N12<522833399 021
ubTÜBINGEN

Fachbibliothek 264/3456

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE XIII
LXXV. BAND 1964
HEFT I/II

W. KOHLHAMMER VERLAG

29. AUG 1964
Gk 2554

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

Untersuchungen

Wilhelm Schneemelcher: Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts 1

Rudolf Lorenz: Gnade und Erkenntnis bei Augustinus 21

Gerhard Richter: Zwei eigentümliche Grundzüge der altrussischen Frömmigkeit 79

Bernhard Geyer: Facultas theologica. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung 133

Miscellen

Utto Riedinger OSB: Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften 146

Karl-Hermann Kandler: Wann werden die Azyma das Brotelement in der Eucharistie im Abendland? 153

Bernd Moeller: Das Innocentianum von 1215 in der Confessio Augustana 156

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines 159

Alte Kirche 162

Mittelalter 183

Reformation 191

Neuzeit 200

Zeitschriftenschau 209

Dieses Heft wurde gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Erich Schmidt, Berlin und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen bei, die wir Ihrer besonderen Aufmerksamkeit empfehlen.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE XIII
LXXV. BAND 1964

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

Wilhelm Schneemelcher: Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts 1

Rudolf Lorenz: Gnade und Erkenntnis bei Augustinus 21

Gerhard Richter: Zwei eigentümliche Grundzüge der altrusssichen Frömmigkeit 79

Bernhard Geyer: Facultas theologica. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung 133

Utto Riedinger OSB: Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften . 146

Karl-Hermann Kandler: Wann werden die Azyma das Brotelement in der Eucharistie im Abendland? 153

Bernd Moeller: Das Innocentianum von 1215 in der Confessio Augustana 156

Literarische Berichte und Anzeigen 159

Drittes und viertes Heft

Martin Tetz: Zur Theologie des Markell von Ankyra I 217

C. Detlef G. Müller: Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch 271

Wilhelm H. Neuser: Die Erwählungslehre im Heidelberger Katechismus 309

Norbert Brox: Charisma veritatis certum 327

J. C. Hindley: Ammonios Sakkas. His Name and Origin 332

Reinhold Rau: Ein unechter Brief des Papstes Gregor II. 337

Jenö Sólyom: Zur Überlieferung des Gebetes Manasse 339

Literarische Berichte und Anzeigen 347

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gk 2554

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

Acta Nuntiaturae Gallicae, s. Nuntiaturberichte

Adam, Alfred, s. von Bodelschwingh, Ausgewählte Schriften

Aland, Kurt, Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche (G. Strecker): 364

Albrecht, Christoph, Schleiermachers Liturgik (B. Klaus): 204

Andrén, Olof, Rättfärdighet och Frid (C. Andresen): 366

de Azcárate Ristori, Isabel, El origin de las órdenes femeninas de la enseñanza y la Compañía de María (de Santos Otero): 426

Battles, Ford L., s. Calvin, Institutes

Bauer, Gerhard, „Geschichtlichkeit" (H. J. Rothert): 160

Baumgart, Peter, Zinzendorf als Wegbereiter historischen Denkens (K. Deppermann): 202

Bienert, Walther, Ursprung und Frühgeschichte der evangelischen Kirchengemeinde Frechen (J.F.G. Goeters): 195

Blet, P., s. Nuntiaturberichte

von Bodelschwingh, Friedrich, Ausgewählte Schriften 1858–1871, hg. von Alfred Adam (W. Bellardi): 416

Böhlig, Alexander, und Pahor Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi (W. C. van Unnik): 368

Bohlender, Rolf, Dom und Bistum Speyer – Eine Bibliographie (L. Petry): 425

Brandmüller, Walter, Das Wiedererstehen katholischer Gemeinden in den Fürstentümern Ansbach-Bayreuth (A. Brück): 200

Brosch, Hermann Joseph: Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule (K. G. Steck): 207

Büttner, Theodora, und Ernst Werner, Circumcellionen und Adamiten (H. Karpp): 383

Bultot, Robert, Pierre Damien (B. Schimmelpfennig): 425

Calvin, Institutes of the Christian Religion, ed. by John T. McNeill, transl. by Ford L. Battles (C. L. A. R. Hope): 402

Cambell, P. Jacques, Vies Occitanes de Saint Auzias et de Sainte Dauphine (A. Mundó): 391

Cantalamessa, Raniero, La Cristologia di Tertulliano (H. Karpp): 369

Christus heute – Helsinki 1963, hg. von Herbert Reich (K. Schäferdiek): 428

Coens, Maurice, Recueil d'études bolandiennes (E. Dekkers): 160

S. Colomban, Le pénitentiel de, hg. v. Jean Laporte (R. Pfister): 384

Cyrillus et Methodius, Sancti, hg. von Jan Merell (de Santos Otero): 425

Dederen, Raoul, Un réformateur catholique au XIX[e] siècle: Eugène Michaud (Küppers): 418

Dehn, Günther, Die alte Zeit, die vorigen Jahre (K. D. Schmidt): 422

Dokumente, Evangelische, zur Ermordung der ‚unheilbar Kranken' unter der nationalsozialistischen Herrschaft in den Jahren 1939–1945, hg. v. Hans Christoph von Hase (K. Kupisch): 427

Dolan, John Patrick, The Influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church Ordinances and Reform Proposals of the United Duchees of Cleve (J. F. G. Goeters): 197

Ellemunter, Anton, Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus (A. Wandruszka): 415

Elze, R., s. Pontifical romano-germanique

Feine, Hans Erich, Kirchliche Rechtsgeschichte (K. Schäferdiek): 358

Freedman, David Noel, s. Grant, Thomas-Evangelium

Friedrich, Otto, Einführung in das Kirchenrecht (P. Landau): 360

Gabriel, Astrik L., The College System in the Fourteenth-Century Universities (J. Autenrieth): 426

Gabriel, Astrik L., Les prémontrés dans les Universités médiévales dans l'Allemagne du Nord-Est (J. Autenrieth): 426

Gerhardt, Martin, Friedrich von Bodelschwingh (W. Bellardi): 416

Gerrish, B. A., Grace and Reason (K. G. Steck): 399

Glaeske, Günter, Die Erzbischöfe von Hamburg-Bremen als Reichsfürsten (W. Deeters): 183

Göransson, Sven, Den europeiska konfessionspolitikens upplösning (E. Franz): 409

Göransson, Sven, Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660 (E. Franz): 410

Göransson, Sven, Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664 (E. Franz): 411

Grane, Leif, Contra Gabrielem (L. Abramowski): 395

Grant, Robert M., und David Noel Freedman, Geheime Worte Jesu – Das Thomas-Evangelium (E. Haenchen): 368

Haering, Hermann, Theodor Haering (H. J. Rothert): 420

von Hase, Hans Christoph, s. Dokumente . . .

Herde, Peter, Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im 13. Jahrhundert (K. A. Fink): 186

Hershberger, Guy F., s. Täufertum

Holte, Ragnar, Béatitude et Sagesse (R. Lorenz): 376

Holte, Ragnar, Beatitudo och Sapientia (R. Lorenz): 376

Hübinger, Paul Egon, Das Historische Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn (K. Kupisch): 419

Jaeger, Werner, Das frühe Christentum und die griechische Bildung (H. Dörries): 163

Karpa, Oskar, Kloster Loccum (A. Weckwerth): 161

Kasch, Wilhelm F., Die Sozialphilosophie von Ernst Troeltsch (H. J. Rothert): 420

Koinonia (K. G. Steck): 355

Koller, Heinrich, s. Reformation Kaiser Siegmunds

Koppitz, Hans-Joachim, Wolframs Religiosität (A. Borst): 387

Labib, Pahor, s. Böhlig, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel

Laporte, Jean, s. S. Colomban

Lefèvre, Pl. F., s. Ordinaires des collégiales Saint-Pierre à Louvain

Lestocquoy, J., s. Nuntiaturberichte

Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. J. Höfer und K. Rahner (H. v. Campenhausen): 159

von Lilienfeld, Fairy, Nil Sorskij und seine Schriften (H. M. Biedermann): 407

Lindenberg, Jürgen, Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Hildesheim (W. Deeters): 190

Lohse, Bernhard, Epochen der Dogmengeschichte (A. Adam): 354

Maisonneuve, Henri, Études sur les origines de l'inquisition (A. Borst): 386

Maurer, Wilhelm, Pfarrerrecht und Bekenntnis (K. G. Steck): 362

McNeill, John T., s. Calvin, Institutes

Mehnert, Gottfried, Die Kirche in Schleswig-Holstein (C. Andresen): 357

Merell, Jan, s. Cyrillus et Methodius

Mühl, Ernst August, Die Aufklärung an der Universität Fulda (A. Brück): 201

Müller, C. Detlev G., Die Engellehre der koptischen Kirche (H.-D. Altendorf): 379

van Norden, Günther, Kirche in der Krise (K. Kupisch): 422

Nuntiaturberichte, Französische, des 16. Jahrhunderts, hg. v. J. Lestocquoy und P. Blet (Sammelbericht: H. Jedin): 347

Les Ordinaires des collégiales Saint-Pierre à Louvain et Saints-Pierre-et-Paul à Anderlecht d'après des manuscrits du XIV[e] siècle, hg. v. Pl. F. Lefèvre (E. Dekkers): 188

Otto, Stephan, „Natura" und „dispositio" (E. Dekkers): 167

Peters, Robert, Oculus Episcopi (G. V. Bennett): 407

Petersohn, Jürgen, Das Breviarium Caminense der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts (B. Schimmelpfennig): 394

Philippos, Das Evangelium nach, hg. v. Walter C. Till (M. Krause): 168

Plassmann, Otto, Das Almosen bei Johannes Chrysostomus (C. Andresen): 375

van de Pol, W. H., Das Zeugnis der Reformation (K. G. Steck): 191

Politus, Ambrosius Catherinus, Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae, hg. v. Josef Schweizer (J. F. G. Goeters): 194

Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, ed. par C. Vogel en collaboration avec R. Elze (A. Stuiber): 185

Reallexikon für Antike und Christentum, hg. v. Theodor Klauser (W. Schneemelcher): 424

Reformation Kaiser Siegmunds, hg. v. Heinrich Koller (R. Stupperich): 393

Reich, Herbert, s. Christus heute

Reinerth, Karl, Das Heltauer Missale (K. Gamber): 393

Röbbelen, Ingeborg, Theologie und Frömmigkeit im deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts (M. Mezger): 413

Schmid, Karl, Kloster Hirsau und seine Stifter (K. H. Mistele): 385

Schwaiger, Georg, Ignaz von Döllinger (K. Schäferdiek): 427

Schweizer, Josef, s. Politus, Apologia pro veritate

Schwipps, Werner, Die Garnisonkirchen von Berlin und Potsdam (K. Kupisch): 427

Southern, R. W., Saint Anselm and his Biographer (G. Gieraths): 185

Stange, Carl, Die Anfänge der Theologie Luthers (K. G. Steck): 395

Das Täufertum, Erbe und Verpflichtung, hg. v. Guy F. Hershberger (R. Friedmann): 192

v. Thadden, Rudolf, Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert (H. Weber): 412

Das Thomas-Evangelium, s. Grant

Thouzellier, Christine, Une Somme anti-cathare (A. Borst): 388

Thouzellier, Christine, Un traité cathare inédit (A. Borst): 388

Till, Walter C., s. Philippos-Evangelium

Trautz, Fritz, Die Könige von England und das Reich 1272–1377 (K. A. Fink): 187

Tusculum-Lexikon, hg. v. Wolfgang Buchwald, Armin Hohlweg und Otto Prinz (K. Schäferdiek): 162

Tyškevič, S., Die Einheit der Kirche und Byzanz (de Santos Otero): 428

Ullmann, Walter, The Growth of Papal Government in the Middle Ages (H. Hoffmann): 183

Vajta, Vilmos, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther (K. G. Steck): 400

Vogel, C., s. Pontifical romano-germanique

Wenzel, Paul, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus (K. G. Steck): 206

Werner, Ernst, s. Büttner, Circumcellionen und Adamiten

Wilks, Michael, The Problem of Sovereignity in the Later Middle Ages (H. Hoffmann): 389

Wlosok, Antonie, Laktanz und die philosophische Gnosis (C. Colpe): 372

van Zijl, Theodore P., Gerard Groote, Ascetic and Reformer (R. Stupperich): 190

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Abramowski, L.: 395
Adam, A.: 354
Altendorf, H.-D.: 379
Andresen, C.: 357, 366, 375
Autenrieth, J.: 426
Bellardi, W.: 416
Bennett, G. V.: 407
Biedermann, H. M.: 407
Borst, A.: 386, 387, 388
Brück, A.: 200, 201
v. Campenhausen, H.: 159
Colpe, C.: 372
Deeters, W.: 183, 190
Dekkers, E.: 160, 176, 188
Deppermann, K.: 202
Dörries, H.: 163
Fink, K. A.: 186, 187
Franz, E.: 409, 410, 411
Friedmann, R.: 192
Gamber, K.: 393
Gieraths, G.: 185
Goeters, J. F. G.: 194, 195, 197
Haenchen, E.: 368
Hoffmann, H.: 183, 389
Hope, C. L. A. R.: 402
Jedin, H.: 347
Karpp, H.: 369, 383
Klaus, B.: 204
Krause, M.: 168
Küppers: 418
Kupisch, K. 419, 422, 427
Landau, P.: 360
Lorenz, R.: 376
Mezger, M.: 413
Mistele, K. H.: 385
Mundó, A.: 391
Petry, L.: 425
Pfister, R.: 384
Rothert, H. J.: 160, 420
de Santos Otero, A.: 425, 426, 428
Schäferdiek, K.: 162, 358, 427, 428
Schimmelpfennig, B.: 394, 425
Schmidt, K. D.: 422
Schneemelcher, W.: 424
Steck, K. G.: 191, 206, 207, 355, 362, 395, 399, 400
Strecker, G.: 364
Stuiber, A.: 185
Stupperich, R.: 190, 393
van Unnik, W. C.: 368
Wandruszka, A.: 415
Weber, H.: 412
Weckwerth, A.: 161

Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts

Von Wilhelm Schneemelcher*

Hans Freiherr von Campenhausen zum 60. Geburtstag

Im Jahre 1545 wurde eine Ausgabe der lateinischen Werke Martin Luthers veranstaltet, der Luther selbst eine Vorrede voranschickte. In dieser Vorrede, die zu den wichtigen Dokumenten der Reformationsgeschichte gehört, schildert der Reformator, wie er als Professor in der Turmstube des Schwarzen Klosters in Wittenberg um das rechte Verständnis der Gerechtigkeit Gottes gerungen habe. Er sagt dort: „Ich haßte dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes', weil ich . . . unterwiesen worden war, es philosophisch zu verstehen von der sogenannten formalen oder aktiven Gerechtigkeit, wonach Gott gerecht *ist* und die Sünder und Ungerechten straft." Luther hat sich ernsthaft bemüht, das Wort des Paulus in Röm. 1, 17: „Die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbart" (nämlich im Evangelium) richtig zu verstehen. Er schlug sich, so sagt er im Rückblick auf jene Jahre, „an jener Stelle rücksichtslos mit Paulus herum, da ich glühend danach lechzte, zu wissen, was St. Paulus wolle". Da sei ihm dann plötzlich die Erkenntnis geschenkt worden, daß Paulus hier von der passiven Gerechtigkeit Gottes spreche, nämlich von der Gerechtigkeit, „durch welche uns der barmherzige Gott gerecht *macht* durch den Glauben, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben'." Damit, so meinte Luther, habe er einen Schlüssel für die ganze heilige Schrift in die Hand bekommen. Jetzt konnte er auch andere Ausdrücke, die ihm vorher Schwierigkeiten bereitet hatten, richtig verstehen. Und er bekennt im Rückblick, daß diese Stelle Röm. 1,17 ihm wahrhaftig „zu einer Pforte des Paradieses geworden" sei.[1]

* Der vorliegende Aufsatz ist aus Vorlesungen erwachsen, die im März 1962 in Thessaloniki und im April 1963 in Straßburg gehalten worden sind. Den beiden theologischen Fakultäten sei hier nicht nur für die Einladung und die freundliche Aufnahme, sondern auch für die in der Diskussion mit den Kollegen gegebenen Anregungen gedankt.

[1] Der lateinische Text der Vorrede: WA 54, S. 179–187. Die oben angegebenen Sätze S. 185 f.: „Oderam enim vocabulum istud ‚Iustitia Dei', quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit . . . pulsabam

In einer Tischrede aus dem Jahre 1538 hat Luther diese Entdeckung – man spricht gern von Luthers Turmerlebnis – in knappen Worten zusammengefaßt: „Jenes Wort ‚Gerechtigkeit Gottes' ist in meinem Herzen wie ein Donnerschlag gewesen. Denn wenn ich unter dem Papsttum las: ‚In deiner Gerechtigkeit errette mich' (Ps. 31,2) und ‚in deiner Wahrheit' (Ps. 86,11), so glaubte ich alsbald, jene Gerechtigkeit sei der strafende Grimm des göttlichen Zorns. Ich war dem Paulus von Herzen feind, wenn ich las: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird durch das Evangelium offenbart' (Rm. 1,17). Als ich freilich später das folgende sah, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte wird seines Glaubens leben' (Rm. 1,17) und überdies noch Augustin zu Rate zog, da ward ich fröhlich. Als ich erkannte, daß die Gerechtigkeit Gottes die Barmherzigkeit sei, da wurde dem Gebeugten Hilfe zuteil".[2]

Ich lasse hier alle Probleme beiseite, die mit der Datierung dieser entscheidenden Episode in Luthers Leben zusammenhängen. Wahrscheinlich ist Luthers eigene Angabe richtig und die Wende in seinem Leben, das heißt die Erkenntnis, was denn mit dem Begriff ‚Gerechtigkeit Gottes' im Römerbrief gemeint sei, fällt wohl in das Jahr 1518/19.[3] Ich will auch nicht weiter darauf eingehen, was es inhaltlich bedeutet, wenn die im Römerbrief genannte ‚Gerechtigkeit' mit der iustificatio, das heißt nach Luther mit der Barmherzigkeit Gottes gleichgesetzt wird. Worauf es mir in unserem Zusammenhang allein ankommt und weshalb ich überhaupt zur Einleitung auf diese Episode hingewiesen habe, ist folgendes: Die lutherische Reformation (und dasselbe gilt natürlich auch für die Schweizer und die französische Reformation, auch wenn mancherlei Unterschiede bestehen) ist eine Bewegung, die in ganz entscheidender Weise von einer Frage des Paulusverständnisses geprägt wurde. Gewiß ist es hier, wie bei allen kirchengeschichtlichen Vorgängen und Ereignissen: es kommen vielerlei Faktoren zusammen und das Phänomen ‚Reformation' ist höchst komplex. Kirchliche Mißstände, politische Tendenzen, soziale Bewegungen, geistige Strömungen und manche andere Momente sind zu berücksichtigen, wenn man dieses Phänomen wirklich erfassen will. Es läßt sich nicht in einem Satz beschreiben, was die lutherische Reformation war. Aber es läßt sich nicht bestreiten, daß der entscheidende

---

tamen importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet... Iam quanto odio vocabulum ‚iustitia Dei' oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi." – Zur Deutung vgl. *E. Bizer*, Fides ex auditu, Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch M. Luther,[2] 1961. Dieses Buch hat eine Debatte ausgelöst, die noch nicht abgeschlossen ist.

[2] „Illud vocabulum iustitia Dei ist in meynem hertzen ein donnerschlag gewest, nam quando in papatu legerem: ‚In iustitia tua libera me', item: ‚in veritate tua', mox putabam illam iustitiam vindicantem furorem, scilicet divinae irae. Ich war dem Paulo von hertzen feindt, ubi legebam: ‚Revelatur iustitia Dei per evangelium'. Sed postea cum consequentia viderem, scilicet sicut scriptum est: ‚Iustus ex fide sua vivet', et insuper Augustinum consulerem, da wardt ich frolich. Ubi iustitiam Dei misericordiam iustos reputantem cognovi, ibi afflicto remedium contigit." WA TR 4, 4007.

[3] Vgl. das o. Anm. 1 zitierte Buch von E. Bizer.

Anstoß für Luther die Erkenntnis dessen war, was Paulus mit dem Begriff ‚Gerechtigkeit Gottes' gemeint habe.

Wenn man sich das einmal klar gemacht hat, dann ist es nicht überraschend, daß die weitere theologische Entwicklung in der lutherischen Kirche weitgehend von dem durch Luther gewiesenen Schriftprinzip bestimmt ist. Dabei ist dieses sogenannte Schriftprinzip, das man nicht als ‚Formalprinzip' bezeichnen sollte, dadurch gekennzeichnet, daß die damit geforderte und geübte Schriftauslegung sich an der von Luther neu erkannten paulinischen Rechtfertigungstheologie ausrichtet. Zugespitzt könnte man die paulinische Rechtfertigungslehre als den Kanon im Kanon bezeichnen.

Selbst in der Dogmengeschichtsschreibung des endenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts wirkt dieser Ansatz nach. Das wird daran deutlich, daß man in der Dogmengeschichtsschreibung oft Hinweise darauf findet, wie nun die Entwicklung des christlichen Dogmas von Paulus weggeführt hat. Man betrachtet also die dogmengeschichtliche Entwicklung vielfach unter dem Gesichtspunkt des Abfalls von Jesus und Paulus zu den großen theologischen Systemen und Entscheidungen späterer Zeiten. Auch die große Harnacksche Dogmengeschichte ist nicht frei von dieser Tendenz, die Entwicklung des Dogmas als einen Abfall von dem schlichten Evangelium Jesu und der Botschaft des Paulus darzustellen.[4] Nur F. Loofs hat hier vorsichtiger und damit richtiger geurteilt, wenn er schreibt: „Im allgemeinen lehren diese Schriften (sc. des 2. Jh.) . . ., daß keiner der aus dem NT bekannten Lehrtypen im vulgären Heidenchristentum der nachapostolischen Zeit zu scharfer Ausprägung gekommen ist. Dies erklärt sich zunächst daraus, daß die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht an das NT anknüpft, sondern an mündliche apostolische παράδοσις".[5]

Aber selbst wenn man dem Urteil von Loofs zustimmen wollte, bleiben doch einige Fragen offen. So muß doch wohl die Frage gestellt werden, wie es denn zu erklären ist, daß sich im NT andere ‚Lehrtypen' – um diesen nicht sehr glücklichen Ausdruck aufzunehmen – finden, als in der Literatur des 2. Jahrhunderts. Denn diese Literatur ist ja wenigstens zum Teil in denselben Gemeinden entstanden wie die Schriften des NT. Weiter muß man doch fragen, wie es eigentlich zur Kanonsbildung kommen konnte, wenn die theologische Entwicklung so völlig andere Bahnen gegangen ist, als es im NT vorgezeichnet schien. Hat man die Schriften des NT gesammelt, ohne sie zu kennen und ohne die Diskrepanz zu der inzwischen eingetretenen Lehrentwicklung zu sehen? Das ist doch kaum vorstellbar. Es wird deutlich, daß die von Loofs gegebene Auskunft die Probleme vielleicht doch nicht ganz löst.

Tatsächlich liegen hier Probleme vor. Denn es ist nun nicht zu übersehen, daß die theologische Entwicklung des 2. Jahrhunderts wirklich nicht in den Bahnen des Paulus gegangen ist, jedenfalls in weiten Teilen der Kirche nicht

[4] Vgl. *W. Schneemelcher*, Das Problem der Dogmengeschichte, ZThK 48, 1951, S. 63–89; vor allem S. 71 f.

[5] *F. Loofs*, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 6. Aufl. hrsg. von *K. Aland*, 1959, S. 64.

und auch in den meisten Lehrpunkten nicht. Selbst in einer Zeit, in der es bereits eine Sammlung der paulinischen Briefe gegeben hat, merkt man von einem Einfluß des Paulus auf die Theologie nicht viel. Dieses Phänomen ist für die Folgezeit von größter Bedeutung gewesen und daher ist eine eingehende Erörterung des Tatbestandes und seiner Gründe für die Theologiegeschichte wichtig. Darüber hinaus ist aber doch – nach dem, was einleitend zu dem Einfluß des Paulus auf die reformatorische Theologie gesagt wurde – die Frage von grundsätzlicher Bedeutung. Denn hier bricht die Frage nach den die Theologie bestimmenden Faktoren auf.

Im Blick auf diese Fragen soll im folgenden an einer Reihe von Zeugen des 2. Jahrhunderts versucht werden aufzuweisen, was man von Paulus kannte, was man zitierte, wie man ihn verstand und wieweit die Theologie des Apostels im 2. Jahrhundert wirksam gewesen ist. Dabei muß ich mich auf wenige Beispiele beschränken; wir werden nur die Zeit von Ignatius bis Irenäus behandeln, Clemens Alexandrinus aber beiseite lassen, weil mit ihm eine neue Problemstellung gegeben ist. Unsere Arbeit wird einigen Schwierigkeiten begegnen. Einerseits sind die Quellen recht spärlich und andererseits setzt eine solche Untersuchung, sobald es um den theologiegeschichtlichen Einfluß des Paulus geht, auch ein eigenes Paulusverständnis voraus. Aber diese Schwierigkeiten sollen uns nicht von der Arbeit abhalten.[6]

I. Pauluskenntnisse und Paulusbild bei griechisch-christlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts

Wenn wir hier von Pauluskenntnis sprechen wollen, so ist damit einerseits die Kenntnis von der Person des Paulus gemeint, die Kenntnis von Leben und Werk, die Einstellung zu diesem Apostel und seiner Bedeutung als dem großen Missionar des apostolischen Zeitalters. Andererseits fällt unter diesen Begriff natürlich in ganz besonderer Weise die Kenntnis der paulinischen Briefe. Eine solche Bestandsaufnahme dessen, was die Theologen des 2. Jahrhunderts eigentlich von Paulus wußten und kannten, ist die notwendige Voraussetzung für jede weitere Beschäftigung mit den Fragen nach dem Paulusverständnis in dem Sinn des Verständnisses seiner Theologie und nach der Wirkung dieser Theologie.

Wir beginnen mit den Briefen des Ignatius von Antiochien, also jenen Dokumenten des nach Rom zum Martyrium geführten Bischofs, die ein so eindrucksvolles Zeugnis griechisch-antiochenischen Christentums zu Beginn des 2. Jahrhunderts sind. Ignatius erwähnt den Paulus an zwei Stellen seiner Briefe. An die Gemeinde in Ephesus schreibt er: „Ich weiß, wer ich bin und an wen ich schreibe . . . An euch vorbei führt der Weg derer, die durch ihren

[6] Das Buch von *Eva Aleith,* Paulusverständnis in der Alten Kirche (Beih. ZNW 18) 1937, ist zwar eine fleißige Materialsammlung, leidet aber an methodischen Mängeln. Vor allem wird nicht sauber genug geschieden zwischen einem nachweisbaren Paulusverständnis, d. h. einer wirklichen Interpretation paulinischer Schriften in dem untersuchten Zeitraum, und dem Verhältnis späterer Theologie zu der des Paulus. Auch das eigene Paulusverständnis der Verf. scheint mir unzureichend.

blutigen Tod zu Gott kommen, ihr seid Miteingeweihte des Paulus, des geheiligten, des wohlbezeugten, des preiswürdigen, in dessen Spuren erfunden zu werden mir zuteil werden möge, wenn ich zu Gott gelange, der euch in Christus Jesus in jedem Brief erwähnt".[7] Nun ist das letzte Glied dieser Aussage insofern merkwürdig, als es zumindest auf die uns bekannten Paulusbriefe nicht zutrifft. Denn die Gemeinde von Ephesus wird bei Paulus nur in 1. Kor. 15, 32 und 16, 8 erwähnt; dazu kommt die Erwähnung in den Pastoralbriefen,[8] die ich aber nicht für paulinisch halte und bei denen es fraglich ist, ob sie zur Zeit des Ignatius überhaupt schon existierten. Außerdem wird die Gemeinde von Ephesus noch in der Aufschrift des Epheserbriefes genannt, wobei aber nicht sicher ist, ob unser Epheserbrief ursprünglich diese Anschrift trug. Nach dem Zeugnis des Marcion kann das bezweifelt werden.[9] Man kann also für die Aussage des Ignatius, Paulus erwähne die Epheser in jedem seiner Briefe, keinen ausreichenden Beleg beibringen und muß dann wohl vermuten, daß Ignatius kaum eine größere Kenntnis der Paulusbriefe gehabt hat. Die andere Stelle, an der der Heidenapostel von Ignatius erwähnt wird, ist Röm. 4, 3, wo es im Zusammenhang mit der Bitte, nichts für seine Freilassung zu tun, heißt: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch. Jene waren Apostel, ich bin ein Verurteilter; jene waren frei, ich aber bin bis jetzt ein Sklave".[10] Ob Ignatius mit dieser letzten Aussage auf seine Gefangenschaft anspielt, ist nicht ganz klar. Aber wie dem auch sei: Wenn man die beiden zitierten Stellen ansieht, so ergibt sich daraus doch nur, daß Ignatius in Paulus einen heiligen, bewundernswerten und nachahmenswerten Apostel sieht, der mit Petrus zusammen in Rom war (so interpretiere ich die Zusammenstellung in Ign. Röm. 4, 3) und der so, wie es dem antiochenischen Bischof bevorsteht, das Martyrium erlitten hat.

Sehen wir uns nun die Stellen bei Ignatius an, von denen behauptet wird, sie seien Zitate paulinischer Briefe, so ist die Ausbeute nicht sehr groß. Dabei will ich mich nicht mit den in den meisten Ausgaben notierten Anklängen an Aussagen des Paulus befassen. Diese Hinweise sind meist höchst suspekt. Wenn z. B. Ignatius an mehreren Stellen sagt, daß Jesus Christus „aus dem Samen Davids" oder „dem Fleisch nach aus dem Geschlechte Davids" stamme (Eph. 18, 2; 20, 2), so wird man darin doch wohl kaum ein Zitat aus Röm. 1, 3 sehen dürfen, sondern vielmehr eine feste Formel, die in der Kirche weitverbreitet war.[11] Wenn Polycarp von Ignatius ermahnt wird: „Ertrage alle

[7] Ign. Eph. 12, 1–2: *Οἶδα, τίς εἰμι καὶ τίσιν γράφω . . . πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

[8] 1. Tim. 1, 3; 2. Tim. 1, 18; 4, 12.

[9] Vgl. *P. Feine – J. Behm*, Einleitung in das NT, 12. Aufl. hrsg. von *W. G. Kümmel*, 1963, S. 253 ff.

[10] Ign. Röm. 4, 3: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν, ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος.*

[11] Schon Röm. 1, 3 f. ist doch wohl vorpaulinische Formel. Vgl. unter anderen: *R. Bultmann*, Theologie des NT, 1953, S. 50 f.; *F. Hahn*, Christologische Hoheits-

in Liebe, wie du ja auch tust",[12] so scheint es mir sehr an den Haaren herbeigezogen zu sein, hier ein Zitat aus dem paulinischen Epheserbrief (4, 2) zu sehen. Eine genaue Prüfung aller Stellen, die hier überhaupt in Frage kommen könnten, ergibt, daß Ignatius höchstens einen Brief des Paulus, nämlich den 1. Korintherbrief gekannt und benutzt hat. Aber auch dieses Ergebnis ist nicht über jeden Zweifel erhaben, weil die 5 Stellen aus dem 1. Kor., die von Ignatius an 6 Stellen seines Briefes angeblich zitiert werden,[13] im Grunde nichts besagen und die Formulierung durchaus traditionell sein kann. Denn wer kann nun mit Sicherheit behaupten, Ignatius zitiere den Paulus (1. Kor. 11, 1), wenn er in seinem Brief an die Gemeinde in Philadelphia schreibt: „Werdet Nachahmer Jesu Christi!"?[14] Paulus sagt ja an der genannten Stelle: „Werdet meine Nachahmer, wie ich (ein Nachahmer) Christi (bin)". Außerdem betont Ignatius an der Stelle im Philadelphierbrief, daß dieser Ausspruch ein Wort des Geistes war, d. h. der Geist hat dieses Wort durch ihn gesprochen.[15] Es ist also sehr unwahrscheinlich, daß Ignatius hier auf einen Paulusbrief zurückgreift. Die anderen Stellen, an denen scheinbar Zitate aus Paulusbriefen vorliegen, sind ebenso unsicher. Daher kann man die Vermutung nicht von der Hand weisen, daß Ignatius gar keine Paulusbriefe gekannt oder gelesen hatte. Es braucht kaum betont zu werden, daß er, wenn er doch Briefe des Apostels je gesehen haben sollte, diese nicht als heilige Schrift gelesen hat. Denn einen Kanon Neuen Testaments hat es zur Zeit des Ignatius noch nicht gegeben.[16] Aber das Fehlen des Kanons schließt natürlich die Möglichkeit der Existenz und der Bekanntschaft einer Briefsammlung paulinischer Briefe nicht aus. Und nur darum geht es hier: Es ist nicht beweisbar, ja es ist unwahrscheinlich, daß Ignatius eine solche Briefsammlung der paulinischen Briefe gekannt hat. Mit den Konsequenzen dieses Ergebnisses werden wir uns später befassen.

Fragen wir nun den jüngeren Zeitgenossen des Ignatius, den Bischof Polycarp von Smyrna († 156), von dem uns der Begleitbrief zu der Sammlung der Ignatiusbriefe an die Philipper erhalten ist. Die literarhistorische Frage nach der Einheit dieses Schreibens lassen wir hier unerörtert; die Hypothese, daß das Schreiben aus zwei Teilen bestehe,[17] hat viel für sich. Ebenso bleibt die Frage beiseite, ob die literarische Hinterlassenschaft des Polycarp durch die Pastoralbriefe noch bereichert werden kann.[18] Es kann nicht bezweifelt werden, daß der Brief Polycarps und die Pastoralbriefe eng zusammen-

titel, 1963, S. 251 ff. Für die spätere Zeit vgl. *A. Harnack* in *A. Hahn*, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, [3] 1897, S. 376.

[12] Ign. Pol. 1, 2: *πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ, ὥσπερ καὶ ποιεῖς.*

[13] Ign. Eph. 18, 1; Röm. 5, 1; Eph. 16, 1 und Phil. 3, 3; Röm. 6, 1; Phil. 7, 2.

[14] Ign. Phil. 7, 2: *μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

[15] Vgl. *W. Bauer*, Handb. zum NT Ergbd., z. St.

[16] Zur Kanonsgeschichte vgl. meinen Überblick in *Hennecke-Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen, I, [3] 1959, S. 8–31.

[17] So *P. N. Harrison*, Polycarp's Two Epistles to the Philippians, 1936.

[18] Vgl. *Hans Frhr. von Campenhausen*, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe: Aus der Frühzeit des Christentums, Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, 1963, S. 197–252.

gehören. Polycarp stellt den Apostel Paulus selbstverständlich in eine Reihe mit den übrigen Aposteln (9, 1) und sieht in ihm einen wertvollen Verbündeten bei seiner Ermahnung der von Paulus gegründeten Gemeinde: „Weder ich, noch irgendein anderer, der mir gleich ist, kann der Weisheit des seligen und berühmten Paulus nachkommen, der unter euch weilend im persönlichen Verkehr mit den damaligen Menschen gründlich und sicher das Wort der Wahrheit gelehrt hat, der auch abwesend Briefe an euch geschrieben hat, durch die ihr euch . . . erbauen lassen könnt".[19] Nun ist aus dieser Stelle wirklich nicht sehr viel über die Kenntnisse, die Polycarp von Paulusbriefen hatte, zu entnehmen. Nur das scheint wichtig zu sein, daß Polycarp von mehreren Briefen des Paulus an die Gemeinde in Philippi spricht. Es ist unwahrscheinlich, daß es zur Zeit des Polycarp mehrere Paulusbriefe nach Philippi gegeben hat, wie auch die Vermutung, es seien hier die beiden Thessalonicherbriefe gemeint, nicht viel für sich hat. Besser ist wohl die Annahme W. Bauers, daß Polycarp die Aussage des Paulus (Phil. 3, 1) – „euch dasselbe zu schreiben, habe ich keine Bedenken, und ihr (wißt es) dann um so sicherer" – so verstanden habe, als ob Paulus mehrmals nach Philippi geschrieben habe.[20] Dann wäre damit bewiesen, daß Polycarp den Philipperbrief des Paulus wirklich gekannt habe. Darüber hinaus kann man nun meiner Meinung nach noch die Benutzung des paulinischen Römerbriefes und auch die des 1. Korintherbriefes durch Polycarp ziemlich sicher behaupten, vielleicht dann weiter die Kenntnis des Galaterbriefes und des Epheserbriefes vermuten.[21] Die zuletzt geäußerte Vermutung ist allerdings nur mit größter Zurückhaltung möglich. Sieht man nun allerdings näher hin, so ist man wieder überrascht, wie wenig bedeutungsvoll die aus den Paulusbriefen herausgerissenen Fetzen – meist nur Teile von Sätzen – sind. Es ist keine Stelle darunter, die theologisch – sei es für Paulus, sei es für Polycarp – irgendwie relevant wäre. Vielmehr sind es allerhöchstens literarische Reminiszenzen, nie aber sachlich wichtige Zitate aus kanonischen Dokumenten.

Um das Jahr 130 schrieb der Bischof Papias von Hierapolis seine „Auslegung der Herrenworte", von denen uns leider nur Fragmente erhalten sind (vor allem bei Euseb).[22] Nun fällt in diesen Fragmenten eines auf: Papias nennt eine größere Zahl von Autoritäten aus der apostolischen Zeit, nennt auch die Evangelien, die er als echt anerkennt (nicht das des Lukas!), schweigt

---

[19] Pol. Phil. 3, 2: *οὔτε γὰρ ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου, ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.*

[20] *W. Bauer,* Handb. zum NT Ergbd., S. 287.

[21] Vgl. z. B. Pol. Phil. 11, 2 (1. Kor. 6, 2); 5, 3 (1. Kor. 6, 9. 10). – Höchst unsicher sind z. B. folgende Stellen: Pol. Phil. 6, 2 (Röm. 14, 10. 12); 4, 3 (1. Kor. 14, 25); 12, 2 (Gal. 1, 1); 5, 1 (Gal. 6, 7); 1, 3 (Eph. 2, 5. 8. 9).

[22] Zusammenstellung der Fragmente bei *Funk-Bihlmeyer,* Die apostolischen Väter[2] 1956, S. 133–140. Zu Papias vgl. auch *W. Bauer,* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,[2] 1964, S. 187–191.

aber völlig über Paulus. Ob er die Paulusbriefe gekannt hat oder nicht, wissen wir nicht. Erwähnt werden sie jedenfalls in den erhaltenen Fragmenten von ihm nicht.

Ein merkwürdiges Bild bietet sich dem Betrachter, wenn er die Schriften der griechischen Apologeten aus der Mitte des 2. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zu Paulus ansieht. Gewiß findet sich eine lange Reihe von angeblichen und wirklichen Zitaten aus Paulusbriefen bei Justin, Tatian, Athenagoras und Theophilus. Aber der Name des Paulus taucht bei keinem der genannten Schriftsteller auf. Gewiß sind auch andere Apostel kaum erwähnt. Aber wenn z. B. Theophilus von Antiochien in seiner Schrift an Autolycus von dem Verhältnis der Christen zum Staat spricht und dabei offensichtlich auf die Ausführungen des Paulus in Röm. 13 anspielt,[23] dann bleibt es doch merkwürdig, daß er den Namen des Paulus nicht nennt. Justin erwähnt den Apostel ebenfalls nicht. Bei ihm muß man aber noch einen Schritt weitergehen: die Benutzung der paulinischen Briefe durch Justin ist äußerst fragwürdig. Denn es ist doch einfach eine Irreführung des Lesers, wenn in modernen Ausgaben, z. B. in der von Goodspeed, zu Apol. 28, 3 bemerkt wird, hier werde Röm. 1, 20 benutzt: „so daß es keine Entschuldigung gibt für alle Menschen vor Gott".[24] Abgesehen von dem anderen Zusammenhang, in dem die Aussage bei Justin und bei Paulus steht, handelt es sich nicht einmal um eine wörtliche Übereinstimmung. Auch die meisten anderen Stellen, die in der Ausgabe von Goodspeed als Pauluszitate oder Anspielungen auf Paulusworte angegeben sind, müssen so beurteilt werden. Justin zitiert lange Stücke aus dem Alten Testament, er zitiert und benutzt Evangelien, aber Paulus und seine Briefe bleiben offenbar unbenutzt.

In der Mitte des 2. Jahrhunderts besuchte Hegesipp, vielleicht ein Judenchrist, den Westen, um die rechte Lehre der Kirche kennen zu lernen. Seine bei dieser Reise gemachten Erfahrungen hat er dann später niedergeschrieben in den 5 Büchern *ὑπομνήματα*, Denkwürdigkeiten, von denen leider nur ein paar Zitate erhalten sind. In einem bei Euseb überlieferten Stück schreibt Hegesipp, daß in Korinth und in Rom der rechte Glaube herrsche, und setzt dann hinzu: „In jeder Erbfolge (*διαδοχή*) und in jeder Stadt verhält es sich so, wie das Gesetz, die Propheten und der Herr es verkünden".[25] Diese Stelle besagt doch, daß Hegesipp im Alten Testament und im Herrn, den Herrenworten des Evangeliums, die maßgebenden Autoritäten der Kirche und ihrer Lehre sieht, nicht aber in den Paulusbriefen. Das ist um so beachtenswerter,

---

[23] Allerdings ist es Ad Autol. I 11 recht fraglich, ob auf Röm. 13 angespielt wird. Sicher aber wird dieser Paulustext in III 14 benutzt. Vgl. auch *W. Bauer*, „Jedermann sei untertan der Obrigkeit", Festrede zur Reichsgründungsfeier, Göttingen 1930, S. 3.

[24] Die ältesten Apologeten, Texte mit kurzen Einleitungen hrsg. von Edgar J. Goodspeed, 1914, S. 45. Der griechische Text lautet Apol. 28, 3: *ὥστ' ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ θεῷ*; Röm. 1, 20: *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*.

[25] Euseb, h. e. IV 22, 3. Zusammenstellung der Hegesipp-Fragmente bei *E. Preuschen*, Antilegomena,[2] 1905, S. 107–113.

als es sich nicht leugnen läßt, daß in der Mitte des 2. Jahrhunderts die Sammlung der Paulusbriefe in Rom und in Korinth doch wohl sicher vorhanden war. An anderer Stelle beruft sich Hegesipp auf die „göttlichen Schriften" und den „Herrn", um das Pauluswort 1. Kor. 2, 9 als eine böswillige Aussage derer, die eben nicht den göttlichen Schriften und dem Herrn folgen, hinzustellen.[26] Man wird annehmen dürfen, daß er sich hier gegen Gnostiker wendet, die den Paulus benutzen, und daß er daher den Paulus ausschaltet.

Das Bild das wir bisher gewonnen haben, ist also recht merkwürdig: Im Grunde spielt bei all den genannten Schriftstellern Paulus überhaupt keine Rolle, ja man hat manchmal den Eindruck, als würde er absichtlich beiseite geschoben. Gewiß wird er bei manchen Schriftstellern als Apostel sehr hoch geschätzt, aber seine Briefe bedeuten nichts. Er ist der Heidenapostel, das Vorbild usw. Aber man hat keine Vorstellung von seinem Werk und von seiner Theologie. Seine Briefe scheinen unbekannt zu sein, zumindest aber läßt sich ein Einfluß dieser Briefe nicht feststellen. Wir werden diese Frage noch von anderer Seite aus zu erörtern haben.

Aber das ist nur ein Teilaspekt des Problems des ‚Paulinismus' im 2. Jahrhundert. Es hat in dieser Zeit auch andere, und zwar entschiedene Stellungnahmen zu Paulus gegeben.

Da ist zunächst die scharfe Ablehnung zu erwähnen, die der Apostel bei manchen judenchristlichen Gruppen erfahren hat. Irenäus berichtet, daß die Ebioniten nur das Matthäusevangelium gelten lassen und den Paulus verwerfen, „den sie einen Verächter des Gesetzes nennen". Offenbar haben sie dem Paulus auch den Aposteltitel aberkannt und ihn, wie auch Lukas, als falschen Zeugen diffamiert und deklassiert.[27] Diese radikale Paulusfeindschaft hat ihren Niederschlag in den Pseudo-Clementinen, speziell in deren Grundschrift gefunden. Nun ist das Problem der Pseudo-Clementinen und der Quellen dieses Romans äußerst kompliziert. Ich glaube aber, daß e i n e Quelle, nämlich die *κηρύγματα Πέτρου*, einigermaßen sicher sich herausarbeiten läßt. Diese Kerygmata sind gegen Ende des 2. Jahrhunderts entstanden, weisen aber mit ihren Anschauungen weiter zurück.[28] Hier wird nun ein klarer und scharfer Antipaulinismus vertreten, der vor allem darin zum Ausdruck kommt, daß Paulus in die Gestalt des Simon verwandelt ist. Dieser Simon (d. h. also Paulus) ist das „auserwählte Gefäß" (Apg. 9, 15) des Bösen. Petrus streitet dem Simon (d. h. dem Paulus) ab, den Herrn wirklich gesehen zu haben. Die Gemeinde soll nur die anerkennen, deren Predigt von Jakobus beglaubigt worden ist.[29] Diese Paulusfeindschaft scheint sich in gewissen Kreisen zu Haß und Verleumdung gesteigert zu haben. In den *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* sei – so berichtet Epiphanius – erzählt worden: Paulus sei ein Tarser gewesen und zwar „Hellene von einer hellenistischen Mutter und einem helleni-

[26] Nach Stephanos Gobaros bei Photios, Bibl. Cod. 232; abgedruckt bei Preuschen, a.a.O., S. 113.

[27] Vgl. Iren. haer. I 26, 2; III 15, 1.

[28] Zu den *Κηρύγματα Πέτρου* vgl. vor allem *G. Strecker* in Hennecke-Schneemelcher, II, S. 63–80. Dort auch weitere Literatur.

[29] Vgl. die von Strecker a.a.O. ausgewählten Texte.

stischen Vater, sei sodann nach Jerusalem hinaufgegangen und dort eine Zeitlang geblieben, habe eine Tochter des Hohenpriesters zu heiraten begehrt und sich deshalb als Proselyt zur Beschneidung bequemt. Als er trotzdem das Mädchen nicht erhielt, sei er wütend geworden und habe begonnen, gegen die Beschneidung, den Sabbat und das Gesetz zu schreiben".[30]

Nun muß betont werden, daß diese Paulusfeindschaft, der wir in manchen Dokumenten am Ende des 2. Jahrhunderts begegnen, nicht ohne weiteres mit der Feindschaft der judaistischen Gegner des Paulus zu seinen Lebzeiten zu identifizieren ist. Es ist jedenfalls meines Erachtens höchst fraglich, ob man von einer kontinuierlichen Gegnerschaft gegen Paulus durch die Jahrzehnte hindurch sprechen darf. Das ist auch deshalb so unwahrscheinlich, weil die Ebioniten, gegen die z. B. Irenäus den Paulus verteidigen muß, nicht etwa die Nachkommen der Jakobusleute von Gal. 2, 12 sind, sondern gnostisch beeinflußte haeretische Judenchristen des Ostjordanlandes.[31] Zum anderen muß darauf verwiesen werden, daß die erstaunliche Unkenntnis, vielleicht sogar das bewußte Verschweigen des Paulus bei Papias und anderen, wie wir es beobachtet haben, mit dieser Feindschaft der Judenchristen nichts zu tun hat, sondern sich durch andere Gründe erklären läßt.

Diese Gründe werden deutlich, wenn wir noch kurz auf den Mann eingehen, der ein wirklich geschlossenes Paulusbild entworfen und es auch propagiert hat, auf Marcion.[32] Marcion ist ohne Zweifel eine der interessantesten und bedeutendsten Gestalten der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts. Ob man ihn zu den Gnostikern rechnen soll oder nicht, ist umstritten; ich halte ihn jedenfalls für einen Gnostiker. Marcion hat in den ungefähr 16 Jahren zwischen 144, dem Jahr seines Bruchs mit der Gemeinde von Rom, und 160, dem (allerdings etwas fraglichen) Datum seines Todes, eine Gegenkirche gegründet, die eine erstaunlich schnelle und weite Verbreitung gefunden hat. Seine Lehre basiert auf einem strengen Dualismus: Er unterscheidet zwischen dem gerechten Gott, dem Schöpfer der Welt, von dem das Alte Testament spricht, und dem guten Gott, dem Vater Jesu Christi. Marcion ist dabei fest davon überzeugt, daß er ein Schüler des Paulus sei, ja, daß er allein das paulinische Evangelium richtig erkannt habe. Die Paulusbriefe, so meint er, seien sehr bald nach der Tätigkeit des Apostels judaistisch verfälscht worden.

In seiner Lehre knüpft Marcion ohne Zweifel an die bei Paulus ja deutlich vorhandene Unterscheidung von Gesetz und Evangelium an. Aber er radika-

---

[30] Epiphanius, Pan. haer. 30, 16, 8 f.: ... *εἶτα φάσκουσιν αὐτὸν εἶναι Ἕλληνα καὶ Ἑλληνίδος μητρὸς καὶ Ἕλληνος πατρὸς παῖδα, ἀναβεβηκέναι δὲ εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ χρόνον ἐκεῖ μεμενηκέναι, ἐπιτεθυμηκέναι δὲ θυγατέρα τοῦ ἱερέως πρὸς γάμον ἀγαγέσθαι καὶ τούτου ἕνεκα προσήλυτον γενέσθαι καὶ περιτμηθῆναι, καὶ μηκέτι λαβόντα τὴν τοιαύτην κόπην ὠργίσθαι καὶ κατὰ περιτομῆς γεγραφέναι καὶ κατὰ σαββάτου καὶ νομοθεσίας.*

[31] Vgl. unter anderem meine Auseinandersetzung mit H. J. Schoeps in Verkündigung und Forschung, Theol. Jahresbericht 1949/50, 1952, S. 229–238.

[32] Für Marcion immer noch grundlegend *A. von Harnack*, Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott, [2] 1924 (Nachdruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft 1960; dort auch: Neue Studien zu Marcion von 1923). Dazu die Rezension von *W. Bauer* in Gött. Gel. Anzeigen 1923, S. 1–14.

lisiert den Gegensatz zwischen beiden und zeichnet das Bild des Paulus völlig einseitig nach Gal. 1 und 2, sowie nach 2. Kor. 11. Die von Jesus ausgewählten Urapostel haben nach Marcion eine ganz klägliche Rolle gespielt, weil sie in die Gesetzesreligion zurückfielen und Jesus für den Sohn des Weltschöpfers hielten. Sie waren halbe Judaisten und haben das Evangelium nicht rein verkündet. Daher mußte ein neuer Zeuge und ein neuer Missionar erweckt werden, um der falschen Predigt entgegenzuwirken, eben Paulus. Marcion hat aus einem eigentümlichen Sendungsbewußtsein heraus nun die Reinigung der Paulusbriefe und des Lukasevangeliums vorgenommen, um dadurch das dem Paulus direkt offenbarte Evangelium wieder herzustellen. Es ist umstritten, ob Marcion auch derjenige gewesen ist, der als erster eine planmäßige größere Sammlung von Paulusbriefen veranstaltet hat. Die Frage ist vor allem dadurch kompliziert, daß wir von manchen Paulusbriefen vor Marcion keine Spur entdecken können. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß es bereits vor Marcion Sammlungen von Paulusbriefen gegeben hat, daß sich die Kirche aber nun, als ihr der Apostel von den Marcioniten entrissen werden sollte, energischer um das Erbe des Paulus gekümmert hat.[33] Aber wie dem auch sei: Marcion war nicht der einzige Haeretiker, der den Paulus für sich mit Beschlag belegt hat. Die Valentinianer, ohne Zweifel eine der bedeutendsten gnostischen Gruppen der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, „behaupteten, daß Paulus in seinen Briefen für jeden, der lesen kann, deutlich genug die Grundbegriffe ihres Systems zur Anwendung gebracht habe".[34] „Paulus ist nicht zufälligerweise vor allen Valentinianern als der am deutlichsten redende Prediger der verborgenen Weisheit bevorzugt worden".[35] Auch Basilides bediente sich der Paulusbriefe. Noch der Canon Muratori, das bekannte Kanonsverzeichnis aus der Zeit um oder kurz vor 200, beklagt sich darüber, daß Marcion und andere Ketzer falsche Paulusbriefe hergestellt haben, um damit für ihre Irrlehre Propaganda zu machen.[36] Von hier aus wird verständlich, warum Papias, Justin und Hegesipp sich so zurückhaltend gegenüber dem Apostel verhalten. Ja, vielleicht hätte man ihn am liebsten ganz ausgeschlossen und seine Schriften nicht zum Kanon gerechnet. Aber dazu war es zu spät. Er war nun einmal ein Hauptapostel, neben Petrus d e r Märtyrer Roms und stand trotz der Unkenntnis von seiner Theologie in hohem Ansehen. So hat man versucht, den Ketzern diesen Zeugen zu entreißen und ihn in das kirchliche Bild von dem Urchristentum, der Mission und der Lehre einzufügen. In diesen Zusammenhang gehören die Pastoralbriefe, die man doch wohl recht spät ansetzen muß,[37] hierher gehört aus Irenäus und es gehören hierher die Paulusakten.

[33] Auf eine genauere Untersuchung dieses Problems muß hier verzichtet werden. Vgl. auch H. von Campenhausen, Die Entstehung des Neuen Testaments: Heidelberger Jahrbücher VII, 1963, S. 1–12, besonders S. 6 f. – Sollte es eine solche Sammlung von Paulusbriefen vor Marcion schon gegeben haben, so ist damit natürlich noch nicht deren „kanonische" (im späteren Sinn des Wortes) Geltung erwiesen.

[34] *Th. Zahn,* Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I, 1889, S. 751.

[35] Zahn, a.a.O., S. 758.

[36] Can. Mur., Zeile 63. ff. Vgl. Hennecke-Schneemelcher, I, S. 20.

[37] Vgl. H. von Campenhausen (o. Anm. 18).

Von dem Verhältnis des Irenäus zu den paulinischen Briefen hat A. Benoit eingehend gehandelt.[38] Der Bischof von Lyon ist für uns deshalb so bedeutsam, weil an ihm zu sehen ist, wie man zwischen 170 und 180 sich bemüht hat, ein kirchliches Paulusbild zu gewinnen. Es ist ja kein Zufall, daß Irenäus sein großes Werk gegen die Ketzer mit einem Hinweis auf den Apostel Paulus, näherhin auf 1. Tim. 1, 4 eröffnet. Auch sonst wird von den Paulusbriefen reichlich Gebrauch gemacht. Wichtiger ist noch, daß Irenäus in scharfer Abwehr der Gnostiker sich dagegen wehrt, daß diese den Apostel über die anderen Apostel erheben. „Jene aber, die sagen, Paulus allein, dem das Geheimnis der Offenbarung anvertraut wurde, habe die Wahrheit erkannt..." [39] Aber, so argumentiert Irenäus, das ist falsch: Petrus und Paulus haben ein- und denselben Gott und verkünden ein- und dieselbe Wahrheit. Gewiß sagt Paulus, er habe mehr arbeiten müssen als die anderen. Aber das hängt doch nur damit zusammen, daß die Arbeit bei den Heiden schwieriger war, weil sie die Grundbegriffe, die den Juden wenigstens teilweise bekannt waren, erst beigebracht bekommen mußten.[40] Damit ist jedoch keine Sonderstellung für Paulus gegeben. Vielmehr steht er völlig gleichberechtigt am Anfang der Tradition der Kirche, das heißt am Anfang der Kette der Bischöfe.[41]

So bietet Irenäus ein Paulusbild, das geeignet war, diesen Apostel den Ketzern zu entreißen. Er ist wie Petrus und die anderen Apostel der Zeuge des Evangeliums am Anfang der Kirche, er ist genau wie die anderen Apostel der Garant für die kirchliche Lehre.

Am Ende des 2. Jahrhunderts hat nun ein Presbyter in Kleinasien „aus Liebe zu Paulus" ein Werk verfaßt, das unter dem Namen *Πράξεις Παύλου* eine weite Verbreitung gefunden hat.[42] In diesen Paulusakten wird, unter Benutzung mancher älterer Legenden, das in den Gemeinden Kleinasiens verbreitete und wirksame Paulusbild gezeichnet. Dieses Bild ist antignostisch bestimmt. Ob der Verfasser der Paulusakten die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe gekannt und benutzt hat, ist fraglich. Jedenfalls hat er sich nicht, wie man behauptet hat, in der Reiseroute des Paulus an das Itinerar der Apg. gehalten.[43] Besonders am Herzen liegt dem Verfasser der Paulusakten zweifellos der Auferstehungsglaube und die Forderung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit. Paulus wird dadurch, daß er diese beiden Punkte immer wieder in den Mittelpunkt seiner Predigten stellt, zum Prediger eines populären kirchlichen Ideals, das gerade am Ende des 2. Jahrhunderts immer weiter Raum gewinnt. Die Auseinandersetzung des asketisch bestimmten Christentums mit der Welt ist ein wesentliches Leitmotiv der Acta Pauli. Dabei ist interessant, daß Paulus sich in den Paulusakten als Schüler der eigentlichen Apostel, d. h. der Zwölf darstellt. So schreibt er in dem

[38] *A. Benoît*, Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie, 1960, S. 127–141.

[39] Iren., haer. III 13, 1: Eos autem, qui dicunt solum Paulum veritatem cognovisse, cui per revelationem manifestatum est mysterium, ipse Paulus convincat...

[40] Iren., haer. IV 24.

[41] Iren., haer. III 3.

[42] Vgl. zu den Acta Pauli: Hennecke-Schneemelcher, II, S. 221–270.

[43] Über das Verhältnis der Acta Pauli zur Apg. des Lukas werde ich an anderer Stelle handeln.

apokryphen Brief an die Korinther, der ein Teil der Paulusakten ist: „Ich habe euch ja im Anfang überliefert, was ich von unseren Vorgängern, den heiligen Aposteln empfangen hatte, die allezeit mit dem Herrn Jesus Christus zusammengewesen waren".[44] Das ist, nebenbei bemerkt, dieselbe Einstellung, wie wir sie auch in der sogenannten Epistola Apostolorum finden.[45] Jedenfalls zeigen Irenäus und die Paulusakten, daß Paulus nun doch nicht den Ketzern überlassen bleibt, sondern für die Kirche zurückgewonnen wird.

II. Paulinische Theologie und die theologische Entwicklung im 2. Jahrhundert

Diese notwendigerweise sehr knappe Übersicht über die Pauluskenntnisse und das Paulusbild einiger Schriftsteller und Theologen des 2. Jahrhunderts hat wohl schon deutlich werden lassen, daß man mit einer intensiven Auslegung und einer starken Wirkung der Theologie des Paulus in dieser Zeit nicht zu rechnen hat. Selbst bei den Männern, die Stellen aus Paulusbriefen zitieren, begegnen wir kaum dem Versuch, diese Zitate nun exegetisch zu erfassen. Irenäus ist auch hier eine Ausnahme und bezeichnet den Anfang einer neuen Entwicklung. Er hat sich ernsthaft mit dem Text des Paulus befaßt. So begegnen wir z. B. bei ihm[46] einer Auslegung von 2. Kor. 4, 4 („bei den Ungläubigen, deren Sinn der Gott dieser Welt in ihrem Inneren geblendet hat"). Irenäus legt bei seiner Interpretation dieser Stelle natürlich alles Gewicht darauf, daß die Worte τοῦ αἰῶνος τούτου nicht zu ὁ θεός gezogen werden dürfen, sondern zu τῶν ἀπίστων gehören. Dabei macht er bezeichnenderweise die Bemerkung, daß Paulus gern die Redefigur des Hyperbaton gebraucht, d. h. die Worte umstellt. Diese stilistische Beobachtung wird von Irenäus durch Stellen aus dem Galaterbrief und aus dem 2. Thessalonicherbrief unterbaut und belegt. Ich erwähne dieses Beispiel, um daran zu zeigen, daß wir bei dem Bischof von Lyon, der ja doch wohl einen relativ fest abgeschlossenen Kanon vor sich hatte, ein wirkliches Bemühen um den Text und sein Verständnis feststellen können. Aber er ist, wenn ich recht sehe, wirklich der erste, der in der Kirche sich um eine Auslegung der Paulusbriefe gekümmert hat. Es bleibt zu fragen, ob die Gnostiker ihm nicht vorangegangen sind. Aber dazu fehlen uns die Belege. Eine gnostische Evangelienexegese hat es vielleicht früh gegeben,[47] aber über eine entsprechende Paulusexegese läßt sich nichts sagen. Damit ist diese Frage der Paulusexegese für den Zeitraum, mit dem wir uns befassen, eigentlich erledigt.

Es bleibt aber nun noch die andere Frage zu klären: Welche Bedeutung hat die Theologie des Paulus für die theologische Entwicklung von Ignatius bis

[44] III Kor. 3, 4 (Hennecke-Schneemelcher, II, S. 259).
[45] Vgl. Epist. Apost. 31 (42) (Hennecke-Schneemelcher, I, S. 144).
[46] Iren., haer. III 7.
[47] Man könnte hier auf die Ἐξηγητικά des Basilides verweisen (vgl. *H. Ch. Puech* in Hennecke-Schneemelcher, I, S. 257 f.). Aber es ist nicht klar, ob es sich dabei um die Auslegung eines der vier (später kanonischen) Evangelien, einer Evangelienharmonie oder eines eigenen Evangeliums gehandelt hat. Immerhin wird an diesem Beispiel wie an dem des Herakleon deutlich, daß man in gnostischen Kreisen sich exegetisch betätigt hat.

Irenäus? Ist die Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts irgendwie von der paulinischen Theologie beeinflußt oder läuft sie in ganz anderen Bahnen?

Um diese Fragen zu beantworten, müßte vorweg nun versucht werden, die Theologie des Paulus in den wichtigsten Zügen darzustellen. Es ist klar, daß ein solcher Versuch den Rahmen eines Aufsatzes sprengen würde. Immerhin möchte ich mit wenigen Worten auf die Punkte hinweisen, auf die es meines Erachtens in unserem Zusammenhang ankommt. Im 2. Korintherbrief 5, 17 ff. hat Paulus geradezu klassisch zusammengefaßt, was der Kern seiner Verkündigung ist. Da ist zunächst der Auftrag, von dem aus der Apostel handelt: er ist Botschafter an Christi Statt, und dieser Auftrag ist gebunden an Gottes Tat in Christus. Tod und Auferstehung Christi sind für Paulus das Heilshandeln Gottes, hinter dem alles andere zurücktritt. Paulus versucht, dieses Heilshandeln in immer neuen Aussagen zu umschreiben. Neben dem Gedanken des Sühnopfers steht die Vorstellung des stellvertretenden Opfers, durch das die Menschen vom Fluch des Gesetzes losgekauft sind. Dieser Loskauf bedeutet Befreiung von den Mächten dieses Äons, dem Gesetz, der Sünde und dem Tod. Neben kultisch-juristischen Kategorien treten Mysterien-Vorstellungen wie auch gnostisch-mythologische Aussagen. All diese verschiedenen Aussagemittel benutzt Paulus, um die Bedeutung von Tod und Auferstehen Christi, die er als kosmische Ereignisse ansieht (Phil. 2!), zu umschreiben. Es gibt – das muß man doch wohl immer wieder betonen – für Paulus keine Begrifflichkeit und keine Kategorien, die genügen, um den entscheidenden Tatbestand zu umschreiben: das Alte ist vergangen! Paulus denkt, das wird ja auch an dieser Aussage deutlich, eschatologisch, aber nicht apokalyptisch. Das ganze Gewicht seiner Theologie liegt auf dem *νῦν*, auf dem Jetzt, der Gegenwärtigkeit des Heils. Jetzt, im Dienst der Versöhnung, also in der Verkündigung des Evangeliums, ist der Tag des Heils angebrochen. Der neue Äon, der mit Kreuz und Auferstehung begonnen hat, wird bestimmt von Gottes Gnade, der *χάρις*, die keine göttliche Eigenschaft, sondern Gottes Handeln ist. Dieses Handeln trifft eine Welt, die in Sünde und Tod – beide hängen ja engstens zusammen – verfallen ist und die sich bemüht, durch das Gesetz, also durch eigenes und eigenmächtiges Handeln von dieser Verfallenheit erlöst zu werden. Aber Gerechtigkeit und Gnade, also Erlösung in vollem Sinn des Wortes gibt es nur als Gottes Geschenk. In Tod und Auferstehung Christi hat Gott diese Gnade offenbart. Der Mensch, der diese Botschaft annimmt, der also im Glauben, besser unter dem Glauben lebt, wird frei, frei von der Sünde und frei vom Tod. Er kann in dieser Welt so leben, als lebte er nicht in ihr. Damit ist klar, daß das Gesetz nicht der Maßstab des Lebens sein kann, sondern nur die Gnade. Christus ist wirklich das Ende, aber eben nicht die Vollendung des Gesetzes. Das Evangelium ist auch neues Gesetz, aber das Gesetz allein kann niemals Heil und Trost des Evangeliums ersetzen.

Diese kurze Skizze soll nur die nun zu erörternde Frage einleiten: Wie verhält sich die Theologie des 2. Jahrhunderts zu dieser geistigen Welt des Paulus? Wir müssen den nun anzustellenden Vergleich auf vier besonders bedeut-

same Vertreter des 2. Jh. beschränken: Ignatius, Marcion, Justin und Irenäus.

Will man die Theologie des Ignatius in Kürze erfassen, so wird man auf zwei Punkte hinweisen müssen: 1. Ignatius denkt in gewisser Weise heilsgeschichtlich. Er stellt Gegenwart und Vergangenheit unter den Begriff der *οἰκονομία*, der Heilsveranstaltung Gottes.[48] 2. Ignatius ist in seinem Denken stärkstens christologisch ausgerichtet. Dabei gehört dieser christologische Gesichtspunkt mit dem zuerst genannten heilsgeschichtlichen Denken eng zusammen und zwar insofern, als Christus für Ignatius der Anfänger einer neuen Menschheit ist. In Christus offenbart sich der göttliche Heilsplan, der auf den neuen Menschen zielt.[49] Ignatius bedient sich ohne Zweifel vielfach der Begriffe und Vorstellungen, wie wir sie aus dem Mythos vom erlösten Erlöser kennen.[50] Diese religionsgeschichtliche Bemerkung ist deshalb nicht unwichtig, weil sie die Theologie des Ignatius von vornherein in einen anderen Bereich als die Theologie des Paulus weist. Daß Ignatius manche Verwandtschaft mit dem Johannesevangelium hat, ist bekannt, weist aber nur auf gemeinsame Wurzeln, nicht aber auf literarische Abhängigkeiten. Daß er sich in manchen Punkten mit Paulus berührt, dürfte richtig sein. Aber andererseits sind die Unterschiede so groß, daß man keinesfalls den Ignatius als einen Schüler des Paulus bezeichnen darf. Das verbietet sich schon deshalb, weil das Problem der Eschatologie bei beiden völlig verschieden aussieht. Bei Ignatius werden wir vergeblich die für Paulus doch wichtige Vorstellung von den beiden Äonen suchen. Er scheidet vielmehr Diesseits und Jenseits – und das ist etwas anderes als die Lehre von den zwei Äonen. Und wenn Ignatius von der *παρουσία* Christi redet,[51] dann meint er das historische Auftreten Jesu, aber nicht das Wiederkommen des erhöhten Herrn zum Gericht und zur Aufrichtung seines Reiches. Trotz aller kosmisch bezogenen Aussagen über das Heil ist dieses letztlich individuell gefaßt, allerdings mit der Einschränkung, daß das Individuum sein Heil in der Kirche findet.[52] Viel stärker als bei Paulus wird der sakramentale Bereich betont, wobei die Verbindung von Kirche und rechten (d. h. wirksamen) Sakramenten für Ignatius selbstverständlich ist. Der für Paulus so wichtige Gegensatz von Glauben und Werken spielt für Ignatius keine Rolle. Das hängt sicher mit der veränderten Situation zusammen, ist aber nicht nur daraus zu erklären, sondern auch aus bestimmten theologischen Grundentscheidungen.

R. Bultmann urteilt über das Verhältnis des Ignatius zu Paulus: „Ignatius . . . hat von Paulus gelernt, den christlichen Glauben wirklich als eine existentielle Haltung zu verstehen. Er ist freilich nicht von dem hellenistischen Dualismus frei geworden, sondern hat innerhalb seiner den Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* verstanden. Er kennt die *σάρξ* nicht als die Macht der Sünde, sondern nur als die Sphäre des Vergänglichen und des Todes, so daß

[48] Vgl. Ign. Eph. 18, 2; 20, 1.

[49] *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον* Ign.Eph.20, 1.

[50] Grundlegend bleibt *H. Schlier*, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (Beih. ZNW 8) 1929.

[51] Ign. Phil. 9, 2.

[52] Vgl. u. a. Ign. Eph. 13, 1; 20, 2; Magn. 7, 1; 13.

er den Sinn der paulinischen Rechtfertigungslehre und des πίστις-Begriffs nicht erfaßt hat . . . Das Neue der christlichen Situation liegt für ihn nicht in der Gewährung einer neuen Chance, sondern in der Verwandlung des Seins".[53] Ein anderes Urteil geht in ähnlicher Richtung: „Von Paulus über Ignatius führt die Linie zu Irenäus, der das Ideal der Vergottung des Leibes vertritt".[54] Nun mag das, was Bultmann im einzelnen zu seinem Gesamturteil geführt hat, richtig sein. Aber mir scheint, daß in beiden zitierten Beurteilungen eine Voraussetzung gemacht wird, die nicht zutrifft, nämlich die, daß Ignatius bewußt die Theologie des Paulus rezipiert und verarbeitet hat. Wenn unsere oben geäußerten Zweifel zutreffen, so hat Ignatius offensichtlich nur sehr wenig oder gar nichts von dem paulinischen Schrifttum benutzt. Jedenfalls haben wir doch kein wirkliches Zitat feststellen können. Dann bekommen aber die Differenzen zwischen den beiden Theologen in Terminologie und in Vorstellungen ein anderes Gesicht. Man muß dann doch feststellen, daß die Theologie des Ignatius eben nicht paulinisch ist, ja mit Paulus nichts zu tun hat und aus völlig anderen Traditionen herkommt. Gerade wenn man die vielfachen religionsgeschichtlichen Bezüge des Ignatius zu der syrischen Gnosis beachtet – womit Ignatius selbstverständlich nicht zum Gnostiker gemacht werden soll –, dann wird man sich kaum über solche Differenzen wundern. Ignatius vertritt, wenn man es einmal kurz zusammenfassen will, ein Christentum, das nicht von Paulus, sondern vom griechisch-syrischen Heidenchristentum geprägt ist. Es sei hier noch ergänzend hinzugefügt, daß der fehlende ‚Paulinismus' bei Ignatius nicht überraschend ist, wenn man bedenkt, daß Paulus offenbar nach der Kontroverse mit Petrus zu der antiochenischen Gemeinde keine Beziehung mehr gehabt zu haben scheint.

In Marcion hatten wir den ersten Theologen behandelt, der bewußt paulinisch denken und reden will. Ist er aber wirklich ein Schüler des Paulus? Kann man bei ihm von einem legitimen Weiterdenken paulinischer Gedanken sprechen? Diese Frage muß wohl verneint werden. Marcion hat den Paulus zwar eifrig studiert, hat aber etwas völlig anderes aus den paulinischen Aussagen gemacht, als der Apostel ursprünglich gemeint hat.

H. Lietzmann hat einmal geurteilt: „Hier (sc. bei Marcion) ist echte Gotteskunde Jesu, wirkliche Erfahrung des Paulus zu lebendiger Wirkung gebracht worden, aber einseitig, stürmisch und mit so rücksichtsloser Leidenschaft, daß darüber alle anderen und vielfach nicht minder bedeutsamen Werte der christlichen Religion in Trümmer gingen".[55] Aber dieses Urteil ist unzureichend. Denn Marcions theologische Grundkonzeption geht eben nicht auf ‚Gotteskunde Jesu' oder ‚Erfahrung des Paulus' zurück, sondern auf den gnostischen Dualismus. Ich habe ja schon darauf hingewiesen, daß dieser Dualismus bei Marcion der entscheidende Faktor seines Denkens ist: Zwei Götter stehen sich einander gegenüber, der Weltschöpfer des AT und der gute, fremde, erst von Jesus offenbarte Gott. Dieser Dualismus ist aber nicht der der jüdischen Apokalyptik, auch nicht der des Paulus, sondern der der

[53] *R. Bultmann*, Theologie, S. 539 f. [54] E. Aleith (vgl. o. Anm. 6), S. 26.
[55] *H. Lietzmann*, Geschichte der Alten Kirche, I,[2] 1937, S. 281.

iranisch beeinflußten Gnosis. Für Paulus ist es oberstes theologisches Axiom daß es nur *einen* Gott gibt. Gewiß kann man 2. Kor. 4, 4 lesen, daß der Gott dieses Äons die Sinne der Ungläubigen verblendet habe (trotz Irenäus ist diese Stelle so zu verstehen); aber das besagt doch nur, daß Paulus mit widergöttlichen Mächten rechnet, die diese Welt beherrschen und die von den Ungläubigen für Götter gehalten und so benannt werden. Aber über diesen Mächten steht der *eine* Gott, der im Alten Testament redet und der sich in Christus als der gnädige Gott offenbart hat. Dazu kommt nun weiter, daß Paulus einen Blick für die Dimension der Geschichte gehabt hat. Gott hat Israel geführt, hat durch Moses gesprochen usw. Für eine solche heilsgeschichtliche Schau – um es einmal abgekürzt so zu nennen, wobei der Unterschied dieser Art heilsgeschichtlichen Denkens zu der des Ignatius betont werden muß – für einen solchen Versuch, die Geschichte als Heilsgeschichte zu verstehen, wie es Paulus in Röm. 9–11 versucht, hat Marcion kein Verständnis. Sein Dualismus ist kosmologisch und theologisch absolut. Das bedeutet aber, daß das Paulusverständnis des Marcion wirklich ein großes Mißverständnis ist. Der Grund dafür ist klar: Marcion hat sich in einem ganz entscheidenden Punkt von einem zentralen christlichen Glaubenssatz entfernt, nämlich von dem Glauben an den einen Gott, der Schöpfer *und* Erlöser ist.

Die Theologie der griechischen Apologeten ist nun sicher nicht paulinisch. Dieser Satz, der in der Dogmengeschichtsschreibung allgemein akzeptiert zu sein scheint, muß hier näher erläutert werden. Dabei ist nun allerdings zu beachten, daß wir über die Theologie der Apologeten, speziell des Justin nur sehr einseitig unterrichtet sind. Wir kennen von Justin z. B. nur das apologetische Schrifttum, wissen aber nicht, wie er sich im innerkirchlichen Bereich geäußert hat. Allerdings ist es schwer vorstellbar, daß der kirchliche Prediger Justin sehr viel anders geredet hat als der Apologet Justin.[56] Man kann daher für unsere Frage wohl von dem apologetischen Schrifttum ausgehen, das ja ohnehin für die Theologiegeschichte von großem Einfluß gewesen ist.

Das Christentum ist für Justin in erster Linie die „einzig sichere und heilsame Philosophie".[57] Diese Philosophie unterscheidet sich von der heidnischen vor allem dadurch, daß sie auf Offenbarung beruht. Denn es ist die Lehre *des* Logos, der im Alten Testament und in Jesus gesprochen hat. Dabei sind die Apologeten sowohl in ihrer Gotteslehre wie auch in der Logosauffassung weitgehend abhängig von der zeitgenössischen Philosophie (mittlerer Platonismus).

Wenn man nun sich genauer in die Theologie der Apologeten vertieft, dann wird sehr bald deutlich: das alles hat mit Paulus wirklich nichts zu tun. Hier klaffen Unterschiede, die durch keine noch so gut gemeinte Brücke zu überwinden sind. Daneben begegnen uns aber bei Justin auch allerlei Elemente

[56] Das Problem ist schon bei *Loofs* angedeutet: Leitfaden S. 86 f. und S. 94 ff. An Melito wird deutlich, daß ein ‚Apologet' durchaus auch anders reden kann. Jedenfalls sollte die Passahomilie zur Vorsicht vor einem zu pauschalen Urteil über die Apologeten mahnen.

[57] Justin, Dial. 8, 1: ... *ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον.*

christlicher Tradition, die sich nur schlecht mit dieser philosophischen Lehre vertragen. Justin redet von der Fleischwerdung des Logos, die er als *οἰκονομία*, d. h. als göttliche Heilsveranstaltung bezeichnet.[58] Der Sinn dieses göttlichen Handelns in der Geschichte ist die Vernichtung des Todes. Justin spricht weiter von dem Mysterium des Kreuzes, davon, daß die Menschen nur durch den gekreuzigten Christus Gott ganz erkennen können.[59] Christus hat uns durch seinen Kreuzestod und durch die Taufe erlöst usw. All diese Äußerungen sollten vor einer vorschnellen Verurteilung der apologetischen Theologie warnen. Es ist eben nicht ganz richtig, wenn man den Apologeten vorwirft, daß sie den Grund gelegt hätten zur Verkehrung des Christentums in eine geoffenbarte Lehre.[60] Das theologische Bemühen der Apologeten und das traditionelle Glaubensgut sind merkwürdig miteinander vermischt und müssen doch wohl beide berücksichtigt werden. Andererseits wird man aber auch nicht sagen können, daß hier Gedanken des Paulus nachwirken. Vielmehr ist es doch wohl so, daß die Apologeten ihre Theologie auf dem Boden eines Gemeindechristentums entfalten und von diesem ausgehen, das noch weniger, als es bei Ignatius der Fall war, von Paulus beeinflußt war. Ob man nun die Beschlagnahme des Paulus durch die Gnostiker und Marcion für dieses Fehlen des paulinischen Einflusses verantwortlich machen will, ist zunächst eine zweitrangige Frage. Die Tatsache, daß das Christentum der Apologeten unpaulinisch ist, muß mit aller Deutlichkeit gesehen werden. Die eben gestellte Frage wird man ohnehin nur schwer beantworten können. Ich neige dazu, sie anders zu beantworten: Es bedurfte gar nicht erst der Beschlagnahme des Paulus durch die Gnostiker, um ihn der Kirche zu entfremden und seinen theologischen Einfluß so gering zu halten. Vielmehr ist es doch wohl so, daß Paulus von vornherein nur in wenigen kleinen Kreisen gewirkt hat und daß die theologische Entwicklung von vornherein in anderen Bahnen ging.

Schließlich nun noch einmal zu Irenäus: Wir haben oben davon gesprochen, wie Paulus durch Irenäus benutzt wird, wie sehr er geschätzt und herangezogen wird. Hat das nun Konsequenzen für die eigene theologische Konzeption gehabt? Nun, ich glaube, daß man diese Frage bejahen muß. Gewiß ist Irenäus an vielen Stellen seinen apologetischen Vorläufern oder anderen Traditionen verpflichtet. Vor allem an der Frage Gesetz und Evangelium läßt sich zeigen, daß er nicht nur Paulus reproduziert, daß er vielmehr hier anders denkt als der Apostel. In der Rechtfertigungslehre sind die Unterschiede ebenfalls mit Händen zu greifen. Man studiere nur einmal das Problem des freien Willens bei Irenäus.[61] Aber an einem, nun allerdings zentralen und entscheidenden Punkt des theologischen Denkens scheint mir Irenäus auf Paulus zurückzugreifen: Bei der Aussage, daß die Menschheit seit Adam unter dem Tod beschlossen ist und daß sich Sünde und Tod seit Adam in der Menschheit fortpflanzen, daß sie aber in Christus überwunden sind, bewegt sich Irenäus

[58] z. B. Dial. 45, 4; 30, 3. [59] z. B. Dial. 34, 8; 134, 5 [60] *Loofs*, a.a.O., S. 97.

[61] z. B. Iren., haer. IV 37. Auf den Unterschied zwischen paulinischer Rechtfertigungstheologie und der Lehre des Irenäus hat schon *R. Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, [4] 1953, S. 434 f. hingewiesen.

in den Bahnen des Paulus. An diesen Aussagen hängt nun aber seine Inkarnationslehre.[62] Was diese für die weitere Lehrentwicklung der Kirche bedeutet, braucht nicht erst gesagt zu werden. „Sowohl der Gegensatz von Adam und Christus, wie die Lehre von der gleichlaufenden Überwindung der Sünde in Christus und den Christen finden wir in den Briefen des Apostels, und eine Fülle von Einzelausführungen (sc. des Irenäus) beruft sich auf paulinische Worte".[62a] Allerdings darf nicht verschwiegen werden, daß trotzdem der Abstand zwischen Irenäus und Paulus vielfach erstaunlich groß ist. Um nur einen Punkt zu nennen: Für Irenäus ist die Inkarnation, für Paulus aber sind Tod und Auferstehung Christi die entscheidenden Heilstatsachen. Weiter ist der Glaube für Irenäus die Annahme der kirchlichen Lehre und Verkündigung von der Kraft des Sakraments, während für Paulus der Glaube mehr bedeutet, nämlich Gottes Handeln am Menschen.

Aber wie dem auch sei: In Irenäus sehen wir zum ersten Mal einen Theologen, bei dem Paulus nun von erheblichem Einfluß geworden ist. Er hat keine paulinische Theologie vertreten, aber er hat sich bemüht, Paulus zu verstehen und das zu sagen und nachzudenken, was Paulus gesagt hat: „Irenäus ist der erste bewußte Schrifttheologe der christlichen Kirche".[63]

Wir kommen zum Schluß noch einmal auf die zu Beginn des Aufsatzes angedeutete Problematik zurück. Unsere Wanderung durch die Quellen des 2. Jh. stand ja unter den Fragen: Was kannte man von Paulus, wie verstand man den Apostel und welchen Anteil hat seine Theologie an der theologischen Entwicklung des 2. Jh.? Zugleich damit ist die Frage nach den Faktoren, die die Theologie der Kirche bestimmen, gestellt. Nun soll jetzt nicht versucht werden, die Konsequenzen aus dem dargelegten Tatbestand ausführlich aufzuzeigen. Ich möchte mich damit begnügen, auf vier Punkte hinzuweisen.

1. Der Versuch, an einem Beispiel der frühen Kirchengeschichte die Wirksamkeit eines Teiles der Schrift aufzuweisen, hat zu einem negativen Ergebnis geführt. Das sollte bei den Überlegungen, was denn nun das Wesen der Kirchengeschichte sei, bedacht werden. Zumindest scheint mir damit klar, daß die These, die Kirchengeschichte sei die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, sich nicht halten läßt.[64]

2. Wenn aber die frühe Theologiegeschichte nicht in der Art und Weise „schriftgemäß" war, daß sie primär von der Auslegung der Schrift (speziell des NT) ausging, dann bleibt die Frage, welche Faktoren die Theologiegeschichte bestimmt haben. Die Antwort wird darin zu sehen sein, daß das AT und „der Herr", d. h. die Tradition über Jesus, sei es in ihrer schriftlichen

[62] Auf Belege kann hier verzichtet werden. Vgl. die Darstellungen bei Loofs, Harnack, Seeberg, Lietzmann.

[62a] *H. Lietzmann,* Geschichte der Alten Kirche II, ²1953, S. 217.

[63] *Hans Frhr. von Campenhausen,* Die griechischen Kirchenväter (Urbanbücher 14), 1955, S. 29.

[64] Die These ist aufgestellt von *G. Ebeling,* Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (Sammlung gemeinverst. Vorträge 189) 1947. Kritik und Modifzierung der These bei *H. Diem,* Theologie als kirchliche Wissenschaft, Handreichung zur Einübung ihrer Probleme, 1951, S. 117–124.

Formulierung eines Evangeliums oder einer Vorstufe eines Evangeliums, sei es in mündlicher Form, die Anfänge der Theologie bestimmt haben. Dabei ist es sicher so, daß beide Faktoren, AT und Jesustradition, nur zusammen wirksam waren.[65]

3. Damit ist auch zum Teil wenigstens erklärt, warum sich am Anfang der Theologiegeschichte eine so erstaunliche Vielfalt findet. Es hat von Anfang an – entsprechend der Vielfalt der ersten Jüngerkreise – eine sehr vielschichtige Tradition von und über Jesus gegeben (apokalyptisch, judenchristlich, hellenistisch usw.). Die Einheit der Lehre ist etwas Sekundäres.[66] Sie ist in entscheidender Weise durch den Kanon des NT gefördert worden, ohne daß aber damit neue Spaltungen vermieden wären.

4. Die Aufnahme des Paulus in den Kanon scheint sich ohne stärkeren Widerstand vollzogen zu haben. Jedenfalls erfahren wir nichts von einer solchen Ablehnung, die an sich – angesichts der Beschlagnahme des Paulus durch Gnostiker und andere Randerscheinungen – verständlich gewesen wäre. Die Kirche hat sich damit, daß sie Paulus in ihren Kanon aufnahm, ein Element der Unruhe erhalten, das je und dann seine Wirkung getan hat.

[65] Es ist selbstverständlich, sei aber doch noch betont, daß mit diesen Sätzen das höchst komplexe Problem der Anfänge christlicher Theologie überhaupt nicht gelöst ist. Dazu vgl. die beiden überzeugenden Aufsätze von *E. Käsemann*, Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57, 1960, S. 162–185, und: Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, ZThK 59, 1962, S. 257–284. In unserem Zusammenhang geht es um die Entwicklung, die zu dem geführt hat, was wir im 2. Jh. beobachten können.

[66] Vgl. zu diesem Problem vor allem *W. Bauer*, Rechtgläubigkeit (o. Anm. 22).

I

Gnade und Erkenntnis bei Augustinus

Von Rudolf Lorenz

Einleitung: I. Die Entfaltung des Problems aus der beatitudo-Lehre Augustins. 1. Die Erkenntnis und das Glück. 2. Die Leistung der Gnade für die Erkenntnis. a) Die Schwächung der Erkenntnis durch die Sünde. b) Die Verwandtschaft zwischen Glaube und scientia. c) Der intellektuelle Aspekt der praktischen Gnade. 3. Die Leistung des Erkennens für die Erkenntnis. a) Das wissenschaftliche Erkennen als conjicere. b) Bereiche selbständiger Vernunfterkenntnis. 4. Die Formulierung des Problems. II. Die Struktur der Erkenntnis und der Gnade. 1. Elemente des Erkenntnisvorgangs. a) Die Innerlichkeit der Erkenntnis. b) Admonitio und notitia intus. c) Illuminatio und magister interior. d) Intentio. 2. Elemente der Gnade. a) Die Gnade als innere Gnade. b) Vocatio und interior gratia. c) Illuminatio und magister interior. d) Voluntas. 3. Folgerungen. III. Der metaphysische und ontologische Hintergrund der Gnadenlehre Augustins. 1. Die schöpfungsmäßige Abhängigkeit des Geschöpfs. 2. Das ontologische Modell. 3. Kreatürliches und begnadetes Sein. 4. Schöpfung, Gnade, Prädestination. 5. Ergebnis.[1]

Die geistige Entwicklung Augustins scheint in zwei Perioden zu zerfallen, deren erste im Zeichen der Erkenntnis steht, während in der zweiten das Lob der Gnade Gottes und die demütige Unterwerfung unter ihre Majestät vollzogen wird. Ciceros Hortensius stellte vor den Neunzehnjährigen das Lebensziel seliger Betrachtung der höchsten Natur hin und eines Lebens in den Wissenschaften und Studien.[1a] Der Manichäismus verhieß ihm vernünftige Begründung des Erlösungswissens, nicht autoritative Lehre.[2] Und nach seiner Bekehrung preist er das redende Schweigen der Wahrheit, das in unseren Geist hineingleitet und ihn in die regungslose Stille des Glücks hüllt.[3] Er will des Unsichtbaren so gewiß werden, wie der Wahrheit der Mathe-

---

Die Abhandlung wurde in verkürzter Form als Antrittsvorlesung an der Joh. Gutenberg Universität Mainz am 14. 2. 1963 vorgetragen.

[1] *Literatur:* Augustinliteratur ist jetzt übersichtlich zusammengestellt von *C. Andresen,* Bibliographia Augustiniana, Darmstadt 1962 (in: das Augustingespräch der Gegenwart, Darmstadt 1962) und T. van Bavel, Répertoire bibliographique de S. Augustin 1950–1960, Steenbrugge 1963. Allgemein zu Augustin: *H. Reuter,* Augustinische Studien, Gotha 1887. *E. Gilson,* Introduction à l'étude de S. Augustin[3], Paris 1949.

[1a] De trin. 14,9, 12; 19, 26. [2] De util. cred. 1, 2.

matik.[4] Die Seligkeit besteht in der Erkenntnis der Wahrheit, die letztlich mit Gott identisch ist, und die Wissenschaft bahnt den Weg zu ihr. – Der alternde Augustin dagegen verstummt vor dem Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl, das sich dem von der Sünde befleckten menschlichen Erkennen zu verschließen scheint. Über der Prädestinationslehre seines letzten Werkes, des opus imperfectum gegen Julian, liegt die Schwermut des Abends, dem kein Tag mehr folgen wird.

Aber das eben gezeichnete Bild erweist sich bei näherem Hinsehn als ungenau. Obwohl der theologische Durchbruch der Gnadenlehre erst 396 in den Antworten auf die Fragen Simplicians erfolgt, kündet sie sich lange vorher an, etwa in der Äußerung der Soliloquien: Gott ist all unser Können und Vermögen.[5] Neben dem Weg der Erkenntnis, ja vor ihm, gibt es schon in der Frühzeit den Weg des Glaubens. Und andererseits protestiert der gereifte Augustin immer wieder gegen eine voreilige Abwertung des Erkennens und der Vernunft.[6] Gnade und Erkenntnis stehen einander nicht feindlich gegenüber, ja es scheint eine innere Beziehung zwischen ihnen zu walten.

Das Nebeneinander beider Gedankenreihen, der einen über die Erkenntnis und der anderen über die Gnade, hat auch eine entwicklungsgeschichtliche Wurzel bei Augustin. Sein theologisches Denken nimmt von zwei Problemen den Ausgang, welche seiner vorchristlichen und vorneuplatonischen Periode angehören: der von Cicero empfangenen Frage nach der beatitudo und dem Problem des malum, welches die manichäische Gnosis in seine Seele gesenkt hatte. In den Zusammenhang der Frage nach dem Glück, das ja nur dem Weisen zuteil wird, gehört das Nachdenken über die Erkenntnis und das Erkennen. Und am Problem des malum setzen Gedankenreihen ein, die schließlich in die Erbsündenlehre – der augustinische Begriff der Erbsünde vereinigt ja in sich das physische und das moralische Übel – und in die Gnadenlehre einmünden werden.

Die Untersuchung des Verhältnisses, das zwischen Gnade und Erkenntnis bei Augustin besteht, führt in die Mitte des augustinischen Denkens und könnte der Erhellung des inneren Zusammenhangs des Augustinismus und seiner verschiedenen Phasen dienen, von der Philosophie von Cassiciacum bis zur Prädestinationslehre von Hippo. Es geht uns dabei jedoch nicht um eine vollständige Darstellung der Erkenntnistheorie und der Gnadenlehre Augustins mit ihren weitverzweigten und vielbehandelten Streitfragen. Unser Ziel ist bescheidener. Wir streben lediglich die Erhebung der zwischen Erkenntnis und Gnade in Augustins Theologie feststellbaren Beziehungen an und verfolgen die zahlreichen sich dabei anbietenden Probleme nur dann, wenn es für diesen beschränkten Zweck notwendig ist.

Die Frage, der wir nachgehen, taucht zwar gelegentlich in der Literatur auf, wird aber immer wieder der Hinsicht verdeckt. Die traditionellen

---

[3] De lib. arb. 2, 13, 35. Vgl. den Begriff cessatio, ep. 10, 2. Dazu G. *Folliet*, Deificari in otio, Recherches Augustiniennes, Bd. II, Paris 1962, S. 231 A. 21.

[4] Conf. 4, 6, 6. [5] Potestas nostra ipse (Deus) est, Sol. 2, 1, 1. [6] Ep. 120.

Fragestellungen: ratio und auctoritas, credere und intelligere und andererseits das die katholische Forschung bewegende Anliegen des mystischen Liebeslebens der Seele gehören zwar in ihren Umkreis, treffen aber nur Teilaspekte, Bruchstücke eines verborgenen Grundrisses. Wir sind deshalb genötigt, uns im wesentlichen an Augustinus selbst zu halten.

Die Untersuchung arbeitet anhand eines typischen Textes zunächst die Frage heraus, wie sie sich für Augustin selbst stellte, dann, wie sie sich für uns stellt. Der zweite Teil versucht eine Strukturanalyse der augustinischen Phänomene „Gnade" und „Erkenntnis", und ein dritter Teil behandelt den metaphysischen und ontologischen Hintergrund des erhobenen Befundes und seine theologischen Konsequenzen.

I. Die Entfaltung des Problems aus der beatitudo-Lehre Augustins

1. Die Erkenntnis und das Glück[6a]

Im 13. Buch von De trinitate[7] findet sich eine Erörterung über das Glück, die einen seit der Erstlingsschrift Augustins De beata vita immer wiederkehrenden und vervollkommneten Gedankengang enthält. Wir zeichnen ihn nicht nach, obwohl das sehr reizvoll wäre, weil Augustin die aristotelische Kunst der Aporetik hier mit Meisterschaft übt, sondern heben nur die wesentlichen Momente heraus. Augustin geht von der Feststellung Ciceros im Hortensius aus: Alle Menschen wollen glücklich sein. Aber sie scheinen nicht zu wissen, worin das Glück besteht, denn die einen setzen es in die Tugend des Geistes, andere in die Lust – zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden bleibt dem Menschen nur die bange Wahl – aber auch noch manche andere Lebensziele werden als Glück bezeichnet. Wie kann man das Glück wollen, das man, wie diese Differenzen zeigen, offenbar nicht erkennt? Wie kann man lieben, was man nicht weiß? Augustin beantwortet diese Aporie hier nicht, sondern begnügt sich mit der Feststellung, daß aus dem Wollen des Glücks auf das Wissen des Glücks zu schließen sei. Aus der Tatache, daß alle das Glück wollen, folgt, daß alle das Glück kennen.

Die menschliche Erkenntnis kann deshalb zu einer Definition des Glücks vordringen. Wieder geht Augustin vom Hortensius aus. Cicero lehnt dort die Ansicht ab, das Glück sei die Selbstbestimmung des Willens: leben, wie man selber will. Denn es gibt bösen Willen und ein böser Wille – wollen, was sich nicht ziemt – macht nie und nimmer glücklich. Daraus gewinnt Augustin den einen Teil seiner Definition: Das Glück besteht in einem Willen, der ohne jede Einschränkung gut genannt werden kann. Aber der Bischof widersetzt sich der stoischen Abmagerung des Glücks auf die Tugend. Der tugendhafte

Lit. Problematik. *A. Stolz,* Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas v. Aquin. Rom 1933. *E. Wolf,* Glaube und Erkenntnis. EvTh 21, 1961, 209–224. *U. Kühn,* Natur und Gnade, Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart. Berlin 1961.

[6a] Vgl. zu diesem Fragenkreis: *R. Holte,* Beatitudo och Sapientia, Stockholm 1958.

[7] De trin. 13, 4, 7–11, 15.

Weise, der gefoltert wird und der nach stoischer Ansicht trotzdem glücklich ist, ist in Wahrheit unglücklich. Denn zum Glück gehört auch: Haben, was man will. So kommt die Definition zustande: Glücklich ist, wer alles hat, was er will und nichts in böser Weise will.

Damit taucht das Problem der bona voluntas auf, ein Zentralproblem der augustinischen Gnadenlehre. Obwohl die Menschen erkennen, daß der gute Wille zum Glück gehört, ziehen sie es vor, zu erlangen, was sie wollen, anstatt einen guten Willen zu haben. Denn Schlechtigkeit beherrscht das Menschengeschlecht und dieses sterbliche Leben ist voller Irrtum und Widrigkeiten. Zwischen der Erkenntnis und dem Glück ist eine Kluft befestigt. Bis zu diesem Punkt führt die Erkenntnis.

Und hier setzt die Gnade ein. Gut und glücklich kann der Mensch nur von Gott her werden. Gott erfüllt sein Glücksverlangen, indem er ihm das Leben nach eignem Willen gewährt – das Glück ist die Freiheit – und gleichzeitig wird dieser Wille durch Gott zum guten Willen, der mit der göttlichen Weltordnung übereinstimmt: der Wille will nicht mehr, was nicht sein kann. Zugleich versichert die Gnade Gottes uns der Unsterblichkeit durch die Menschwerdung des Logos. Im Folgenden werden dann Fragen der Gnaden- und Rechtfertigungslehre besprochen.

Die philosophische Erörterung des Glücks mündet also überraschend glatt in die Gnadenlehre ein. Wir erfassen aber nicht, was hier geschehen ist, wenn wir uns bei der Auskunft beruhigen: die Gnade ist die praktische Verwirklichung dessen, was die Erkenntnis erkannt hat – abgeschliffen hab' ich das / an den Sohlen schon. Die Darlegungen über die Gnade, welche sich in Christus manifestiert hat, zielen nämlich ihrerseits wieder auf Erkenntnis ab: Christus ist unsere scientia und sapientia. Die irdische Aktivität Christi in Raum und Zeit, in der die Gnade an uns handelt, leitet uns zur Betrachtung des ewigen Wortes jenseits von Raum und Zeit hin, zur contemplativa sapientia (19, 24). Die Gnade ist also eingefügt in den Bogen der Erkenntnis; es ist gleichsam eine Brücke, deren erste Wölbung die Erkenntnis ist, die zweite ist die Gnade und die dritte wiederum die Erkenntnis. Was ist das für eine Gnade, die von Erkenntnis zu Erkenntnis führt?

Diese Frage, die in ihrer Allgemeinheit jetzt nicht beantwortbar ist, bedarf der Präzisierung. Wir untersuchen deshalb zunächst die Erkenntnisfunktion der Gnade, oder vorsichtiger, die Leistung der Gnade für die Erkenntnis und dann die Leistung des Erkennens in augustinischer Sicht, um die Problemlage in den Blick zu bekommen.

2. Die Leistung der Gnade für die Erkenntnis

a) die Schwächung der Erkenntnis durch die Sünde

Alle Erkenntnis soll nach Augustins Ansicht auf die Gotteserkenntnis bezogen sein. Denn das Erkennen soll zur vita beata führen, die nur in der Verehrung des einen Gottes erlangt wird, alles andere ist überflüssig.[8] Die Er-

[8] Ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat Deum. De trin. 15, 2, 2; infelix enim homo, qui scit illa (die astronomischen Dinge) omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat Conf. 5, 4, 7. Vgl. De gen. ad litt. 2, 9, 20.

kenntnis wird also praktisch auf die Gotteserkenntnis begrenzt. Diese Einschränkung ist jedoch weniger bedenklich, als es zunächst scheint. Denn Gott ist die Wahrheit und der Grund aller Wahrheit, und so kann grundsätzlich bei jeder Wahrheitserkenntnis der Aufstieg zur Gotteserkenntnis einsetzen.

Die Skepsis, die an der Erkennbarkeit der Wahrheit zweifelte, hat sich nun auch bei Augustin als Weg zur Offenbarung erwiesen.[9] „Oft schien es mir", so berichtet er über die Zeit, als er von Karthago nach Rom ging, „als könne das Wahre nicht gefunden werden, und der heftige Strom meines Denkens flutete den Skeptikern zu. Oft wiederum, wenn ich, so gut ich konnte, den menschlichen Geist betrachtete, der so lebhaft ist, so gewitzt (sagax), so durchdringend, glaubte ich, die Wahrheit sei nicht verborgen, nur die Weise in der sie aufzusuchen sei, sei verborgen, und diese Weise sei irgendeiner göttlichen Autorität zu entnehmen".[10] Mit dem Einbruch der Skepsis bei Augustin beginnt jenes Nebeneinander des Zweifels an den Erkenntniskräften der menschlichen Vernunft und der Zuversicht auf eben diese Vernunft, das sich in dem doppelten Erkenntnisweg der auctoritas und der ratio ausprägt. Die Funktion der Bezweifelung des menschlichen Erkenntnisvermögens wird nach Eindämmung der Skepsis, ja gleichzeitig damit, von dem von Anfang an bei Augustin vorhandenen, sich aber immer deutlicher fixierenden Sündenbewußtsein übernommen. Die Sünde trübt die Vernünftigkeit der menschlichen Vernunft, die darum der Gnade der Autorität bedarf.

In der voll ausgebildeten Lehre Augustins stellt sich die Erbsünde, die durch Adams Fall über die Menschheit kam, als Sünde und Sündenstrafe zugleich dar,[11] Sünde als innere Bejahung der Sünde, Freude an ihr,[12] Sündenstrafe als ignorantia und difficultas. Beides beeinträchtigt das Erkennen. Aus der ignorantia kommt der Irrtum, ja sie ist Unwissenheit über das Sittengesetz. Und die difficultas, in der die Begierden des Fleisches, der Zwang zu sündigen, die Furcht vor dem Tode und die Leiden durch Krankheit und Schicksalsschläge zusammengefaßt sind, hindert den Geist an der Ruhe der Betrachtung und an dem Tun dessen, was er für recht erkannt hat.[13]

---

[9] Augustin folgt hier dem von *Festugière*, La Révélation d'Hermès Trismégiste I, Paris 1950, Kap. 1 gezeichneten Gang der antiken Geistesgeschichte, wo der Zweifel zur Aufnahme übernatürlichen Offenbarungswissens bereit macht. Vgl. z. B. aus den hermetischen Schriften Asclep. 41: Gratias tibi summe, exsuperantissime; tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti ....

[10] De util. cred. 8, 20.

[11] op. imp. c. Jul. 1, 47. Die Unterscheidung peccatum – poena peccati schon De ver. rel. 40, 76.

[12] Delectatio peccati, op. imp. c. Jul. 1, 107; Aufnahme des Zwangs zu sündigen in den eignen Willen: op. imp. 4, 103; Vgl.: Dejecit (Adam) enim te, non vi, non impulsu, sed voluntate tua. Si enim malo non consentires, stares, illuminatus maneres. In Ev. Joh. tr. 2, 8; libertas arbitrii als: cum delectatione peccare, C. duas ep. Pel. 1, 2, 5.

[13] Nam sunt re vera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus adfligit. Sed adprobare falsa pro veris ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis sed poena damnati. De lib. arb. 3, 18, 52; vgl. ibid. 3, 19, 54 und Retract. 1, 9, 6.

Die Erkenntnis ist durch die Sünde nicht nur geschwächt, so daß sie bei dem Versuch, die Wahrheit zu erkennen, immer wieder entkräftet zurücksinkt,[14] sondern sie wird überhaupt in eine verkehrte Richtung gedrängt. In der Abwendung von Gott richtet sich das Erkennen auf die äußeren Dinge dieser Welt und ihre Bewältigung durch Tätigkeit; es gelangt vom Einen, Allgemeinen in die Zerstreutheit des Besonderen, dem in zwecklosem Forscherdrang nachgejagt wird.[15]

b) die Verwandtschaft zwischen Glaube und scientia

Mit dem bisher Ausgeführten sind bereits die Ansatzpunkte der Gnade genannt. Sie beseitigt oder vermindert die ignorantia und die difficultas, das heißt, sie hat eine noetische und eine praktische Funktion. Sie hilft dem Erkennen auf und ermöglicht das Tun des Guten.

Schon in den frühen Schichten des augustinischen Denkens findet sich auch die Aussage, daß die ignorantia nicht von der Vernunft überwunden werden kann. Der Unwissende weiß nicht, wie er zum Wissen gelangen kann. Nur

---

Unkenntnis des Sittengesetzes: caecitas igitur cordis, qua nescitur quid justitia vetet, et violentia concupiscentiae, qua vincitur etiam qui scit unde debeat abstinere, non tantum peccata, sed poenae sunt etiam peccatorum. – Der Zwang zu sündigen: op. imp. c. Jul. 4, 91; die lex peccati in den Gliedern: De gen. ad. litt. 9, 11, 19; Todesfurcht: De mor. eccl. c. 1, 22, 40; die Leiden der Kinder als Strafe der Sünde Adams: op. imp. c. Jul. 3, 109.

[14] Num ista ipsa poena parva existimanda est, quod ei (scil. menti) libido dominatur exspoliatamque virtutis opulentia per diversa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro veris adprobantem, nunc etiam defensitantem, nunc improbantem quae antea probavisset et nihilominus in alia falsa inruentem, nunc adsensionem suspendentem suam et plerumque perspicuas ratiocinationes formidantem, nunc desperantem de tota inventione veritatis et stultitiae tenebris penitus inhaerentem, nunc conantem in lucem inellegendi rursusque fatigatione decidentem, cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeviat. De lib. arb. 1, 11, 22.

Sed quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitate sinceritatique rationis aspectum idoneum intendere nequeunt, saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas. De mor. eccl. c. 1, 3, 3. Vgl. De trin. 8, 1, 2: (consuetudo carnalis) vera quae creata sunt sentit ut potest; veritatem autem ipsam qua creata sunt non potest intueri: nam si posset, nullo modo esse lux ista corporea manifestior quam hoc quod diximus.

[15] Age deinceps, recordare, si placet, satis nos superius tractasse, superbia labi animam ad actiones quasdam potestatis suae, et universali lege neglecta in agenda quaedam privata cecidisse, quod dicitur apostatare a Deo. De mus. 6, 16, 53;

Potestatem quippe suam diligens anima, a communi universo ad privatam partem prolabitur ... De trin. 12, 8, 13.

Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse, ad exterius, cum aliorum propria vel quaecumque ad se non pertinent cognoscere studet, ad inferius cum voluptatem corporis diligit. Atque ita homo superbus et curiosus et lascivus effectus excipitur ab alia vita ... De lib. arb. 2. 19, 53.

Wenn Augustin in De gen. ad litt. 6, 27, 38 vom Verlust der imago Dei spricht: hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam justitiae, so hat er den Verlust der justitia und sanctitas veritatis im Blick (ibid. 6, 26, 37, vgl. De trin. 14, 16, 22). Retract. 2, 24, 2 widerruft er die Aussage vom Verlust der imago.

die Autorität derer, die schon weise sind, vermag ihm das Tor der Erkenntnis zu öffnen.[16] Die Autorität – und die stärkste Autorität ist die durch Wunder und Prophetie beglaubigte Autorität Christi – vermittelt ein der eignen Erfahrung nicht zugängliches Wissen, das freilich, da es ein vermitteltes Wissen ist, nur geglaubt werden kann. Der Aussage der Autorität wird geglaubt. Das ist das später von Augustin so genannte initium fidei, der Glaube als Anfang zum Erkennen.[17] Augustins Lehre vom Glauben wurzelt in seiner Wissenschaftslehre, eben in der von ihm zugelassenen Möglichkeit der Erkenntnis aus Autorität.[18] Der Glaube ist nicht der unvermittelte Sprung in den in sich geschlossenen Kreis der Glaubensvorstellungen, nicht das „Schweben über 7000 Faden Wassertiefe", sondern der Ausweg aus dem in sich geschlossenen Kreis des Nichtwissens.[19]

Hier muß die Frage gestellt werden, ob der Glaube in sich ein Element des Wissens enthält. Dies ist ein Teilaspekt der Erkenntnisfunktion der Gnade,

---

[16] Itaque, quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis: tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit qualem se debeat praebere docentibus, et quali vita esse docilis possit; evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus, non aperiat nisi auctoritas januam. De ord. 2, 9, 26.

Sed quo pacto sequimur (Deum) quem non videmus; aut quomodo videmus, qui non solum homines, sed etiam insipientes homines sumus? Quanquam enim non oculis, sed mente cernatur, quae tamen mens idonea reperiri potest, quae cum stultitiae nube obtegatur, valeat illam lucem vel etiam conetur haurire? Confugiendum est igitur ad eorum praecepta, quos sapientes fuisse probabile est. Hactenus potuit ratio perduci. De mor. eccl. c. 1, 7, 11.

[17] Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem. De trin. 9, 1, 1.

[18] Cum enim sapiens sit Deo ita mente conjunctus, ut nihil interponatur quod separet; Deus enim est veritas; nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat: negare non possumus inter stultitiam hominis et sincerissimam Dei veritatem medium quiddam interpositam esse hominis sapientiam. Sapiens enim, quantum datum est, imitatur Deum: homini autem stulto, ad imitandum salubriter, nihil est homine sapiente propinquius: quem quoniam, ut dictum est, intelligere ratione non facile est, oportebat quaedam miracula ipsis oculis admoveri, quibus utuntur stulti multo quam mente commodius, ut commotorum auctoritate hominum prius vita moresque purgarentur, et ita rationi accipiendae habiles fierent. Cum igitur et homo esset imitandus, et non in homine spes ponenda; quid potuit indulgentius vel liberalius divinitus fieri, quam ut ipsa Dei sincera, aeterna, in commutabilisque sapienta, cui nos haerere oportet, suscipere hominem dignaretur? De util. cred. 15, 33.

Lecturus haec quae de trinitate disserimus, prius oportet ut noverit, stilum nostrum adversus eorum vigilare calumnias, qui fidei contemnentes initium immaturo et perverso rationis amore falluntur. De trin. 1, 1, 1. Vgl. De trin. 1, 2, 4 u. ö.

[19] Sed quis diligit quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest: diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit: quia si non potest nemo diligit Deum antequam sciat. Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspicere, firmeque percipere? Non enim corpus est, ut carneis oculis inquiratur. Sed et priusquam valeamus conspicere atque percipere Deum, sicut conspici et percipi potest, quod mundicordibus licet; "Beati enim mundicordes, quia ipsi Deum videbunt": nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundare, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum. De trin. 8, 4, 6.

denn in der voll ausgebildeten Gnadenlehre Augustins ist der Glaube ein Geschenk der Gnade.[20]

Das Eigentümliche des Glaubens besteht darin, daß er seinen Gegenstand nicht selbst sieht, sondern von einer Autorität empfängt.[21] Vom bloßen Meinen unterscheidet sich der Glaube dadurch, daß er sich seines Unterschieds zum Wissen bewußt bleibt[22] und daß er die Autorität auf ihre Zuverlässigkeit prüft, ehe er ihren Aussagen Glauben schenkt. Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.[23] So ist der Glaube eine Zustimmung zur Wahrheit der autoritativen Aussage.[24] Aus der Zuverlässigkeit der Autorität wird auf die Wahrheit dessen, was sie sagt, geschlossen.[25]

Einen besonderen Fall des Autoritätsglaubens fordert die Geschichte. Bei den sichtbaren Dingen, die vergangen sind und uns durch geschichtliche Überlieferung zukommen, wie etwa Christi Erdenwirken, kann es nur Glaube geben, denn wir werden sie nie selbst sehen können.[26] Der Autoritätsglaube ist so ein Schritt vom Sichtbaren zum Unsichtbaren,[27] von der sichtbaren oder feststellbaren Autorität des Zeugen, etwa der Kirche, zur unsichtbaren Sache, welche der Zeuge berichtet. Es gibt dabei keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Glauben der Augenzeugen, welche Christus sahen, und unserem Glauben. Denn die Augenzeugen mußten von dem sichtbaren Menschen Christus und der Autorität, welche er sich durch Wunder erwarb, zu seiner unsichtbaren Gottheit aufsteigen, und das gerade ist der Glaube.[28] Man könnte

---

[20] De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 2,7–12 u. ö. z. B. De praed. s. 8,16. C. duas ep. Pel. 1, 3, 6 usw.

[21] ex quo illa, omnia, quae primo credidimus, nihil nisi auctoritatem secuti, partim sic intelliguntur, ut videamus esse certissima.. De ver.. rel. 8, 14.

Quid est enim fides, nisi credere quod non vides? In Ev. Joh. tr. 40, 9. Fides autem, qua eorum qui Deum visuri sunt, quamdiu peregrinantur, corda mundantur, quod non videt credit; nam si vides non est fides. Ibid. tr. 58, 2. Vgl. De pecc. mer. et rem. 2, 31, 50.

[22] De mend. 3, 3. Vgl. *M. Löhrer*, Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones, Einsiedeln 1955, S. 129.

[23] De praed. s. 2, 5.

[24] quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur? De spir. et litt. 31 ,54.

Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. De praed. s. 2, 5.

[25] cur igitur illi (Christus) credam? Quia fama fundata est. De util. cred. 14, 31.

[26] Et uisibilium quidem rerum praeteritarum, quae temporaliter transierunt, sola fides est, quoniam non adhuc uidenda sperantur, sed facta et transacta creduntur, sicut est illud, quod Christus semel pro peccatis nostris mortuus est et resurrexit nec iam morietur et mors ei ultra non dominabitur . . . ep. 120, 9 CSCEL 34 (Goldbacher) S. 711–712.

[27] ex rebus quae videntur, agitur in nobis ut ea credantur quae non videntur. In Ev. Joh. tr. 79, 1.

[28] De util. cred. 15, 33, s. o. Anm. 18.

Ergo ille (Christus) afferens medicinam, quae corruptissimos mores sanatura esset, miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem, fide contraxit multitudinem, multitudine obtinuit vetustatem, vetustate roboravit religionem. De util. cred. 14, 32.

Ipse (Christus) nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum . . . De trin. 13, 19, 24.

hier mit Dinkler von einer Logisierung des Glaubens bei Augustin sprechen.[29] Der Glaube wird zu einem Schluß von dem, was ich sehe, auf das, was ich nicht sehe. Auf jeden Fall zeigt der Glaube in dem Ausgang vom Sichtbaren, dem die Gewißheit über das Unsichtbare entnommen wird, eine gewisse Verwandtschaft zur scientia, die von Erfahrungstatsachen auf das noch nicht Erfahrbare schließt.[30] Deshalb ist Christus unsere scientia. An ihm vollzieht sich der Aufstieg von der Erfahrung seines Zeugnisses oder des Zeugnisses der Schrift und der Kirche von ihm zur ewigen Wahrheit.[31] Der Glaube erscheint hier als ein spezifischer Fall von scientia.

Freilich muß man hier die Vielschichtigkeit des Begriffes scientia bei Augustin im Auge behalten. Von einer anderen Begriffsbestimmung der Wissenschaft her: Wissen heißt mentis certa ratione tenere,[32] scheidet Augustin streng zwischen Glauben und Wissen.[33] Der Glaube ist nicht wie das Wissen das Sehen der Sache selbst, das Erblicken des Sachverhalts durch die vernünftige Einsicht – der Glaube sucht, das Wissen sieht.[34] Der Glaube, der schon sieht, ist ein schwacher und gebrechlicher Glaube, ja überhaupt nicht Glaube zu nennen.[35]

Ein Element im augustinischen Glaubensbegriff kehrt bei allen Arten von Glauben wieder: der Glaube richtet sich auf einen dem Erkennen noch nicht erreichbaren Sachverhalt. Insofern ist der Glaube kein Wissen. Er führt zwar zur Erkenntnis hin,[36] aber die intelligentia fidei, das Erkennen des Geglaub-

---

Nam si principium sicuti est, ita maneret apud Patrem, ut non acciperet formam servi et homo loqueretur hominibus, quomodo ei crederent, cum infirma corda intellegibile Verbum sine voce sensibili audire non possent? In Ev. Joh. tr. 38, 11.

[29] *E. Dinkler,* Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934, S. 53. Dagegen *Löhrer,* Glaubensbegriff (s. o. Anm. 22) S. 142.

[30] Tum ego demonstrarem ... quanto esset aequius, cum sibi (homo) de occultis animi sui quae ipse nosset vellet alterum credere qui non nosset, ut etiam ipse tantorum virorum libris, qui se cum filio Dei vixisse testatum litteris reliquerunt, esse Deum crederet, *quia* et ea se vidisse scripserunt quae nullo modo fieri possent si non esset Deus ... De lib. arb. 2, 2, 5.

[31] ebd.

[32] Retract. 1, 14, 3.

[33] das intelligere (Retract. 1, 14, 3 wird bei Zitation dieser Stelle statt intelligere gesagt scire) ist mentis certa ratione tenere ... Quod intelligimus (Retr. scimus) igitur, debemus rationi; quod credimus, auctoritati; quod opinamur, errori. Sed intelligens omnis etiam credit, credit omnis et qui opinatur: non omnis qui credit intelligit; nullus qui opinatur intelligit. De util. cred. 11, 25.
... ut ipsam lucem quaerant, qua eis appareat et certum est, aliud esse credere, aliud intelligere. De ver. rel. 49, 96.

[34] Fides ergo est, quod non vides credere, veritas, quod credidisti videre. In Ev. Joh. tr. 40, 9.
... et desideravi intellectu videre quod credidi .. De trin. 15, 28, 51. Fides quaerit, intellectus invenit ... De trin. 15, 2, 2.

[35] De pecc. mer. et rem. 2, 31, 50.
... si vides non est fides. In Ev. Joh. tr. 58, 2.

[36] Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem ... De trin. 9, 1, 1.
Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. In Ev. Joh. tr. 40, 9.

ten,[37] wird nicht dem Glauben entnommen. Die Quelle des Glaubens ist die Autorität, die Quelle des Wissens ist die vernünftige Einsicht. Das Sehen und Wissen des Glaubens ist lediglich das Wissen des Glaubens um sich selbst.[38]

Diese klare Scheidung von Glauben und Wissen erscheint aber wieder in eigentümlicher Weise bedroht, nicht nur durch die schon vorhin beobachtete Logisierung des Glaubens, sondern auch vom Glaubensbegriff selbst her.

Augustin betont den Glauben als soziologisches Phänomen: die Treue und das Vertrauen, ohne die kein Vertrag, keine Ehe, keine Freundschaft geschlossen werden könnten. Würden die Menschen einander nicht glauben, so könnte die menschliche Gesellschaft nicht weiter bestehen.[39] Diese fides ist ihrem Wesen nach Glaube an etwas Unsichtbares im anderen, z. B. Glaube an die Zuverlässigkeit und Gerechtigkeit des Freundes, um derentwillen ich ihn liebe. Wir lesen die Worte des Apostels Paulus, in denen er über das Amt der Diener Gottes spricht, welches sie ausüben „als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts innehaben und doch alles haben" (2 Kor. 6, 2–10). Dabei werden wir zur Liebe zum Apostel entzündet, weil wir glauben, daß er so gelebt hat. Daß aber die Diener Gottes so leben müssen, ist kein Gegenstand des Glaubens. Das schauen wir in uns und über uns in der Wahrheit selbst. Dort in Gott erblikken wir die Idee der Gerechtigkeit und wir vergleichen sie mit dem Leben des Apostels, von dem wir glauben, daß es dieser Idee entspricht, und dadurch entsteht die Liebe zum Apostel. Diese Liebe in uns ist aber von Gott, ja sie ist Gott selbst, der in uns Wohnung macht.[40] Indem der Glaube als rein innerweltliches Phänomen die Liebe ermöglicht, führt er zur Gotteserkenntnis. Der Glaube schlägt die Brücke zwischen Erscheinung und Idee, zwischen der Erscheinung des irdischen Lebens des Apostels, die dieser selbst bezeugt, und der Idee der Gerechtigkeit, welche gewußt und geschaut wird. Aus der Verbindung zwischen Erscheinung und Idee entspringt die Liebe, in der Gott

[37] ep. 120, 4 CSEL 34, 2 S. 707, 14–15 (Goldbacher).

[38] De trin. 13, 1, 3. Vgl. *R. Lorenz*, Die Wissenschaftslehre Augustins, ZKG 67 (1955/56) S. 225–229.

Suam igitur quisque fidem apud se ipsum videt ... De trin. 13, 2, 5; ... sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur. Illa quippe in rebus sunt quae vel esse vel fuisse vel futurae esse dicuntur: haec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cujus est ... ibid.

Luther hat im großen Galaterkommentar dieses augustinische Sehen des Glaubens ganz unaugustinisch als Ausdruck der Heilsgewißheit verstanden: In ep. S. Pauli ad Gal. Commentarius, zu Gal. 4, 6 WA 40, I S. 575 Z. 4, Unusquisque fidem videt certissime, si habet; et tamen ipsi (die Papisten): absit a me, quod dicam me spiritum sanctum; non certus an sim in gratia, bona spiritus sancti habeam.

[39] multa possunt adferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum. De bono conjug. 4, 4. De fide rerum quae non videntur 2, 4. Vgl. *Löhrer*, Glaubensbegriff S. 161–164.

[40] ... et quo, nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione? De trin. 8, 8, 12.

Ista contextio (1 Joh. 4, 7) satis aperteque declarat, eamdem ipsam fraternam diectionem (nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari. De trin. 8, 8, 12.

selbst geschaut wird, soweit es in den Grenzen dieses irdischen Lebens möglich ist. Das Ganze ist ein höchst rationaler Vorgang, der auch zeigt, daß der Glaube als profanes, soziologisches Phänomen vom religiösen Glauben bei Augustin begrifflich nicht immer geschieden ist.

Wir lassen den Aspekt, in dem der Glaube als Vorbereitung und Ermöglichung der Erkenntnis erscheint, beiseite, da er der herkömmlichen Sicht des Problems Glaube und Erkenntnis entspricht und sattsam in der Literatur behandelt ist, und fragen vielmehr: Wie kommt der Glaube dazu, die Erscheinung mit der Idee zusammenzubringen? Wie komme ich dazu, die Idee der justitia im Leben des Apostels wiederzufinden oder die Unwandelbarkeit der ewigen Gottheit im Leben Jesu? Eine Antwort Augustins kennen wir schon: den Hinweis auf die Autorität des Zeugnisses. Das Glauben des Glaubens ruht auf der Ausgewiesenheit der Autorität. Wenn aber der Glaube restlos aus der Autorität ableitbar wäre, welche die Sache vertritt, an die geglaubt wird, dann müßten alle Menschen zum Glauben an Christus kommen. Die Erfahrung zeigt, daß dem nicht so ist. Es besteht zwischen dem Gegenstand des Glaubens und dem Glauben eine Beziehung, die unabhängig von der Autorität wirksam wird.[41] Wir kommen ihr auf die Spur, wenn wir auf das Moment der Überzeugtheit im Glauben achten. Glauben im Sinne von Überzeugtheit begleitet zwar auch das Wissen, denn was wir wissen, glauben wir auch. Das ist die fides spiritualis et aeterna,[42] in der aber nur ein Teilmoment des Glaubens, eben die Überzeugtheit, im Blick ist. Doch eine Überzeugtheit, die von der Sache selbst herkommt, gibt es auch beim Autoritätsglauben, der fides historica et temporalis. Habet namque fides oculos suos, quibus quodam modo uidet uerum esse, quod nondum uidet, et quibus certissime uidet nondum se uidere, quod credit.[43] In dieser Überzeugtheit von der Wahrheit, zu der nicht alle Menschen gelangen, meldet sich der gnadenhafte Charakter des Glaubens. Die Überzeugtheit, daß die Erscheinung der Idee korrespondiert, die Entdeckung der Beziehung zwischen Erscheinung und Idee, welche Augustin Glaube nennt, ist Gnade. Das, was sich soeben als rationales, innerweltliches Phänomen darstellte, erscheint als Gnade.

Die Verwandtschaft des Glaubensbegriffs mit dem augustinischen Begriff des Wissens wird bei der Strukturanalyse der Gnade noch deutlicher hervortreten. Vorläufig dürfen wir die Leistung der Gnade für die Erkenntnis darin sehen, daß sie durch den Glauben eine die Erkenntnis einleitende, vorwegnehmende und ihr analoge Kenntnis vermittelt.

c) der intellektuelle Aspekt der praktischen Gnade

Stärker als die noetische Funktion der Gnade steht für Augustin ihre praktische Funktion im Vordergrund, die Ermöglichung des sittlichen Handelns durch die Gnade. Es geht ihm um die Gnade, durch welche Gott schenkt und

[41] Multos venire videmus ad filium, quia multos credere videmus in Christum: sed ubi et quomodo a patre audierint hoc et didicerint, non videmus. Nimium gratia ista secreta est ... De praed. s. 8, 13.

[42] Distinguamus ergo, quam fidem debemus historiae, quam fidem debeamus

hilft, daß wir das Gute tun,[44] und durch die wir zu Tätern des Gesetzes werden.[45] Augustin polemisiert gegen Pelagius, der die Gnade mit dem Gesetz, das heißt mit der sittlichen Belehrung durch das Gesetz, indentifiziert.[46] Zur Kenntnis des Gesetzes muß die von der Gnade eingeflößte Liebe treten,[47] die Freude am Gesetz, durch welche die Freude an der Sünde überwunden wird.[48] Die Gnade als dem Menschen inspirierte Liebe bezieht sich auf den Willen, sie setzt den Willen in Richtung auf das Gute und Gott in Bewegung,[49] so daß sie ebensogut auch als Inspiration der bona voluntas bezeichnet werden kann.[50]

Die praktische Gnade, wie wir sie nannten, hat aber auch einen intellektuellen Aspekt. Von seinen philosophischen Anfängen her hat Augustin stets an dem Satz festgehalten, daß das sittliche Handeln in der Ordnung des Lebens durch den Intellekt besteht.[51] So muß das Wissen dem Tun vorausgehen, das rechte Tun kommt aus der rechten Vernunft.[52] Der Weise ent-

---

intelligentiae ... Et quae sit stabilis fides, sive historica et temporalis, sive spiritualis et aeterna, ad quam omnis interpretatio auctoritatis (= der Schrift) dirigenda sit. De ver. rel. 50, 99. Vgl. *Lorenz*, Wissenschaftslehre S. 227.

[43] ep. 120, 8 CSEL 34, 2 S. 711, 16–19. Vgl. In Ev. Joh. tr. 110, 4: aliquando enim et cognoscere pro eo quod est credere ponitur, ut est quod ait aliquanto superius: "Et cognoverunt vere quia a te exivi, et crediderunt quia tu me misisti.".

[44] De grat. Chri. 1, 8, 9.

[45] gratia quippe adiuvat ut legis quisque sit factor, sine qua gratia sub lege positus tantummodo erit legis auditor. De grat. et lib. arb. 12, 24.

[46] De grat. Chri. et pecc. orig. 1, 5, 6; 1, 8, 9; 1, 13, 14; C. duas ep. Pel, 4, 5, 11.

[47] Das adjutorium cognitionis genügt nicht, erforderlich ist inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est. C. duas ep. Pel. 4, 11.

[48] Ab hac ergo necessitate servitutis (unter der Sünde) ille liberat, qui non solum dat praecepta per legem; verum etiam donat per spiritum charitatem, cujus delectatione vincatur delectatio peccati. op. imp. c. Jul. 1, 107;
gratia nos facit legis dilectores. De grat. et lib. arb. 18, 38.
per donum spiritus suavitate justitiae delectati. De spir. et litt. 10, 16;
sed profecto vincimur, nisi divinitus adjuvemur, ut non solum videamus quid faciendum sit, sed etiam accedente sanitate delectatio justitiae vincat in nobis earum rerum delectationes. Enchir. 81, 22.

[49] Noli te cogitare invitum trahi; trahitur animus et amore. Augustin zitiert hier sogar Virgil, Ecl. 2: Trahit sua quemque voluptas. In Ev. Joh. tr. 26, 3–4.

[50] De pecc. mer. et rem. 2.18,30. So schon De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 2, 12: Ubi (Phil. 2,12–13) satis ostendit (apostolus) etiam ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri.

[51] Nunc ergo illud attende, utrum tibi videatur virtus aequalitas quaedam esse vitae, rationi undique consentientis. De quant. an. 16, 27; Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet obedire, sive per fidem imperanti, sicuti est quamdiu peregrinamur a Domino; sive per speciem, quod erit cum similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est ... C. *Faust.* 22,67.
... et deinde fidelium animam vivam per affectus ordinatos continentiae vigore formasti atque inde tibi soli mentem subditam et nullius auctoritatis humanae ad imitandum indigentem renovasti ad imaginem et similitudinem tuam praestantique *intellectui* rationabilem actionem tamquam feminam subdidisti. Conf. 13, 34, 49.

[52] Nec recte factum esse ullo modo potest, quod non a recta ratione proficiscitur. Porro recta ratio est ipsa virtus. De util. cred. 12, 26.

nimmt der Wahrheit selbst die Normen seines Handelns.[53] Die vernünftige Einsicht eilt dem willentlichen Streben voraus.[54] Von daher muß Augustin trotz seiner Polemik gegen Pelagius auch die sittliche Belehrung als Gnade betrachten.[55] Er hat dabei freilich nicht die äußere Belehrung durch das Gesetz im Auge, wie Pelagius – diese Belehrung bleibt tötender Buchstabe[56] – sondern die Wirkung des Geistes, welcher das Gesetz in unser Herz schreibt.[57] Diese sittliche scientia, die von der Gnade gewirkt wird, ist Erleuchtung.[58] Dabei wird sittliche Erkenntnis und Gotteserkenntnis in eins gesehen. In der Erleuchtung durch das Gesetz, die dem bereits Gerechtfertigten zuteil wird, und im Wirken der Liebe im Herzen ist Gott in uns präsent.[59] Die Gnade als sittliche Erkenntnis und Liebe zum Guten ist ein Teilmoment der Gnade, durch die Gott zur Erkenntnis seiner selbst verhilft.

---

[53] Sicut autem prius esse debet nosse quam facere, ita prius est sentire quam movere. De gen. litt. 7, 15, 21;

Constituamus ergo animo talem sapientem, cujus anima rationalis jam sit particeps incommutabilis aeternaeque veritatis, quam de omnibus suis actionibus consulat, nec aliquid omnino faciat, quod non in ea cognoverit esse faciendum, ut ei subditus eique obtemperans recte faciat. De trin. 3, 3, 8.

[54] Praevolat intellectus et tarde sequitur, et aliquando non sequitur humanus atque infirmus affectus. Enn. ps. 118 serm. 8, n. 4.

[55] Nolunt homines facere quod justum est, sive quia *latet* an justum sit, sive quia non delectat. Tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius quam bonum sit novimus, eoque delectamur ardentius. Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem ne moveatur ad faciendum opus bonum, vel ab opere malo abstinendum. Ut autem *innotescat quod latebat*, et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates . . . De pecc. mer. et rem, 2. 17, 26.

[56] De spir. et litt. 12, 20.

[57] constat . . . eamdemque gratiam in eo definitam, ut scribantur leges Dei in cordibus hominum, perveniantque ad eam cognitionem Dei, ubi „non docebit unusquisque civem suum vel fratrem suum, dicens, Cognosce Deum; quia omnes cognoscent eum a minore usque ad majorem eorum“ (Jer. 31). Hoc donum spiritus sancti est, quo diffunditur charitas in cordibus nostris. De spir. et litt. 28, 49.

Qua gratia agitur, non solum ut *facienda noverimus*, verum etiam ut cognita diligamus. De grat. Chri. et pecc, orig. 1, 12, 13.

Ac per hoc, quando Deus docet, non per legis litteram, sed per spiritus gratiam; ita docet, ut quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, agendoque perficiat. ibid. 1, 14, 15.

[58] Wir müssen einsehen, dominum Deum bonum ideo etiam sanctis suis alicujus operis justi aliquando non tribuere vel certam *scientiam*, vel victricem delectationem, ut cognoscant non a se ipsis, sed ab illo sibi esse lucem, qua illuminentur tenebrae eorum, et suavitatem qua det fructum suum terra eorum. De pecc. mer. et rem. 2, 19, 32. Deus qui lux est hominis interioris, adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundem nostram, sed secundem ejus justitiam boni aliquid operemur. ibid. 2, 5, 5.

[59] Spirituali enim legi quanto fit quisque similior, id est, quanto magis et ipse in spiritualem surgit affectum, tanto eum magis implet; quia tanto magis eo delectatur, jam non sub ejus onere afflictus, sed ejus lumine vegetatus: quia praeceptum domini lucidum est illuminans oculos, et lex domini immaculata convertens animas Ps. 18, 8. 9); gratia donante peccata, et infundente spiritum charitatis, quo et non sit molesta, et sit etiam jucunda justitia. De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 1, 7. Verumtamen si percepto baptismate de hac vita emigraverit (parvulus), soluto reatu cui originaliter erat obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommutabiliter manens in aeternum, justificatos praesentia creatoris illuminat. Peccata enim sola separant

Die verschiedenen Erscheinungsformen der Gnade sind Glieder in dem Vorgang der Reinigung und Heilung, durch den Gott den gefallenen Menschen zu sich zurückführt. Diese Reinigung ist ein ethischer[60] und intellektueller Vorgang zugleich:[61] die Unwissenheit wird vermindert, indem die Wahrheit immer heller leuchtet, und die Begierde wird durch die Liebe geringer, die immer stärker glüht.[62] Die sittliche Gesundung des Menschen vollzieht sich, indem er das, was er von der Wahrheit empfangen hat, der Wahrheit wieder hingibt.[63] Es ist im Grunde die Zurückwendung des Wahren zum Wahren. Hier wird deutlich, in wie starkem Maße die Gnade ein intellektueller Prozeß ist.

3. Die Leistung des Erkennens für die Erkenntnis

a) das wissenschaftliche Erkennen als conjicere

Das gesamte Denken Augustins beruht auf der Überzeugung, die das Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit der Skepsis ist, daß Erkenntnis möglich ist und daß die Wahrheit gefunden werden kann.[64]

Augustin nennt die Erkenntnis scientia oder sapientia. Scientia ist das Erfassen der Wahrheit durch die Vernunft. Mit Erfassen ist der Erfolg der Vernunftbemühung gemeint, das Sehen und Finden, die Einsicht in das

---

inter homines et Deum, quae solvuntur Christi gratia, per quem mediatorem reconciliamur, cum justificat impium. De pecc. mer. et rem. 1, 19, 25. Der quod-Satz bezieht sich hier nicht bloß auf die verstorbenen Kinder, sondern hat den Wert einer Sentenz.

Würde der Mensch spirituali charitate lieben, videret Deum, qui est ipsa charitas, visu interiore quo videri potest. De trin. 8, 8, 12.

[60] Nec perfectio est desperanda virtutis per ejus gratiam, qui ex origine vitiatam mutare potest et sanare naturam. C. Jul. 2, 1, 3.

[61] Ut ergo ab hujusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta scriptura parvulis congruens, nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret. De trin. 1, 1, 2.

[62] Ignorantia minuitur veritate magis magisque lucente: concupiscentia minuitur charitate magis magisque fervente. C. Jul. 6, 16, 50.

[63] veritati commenda quidquid tibi est a veritate, et non perdes aliquid, et reflorescent putria tua et sanabuntur omnes languores tui et fluxa tua reformabuntur et renovabuntur et constringentur . . . Conf. 4, 11, 16.

[64] mihi autem inveniri posse (scil. veritatem) probabile est. C. Ac. 2, 9, 23. Fieri autem non potest quadam divina providentia, ut religiosis animis seipsos et Deum suum, id est veritatem pie, caste ac diligenter quaerentibus, inveniendi facultas desit. De quant. an. 14, 24.

hoc corpus inspirata anima regit, eademque rationalis; et ideo quamvis mutabilis, tamen quae possit illius incommutabilis sapientiae particeps esse, ut sit „participatio ejus in idipsum“ (Ps. 121, 3). De trin. 3, 2, 8.

Non enim vitam illam sapientiae sentit corpus, sed mens rationalis. Nam nec omnis potest sentire sapientiam. Habet enim et pecus animam; sed pecoris anima non potest sentire sapientiam. Ergo anima humana potest sentire istam vitam quam habet Pater in semetipso et dedit Filio vitam habere in semetipso; quia illud est „verum lumen quod illuminat“ non omnem animam, sed „omnem hominem venientem in hunc mundum“. In Ev. Joh. tr. 19, 14.

Wahre.[65] Dieses ist nicht im Bereich der Körperdinge anzutreffen, daher kann es Wissen im strengen Sinne nur von geistigen Gegenständen geben.[66] Die anfangs synonym gebrauchten Begriffe sapientia und scientia werden von Augustin schon ziemlich früh differenziert, indem er die philosophische Definition der sapientia als des Wissens göttlicher und menschlicher Dinge[67] unter Zitierung des Paulus (1 Kor. 12, 8) in ihre Bestandteile zerlegt: die sapientia besteht in der Einsicht in das Ewige, die scientia in der Erfahrung, welche die körperlichen Sinne vermitteln, ja überhaupt im Wissen der menschlichen Dinge.[68] Von daher ergibt sich eine Verlagerung des Begriffs der scientia: sie wird zur vernünftigen Erkenntnis der Dinge, welche der Zeit und damit der Wandelbarkeit unterworfen sind, und steht im Rang der sapientia, deren Gegenstand das Zeitlose ist, nach.[69] Das sieht zunächst nach einer Erweiterung des Wissensbegriffs aus. Außer geistigen Sachverhalten, welche die Vernunft durch sich selbst erkennt, werden die durch sinnliche

[65] nam credo te non ignorare, id quod scire dicimus nihil esse aliud quam ratione habere perceptum. De lib. arb. 1, 7, 16; 2, 3, 8; 2, 19, 51; De quant. an. 26, 49.

Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur: cum autem non videt mens, quamvis intendat aspectum, inscitia vel ingnorantia dicitur. Non enim et his corporalibus oculis omnis qui aspict, videt; quod in tenebris facillime animadvertimus. Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse aspectum, aliud visionem; quae duo in mente rationem et scientiam nominamus. De quant. an. 27, 53.

Quapropter, sicut ea quae oculis aut ullo alio corporis sensu requiruntur, ipsa mens quaerit (ipsa enim etiam sensum carnis intendit, tunc autem invenit, cum in ea quae requiruntur idem sensus venit): sic alia quae non corporeo sensu internuntio, sed per se ipsam nosse debet, cum in ea venit, invenit; aut in superiore substantia, id est in Deo, aut in caeteris animae partibus . . . De trin. 10, 7, 10.

[66] Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur . . . De immort. an. 6, 10.

Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus, sicut loquitur etiam divina scriptura, non dubitemus dicere scire nos, et quod percipimus nostri corporis sensibus . . . Retract. 1, 14, 3. Vgl. *Lorenz*, Wissenschaftslehre S. 46–49 und Anm. 75.

[67] C. Ac. 1, 6, 16.

[68] Die Scheidung ist angelegt schon De ord. 2, 16, 44: Cum enim artes illae omnes liberales, partim ad usum vitae, partim ad cognitionem rerum contemplationemque discantur . . .

Disputantes autem de sapientia, definierunt eam dicentes, Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia. Unde ego quoque in libro superiore (13, 1, 19) utrarumque rerum cognitionem, id est divinarum atque humanarum et sapientiam et scientiam dici posse non tacui. Verum secundum hanc distinctionem qua dixit apostolus. „Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae" (1 Kor. 12, 8); ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat . . . De trin. 14, 1, 3. Ähnlich schon unter Berufung auf 1. Kor. 12, 8 in De div. qu. ad Simpl. 2 qu. 2, 3: Et in hominibus quidem haec ita discerni probabiliter solent, ut sapientia pertineat ad intellectum aeternorum, scientia vero ad ea quae sensibus corporis experimur.

[69] Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis; quid cui praeponendum sive postponendum sit, non est difficile judicare. De trin. 12, 15, 25. Dazu De trin. 12, 14, 22–23.

Wahrnehmung und Zeugen vermittelten Kenntnisse in die scientia einbezogen.[70] Geschichte und Glaube, die auf Zeugenaussage beruhen, rücken so in den Bereich der scientia.[71] Grundsätzlich hält Augustin aber an der Definition des Wissens als direkter Vernunfteinsicht fest.[72]

Was die Beschäftigung mit den körperlichen und dem Zeitverlauf unterworfenen Dingen zur scientia macht, ist jedoch abgesehen von der Rationalität der Erkenntnis, die von ihnen möglich ist, der Gebrauch, den die Vernunft von ihnen macht. Die vernünftige Erkenntnis der zeitlichen Dinge besteht in der Herstellung der richtigen Beziehung zwischen ihnen und unserem Tun. Es handelt sich nicht in erster Linie um Wesenserkenntnis dieser Dinge, sondern um ihre richtige Einordnung in die Hierarchie des Seins und den sich daraus ergebenden richtigen Gebrauch. Es geht Augustin nicht um Erkenntnis der Dingwelt, sondern um ihre Benutzung.[73] So ist die scientia tätiges Wissen, scientia activa,[74] und damit Ethik.[75]

---

[70] Haec igitur omnia, et quae per se ipsum, et quae per sensus sui corporis, et quae testimoniis aliorum percepta *scit* animus humanus . . .De trin. 15, 12, 22.

[71] Cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum . . . Absit etiam ut scire nos negemus, quae testimoniis didicimus aliorum: alioquin esse nescimus Oceanum, nescimus esse terras atque urbes, quas celeberrima fama commendat; nescimus fuisse homines et opera eorum, quae *historica* lectione didicimus; nescimus quae quotidie undecumque nuntiantur, et indiciis consonis contestantibusque firmantur; postremo nescimus in quibus locis vel ex quibus hominibus fuerimus exorti; quia haec omnia testimoniis credidimus aliorum. De trin. 15, 12, 21.

[72] Die civitas Dei verabscheut den Zweifel der neuen Akademie, habens de rebus, quas mente atque ratione comprehendit, etiamsi parvam propter corpus corruptibile quod aggravat animam, quoniam sicut dicit apostolus, „Ex parte scimus", tamen certissimam *scientiam:* creditque sensibus in rei cujusque evidentia, quibus per corpus anima utitur . . . Credit etiam scripturis sanctis et veteribus et novis, quas canonicas appellamus, unde fides ipsa concepta est, ex qua justus vivit . . . De civ. 19, 18; vgl. Retract. 1, 14, 3.

[73] rationalis usus, De trin. 13, 1, 4.

Cum vero propter adipiscenda ea quae per corpus sentiuntur, propter experiendi vel excellendi cupiditatem, ut in his finem boni sui ponat, aliquid agit (scil. anima), quidquid agit, turpiter agit. De trin. 12, 10, 15. Vgl. Conf. 10, 35, 55.

[74] Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur. De trin. 12, 14, 22.

quiddam vero rationalis intentionis nostrae, hoc est ejusdem mentis in usum mutabilium corporaliumque rerum, sine quo haec vita non agitur, dirigendem . . . ut quidquid in usu temporalium rationabiliter facimus, aeternorum adipiscendorum contemplatione facimus, per ista transeuntes, illis inhaerentes. ibid. 12, 13, 21. Ebenso De trin. 12, 12, 17.

[75] Augustin zitiert Hiob 28, 28: "Ecce pietas est sapientia, abstinere autem a malis est scientia". In hac differentia intelligendum est ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere . . . Abstinere autem a malis, quam Job scientiam dixit esse, rerum procul dubium temporalium est. Quoniam secundum tempus in malis sumus, a quibus abstinere debemus, ut ad illa bona aeterna veniamus. Quamobrem quidquid prudenter, fortiter, temperanter et juste agimus, ad eam pertinet scientiam sive disciplinam, qua in evitandis malis bonisque appetendis actio nostra versatur; et quidquid propter exempla vel cavenda vel imitanda, et propter quarumque rerum quae nostris accomodata sunt usibus necessaria documenta, historica cognitione colligimus. De trin. 12,14, 22.

Die auf körperliche Gegenstände und zeitliche Vorgänge gerichtete Vernunft ist freilich dieselbe Vernunft, welche sich zur Betrachtung der ewigen Ideen erhebt.[76] Ihre Zuwendung zur Körperwelt ist in doppelter Weise gebrochen: sie ist einerseits geleitet von der Schau der unkörperlichen und ewigen Ideen, welche die Norm für die Beurteilung und Einordnung der körperlichen Gegenstände hergeben,[77] und andererseits strebt sie danach, das durch die Erfahrung in der zeitlichen und körperlichen Welt Festgestellte für die Schau des Ewigen zu gebrauchen.[78] Es ist die scientia als Rückgang vom Sichtbaren auf das Unsichtbare.

Damit stoßen wir auf die für Augustin wichtigste Form der dem Menschen auf Erden möglichen Erkenntnis. Die menschliche Vernunft ist zwar trotz des Sündenfalls erhalten geblieben,[79] jedoch so dem Äußerlichen verfallen, daß sie leichter mit dem Sichtbaren als mit dem Intelligiblen umgeht.[80] Die Vernunfterkenntnis setzt darum beim Wahrnehmbaren und Erfahrbaren ein.[81] Das geschieht in der Form des neuplatonischen Aufstiegs von der Schönheit der Schöpfung über die Schönheit des Geistigen zu Gott selbst, wobei viele Variationen möglich sind.[82] Das wissenschaftliche Erkennen geschieht als

---

[76] Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est ... Et ideo quiddam rationale nostrum, non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis dispertitur officium. De trin. 12, 3, 3.

[77] Sed sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundem eas possemus judicare de corporalibus. De trin. 12, 2, 2.

[78] Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur: aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur. Rationi autem scientiae appetitus vicinus est: quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis; si bene, ut eam notitiam referat ad finem summi boni ... De trin. 12, 12, 17.

[79] De lib. arb. 2, 17, 46; De trin. 14, 4, 6.

[80] Et illo ipso ordine conditionis nostrae quo mortales atque carnales effecti sumus, facilius et quasi familiarius visibilia quam intelligibilia pertractamus: cum ista sint exterius, illa interius, et ista sensu corporis sentiamus, illa mente intelligamus; nosque ipsi animi non sensibiles simus, id est, corpora, sed intelligibiles, quoniam vita sumus: tamen, ut dixi, tanta facta est in corporibus consuetudo, et ita in haec miro modo relabens foras se nostra projecit intentio, ut cum ab incerto corporum ablata fuerit, ut in spiritum multo certiore ac stabiliore cognitione figatur, refugiat ad ista, et ibi appetat requiem unde traxit infirmitatem. Cujus aegritudini congruendum est: ut si quando interiora spiritualia accommodatius distinguere atque facilius insinuare conamur, de corporalibus exterioribus similitudinum documenta capiamus. De trin. 11, 1, 1.

[81] Et quoniam de auctoritatis beneficentia, quantum in praesentia satis visum est, locuti sumus: videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad aeterna conscendens. De ver. rel. 29, 52.

[82] von den corporalia zu den spiritualia, De trin. 11, 1, 1; von den temporalia zu den aeterna, De ver. rel. 29, 52; von der imago zum Schöpfer, De trin. 15, 8, 14;

conjicere, als Verknüpfen des Unbekannten mit dem Bekannten, als Beziehen der Erscheinung auf ihren Grund, ihre Idee.[83] Es ist Kausalerkenntnis.[84] Die ratio führt auf diese Weise, indem sie von der imago Dei im Menschen ausgeht, zur Erkenntnis ihres Grundes, des Geheimnisses der Trinität.[85] Die Kritik Augustins an den Philosophen, welche dieselbe Erkenntnismethode anwenden, ist zunächst nicht recht verständlich; sie stützt sich offenbar darauf, daß die Philosophen die Orientierung am Leitfaden der biblischen Autorität verschmähen.[86]

b) Bereiche selbständiger Vernunfterkenntnis

Diese Anschauung, daß der Weg der Erkenntnis nur beschritten werden kann, wenn man sich an die Autorität der Schrift und der Kirche hält, läßt aber trotzdem Raum für einen Bereich eigenständiger Leistungen der Vernunft.[87] Diese rationalen Erkenntnisse, die unabhängig von der Autorität sind, umfassen:

1) kategoriale Begriffe (geformt, ungeformt, Örtlichkeit, Zeitlichkeit usw.)[88]

2) mathematische Wahrheiten,[89] überhaupt die Wahrheiten der 7 Disziplinen[90]

3) als Axiome geltende Behauptungen, etwa daß die Einheit der Vielheit,

---

vom verbum hominis zum Verbum Dei, ibid. 15, 11, 20; vom Zeichen zum Zeichengeber, ibid. 2, 18, 35; von den nota zu den noscenda, De gen. ad litt. 5, 11, 28; von den bona zum höchsten bonum, De trin. 8, 3, 5.

[83] Die Trinität in unserem Geiste ist als imago zu sehen, ut possint ad eum cujus imago est, quomodocumque *referre* quod vident, et per imaginem quam conspiciendo vident, etiam illud videre *conjiciendo*, quoniam nondum possunt facie ad faciem. De trin. 15, 23, 44; vgl. 15, 13, 22.

[84] Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit: et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus, per ea quae facta sunt, intellecta conspicere. Quod quanta tarditate ac difficultate agat, et quanta temporis mora propter corpus corruptibile quod aggravat animam, etiam quae ferventissimo studio rapitur ut instanter ac perseveranter hoc agat, quis ignorat? De gen. ad litt. 4, 32, 49; vgl. De trin. 15, 9, 16: ... sive istorum omnium *causae* superiores atque *rationes* in natura immutabili cogitentur.

[85] De trin. passim, z. B. 14, 4, 6; vgl. schon De ord. 2, 5, 16: Philosophia rationem promittit, et vix paucissimos liberat: quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intelligere, ut intelligenda sunt, cogit. Nullumque aliud habet negotium, quae vera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio, quantusque in eo maneat intellectus, quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit: quem unum Deum omnipotentem eumque tripotentem, Patrem et Filium et Spriritum sanctum docent veneranda mysteria ...

[86] perverso rationis amore falluntur, De trin. 1, 1, 1.

[87] Contra rationem nemo sobrius, contra scripturas nemo christianus, contra ecclesiam nemo pacificus senserit. De trin. 4, 6, 10.

[88] De ord. 2, 16, 44. Zur Beibehaltung dieser kategorialen Begriffe vgl. De trin. 12, 14, 23: Non autem solum rerum sensibilium in locis positarum sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes, verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles, non sensibiles. Vgl. die Aufzählung von „Wahrheiten" Conf. 12, 19, 28.

[89] De quant. an. 14, 23.

[90] De trin. 12, 14, 23.

die Unwandelbarkeit der Wandelbarkeit vorzuziehen sei[91] oder daß das Böse keine Substanz ist[92]

4) die Normen des ästhetischen und ethischen Urteils, welche als Ideen geschaut werden.[93] Insbesondere ist dem auf sich selbst gestellten (natürlichen) Erkennen die Erkenntnis von Gut und Böse möglich: Gott hat der Seele die Fähigkeit gegeben, zwischen Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht zu unterscheiden.[94] Auch die Gottlosen besitzen diese Erkenntnis, sie schauen das Sittengesetz in der Ideenwelt, wo es im Buche des Lichtes, der Quelle aller gerechten Gesetze, aufgezeichnet ist.[95] Diese dem natürlichen Erkennen zugänglichen sittlichen Regeln sind die lex aeterna, das Vernunftgesetz,[96] das von jedem gerechten Gesetzgeber[97] und auch von Moses zu Rate gezogen wird.[98] Das göttliche Gesetz ist in die Natur hineingegeben worden, es zeigt sich deutlich innen in der Seele und kann dort befragt werden.[99]

5) Tatsachen des menschlichen Seelenlebens, die durch Selbsterfahrung des

---

[91] quia naturaliter improbamus quidquid ab unitate discedit, atque in ejus dissimilitudinem tendit . . . De ver. rel. 36, 66; Corf. 7, 17, 23.

[92] In Ev. Joh. tr. 98, 4.

[93] aequalitas, justitia: Ipsa vero forma inconcussae ac stabilis veritatis, et in qua fruerer homine bonum eum credens, et in qua consulo ut bonus sit, eadem luce incorruptibilis sincerissimaeque rationis et meae mentis aspectum, et illam phantasiae nubem, quam desuper cerno, cum eumdem hominem quem videram cogito, imperturbabili aeternitate perfundit. Item cum arcum pulchre ac aequabiliter intortum, quem vidi, verbi gratia, Carthagine, animo revolvo, res quaedam menti nuntiata per oculos, memoriaeque transfusa, imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud placet, unde etiam si displiceret, corrigerem. Itaque de istis secundum illam (scil. formam aeternae veritatis) judicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu. De trin. 9, 6, 11; vgl. ibid. 12, 9, 13.

[94] Accedat jam consideratio tua etiam ad animam humanam, cui tribuit Deus intellectum cognoscendi creatorem suum, dignoscendi et distinguendi inter bonum et malum, hoc est inter justum et injustum . . . In Ev. Joh. tr. 8, 2.

[95] Nam hinc (scil. vom göttlichen Licht) est quod etiam impii cogitant aeternitatem et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivunt? . . . Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustus agnoscit, ubi cernit, habendum esse quod ipse non habeat? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur . . . De trin. 14, 15, 21.

[96] De ver. rel. 31, 58; De lib. arb. 1, 6, 15; *C. Faust.* 22, 67.
Quid? illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem vocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuipiam intellegenti non incommutabilis aeternaque videri? De lib. arb. 1, 6, 15.

[97] De ver. rel. 31, 58.

[98] (Moyses) nisi suae menti praesidentem dominum consuleret, legemque ejus aeternam sapienter adtenderet, quid justissimum judicare inter disceptantes posset, non inveniret. Quaest. in Hept. 2 qu. 67.

[99] Nam quisquis secreta conscientiae suae *legesque divinas penitus naturae inditas*, apud animum intus, ubi expressiores certioresque sunt, consulens, has duas definitiones voluntatis atque peccati veras esse concedit. De duabus an. 12, 16. Diese Stelle ist in Retract. nicht beanstandet worden.

Geistes von sich selbst erkannt werden.[100] Dazu gehört vor allem die Gewißheit, daß ich bin.[101]

6) Die Erkenntnis Gottes. Einige Philosophen vermochten es, mit der Schärfe des Geistes über die Kreatur hinaus vorzudringen und das Licht der unwandelbaren Wahrheit teilweise zu erreichen.[102] Alle Heiden erkennen, daß Gott der Schöpfer der Welt ist.[103] Gott hat der menschlichen Seele die Vernunft, welche den Schöpfer erkennt, verliehen[104] und diese Vernunft gelangt zu dem Wissen, daß Gott existiert,[105] freilich ohne das Licht der Gottheit ertragen zu können.[106]

4. Die Formulierung des Problems

Überblickt man die bisher gewonnenen Ergebnisse, so bemerkt man, daß in gewissen Fällen Gnade und Erkenntnis dasselbe zu leisten scheinen, parallele Funktionen auszuüben scheinen. So erkennen die Gottlosen die unwandelbaren Regeln des Sittengesetzes und der Gerechtigkeit in der Wahrheit selbst. Andererseits erfolgt die Erkenntnis dessen, was gerecht ist, durch Gnade.[107] Wir hören, daß die Gotteserkenntnis durch Gnade geschieht, ein Akt der göttlichen Barmherzigkeit ist.[108] Durch den heiligen Geist erkennen wir Eigen-

[100] Die affectiones animi kommen in die memoria, indem eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit. Diese affectiones sind rerum ipsarum notiones, quas nulla janua carnis accepimus, sondern die der Geist an sich selbst erfährt. Conf. 10, 14, 21.

[101] Sol. 2, 1, 1; De ver. rel. 39, 73; De trin. 10, 10, 14; 15, 12, 21; De civ. 11, 26.

[102] De trin. 4, 15, 20; vgl. das Apulejuszitat in De civ. 9, 16, 1.

[103] Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae *rationali* jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. In hoc ergo quod fecit hunc mundum caelo terraeque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus. In hoc autem quod non est injuriis suis cum diis falsis colendus, notus in Judaea Deus. Inhoc vero quod pater est hujus Christi, per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen ejus prius occultum omnibus, nunc manifestavit eis quos dedit ei pater ipse de mundo. In Ev. Joh. tr. 106, 4.

[104] Accedat jam consideratio tua etiam ad animam humanam, cui tribuit Deus intellectum cognoscendi creatorem suum ... In Ev. Joh. tr. 8, 2.

[105] Est enim Deus et vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis adtingimus. De lib. arb. 2, 15, 38.

[106] Quapropter adjuvante domino Deo nostro suscipiemus et eam ipsam quam flagitant, quantum possumus, reddere rationem, quod trinitas sit unus solus et verus Deus ... ut non quasi nostris excusationibus illudantur, sed reipsa experiantur, et *esse* illud summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprenhendique non posse, quia humanae mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei nutrita vegetetur. De trin. 1, 2, 4.

[107] s. Anm. 57, 58 u. 95.

[108] Propterea itaque mundus non cognovit (scil. Deum), quia justus es, et meritis ejus, ut non cognosceret tribuisti; et propterea mundus reconciliatus cognovit, quia misericors es, et ut cognosceret non ei merito, sed gratia subvenisti. In Ev. Joh. tr. 111, 5.

Neque enim quia sciunt, sed etiam ut sciant eum, praetendit misericordiam suam. De spir. et litt. 7, 11.

schaften Gottes, wie seine Unwandelbarkeit, Unsichtbarkeit[109] und Unkörperlichkeit.[110] Aber die gleichen Erkenntnisse haben die gottlosen Philosophen. Sie wissen um den Schöpfergott, um seine Ewigkeit[111] und um die Unkörperlichkeit des Geistigen. Denn Gott kann der Vernunft nicht verborgen bleiben.[112] Zwar entwertet Augustin die Erkenntnis der Philosophen: sie nützt nichts, sie rettet nicht und führt nicht zum Heil. Aber das beunruhigende Phänomen der Ambivalenz von Erkenntnis und Gnade wird damit nicht aus der Welt geschafft. Wir begegnen ihm auch bei der Selbsterkenntnis des Menschen.

Die Selbsterkenntnis kommt dem Menschen gnadenhaft von Gott und sie kommt aus dem Sein der menschlichen Seele selbst. Wir verdeutlichen das durch einige Aussagen Augustins. Er bekennt: Was ich über mich weiß, das weiß ich von dir, Gott, der mich erleuchtet.[113] Die Gnade wirkt insbesondere die Einsicht des Menschen in die eigene Schwäche.[114] Aber auch schon von der scientia aus wird der Gegensatz scientia - vita entdeckt, der Abstand zwischen der Schönheit des Geistigen und dem Schmutz der Laster.[115] Vor allem aber sagt er, daß die Seele ihr Wissen über mich selbst aus sich selbst schöpft und sich durch sich selbst erkennt.[116] Das unbestreitbare Wissen der Seele um bestimmte Dinge, die Kenntnisse, welche in der Seele vorhanden sind, sind begleitet vom Bewußtsein der Seele um sich selbst.[117] Die Selbsterkenntnis geht also von der Selbstgewißheit des Geistes aus, dem Wissen, daß ich bin, lebe

---

[109] secundum spiritum tamen Dei missum nobis de altissimis et impertitam ejus gratiam mentibus nostris, audeo fiducialiter dicere, nec Deum patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum ejus, quod Deus unus est, per id quod est, atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus esse visibilem. De trin. 3, 10, 21.

[110] Cum vero spiritalis coeperit omnia dijudicare ... perspicit ... mentis certissima intelligentia, Deum non corpus esse, sed spiritum. In Ev. Joh. tr. 102, 4. Dazu: (spiritales) non fiunt nisi per gratiam. De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 1, 7.

[111] (philosophi) qui creatoris aeternitatem, in quo vivimus, movemur et sumus (Act. 17, 28), quantum potuerunt intellexerunt. De trin. 4, 17, 23.

[112] s. Anm. 103.

[113] Conf. 10, 5, 7; Quid est enim a te audire de se, nisi cognoscere se? Conf. 10, 3, 3.

[114] qua (scil. gratia) potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. Conf. 10, 3, 4; De trin. 4, prooem. 1

[115] De ord. 2, 19, 50.

[116] Nec ipsa (scil. anima) sibi tale aliquid occurrit, cum se nescire non possit, etiam quando se ut cognoscat inquirit. Cum enim se quaerit, novit quod se quaerat; quod nosse non posset, si se non nosset. Neque enim aliunde se quaerit, quam a seipsa. De gen. ad litt. 7, 21, 48. Ergo (mens) et semetipsam per se ipsam novit ... De trin. 9, 3, 3.

[117] An cum se nosse amat (anima), non se quam nondum novit, sed ipsum nosse amat ... Novit autem quid sit nosse, et dum hoc amat quod novit, etiam se cupit nosse. Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit? hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se jam novit. Jam se ergo novit. De trin. 10, 3, 5.

und denke.[118] Die Aufforderung, sich selbst zu erkennen, bedeutet nichts anderes, als sich selbst zu denken, das heißt, sich selbst im Bewußtsein festzuhalten, sich auf sich selbst zu sammeln.[119]

Mit dieser Ableitung der Selbsterkenntnis aus dem Sein des Geistes, dem die Selbstgewißheit inhäriert, hält Augustin einen Gedanken seiner Frühzeit durch.[120]

Der eigentümliche Befund, daß sittliche Einsicht, Selbsterkenntnis, Gotteserkenntnis anscheinend sowohl auf Gnade als auch auf Erkenntnis zurückgeführt werden können, wird noch deutlicher, wenn wir untersuchen, wo das Fragen und Verlangen nach Gott, das quaerere Deum, seinen Ursprung hat.

Es scheint, daß es von der Gnadenlehre Augustins her nur eine Antwort geben kann: nicht aus seinen Kräften strebt der Mensch zum Unsagbaren und Göttlichen, sondern die Gnade des Schöpfers und Heilands entflammt ihn.[121] Der heilige Geist[122] und der von Gott geschenkte Glaube veranlaßt uns zum Suchen.[123]

Aber die klaren Linien dieses Bildes verwirren sich wieder. Denn Augustin bringt im 10. Buch der Confessiones die Suche nach Gott mit dem menschlichen Verlangen nach Glück zusammen. Das Suchen nach Gott ist das Suchen nach dem Glück.[124] Der Wille zum Glück aber ist ein unverlierbares Stück der menschlichen Natur, es ist die Freiheit, die sie auch durch den Fall nicht eingebüßt hat. Augustin definiert noch in seinem letzten Werk, dem Opus imperfectum gegen Julian, die Willensfreiheit als den Willen zum Glück.[125] Aus dieser Freiheit kommt das quaerere. Dieser Sachverhalt kann in verschiedener Weise ausgedrückt werden. Das Streben nach Glück geht aus von der Reflexion des Geistes über seine Inhalte, vom Gewahren der im Geiste vorhandenen interior notitia. Einer dieser Inhalte ist die Freude, die Freude über die

---

[118] Non ergo adjungat (anima) aliud ad id quod se ipsam cognoscit, cum audit ut se ipsam cognoscat. Certe enim novit sibi dici, sibi scilicet quae est, et vivit, et intelligit. De trin. 10, 9, 12. Vgl. De trin. 10, 4, 6.

[119] Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo, ut se ipsam cogitet ... De trin. 10, 5, 7.

Cognoscat ergo semetipsam, et se cogitet. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit: sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo ... De trin. 10, 8, 11.

Sed cum dicitur menti, Cognosce te ipsam, eo ictu quo intelligit quod dictum est, Te ipsam, cognoscit se ipsam; nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est. De trin. 10, 9, 12.

[120] Sol. 2, 1, 1.

[121] non tamen impudenter in illa quae supra sunt divina et ineffabilia pietas fidelis ardescit, non quam suarum virium inflat arrogantia, sed quam gratia ipsius creatoris et salvatoris inflammat. De trin. 5, 1, 2.

[122] dono tuo accendimur et sursum ferimur, inardescimus et imus. Conf. 13, 9, 10.

[123] haec est fidei sanitas, quae nos facit quaerere ut inveniamus, petere ut accipiamus, pulsare ut aperiatur nobis. De perf. just. hom. 19, 40. Fides quaerit, intellectus invenit. De trin. 15, 2, 2.

[124] Cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero. Conf. 10, 20, 29.

[125] immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus ... op. imp. c. Jul. 6, 12; vgl. De lib. arb. 3, 37: sed dico, cum futurus es beatus, non te invitum, sed volentem futurum.

Wahrheit. Da das Glück in dieser Freude besteht, weiß der menschliche Geist von sich aus um das Glück.[126] Und der Begriff der Freude ist wie alle Affekte durch Erfahrung des Geistes von sich selbst, durch Wahrnehmung der eigenen Leidenschaften in unser Bewußtsein gelangt.[127] So nimmt das Glücksstreben seinen Ausgang von der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes. Augustin kann auch von dem in unseren Geist eingeprägten Begriff des Glückes,[128] vom inneren Bewußtsein reden, das uns auffordert, zu Gott hinzustreben.[129]

Die Aussagen über den innerseelischen Ursprung des Suchens nach Gott haben ihr Zentrum im Begriff der memoria Dei. Der nach Gott fragende Mensch entdeckt, daß er fragend sich Gottes erinnert. Er trifft in seinem Inneren, in seinem Gedächtnis, Gott an.[130] Wie kommt Gott in mein Gedächtnis hinein? Augustin antwortet: Dadurch, daß ich Gott gelernt und das heißt doch wohl, kennen gelernt habe. Indem ich Gott kennen lerne, macht er Wohnung in mir – vorher ist er nicht in meinem Gedächtnis.[131] Dies Lernen geschieht in Gott, indem ich über mich selbst hinausschreite zu ihm, der über mir ist.[132] Es scheint also, daß Gott nicht zum schöpfungsmäßigen Bewußtseinsbestand des Menschen gehört. Aber nachdem Augustin zunächst hervorgehoben hat, daß Gott im Inneren des Menschen ist, geht es ihm jetzt darum, die Transzendenz Gottes zu wahren. Eine geheime Unruhe um die außerseelische Realität Gottes und der Wahrheit hat ihn einst in jungen Jahren bewegt.[133] Und der Wunsch, sich Gottes zu vergewissern, ist auch ein Motiv der augustinischen confessio – im anrufenden Lobpreis nimmt Augustin vorweg, was ihm noch verborgen ist und so kann er fragen: ruft man dich an, o Gott, damit man dich weiß?[134] In der confessio deutet Augustin sein Verlangen nach Gott und seine Ergriffenheit als Ergriffenheit durch Gott, und dieses rationale

[126] Conf. 10, 21, 30–31.

[127] sed eas (scil. perturbationes animi) ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit. Conf. 10, 14, 22.

[128] sicut ergo antequam beati simus mentibus tamen nostris inpressa est notio beatitatis – per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle –, ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus inpressam . . . De lib. arb. 2, 9, 26.

[129] Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimae pulchritudinis fonte manare credendum est, et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur . . . De util. cred. 16, 34.

[130] Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea, quaerens te domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquid de te inveni quod non meminissem ex quo didici te. Conf. 10, 24, 35.

[131] et dignatus es habitare in memoria mea ex quo te didici. Conf. 10, 25, 36. Neque enim jam eras in memoria mea prius quam te discerem. Conf. 10, 26, 37.

[132] Ubi ergo inveni te ut discerem te, nisi in te supra me? Conf. 10, 26, 37.

[133] Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac permultos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset: ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus sive intrinsecus, nescio. Sol. 1, 1. Von den Gottesaussagen seines langen Gebetes sagt Augustin: Dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undecumque collecta memoriae mandavi, et quibus accomodavi quantam potui fidem: scire autem aliud est. Sol, 1, 4, 9.

Moment durchzieht die ganzen Confessiones. Von diesem Interesse am außerseelischen Sein Gottes wird darum die Transsubjektivität Gottes auch bei der memoria Dei betont.

Dennoch hängt die memoria Dei mit dem geschöpflichen Sein des Menschen zusammen. Der menschliche Geist ist so geschaffen, daß er sich seines Schöpfers erinnern kann, er ist Dei capax und darin besteht seine Gottebenbildlichkeit. Die imago Dei hat ihr Sein als memoria Dei.[135] Da die Gottebenbildlichkeit des Menschen andererseits als seine Vernünftigkeit definiert wird,[136] scheint die memoria Dei in den Umkreis der natürlichen Vernünftigkeit des Menschen zu rücken, auch wenn die in rechter Weise geschehende Erinnerung dem heiligen Geist zugeschrieben wird.[137] Die memoria Dei hat einen, man könnte sagen, quasi-biologischen Grund: die Erinnerung an Gott ist möglich, weil Gott das Leben der Seele ist. Gott ist allgegenwärtig und deshalb lebt und ist und bewegt sich die Seele in ihm und darum kann sie sich auch an ihn erinnern.[138] Die memoria Dei ist so eine Erinnerung der Seele daran, daß sie lebt und daß Gott dieses Leben ist. Sie ist der motus vitalis der Seele.[138a] Die Heidenmission beruht darauf, daß die Heiden auf diese memoria Dei hin angesprochen werden können, wenn sie auch weithin vom Vergessen überdeckt ist.[139]

---

[134] Conf. 1, 1, 1.

[135] Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cujus imaginem facta est eumque intelligat atque diligat. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cujus ab eo capax est facta, et cujus particeps esse potest . . . De trin. 14, 12, 15; vgl.: Eo quippe ipso imago ejus (Gottes) est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest. De trin. 14, 8, 11.

[136] Volentes in rebus quae factae sunt ad cognoscendum eum a quo factae sunt, exercere lectorem, jam pervenimus ad eius imaginem, quod est homo, in eo quo caeteris animalibus antecellit, id est ratione vel intelligentia . . . De trin. 15, 1, 1.

[137] Quando autem *bene* recordatur (mens) domini sui, spiritu ejus accepto, sentit omnino, quia hoc discit intimo magisterio, nonnisi ejus gratuito affectu posse se surgere, nonnisi suo voluntario defectu cadere potuisse. De trin. 14, 15, 21.

[138] (Deus) quippe semper est, nec fuit et non est, nec est et non fuit: . . . Et ubique totus est: propter quod ista (scil. anima) in illo et vivit et movetur et est (Act. 17, 28): et *ideo* reminisci ejus potest. De trin. 14, 15, 21.

nec possunt vivere animae, nisi earum vita sit Deus. In Ev. Joh. tr. 23, 7.

insinuavit (Jesus) nobis animam humanam et mentem rationalem, quae inest homini, non inest pecori, non vegetari, non betificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei . . . In Ev. Joh. tr. 23, 5. Zur Begründung der memoria Dei auf die Ubiquität Gottes vgl. Conf. 10, 26, 37.

[138a] Vgl. Anm. 252–256 mit dem zugehörigen Text.

[139] Commemorabuntur, inquit, et convertuntur ad dominum universi fines terrae (Ps. 21, 28). Non igitur sic erant oblitae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur. Obliviscendo autem Deum, tamquam obliviscendo vitam suam, conversae fuerant in mortem, hoc est, in infernum. Commemoratae vero convertuntur ad dominum, tamquam reviviscentes reminiscendo vitam suam, cujus eas habebat oblivio. De trin. 14, 13, 17. Vgl. Quod autem quisque penitus obliviscitur, nec commoneri ejus utique potest. De trin. 14, 12, 16.

In dieser Interpretation der memoria Dei bleibt noch eine Unklarheit bestehen. Wie verhält sich die Aussage, daß die memoria Dei durch das Kennenlernen Gottes entsteht, zu der anderen, daß sie schöpfungsmäßige imago Dei ist und mit der Lebendigkeit der Seele gegeben? Man wird darauf vorläufig antworten müssen, daß auch das Lernen und Erkennen Gottes sich in der Rückwendung der Seele auf sich selbst vollzieht, im Rekurs auf die innere Wahrheit und Liebe, den in uns wohnenden Gott.[140] Lernen ist Erinnerung, nicht im Sinne der platonischen Anamnesis, sondern als Rückbesinnung auf das eigne Sein. Die memoria Dei konstituiert sich durch das Ausgehen von dem in der Seele Vorhandenen, der Seele Bekannten, und Weiterschreiten von dort zu dem noch Unbekannten.

Damit wird ein Denkschema sichtbar, welches in gleicher Weise der scientia, dem quaerere Deum und der fides zugrundeliegt. Es ist der Grundsatz, daß Glauben, Fragen, Lieben und Erkennen nur möglich sind vom schon Gewußten aus. Bei ihnen allen ist die Gleichzeitigkeit von Wissen und Nichtwissen der Ausgangspunkt, sie verknüpfen das schon Gewußte mit dem noch nicht Gewußten. Das ist das conjicere, der Rückschluß vom Bekannten auf das Unbekannte. Der Glaube schließt vom sichtbaren Christus oder von der sichtbaren, bekannten Autorität auf den unsichtbaren, göttlichen Christus. Glaube ist die Anwendung und Beziehung einer rationalen Erkenntnis auf ein noch teilweise unerkanntes „Objekt".[141] Das Fragen geht aus von sinnlicher Wahrnehmung[142] oder von einer interior notitia, einem inneren Wissen,[143] das Lieben[144] und Erkennen[145] kommt aus dem Wissen. Das conjicere schlägt einen Bogen von Erkenntnis zu Erkenntnis.

Wir können nunmehr unser Problem präzisieren. Die Analyse des Textes De trin. 13, 4, 7 ff. hatte gezeigt: die Gnade führt von Erkenntnis zu Erkenntnis. Die Untersuchung der noetischen Leistung der Gnade und der Erkenntnis hatte eine Gleichartigkeit der Leistungen auf einer Reihe von Gebieten ergeben. Darüber hinaus kam zutage, daß Glauben und Lieben Gottes,

---

[140] Dilige ergo proximum, et intuere in te unde diligis proximum; ibi videbis, ut poteris, Deum. In Ev. Joh. tr. 17, 8.

ubicumque oraveris, intus est qui exaudiat, intus in secreto, quem sinum vocat . . . Qui te exaudit non est praeter te. In Ev. Joh. tr. 10, 1.

[141] Nec sic descendit (Christus) ad nos ut illos (die Engel) desereret, sed simul integer illis integer nobis, illos intrinsecus pascens per id quod Deus est, nos forinsecus admonens per id quod nos sumus, idoneos facit per fidem quos per speciem pascat aequaliter. Quia enim rationalis creatura verbo illo tamquam optimo cibo suo pascitur, humana autem anima rationalis est – quae mortalibus vinculis peccati poena tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per *coniecturas* rerum visibilium ad intellegenda invisibilia niteretur – cibus rationalis creaturae factus est visibilis, non commutatione naturae suae sed habitu nostrae, ut visibilia sectantes ad se invisibilem revocaret. De lib. arb. 3, 10, 30.

Valet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem Dei, non tamquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti; sed quo cognoscatur manifestius, et quo firmius diligatur. De trin. 8, 9, 13. Vgl. oben Abschnitt I 2 c).

[142] species rerum, Conf. 10, 6, 9–[illegible] [143] Conf. 10, 21, 30.

[144] Lieben des Unbekannten ex iis . . . quae nota sunt. De trin. 13, 20, 26.

[145] per haec quae nota sunt utcumque noscenda, De gen. ad litt. 5, 11, 28.

die zum Bereich der Gnade gehören, ebenso wie das Erkennen ein Rückschluß von dem der menschlichen Vernunft kraft ihrer Natur Zugänglichen auf das noch Unbekannte sind. Es scheint so, daß Gnade und Erkenntnis in einer beängstigenden Weise austauschbar sein könnten. Die Frage nach Gnade und Erkenntnis rollt das Grundproblem des Augustinismus, die Frage nach Gnade und Natur, in kritischer Weise auf.

Wir versuchen, diesen Tatbestand zu erhellen durch eine Strukturanalyse dessen, was Augustin Gnade und was er Erkenntnis nennt.

II. Die Struktur der Erkenntnis und der Gnade

Erkenntnis und Gnade haben ihr Sein in der Beziehung auf etwas. Erkenntnis ist da im Erkennen eines Erkannten und Gnade ist stets gerichtet auf ein Ziel oder einen Empfänger des Gewährens. Erkenntnis und Gnade konstituieren sich im Vollzug, sie haben ihr Sein im Vollzug. Wir können also die Struktur von Erkenntnis und Gnade und das heißt doch, die Elemente, aus denen sich ihr Sein erbaut, nur erfassen, indem wir beide als Vorgang betrachten. Die weitergehende Frage nach dem Sein von Erkenntnis und Gnade überhaupt wird hier nicht gestellt. Es genügt zur Erhebung wesentlicher Strukturelemente die Untersuchung des Vollzugs beider. Wir analysieren also die Erkenntnis als Erkennen und die Gnade als Begnadung.

1. Elemente des Erkenntnisvorgangs

a) Die Innerlichkeit der Erkenntnis

Die Erkenntnis vollzieht sich innen im Geist des Menschen: Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.[146] Damit ist nicht die Binsenweisheit gemeint, daß alle Erkenntnis als Vernunfttätigkeit im menschlichen Geiste stattfindet. Sondern die Innerlichkeit des Erkennens ist bei Augustin zugleich eine Aussage über den Ursprung der Erkenntnis. Die Wahrheit wird im Bereich der geschaffenen Dinge nicht der erkannten res abgenommen, die Sache stellt ihre Wahrheit nicht der erkennenden Vernunft gegenüber, sondern die res muß sich gegenüber der Wahrheit im Geiste des Menschen ausweisen und wird von dorther als wahr oder falsch erkannt. Der Erkennende richtet seinen Blick auf die innere Wahrheit, die zu ihm redet.[147]

Lit. Fragen der Erkenntnis. *Andresen* B IV 2 a)-g). *D. Pirson,* Der Glaubensbegriff bei Augustin, Diss. Masch. Erlangen 1953. *F. Körner,* Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips. ThQ 134, 1954, 397–447. *M. Löhrer,* Der Glaubensbegriff der hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. Einsiedeln/Zürich/Köln 1955. *R. Lorenz,* Die Wissenschaftslehre Augustins, ZKG 67, 1956, 29–60; 213–251. *R. A. Markus,* St. Augustine on Signs, Phronesis 2, 1957, 60–83. Recherches Augustiniennes, Bd. II, Paris 1962. Darin: *D. J. Hassel,* Conversion-Theory and „Scientia" in the De Trinitate, S. 383–401. *C. Schützinger,* Die augustinische Erkenntnislehre im Licht neuerer Forschung, S. 177–203.

[146] De ver. rel. 39, 72.

Nemini dubium est, sicut interiorem hominem intelligentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum. De trin. 11, 1, 1.

[147] interiorem, . . . illam veritatem pro viribus intuentes. De mag. n. 45. quoniam omnis vita rationalis si perfecta est, incommutabili veritati secum intrinsecus sine strepitu loquenti obtemperat . . . De ver. rel. 55, 110.

Die innere Wahrheit beurteilt sogar die Angemessenheit von Aussagen der heiligen Schrift über Gott.[148] Bei dieser Sachlage könnte sich die Erkenntnis auf bloße Introspektion beschränken. Augustin betrachtet jedoch die Erkenntnis nicht als ein Spiel des Geistes mit sich selbst, sondern er billigt der res, dem Erkenntnisgegenstand, eine bestimmte Rolle zu.[149] Von der res kann die Ermahnung zum Erkennen ausgehen, die admonitio.

b) admonitio und notitia intus

Das Strukturschema der Erkenntnis ist für die sinnliche Erkenntnis von Augustin nur ausgeführt worden, weil ihn die Frage interessiert: Wie wird der Geist von sinnlichen Eindrücken affiziert? An sich ist die Erkenntnis der materiellen Dingwelt und des in ihr Geschehenden keine Erkenntnis im strengen Sinne.[150] Doch tritt das Erkenntnisschema in folgendem Beispiel hervor: Jemand beschreibt eine Landschaft, einen entwaldeten und mit Ölbäumen bepflanzten Berg. Der Zuhörer kann ihn nur verstehen, wenn er weiß, was Berg, Wald, Ölbaum ist, und sich an das Aussehen dieser Dinge erinnert. Auf den Anreiz des Berichtes hin erfolgt der Rekurs auf die innen vorhandene Kenntnis und das erkennende Verstehen ist die Verknüpfung der notitia intus mit der von außen kommenden admonitio.[151] In diesem Falle besteht das innere Wissen aus den Bildern der Körperdinge, welche durch die Sinne dem Gedächtnis vermittelt worden sind.[152]

Mit dem Mechanismus der Entstehung der Sinneseindrücke im Geist haben wir uns nicht zu befassen.[152a] Es ist aber auch hier ein Zusammenwirken von „außen" und „innen" festzustellen. Parallel zur Meldung der Sinne läuft die formende Tätigkeit des Geistes, welche der sinnlichen Wahrnehmung Form und Gestalt verleiht. Indem die Aktivität des Geistes auf das von der sinnlichen Wahrnehmung dargebotene Material trifft, entsteht das Wahrnehmungsbild im Geiste. Die notitia intus reduziert sich hier auf das formende Vermögen des Geistes. Dabei ist zunächst nicht an feste, im Geiste a priori

(veritas) intelligentibus mentibus intus loquitur . . . In Ev. Joh. tr. 54, 8, vgl. 57, 3.

[148] Modus quippe iste locutionis cum per efficientem id quod efficitur significatur, creber est in scripturis sanctis: maxime cum de Deo aliquod dicitur, quod ei ad proprietatem locutionis non convenire praesidens mentibus nostris ipsa veritas clamat. De gen ad litt. 5, 19, 39.

[149] Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. De trin. 9, 12, 18.

[150] Retract. 1, 14, 3.

[151] Neque enim vel intelligere possem narrantem, si ea quae dicit, et si contexta tunc primum audirem, non tamen *generaliter* singula meminissem. Qui enim mihi narrat, verbi gratia, aliquem montem silva exutum, et oleis indutum, ei narrat qui meminerim species et montium et silvarum et olearum; quas si oblitus essem, quid diceret omnino nescirem, et ideo narrationem illam cogitare non possem. Ita fit ut omnis qui corporalia cogitat, sive ipse aliquid confingat, sive audiat, aut legat vel praeterita narrantem, vel futura praenuntiantem, ad memoriam suam recurrat, et ibi reperiat modum atque mensuram omnium formarum quas cogitans intuetur. De trin. 11, 8, 14.

[152] vgl. Conf. 10, 8, 15: nec ipsa (die Körperdinge) sunt apud me, sed imagines eorum. Et novi quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi.

[152a] Dazu vgl. die Darstellungen der Erkenntnistheorie Augustins bei *B. Kälin, E. Gilson, R. Schneider* (Seele und Sein, vgl. ThR NF 25 (1959) S. 43), *J. Hessen.* Vgl. De gen ad litt. 12, 16, 33; 20, 42–43.

vorhandene Formen zu denken, welche der Materie der sinnlichen Wahrnehmung übergestülpt werden, sondern die formende Potenz des Geistes ist seine Lebensbewegung, sein motus vitalis, seine unaufhörliche Aktivität. Diese stößt auf das Objekt, welches die Sinne melden, und bringt in diesem Zusammenstoß das Wahrnehmungsbild hervor.[153] Hinter der notitia intus steht also der motus vitalis der menschlichen Seele. Erkenntnistheorie, Metaphysik und Psychologie bilden eine Einheit.

Die Struktur des Erkennens zeigt sich deutlicher, wo sich die Erkenntnis ihrem eigentlichen Geschäft hingibt, der Entdeckung der Wahrheit (visio intellectualis). Gäbe es Wahrheitserkenntnis in Bezug auf die materielle Körperwelt, so bestände sie in der Schau der Ideen der Körperdinge und der zwischen ihnen waltenden prästabilierten Beziehung, die sich im Geschichtsablauf verwirklicht. Dieses Wissen wäre dann auf die Dinge der Körperwelt zu beziehen. Aber solche Erkenntnis ist den Engeln vorbehalten.[154] Nur auf einem Teilgebiet gibt es für uns jetzt auf Erden solche Erkenntnis: wir schauen in der ewigen Wahrheit die Idee, welche für unser Sein und Handeln normativ ist. Sie erzeugt eine wirkliche Erkenntnis innen im Geist, die als ethische und ästhetische Norm auf das Wahrgenommene angewendet wird.[155] So gilt: et inest intrinsecus unde approbetur, cui forinsecus inhiatur.[156]

Die Beurteilung des sinnlich Wahrgenommenen geschieht also auf Grund rationaler Erkenntnis. Bei dieser tritt das Verhältnis von admonitio und notitia intus sehr klar hervor: der Sinn ermahnt die Seele, den Blick auf das Intelligible zu richten.[157] Von dort bezieht sie die Norm des Urteils. Streng genommen geht sowohl die admonitio durch die Sinne wie auch die Hervorbringung der notitia intus auf die Tätigkeit der Wahrheit zurück: foris ad-

[153] Sed cum a corpore causa est ut talia visa cernantur, non ea corpus exhibet; neque enim habet eam vim, ut formet aliquid spiritale: sed sopito, aut perturbato, aut etiam intercluso itinere intentionis a cerebro, qua dirigitur sentiendi motus, anima ipsa quo *motu proprio* cessare ab hoc opere non potest, quia per corpus non sinitur, vel non plene sinitur corporalia sentire, vel ad corporalia vim suae intentionis dirigere, spiritu corporalium similitudines agit, aut intuetur objectas. Et siquidem eas ipsa agit, phantasiae tantum sunt; si autem objectas intuetur, ostensiones sunt. De gen. ad litt. 12, 20, 42.

Zum vitalis motus vgl. De mus. 6, 17, 58.

[154] nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus, quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sint, etiamsi non ea videamus per corporis sensus. De gen. ad litt. 5, 16, 34. De trin. 4, 16, 21: Die Philosophen können aus den ewigen Ideen weder naturwissenschaftliche Tatsachen, noch historische Abläufe erkennen. Ebenso De trin. 4, 17, 23.

[155] In illa igitur aeterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspiciamus: atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus: nec a nobis nascendo discedit . . . Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. De trin. 9, 7, 12.

[156] De trin. 10, 1, 1.

[157] Animus intellectualis ad intelligibilia sua videnda a sensu admonetur potius quam aliquid accipit. Ep. 6, CSEL 34, 2 S. 12, 23.

monet, intus docet.[158] Die Wahrheit bedient sich der Kreatur als Hilfsmittel, um die Aufmerksamkeit des Geistes auf sich zu lenken.[159]

Damit ist bereits gesagt, daß das innere Wissen dem Geist von einer Instanz außerhalb seiner, eben der Wahrheit, zuteil wird. Man vermeidet deshalb besser den Ausdruck apriorisch für diese notitia intus. Augustin beschreibt die Mitteilung der Wahrheit in verschiedenen Bildern, unter denen das des inneren Lehrers und der Erleuchtung die wichtigsten sind.

c) illuminatio und magister interior

Augustin nennt die rationale Erkenntnis intellektuelle Anschauung (visio intellectualis). Er beschreibt sie nach Analogie des körperlichen Sehens. Der Geist, welcher den körperlichen Augen entspricht, richtet seinen Blick, das ist die Vernunft, auf die Sache.[160] Das Sehen der Sache ist die Erkenntnis, eben die intellektuelle Anschauung. Sie bezieht sich auf geistige Sachverhalte und unkörperliche Gegenstände (welche nicht Abbild eines vom Geiste wahrgenommenen Körperdinges sind), also auf Wahrheiten, Tugenden, Ideen.[161] Diese Erkenntnis kommt durch göttliche Erleuchtung zustande.[162] Die Deutung der Illuminationslehre Augustins ist strittig, wir begnügen uns damit, Augustin selbst zu Worte kommen zu lassen.[163]

Mit „Erleuchtung" meint Augustin zunächst das Sichtbarwerden eines Sachverhalts. Licht ist das, wodurch etwas sichtbar wird.[164] So wie die Sonne die Erde und was auf ihr ist, erleuchtet und dadurch sichtbar macht, so beleuchtet Gott mit seinem Licht die Wahrheiten der wissenschaftlichen Disziplinen, so daß sie dem Geiste sichtbar und damit erkennbar werden.[165] Die Er-

[158] De lib. arb. 2, 14, 38.
Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. De b. vit. 4, 35.

[159] quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus . . . Conf. 11, 8, 10.

[160] Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos habeat quibus bene uti possit, ut aspiciat, ut videat. Oculi sani mens est ab omni labe corporis pura . . . Aspectus animae ratio est . . . Ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur. Sol, 1, 6, 12–13.

[161] De gen. ad litt. 12, 6, 15; 10, 21.

[162] Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat; nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad ejus imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate et minus valet. Inde est tamen quidquid intelligit sicut valet. De gen. ad litt. 12, 31, 59.

[163] Übersicht über die verschiedenen Interpretationen bei *Hessen*, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, S. 84–98. Vgl. auch *C. Schützinger* in Recherches Augustiniennes II, 1962, S. 177–203.

[164] Convenienter autem lucem hanc dici concedit quisquis concedit recte dici lumen, qua res quaeque manifesta est. De gen. ad litt. op. imp. 5. 24.

[165] Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Sol. 1, 6, 12.
Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux: sed terra, nisi luce illustrata,

leuchtung zeigt die zuvor verborgene Wahrheit.[166] Erleuchtung ist also Beleuchtung – Beleuchtung einer von dem Licht unterschiedenen Sache, die sich zeigt, weil sie von diesem Licht erhellt wird. Die Illuminationstheorie gibt Rechenschaft über die Wißbarkeit und Erkennbarkeit des Geistigen. Diese beruht auf dem von Gott selbst bewirkten Sich-Zeigen des Geistigen. Das Sich-Zeigen des von jeder Körperlichkeit abgesonderten Geistigen ist gleichzeitig der Erweis seiner Wahrheit, es ist das Sich-Zeigen der Wahrheit. Wahrheit ist Wirklichkeit. Wenn gesagt wird, daß für Augustin die Wahrheit unserer Erkenntnis auf Erleuchtung beruht, so muß dabei gegenwärtig bleiben, daß die Erleuchtung den Umweg über die Sachen nimmt, sich zunächst auf die *res* richtet, so daß diese in ihrer Wahrheit sich zeigen.

Zur Erleuchtung gehört, daß Gott selbst sich erschließt. Das erleuchtende Licht zeigt sich stets auch selbst[167] und das bedeutet, daß Gott grundsätzlich erkennbar ist.[168]

Die Illumination ist nicht bloß Beleuchtung einer Sache, so daß diese sich zeigt, wißbar wird, zum Phänomen für mich werden kann. Sie richtet sich auch auf das Erkenntnisvermögen des Menschen. Das Licht der Vernunft wird von der Wahrheit entzündet.[169] Gott ist das Licht der Vernunft.[170] Die Metapher vom inneren Lehrer besagt dasselbe. Wir lernen nicht von dem äußeren Lehrer, der uns mit dem Schall seiner Stimme anredet, sondern von

videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Sol. 1, 8, 15.

[166] Non enim scimus mortales corda mortalium, tunc autem „illuminabit dominus abscondita tenebrarum, et manifestabit cogitationes cordis; et laus erit unicuique a Deo“ (1 Kor. 4, 5): quia id laudabitur et diligitur a proximo in proximo, quod ne lateat, ab ipso illuminabitur Deo. Enchir. 121, 32.

Quae rursus omnia, quae de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alia quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo. De ver. rel. 49, 97.

[167] Lumen cum alia monstrat quae videntur in lumine, numquid alio indiget ut monstretur? Lumen ergo et alia demonstrat et seipsum. In Ev. Joh. tr. 47, 3.

[168] So dürfte das schwierige „in illo“ De gen. ad litt. 12, 31, 59 aufzufassen sein. Zu den veraciter intellecta gehören Bewußtseinsinhalte und Qualitäten der menschlichen Seele, welche sie „in sich selbst“ erkennt, und das sich zeigende göttliche Licht, das über der Seele geschaut wird, „an sich“ in illo: Sic etiam in illo genere intellectualium visorum alia sunt, quae in ipsa anima videntur, velut virtutes quibus vitia sunt contraria . . . Aliud est autem lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel *in se* vel *in illo* veraciter intellecta conspiciat; nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura . . . quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate . . . Dum ergo illuc rapitur . . . etiam supra se videt illud, quo adjuta videt quidquid etiam in se intelligendo videt.

Aus der Sichtbarkeit des göttlichen Lichtes folgt, daß Gott erkannt werden kann: Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi. Sol. 1, 8, 15.

Die Frage nach eventuellem Ontologismus bei Augustin liegt nicht im Rahmen unseres Themas.

[169] Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? De rer. rel. 39, 72.

[170] De civ. 8, 4.

dem inneren Lehrer, der uns die Wahrheit kundtut und der das intelligible Licht ist.[171] Dieser innere Lehrer ist Christus[172] in Gemeinschaft mit den anderen Personen der Trinität.[173] Das innere Ohr, nicht das äußere, vernimmt die Wahrheit, welche innen lehrt.[174] Zu diesen Bildern gesellt sich noch das der Einwohnung Gottes.[175] Das erleuchtende Licht ist das internum aeternum, das Ewige im Inneren des Menschen.[176]

Es ist schwierig, festzustellen, was mit diesen Metaphern gemeint ist. Zur Beleuchtung der geistigen Gegenstände durch Gott tritt eine Erleuchtung des menschlichen Geistes.[177] Der platonische Begriff der Teilhabe, den Augustin hier verwendet – der menschliche Geist wird erleuchtet zwecks Teilhabe an der Wahrheit[178] – oder er leuchtet durch Teilhabe an der Wahrheit,[179] macht die Sache keineswegs klarer. Man kann jedoch zunächst festhalten, daß mit Erleuchtung, Belehrung, Einwohnung, Teilhabe, die Präsenz der Wahrheit im Geiste des Menschen[180] und damit auch die Formung dieses Geistes gemeint ist. Dabei wird der Intellekt von diesem Licht durchströmt.[181] Das kann doch nur heißen, daß der Geist und seine Bewußtseinsinhalte in dieser Erhel-

---

[171] In ipsa ergo mente, hoc est in interiore homine, quodammodo crescitur, non solum ut ad cibum a lacte transeatur, verum etiam ut amplius atque amplius cibus ipse sumatur. Non autem crescitur spatiosa mole, sed intelligentia luminosa, quia et ipse cibus intellegibilis lux erst. Ut ergo crescatis, eumque capiatis . . . non ab eo *doctore* qui vestris auribus sonat, hoc est forinsecus operando plantat et rigat, sed ab eo qui dat incrementum petere aut sperare debetis. In Ev. Joh. tr. 97, 1.

Audite dilucescentem *magistrum*, et illabentem cordibus nostris *solem* nostrum . . . In Ev. Joh. tr. 19, 10.

[172] De mag. 11, 38.

[173] Numquidnam dicit Filius et docet Spiritus sanctus ut dicente Filio verba capiamus, docente autem Spiritu sancto eadem verba intelligamus? Quasi dicat Filius sine Spiritu sancto, aut Spiritus sanctus doceat sine Filio; aut vero non et Filius doceat et Spiritus sanctus dicat, et cum Deus aliquid dicit et docet, Trinitas ipsa dicat et doceat. In Ev. Joh. tr. 77, 2. Vgl. De trin. 1, 8, 18.

[174] Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti cujus auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. Conf. 11, 6, 8.

Donabit quidem Deus, ut spero, ut tibi valeam respondere, vel potius ut ipse tibi, eadem quae summa omnium magistra est veritate intus docente, respondeas. De lib. arb. 2, 2, 4.

[175] Erleuchtung = Einwohnung. Gott als inhabitator. De ver. rel. 39, 72.

[176] non enim lumen nos sumus, quod „illuminat omnem hominem", sed illuminamur a te, ut, qui fuimus „aliquando tenebrae", simus „lux" in te. O si viderent internum aeternum, quod ego quia gustaveram, frendebam, quoniam non eis poteram ostendere . . . Conf. 9, 4, 10.

[177] ipsis rebus, *Deo intus pandente*, manifestis. De mag. 12, 40.

[178] me . . . nesciente alio lumine illam (scil. mentem) illustrandam esse, ut sit particeps veritatis, quia non est ipsa natura veritatis . . . Conf. 4, 15, 25.

[179] ostenditur, animam rationalem vel intellectualem . . . sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Augustin freut sich hier der Übereinstimmung mit Plotin. De civ. 10, 2.

[180] Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae *praesentia* contuemur in illa interiore luce veritatis qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur. De mag. 12, 40.

[181] et illa intellectu non aderat, qui illa luce illuminaretur, nec tantum perfunderetur, verum etiam frueretur. In Ev. Joh. tr. 15, 19. Zur Formung vgl. Anm. 262, 271, 285.

lung eben diesem Geiste sichtbar werden. Auch diese Erleuchtung ist Beleuchtung. Und dazu zeigt Gott als Licht sich selbst und die in ihm enthaltenen Ideen, soweit der beschränkte menschliche Intellekt das fassen kann. Es ist mißlich, das als Einstrahlung der Ideen in den Geist zu bezeichnen.[182] Die Illumination ist Leuchten Gottes und Beleuchtetheit der von Gott unterschiedenen geistigen Dinge, ursprüngliches und kausal bewirktes Sich-Zeigen einer Sache. Die Anwendung so gesehener Sachen und Sachverhalte auf empirische Tatsachen ist das Urteil.

Es ist jedoch nicht damit getan, daß die Wahrheit präsent wird. Sie muß durch die Tätigkeit des Intellekts ergriffen werden. Damit berühren wir ein weiteres Strukturelement der Erkenntnis, die intentio animi.

d) intentio

Die Vernunft wendet sich der beleuchteten Sache zu, so wie das Auge dem sichtbaren Gegenstand. Augustin nennt das animi intentio oder conversio. Es ist das gesammelte Hinstreben zum Erkenntnisgegenstand und das Festhalten der Aufmerksamkeit bei ihm.[183] Die Parallele zwischen Sinneserfahrung und rationaler Erkenntnis wird auch hier durchgeführt. Beim körperlichen Sehen hält die intentio das Auge bei der erblickten Sache fest, sie stellt die Verbindung zwischen Sache und Wahrnehmungsvermögen her.[184] Die intentio ist eine Funktion des Willens.[185] Wenn dieser Wille heftig ist, kann man ihn Liebe nennen.[186] In der rationalen Erkenntnis, etwa der Selbsterkenntnis des Geistes, wird genau analog dazu der Erkenntnisgegenstand (cognoscibile) mit dem Erkennen zusammengebracht, indem die Hinkehr (conversio) des Geistes zu sich selbst erfolgt. Die Wahrheitserkenntnis vollzieht sich im Zusammenkommen des Geistes mit der Wahrheit, die in ihm „anwest",[187] in der Zuwendung der Seele zur Wahrheit;[188] sie befragt die Wahrheit, blickt zu ihr hin. Auch in dieser conversio ist der Wille oder, was dasselbe ist, die Liebe tätig.[189] Nichts wird vollkommen erkannt, was nicht vollkommen geliebt wird.[190]

Die Erkenntnistheorie führt also auf das Willensproblem. Wodurch wird der Wille in Bewegung gesetzt, so daß er den Intellekt auf das Erkenntnisziel

[182] Hessen, Metaphysik der Erkenntnis, S. 96.

[183] Zur Annäherung der Bedeutungen von intentio und conversio vgl. Sol. 1, 6, 13: Sed et ipse aspectus quamvis jam sanos oculos *convertere* in lucem non potest, nisi tria illa permaneant (scil. fides, spes, charitas) ... Jam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod jam non sit, sed quod nihil amplis habet quo se *intendat* ...

[184] Itemque illa animi intentio, quae in ea re quam videmus sensum tenet, atque utrumque conjungit ... De trin. 11, 2, 2.

[185] voluntas animi quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet. De trin. 11, 2, 5.

[186] Et si tam violenta est, ut possit vocari amor ... De trin. 11, 2, 5.

[187] Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas ... tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse *interior homo* cum suo *inhabitatore*, non infima et carnali, sed summa et spiritali voluptate *conveniat*. De ver. rel. 39, 72.

[188] De div. qu. 83, qu. 46.

[189] De trin. 14, 10, 13. Augustin unterscheidet cognoscibilia, cognitio und utriusque tertia voluntate junctionem.

[190] De div. qu. 83 qu. 35, 2.

richtet? Ohne diese Tätigkeit des Willens bleibt ja die Illumination vergeblich.[191] Ist die conversio ein eigenständiger Willensakt? Oder besteht ein Zusammenhang zwischen Erleuchtung und der Bewegung des Willens, zwischen illuminatio und conversio? Augustin scheidet zwar begrifflich zwischen beiden[192] und er kann das tun, weil bei der Hinkehr zunächst auf die Tätigkeit des Menschen, bei der Erleuchtung auf die Tätigkeit Gottes reflektiert wird. Aber die Sachlage ist komplizierter. Der Wille bewegt sich nicht von sich aus. Die Präsenz einer Sache, etwa eines schönen Gegenstandes, erregt Freude und Wohlgefallen. Diese delectatio erzeugt Tätigkeit des Willens, Hinkehr zum geliebten Gegenstand.[193] Bei der Betrachtung von Zahlenverhältnissen, geometrischen Figuren, harmonischen Maßverhältnissen, ja von Gegenständen der Wissenschaft überhaupt, entsteht delectatio.[194] In diesem Affekt der Freude an den wissenschaftlichen Wahrheiten ist Gott tätig. Er, die Wahrheit selbst, ermahnt uns dadurch zu seliger Betrachtung.[195]

Die innere Bewegung des Willens durch die delectatio an der Wahrheit ist der Schlüssel zum Verständnis der augustinischen Illuminationslehre. Die Erleuchtung ist das „Anwesen" der Wahrheit und die gleichzeitige Bewegung des Willens durch die Freude an der Wahrheit. Der so bewegte Wille kehrt den Intellekt der Wahrheit zu. Die Verbindung zwischen Wahrheit und Erkenntnisvermögen wird von Gott aus durch das Medium des menschlichen Willens hergestellt.[196] Sowohl die admonitio als auch die notitia intus kommen beim Erkennen von Gott.

---

[191] Talis lux Christus erat, talis lux cum muliere (der Samaritanerin) loquebatur, et illa intellectu non aderat, qui illa luce illuminaretur ... In Ev. Joh. tr. 15, 19.

[192] et convertendo nos ad Deum percipimus illuminationem. In Ev. Joh. tr. 21, 4.

Ambulemus ergo dum diem habemus, id est, dum ratione uti possumus, ut ad Deum conversi, Verbo ejus, quod verum lumen est, illustrari mereamur ... De ver. rel. 42, 79.

[193] Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est ... Epist. ad Gal. 49. Sammlung der einschlägigen Stellen bei E. Gilson, Introduction S. 210–211.

[194] De mus. 6, 9, 23–24.

delectatio quippe quasi pondus est animae. Uns entzückt die summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna ... aequalitas. Ibid. 6, 11, 29.

In den geometrischen Figuren erführt man delectari durch veritas, aequitas, aequalitas. De quant. an. 9, 15.

[195] Ergo jam tria genera sunt rerum in quibus illud rationabile apparet. Unum est in factis ad aliquem finem relatis, alterum in dicendo, tertium in *delectando*. Primum nos admonet nihil temere facere; secundum, recte docere; ultimum, beate contemplari. In moribus est illud superius; haec autem duo in *disciplinis*, de quibus nunc agimus. De ord. 2, 12, 35.

Quidquid enim iocundum est in ceteris veris, ipsa utique veritate iocundum est. De lib. arb. 2, 13, 36.

[196] Admonitio autem quaedam, quae nobiscum *agit*, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit. De b. vit. 33.

Illa est igitur plena satietas animarum, haec est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid *connectaris* summo modo. Ibid. 35.

2. *Elemente der Gnade*

a) die Gnade als innere Gnade

Ehe wir die Folgerungen aus dieser Strukturanalyse der Erkenntnis ziehen können, müssen wir die Elemente des augustinischen Gnadenbegriffs zusammenstellen. Das erste, die Innerlichkeit der Gnade, tritt am deutlichsten bei der Kritik Augustins am Gnadenbegriff des Pelagius hervor. Für Pelagius sei die Gnade Belehrung durch Gott was der Mensch zu tun habe, zeigende Gnade, nicht schenkende. Christus erscheint im Pelagianismus als exemplum statt als donum. Damit verharre die Gnade im Bereich des Gesetzes, das von außen gebietet, während sie doch etwas Spirituelles sei, Geist und nicht Buchstabe.[197] Der Vorwurf, daß die Gnade des Pelagius etwas Äußerliches sei, ist freilich insofern unzutreffend, als Pelagius das posse, das Vermögen, gemäß dem Gesetz zu handeln, auf die Gnade zurückführt, die dem Menschen schöpfungsmäßig mitgegeben ist. Die Seinsgesetzlichkeit des Menschen ist Gnade.[198] Jedenfalls betrachtet Augustin die Innerlichkeit der Gnade als das, was seinen Gnadenbegriff von dem des Pelagius unterscheidet. Gnade ist Tätigkeit Gottes innen im Menschen,[199] Inspiration der Liebe durch den in uns einwohnenden Geist,[200] kurz, interior gratia.[201] Ein tieferliegendes Unterscheidungsmerkmal ist allerdings der Dynamismus der augustinischen Gnade – Gnade als Wirken Gottes, das sich in Wollen und Handeln des Menschen umsetzt.

Cum ergo (nämlich qui prudenter vivit) ad id quod sapienter elegit convertit animum, sapienter utique convertit ... Omne autem quod sapienter fit *non* potest recte dici a sapientia esse *separatum*. De lib. arb. 2, 10, 29.

Veritatem autem atque sapientiam nemo amittit invitus. Non enim locis separari ab ea quisquam potest, sed ea, quae dicitur a veritate atque sapientia separatio, perversa *voluntas* est, qua inferiora diliguntur. Ibid. 2, 14, 37.

Bei der Erleuchtung der Engelwelt bewirkt Gott die Hinkehr, in der die Erleuchtung geschieht: eam revocante ad se creatore conversio ejus facta atque illuminata intelligatur. De gen. ad litt. 1, 3.

[197] Hinc itaque apparet, hanc eum gratiam confiteri, qua demonstrat et revelat Deus quid agere debeamus; non qua donat atque adjuvat ut agamus: cum ad hoc potius valeat legis agnitio, si gratiae desit opitulatio, ut fiat mandati praevaricatio ... De grat. Chri. et pecc. orig. 1, 8, 9.

Hoc est occultum et horrendum virus haeresis vestrae, ut velitis gratiam Christi in exemplo ejus esse, non in dono ejus, dicentes, quia per ejus imitationem fiunt justi, non per subministrationem spiritus sancti, ut eum imitentur adducti. op. imp. c. Jul. 2, 146.

[198] Pelagius bei Augustin, De grat. Chri. et pecc. orig. 1, 16, 17: quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat. Quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est. Vgl. ibid. 47, 52.

[199] Admoneo ut intelligatis, cui gratiae sitis inimici, negando operari Deum voluntates in mentibus hominum ... op. imp. c. Jul. 2, 157.

[200] Die Pelagianer wollen das Gesetz als Gnade angesehen wissen, ut scilicet a domino Deo adjutorium cognitionis habeamus, quo ea quae facienda sunt noverimus; non inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est. C. duas ep. Pel. 4, 11. quod totum perficietur per gratiam Christi, hoc est, per inhabitantem spiritum ejus in vobis. De pecc. mer. et rem. 1, 7, 7.

[201] De grat. Chri. et pecc. orig. 1, 45, 49.

b) vocatio und interior gratia

Die innere Gnade spielt nun bei der Begnadung eine ähnliche Rolle, wie das innere Wissen beim Erkennen. Der Ruf der Verkündigung oder die Ermahnung durch strafende Worte wirken nur bei dem, der die innere Gnade hat. Das Predigtwort des Bischofs verstehen die allein, zu denen Gott innen spricht,[202] denen er sich innen offenbart.[203] Dem äußeren Schall der Worte muß die im Menschen verborgen wirkende Gnade, die innere Inspiration, entgegenkommen. Diese innere Inspiration erfolgt nur bei den Prädestinierten.[204]

Bei der vocatio ist also zweierlei zu unterscheiden. Die Berufung durch das äußere Wort ist lediglich Anreiz, admonitio, auf Grund derer die auf den Prädestinationsratschluß hin verliehene innere Gnade in Aktion tritt. Die erfolgreiche Berufung ist die vocatio secundum propositum. Bei ihr wirkt Gott innen mit dem von außen kommenden Wort mit.[205] Ganz analog ist es bei der Versuchung: die Schlange redet von außen zum Menschen, aber innen wirkt der Teufel durch verborgene Eingebung mit.[206]

Da also das Schema: äußeres Wort – innere Inspiration, welches aus der Sprachphilosophie Augustins stammt, die Struktur der Gnade bestimmt, müssen in der Gnadenlehre des Bischofs mit Notwendigkeit die Begriffe des inneren Lehrers und der Erleuchtung auftreten.

c) magister interior und illuminatio

Die Gnade ist Erleuchtung und Einwohnung der Trinität im Menschen.[207] Diese erleuchtende Gnade faßt Augustin als Belehrung auf. Gott, Christus, der heilige Geist, die als doctor oder magister interior in uns tätig sind, eröffnen uns das Verständnis der christlichen Lehre: der Christus in uns ist die Voraussetzung für das Verstehen seines Wortes.[208] Die, welche gelehrig für

[202] Verbi gratia episcopus locutus est. Quid locutus est, aliquis ait? Respondes quid locutus sit, et addis: Verum dixit. Tunc alius qui non intellexit: Quid, dixit, inquit, aut quid est quod laudas? Ambo me audierunt, ambobus ego dixi, sed uni ipsorum Deus dixit. In Ev. Joh. tr. 40, 5.

[203] Est ergo quaedam Dei *manifestatio interior*, quam prorsus impii non noverunt ... In Ev. Joh. tr. 76, 2. Vgl. De praed. s. 8, 15.

[204] Nimis enim occulta Dei gratia est, qua hominum mentes quodam modo reviviscunt, ut possint a quibuslibet ejus ministris praecepta sanitatis audire. Enarr. in ps. 87 n. 10.

si tamen qui corripitur est filius promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante ac flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle. De corr. et gr. 6, 9.

[205] Deus igitur operatur in cordibus hominum, vocatione illa secundum propositum suum, de qua multum locuti sumus, ut non inaniter audiant evangelium, sed eo audito convertantur et credant ... De praed. s. 19, 39. De corrept. et gr. 9, 25.

[206] De gen. ad litt. 11, 27, 34.

[207] Zur äußeren vocatio tritt das Wunder der inneren illuminatio: Enarr. in ps. 9 n. 2.

gratia ejus illuminationem justificationemque nostram etiam intrinsecus operatur. De pecc. mer. et rem. 1, 9, 10.

Ecce facit in sanctis cum Patre et Filio sanctus etiam Spiritus mansionem; intus utique, tamquam Deus in templo suo. . . veniunt illuminando . . In Ev. Joh. tr. 76, 4.

[208] Qui legunt haec, si intelligunt, agant Deo gratias: qui autem non intelligunt, orent ut illorum ille sit doctor interior, a cujus facie est scientia et intellectus. De

Gott sind – und das sind die Prädestinierten[209] – bilden die Schule, in der Gott lehrt und gehört wird.[210] Auch Glaube und Liebe gehören in diesen Bereich der erleuchtenden Gnade. Denn das Geschenk des Glaubens ist die erste Stufe der Belehrung,[211] und die Liebe, welche der heilige Geist in unseren Herzen verbreitet, führt zu besserer und tieferer Erkenntnis.[212]

Die sittlichen Wirkungen der Gnade – die Erleuchtung durch die Wahrheit Gottes ist gleicherweise eine Erleuchtung durch seine Heiligkeit und Gerechtigkeit[213] – können ebenfalls unter dem Aspekt der Belehrung gesehen werden. Belehrung durch die Wahrheit ist für Augustin zugleich sittliche Läuterung,[214] die Inspiration der Einsicht ist auch Reinigung.[215] Die wissenschaftliche Prinzipienlehre Augustins – sein Wissenschaftsbegriff vereinigt in sich Erkennen und eine bestimmte Weise der Lebensführung – spiegelt sich hier in seiner Gnadenlehre.

d) voluntas

Dem Kommen der Gnade Gottes zum Menschen entspricht eine Bewegung des Menschen zu Gott hin,[216] ein Hinzutreten zur Erleuchtung in bekennen-

---

dono pers. 24, 68.

Thomas apostolus ut te interrogaret, habuit te (den Herrn) ante se, nec tamen intellegeret te, *nisi haberet in se* ... In Ev. Joh. tr. 69, 3. Spiritus sanctus als magister interior: In Ev. Joh. tr. 97, 1 u. ö. Schon bei Marius Victorinus erscheint der heilige Geist als magister intelligentiae. PL 8, 1103 A.

[209] De praed. s. 16, 33.

[210] Valde remota est a sensibus carnis haec schola in qua Deus auditur et docet. De praed. s. n. 13.

[211] Cum igitur evangelium praedicatur, quidam credunt, quidam non credunt; sed qui credunt praedicatore forinsecus insonante, intus a patre audiunt atque *discunt* ... De praed. s. 8, 15.

Glaube als illuminatio: (sancti) credendo ab eo illuminantur ... In Ev. Joh. tr. 54,4.

Das durch den Glauben gereinigte Herz kann die Inspiration des Verstehens erfassen: Lux ergo lucet in tenebris: quod si eam tenebrae non comprehendunt (Joh. 1, 5), illuminentur Dei dono prius ut sint fideles, et incipiant esse lux in comparatione infidelium; atque hoc praemisso fundamento aedificentur ad videnda ea quae credunt, ut aliquando possint videre. De trin. 15, 27, 49.

[212] Non enim diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione, ut melius et plenius cognoscatur ... Isto enim modo vos docebit spiritus sanctus omnem veritatem, cum magis magisque diffundet in cordibus vestris caritatem. In Ev. Joh. tr. 96, 4–5.

[213] ejusque (Gottes) veritate et sanctitate penitus illustrati atque comprehensi. De mor. eccl. c. 1, 11, 18.

Habet justitia quamdam lucem suam; perfundit et illustrat animam inhaerentem sibi .. Enarr. in ps. 63 n. 11.

[214] Vgl. *Gilson*, Introduction S. 37; *Lorenz*, ZKG 67, S. 55–57.

[215] Monnica vermied jede üble Nachrede: qualis illa erat docente te magistro intimo in schola pectoris. Conf. 9, 9, 21.

Intelligere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere? De lib. arb. 1, 7, 17.

[216] veniunt (Vater, Sohn, Geist) subveniendo, venimus obediendo; veniunt illuminando, venimus intuendo; veniunt implendo, venimus capiendo ... In Ev. Joh. tr. 76, 4.

der Selbstverurteilung,[217] eine Hinkehr (conversio) zu Gott.[218] Diese Tätigkeit des Menschen gehört zur Struktur der Gnade. Denn die Gnade wendet ihn zu ihrem Lichte hin,[219] sie befreit den vom Bösen geknechteten Willen.[220] Da der Wille durch eine Sache, die er will, in Bewegung gesetzt wird,[221] bewegt die Gnade den Willen durch die delectatio boni, der Freude am Guten,[222] und durch die als sehnsuchtsvolles Verlangen gefaßte Liebe,[223] welche der wirkende Gott durch den heiligen Geist in unserem Herzen verbreitet.[224] Der gute Wille des Menschen ist also zu begreifen als Strukturmerkmal der Gnade, es ist die Gnade qua etiam fit ut velit.[225]

3. Folgerungen

Aus dem bisher Vorgetragenen ergibt sich eine weitgehende Strukturgleichheit von Erkenntnis und Gnade. Das, was Augustin als das Charakteristikum seiner Gnadenlehre betrachtet, die Innerlichkeit der Gnade, hat sie mit der Erkenntnis gemeinsam. Der inneren Gnade, durch welche erst die äußeren Gnadenmittel wie Wortverkündigung, Zeichen, Sakramente wirksam werden, entspricht das innere Wissen, an dem die erkannten Dinge gemessen werden. Beide, innere Gnade und inneres Wissen, kommen durch Erleuchtung und Belehrung durch den Lehrer Christus zustande. Die Willensbewegung des Geistes, welche das Erkennen und die Gnade bejaht, wird in beiden Fällen durch delectatio erzeugt. Die Strukturanalyse führt also zu dem Er-

---

[217] "Accedite ad eum, et illuminamini" (Ps. 33, 6). Ut autem accedas et illumineris, displiceant tibi tenebrae tuae; damna quod es, ut merearis esse quod non es. Enarr. in ps. 99 n. 5.

[218] "Convertimini ad me, et convertar ad vos" (Zach. 1, 3) ist nicht so zu verstehen, wie die Pelagianer wollen, ut secundum meritum conversionis nostrae ad Deum detur gratia ejus, in qua ad nos et ipse convertitur. Nec attendunt qui hoc sentiunt, quia nisi donum Dei esset etiam ipsa ad Deum nostra conversio, non ei diceretur, "Deus virtutum, converte nos" (Ps. 79, 8). De grat. et lib. arb 5, 10.

[219] Veniat gratia Dei, illuminet tenebras illius, sicut dicit: "Tu illuminabis lucernam meam, domine; Deus, meus, illumina tenebras meas"; assumat mentem humanam, convertat ad lucem suam ... In Ev. Joh. tr. 14, 6.

[220] Sed post illam ruinam (Adams Fall) major et misericordia Dei, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute cui dominatur cum morte peccatum. Die Befreiung geschieht per solam Dei gratiam, sodaß voluntas ipsa ... a domino praeparatur. (Prov. 8, 35 LXX). Enchir. 106, 28.

[221] Qui enim vult, profecto aliquid vult, quod, nisi aut extrinsecus per sensum corporis admoneatur aut occultis modis in mentem veniat, velle non potest. De lib. arb. 3, 25, 75.

[222] cum ipsa delectatio boni, qua etiam non consentit ad malum, non timore poenae, sed amore justitiae (hoc est enim condelectari), nonnisi gratiae deputanda sit. C. duas ep. Pel. 1, 10, 22.

Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate. De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 2, 22. Vgl. De spir. et litt. 35, 63.

[223] quid restat ut intelligamus, nisi forte creaturae rationali, in qua et hominem creavit, in seipso requiem praebuisse, post ejus perfectionem, per donum Spiritus sancti, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut illuc feramur appetitu desiderii, quo cum pervenerimus requiescamus, id est nihil amplius requiramus? De gen. ad litt. 4, 11, 16.

[224] De spir. et litt. 25, 42.

[225] De corrept. et grat. 11,32.

gebnis, daß bereits der Erkenntnisbegriff Augustins dieselben wesentlichen Merkmale aufweist, wie der Gnadenbegriff. Das weist auf eine weitgehende Kontinuität seiner inneren Entwicklung hin. Die Erkenntnis trägt schon die Züge der Gnade. Dem entspricht auch die Ähnlichkeit der Terminologie: admonitio, conversio, inhabitatio Dei sind Grundbegriffe sowohl der Erkenntnis- als auch der Gnadenlehre. Deshalb ist es bei manchen Texten schwierig zu entscheiden, ob sie der Erkenntnislehre oder der Gnadenlehre zuzurechnen sind.

Auch der zweite Untersuchungsgang endet also bei der Ambivalenz von Gnade und Erkenntnis und somit bei dem Problem Natur und Gnade im Denken Augustins. Alle Wahrheitserkenntnis, alles vernünftige Schließen, die Einsicht in mathematische und sonstige wissenschaftliche Wahrheiten, die Richtigkeit des Urteilens und Beurteilens, kommt durch göttliche Erleuchtung zustande,[226] ja die Tatsache der Selbstgewißheit, das Wissen um den eignen Zweifel (die Vorform des cartesischen dubito, ergo sum), geht auf das Licht zurück, welches nach dem Johannesevangelium jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.[227] Dazu betont Augustin, daß der menschliche Geist in natürlicher Verbindung mit den göttlichen Ideen steht und von ihnen abhängt, so daß der Erkennende „mit Gott" ist.[228] Jeder Mensch erfährt ein Aufblitzen der Wahrheit, wenn das Wort veritas an sein Ohr dringt.[229] Nach

[226] Quia nemo hominum potest dicere quod veritatis est, nisi illuminetur ab eo qui mentiri non potest. In Ev. Joh. tr. 14, 8.

Hujus (Gottes) est verum omne quod loquimur ... De b. vit. 4, 35.

sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt (scil. animalia), qua mens nostra quodam modo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possimus. Nam in quantum eam capimus, in tantum id possumus. De civ. 11, 27, 2.

[227] Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est: de vero igitur certus est ... Ubi videntur haec, ibi est lumen sine spatio locorum et temporum. De ver. rel. 39, 72–73. Der Bezug auf Joh. 1, 9 am Anfang von n. 73

Doch deutet Augustin später Joh. 1, 9 partikularistisch. In De pecc. mer et rem. weist er die Interpretation zurück, daß nach Joh. 1, 9 jeder Mensch bei der Geburt eine illuminatio durch Christus erfahre. Aber Augustin läßt auch hier die ratio als eine schöpfungsmäßige illuminatio gelten. De pecc. mer. et rem. 1, 25, 36–38.

[228] Humana quippe anima *naturaliter* divinis ex quibus pendet, connexa rationibus, cum dicit: "melius hoc fieret quam illud", si verum dicit et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. De lib. arb. 3, 5, 13.

potius credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus *naturali* ordine, disponente conditore, subjuncta sic ista videat, in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus. De trin. 12, 15, 24. In der vielumstrittenen Stelle in quadam luce sui generis bezieht sich sui generis m. E. auf anima: das Licht ist unkörperlich wie die Seele.

(Die Seele) natura intelligibilis est, et *connectitur* non solum intelligibilibus verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondet. Retract. 1, 8, 2. Die Seele schaut das Intelligible aliqua *conjunctione* cum eo. De immort. an. n. 10.

cum Deo est quidquid intelligit Deum. De ord. 2, 2, 4.

[229] Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponunt caligines iamginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbant serenitatem, quae primo ictu

diesen Aussagen wird man keinem richtig denkenden und urteilenden Menschen die göttliche Erleuchtung absprechen können. In der Erkenntnislehre Augustins besteht zweifellos die Gefahr des Ineinanderfließens von Natur und Gnade.

Dieser Befund überrascht angesichts des leidenschaftlichen Bemühens des Bischofs, zwischen Natur und Gnade zu unterscheiden. Für sich ist die Gnade Gottes, für sich die menschliche Natur.[230] Die Natur ist das verderbte Sein, in dem wir geboren werden – die Gnade ist die Erneuerung der Natur, sie ist ein Zuteilwerdendes, von Gott unbegreiflich Kommendes.[231] Während die Natur allen Menschen gemeinsam ist, wird die Gnade nicht allen geschenkt.[232] Was die Natur zu leisten vermag, hilft nicht zum Heil,[233] die natürlichen Gaben der Intelligenz sind unnütz ohne die Prädestinationsgnade.[234]

Der Unterschied zwischen der Begabung der Natur und der Gnade läßt sich nicht einfach auf die Formel Schöpfungsgnade und Erlösungsgnade bringen.[235] Augustin begründet nämlich das Unvermögen der menschlichen Natur zum Heil und damit den Unterschied zwischen Natur und Gnade letztlich auf die Prädestination.[236] Damit verschiebt sich die Fragestellung auf das Gebiet der Metaphysik. Wir müssen deshalb fragen, wie sich das Verhältnis von Gnade und Erkenntnis und das damit zusammenhängende Problem „Natur und Gnade" im Rahmen der Metaphysik Augustins darstellt. Die Aporie, in der wir uns befinden: Strukturverwandtschaft von Gnade und Erkenntnis, anscheinendes Zusammenfließen von Natur und Gnade in der Erkenntnislehre und strenge, unbedingte Scheidung von Gnade und Natur als Herzstück der Gnadenlehre Augustins, kann nur von dorther ihre Lösung erfahren.

---

diluxit tibi, cum dicerem, Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane si potes: sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena. De trin. 8, 2, 3.

[230] Ergo seorsum est gratia Dei, seorsum natura hominis. In Ev. Joh. tr. 14, 6. Haec gratia non est natura. De gest. Pel. 7, 20.

[231] Sed etiam hoc si non de gratia, in qua renovamur, sed natura in qua nascimur, intelligamus ... De gen. ad litt. 10, 6, 11.
Nos enim filios Dei gratia fecit, illum (Christus) natura, quia ita natus est. In Ev. Joh. tr. 48, 6. Ebenso op. imp. c. Jul. 6, 19; De civ. 12, 30, 2.

[232] Cur diversa est gratia, ubi natura communis est? De praed. s. 15, 30.

[233] De spir. et litt. 28, 48.

[234] Ubi (in der massa perditionis) Tyrii relicti sunt et Sidonii, qui etiam credere potuerunt, si mira illa Christi signa vidissent. Sed quoniam ut crederent, non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum. Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum *naturaliter* munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audirent verba vel signa conspiciant: et tamen si Dei altiore judicio, a perditionis massa non sunt gratiae praedestinatione discreti, nec ipsa eis adhibentur vel dicta divina vel facta per quae possent credere, si audirent utique talia vel viderent. De dono pers. 14, 35.

[235] Vgl. *H. Reuter*, Augustinische Studien, S. 45.

[236] De dono pers. 14, 35. Text s. Anm. 234.

III. Der metaphysische und ontologische Hintergrund der Gnadenlehre Augustins

1. Die schöpfungsmäßige Abhängigkeit des Geschöpfs

Augustin hat seine Metaphysik als Schöpfungslehre dargestellt. Besonders die Schrift De genesi ad litteram libri 12, die gleichen Rang besitzt, wie die großen Werke De trinitate oder De civitate Dei, ist ein Versuch, die neuplatonische Metaphysik mit dem biblischen Schöpfungsbericht zu vereinbaren.[237]

Wie alles Geschaffene befindet sich der Mensch kraft seiner Geschöpflichkeit in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott – Gott ist der Grund für sein Sein, Denken, Leben.[238] Das ist begründet in dem Urbild-Abbild Verhältnis zwischen den göttlichen Ideen und den geschaffenen Dingen. Die intelligible Welt – der Inbegriff der von Gott gedachten Ideen – normiert als Idee der Welt diese sichtbare Welt.[239] Die Kreatur empfängt auch in der Abwendung von Gott ihre Form und damit ihr Sein von der unwandelbaren Form,[240] sie hängt von den göttlichen Ideen ab.[241] Näherhin bestimmen die Ideen von Maß, Zahl und Ordnung die Größe, Form und Ordnung des Geschaffenen.[242]

Lit. Gnadenlehre *Andresen* B V 6 c) - d). O. *Rottmanner,* Der Augustinismus, München 1892. *G. Nygren,* Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins, Lund-Göttingen 1956. *J. Chéné,* La théologie de S. Augustin, Grâce et prédestination, Le Puy-Lyon o. J. (1961) (bietet eine Anthologie von Texten).

Ontologie. *Andresen* B IV 3 a. *R. Schneider,* Das wandelbare Sein, die Hauptthemen der Ontologie Augustins. Frankfurt 1938. Ders. Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles. Stuttgart 1957.

[237] Eine Untersuchung des Verhältnisses Augustins zur neuplatonischen Timaios-exegese ist ein dringendes Desiderat.

[238] (Platonici) aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et radio intelligendi et ordo vivendi. De civ. 8,4. Auch der ungelehrte Christ weiß ab uno Deo atque optimo, et naturam nobis esse qua facti ad ejus imaginem sumus, et doctrinam qua eum nosque noverimus, et gratiam qua illi cohaerendo beati simus. De civ. 8, 10, 2.

[239] Mundum quippe intelligibilem nuncupavit (Plato) ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem qua fecit Deus mundum. Retract. 1, 3, 2.

[240] istae igitur duo creaturae, corpus et vita, quoniam formabilia sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amissaque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt ex illa forma subsistere quae semper ejus modi est. De lib. arb. 2, 17, 46.

[241] Humana quippe anima naturaliter divinis, *ex quibus pendet,* connexa rationibus. De lib. arb. 3, 5, 13.

[242] Mensura, numerus, pondus als platonische Ideen: Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec aliunde ipsa est: Numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse: Pondus sine pondere est, quo referuntur ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud jam refertur ad aliud. De gen. ad litt. 4, 3, 8.

(Deus) a quo est omnis mensurarum modus, omnis parilitas numerorum, omnis *ordo* ponderum ... De gen. ad litt. 5, 22, 43.

Zu Sap. 11, 2: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti heißt es: secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia, et format omnia, et ordinat omnia. De gen. ad lit. 4, 3, 7.

Die Übertragung der Normen der Idee auf die Kreatur geschieht zunächst im Schöpfungsakt – jeder Art von Kreatur entspricht eine ewige Idee, die in der Weisheit Gottes lebt[243] – sodann in der Regierung der Welt durch das unaufhörliche Wirken Gottes.[244] Augustin unterscheidet das Schöpfungswerk, in dem Gott zeitlos alles zugleich schuf, von der Entfaltung des Geschaffenen in der Zeit durch die göttliche Weltregierung oder die göttliche Vorsehung.[245] Im Schöpfungswerk gab Gott die Kausalideen in die Welt hinein, gleichsam Keime des Zukünftigen. Die Kausalideen sind Gründe für das Entstehen zukünftiger Geschöpfe, die aber an sich bloß eine verborgene Möglichkeit darstellen und durch die Weltregierung Gottes zur sichtbaren Wirklichkeit geführt werden.[246] Von diesen in die Welt hineingewobenen rationes causales sind die ewigen Ideen des Geschaffenen zu unterscheiden, welche gleichewig mit Gott sind und in der zweiten Person der Trinität, im Verbum, zusammengefaßt sind. Es gibt z. B. die unerschaffene, ewige Idee des Menschen in Gott, es gibt die erschaffene Kausalidee des Menschen, die Gott in das von ihm geschaffene Element der Erde hineingegeben hat, und es gibt die in der Zeit erfolgende Formung des Menschen aus Lehm, in welcher die in der Erde enthaltene Potentialität zur Verwirklichung gelangt.[247] Die Wirklichkeit

Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex Deo. Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraheris, nihil omnino remanebit ... De lib. arb. 2, 20, 54.

cum omnem speciem formamque corporis a summa omnium rerum forma, id est a veritate subsistere fatereris ... ibid. 2, 18, 49. Der Vergleich mit 2, 16, 42 ergibt, daß forma = veritas = numerus ist.

[243] De gen. ad litt. 2, 6 CSEL 28, S. 41, 23–25.

Ideen von lux, caelum, aqua, terra, caeli luminaria ibid. 3, 12, 18 S. 77, 5–9.

[244] credimus et dicimus Deum in iis quae creavit, indesinenter operari. De gen. ad litt. 4, 12, 23.

[245] Sed illud etiam atque etiam consideremus, utrum possit nobis per omnia constare sententia, qua dicebamus, aliter operatum Deus omnes creaturas prima conditione, a quibus operibus in die septimo requievit; aliter istam earum administrationem, qua usque nunc operatur: id est tunc omnia simul sine ullis temporalium morarum intervallis; nunc autem per temporum moras ... De gen. ad litt. 5, 11, 27.

[246] propter primam conditionem creaturarum sex diebus consummatam, in qua causaliter perfecta sunt omnia simul et inchoata, ut deinde ad effectus suos causae perducerentur. De gen. ad litt. 9, 1, 1. causales illas rationes, quas mundo indidit, cum primum simul omnia creavit. ibid. 6, 14, 25.

ad illam sententiam ducti sumus, ut diceremus Deum ab exordio saeculi primum simul omnia creavisse, quaedam conditis jam ipsis naturis, quaedam praeconditis causis, sicut non solum praesentia, verum etiam futura fecit omnipotens, et ab eis factis requievit, ut eorum deinceps administratione atque regimine crearet etiam ordines temporum et temporalium ... ibid. 7, 28, 42.

Hoc est enim, "ejecit adhuc", super illud scilicet quod jam ejecerat: tunc utique *potentialiter* et causaliter in opere pertinente ad creanda omnia simul, a quibus consummatis in die septimo requievit; nunc autem *visibiliter* in opere pertinente ad temporum cursum, sicut usque nunc operatur. De gen. ad litt. 6, 4, 5.

Es wurden geschaffen species maris et terrae, atque in terra *potentialiter*, ut ita dicam, natura herbarum atque lignorum. ibid. 5, 5, 14.

[247] In illa enim prima conditione mundi, cum Deus omnia simul creavit, homo factus est qui esset futurus, ratio creandi hominis, non actio creati. Sed haec aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt: aliter in elementis mundi, ubi

kommt also zustande im Zusammenwirken der ewigen Idee mit der in die Materie hineingegebenen Potentialität.

Die Weltregierung oder Vorsehung Gottes[248] vollzieht sich in einem unablässigen Wirken Gottes auf das Geschaffene. Er hat sich nach der Schöpfung nicht von seinem Werk zurückgezogen, so wie ein Maurer oder Zimmermann nach getaner Arbeit fortgeht. Seine unaufhörliche Tätigkeit, die der Ruhe seines Seins nicht widerspricht – quietus operatur, in stehender Bewegung (stabilis motus)[249] – erhält alle Dinge. Würde er nur einen Augenblick aufhören zu wirken, so sänke die Welt ins Nichts zurück.[250]

Diese Anschauungen finden sich gleicherweise beim jungen wie beim alten Augustin. Das Entwicklungsprinzip darf in der Darstellung seines Denkens nicht überspannt werden.[251]

Im Walten der Vorsehung begegnet nun die uns schon bekannte Doppelheit von innerlich und äußerlich. Gott wirkt innen in der Welt – mundo infusus – und allgegenwärtig,[252] wobei Augustin jedoch pantheistische Vorstellungen ab-

---

omnia simul facta futura sunt: aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas, non jam simul sed suo quaeque tempore creantur, in quibus Adam jam formatus ex limo et flatu Dei animatus ... In quibus omnibus ea jam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque invisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent, in manifestas formas naturasque prodierunt ... De gen. ad litt. 6, 10, 17. Zur Gleichsetzung von Verbum und ewigen Ideen vgl. De primis ergo illis divinis incommutabilibus aeternisque rationibus, quoniam ipsa Dei sapientia, per quam facta sunt omnia, prius quam fierent ea noverat, sic scriptura testatur: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum usw. De gen. ad litt. 5, 13, 29.

[248] zur Austauschbarkeit beider Begriffe vgl. De gen. ad litt. 5, 20, 40: (saecula) in suos cursus non explicarentur, si ea ille qui condidit, *provido* motu administrare cessaret. Und ibid. 5, 22, 43.

[249] Vgl. motus cessans bei Marius Victorinus.

[250] Et quod scriptum est de sapientia ejus „Pertingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter" (Sap. 8, 1); de qua item scriptum est, quod motus ejus agilior celeriorque fit omnibus motibus: satis apparet recte intuentibus, hunc ipsum incomparabilem et ineffabilem, et si possit intelligi, *stabilem motum* suum, rebus eam praebere suaviter disponendis; quo utique subtracto, si ab hac operatione cessaverit, eas continuo perituras. De gen. ad litt. 4, 12, 23.

Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum concideret species, omnisque natura concideret. Neque enim sicut structor aedium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus ejus; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit. De gen. ad litt. 4, 12, 22. Der Vergleich mit dem Zimmermann: In Ev. Joh. tr. 17, 14.

quietus operari: In Ev. Joh. tr. 17, 14.

[251] Verissimum est enim quod in exordio ratiocinationis hujus posuimus, nullam rem a se posse fieri. Haec autem vis et natura incorporea effectrix corporis universi (= κοσμικὸν σῶμα) praesente potentia tenet universum. *Non enim fecit, atque discessit* effectumque deseruit. Ea quippe substantia quae corpus non est, neque, ut ita dicam, localiter movetur, ut ab ea substantia quae locum obtinet, separari queat; et illa effectoria vis vacare non potest, quia id quod ab ea factum est, tueatur, et specie carere non sinat, qua est in quantumcumque est. Quod enim per se non est, si destituatur ab eo quod est, profecto non erit ... De immort. an. 8, 14.

[252] In Ev. Joh. tr. 2, 10.

wehrt.[253] Dieses innere Walten richtet sich auf die Natur der Dinge und besteht sowohl in ihrer Erhaltung als auch in der Mitteilung des motus naturalis an die geschaffenen Naturen, eines innerlichen Bewegungsprinzips, das im Umschwung der Gestirne wirkt, in den Gezeiten des Meeres, im Wachstum der Pflanzen, Tiere und Menschen, in der Lebendigkeit und Wahrnehmungstätigkeit der Seele. Zu der inneren Vorsehung tritt eine äußere, die durch Einwirkung von außen den motus naturalis unterstützt und die durch die Willenstätigkeit von Engeln oder Menschen vermittelt wird. Etwa der innere Wachtumsvorgang der Pflanzen wird durch den Willen und die Arbeit des Bauern befördert. Oder auf die Lebensbewegung der Seele, die sich in sinnlicher Wahrnehmung auswirkt, trifft von außen die Belehrung, welche von einem Willen ausgeht.[254] Man kann so von einer Allwirksamkeit Gottes reden, welche sich auf die Naturen und auf die Willen erstreckt. Diese Allwirksamkeit ist die Weltordnung.[255] Von der Allwirksamkeit Gottes her kann Augustin schon sehr früh das menschliche gute Handeln auf das Handeln Gottes

[253] Si ergo omnia in illo, fratres carissimi, et quod in illo factum est, vita est; ergo et terra vita est, ergo et lignum vita est . . . Ergo et lapis vita est. Inhonestum est sic intelligere, ne rursum nobis subrepat eadem sordidissima secta Manichaeorum . . . In Ev. Joh. tr. 1, 16.

Sed inter hos illi sibi videntur religiosissimi, qui universam simul creaturam, id est mundum totum cum omnibus quae in eo sunt, et vitam qua spiratur et animatur, quam quidam corpoream, quidam incorpoream esse crediderunt: hoc ergo totum simul unum Deum magnum esse arbitrantur, cujus partes sint caeterae. De ver. rel. 36, 68.

[254] Hinc jam in ipsum mundum, velut in quamdam magnam arborem rerum, oculus cogitationis adtollitur, atque in ipso quoque gemina operatio providentiae reperitur, partim naturalis, partim voluntaria. Naturalis quidem per occultam Dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum; voluntaria vero, per angelorum opera et hominum. Secundum illam primam caelestia superius ordinari, inferiusque terrestria, luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et senescere, occidere et quidquid aliud in rebus *interiore naturalique motu geritur*. In hac autem altera signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari, artes exerceri, et quaeque alia sive in superna societate aguntur, sive in hac terrena atque mortali, ita ut bonis consulatur et per nescientes malos. Inque ipso homine eamdem geminam providentiae vigere potentiam: primo erga corpus naturalem, scilicet eo motu quo fit, quo crescit, quo senescit, voluntariam vero, quo illi ad victum, tegumentum, curationemque consulitur. Similiter erga animam naturaliter agitur ut vivat, ut sentiat; voluntarie vero ut discat, ut consentiat. Sicut autem in arbore id agit agricultura *forinsecus*, ut illud proficiat, quod geritur *intrinsecus*, sic in homine secundum corpus, ei quod intrinsecus agit natura, servit extrinsecus medicina. De gen. ad litt. 8, 9, 17–18. Vgl. *G. Nygren*, Prädestinationsproblem S. 214–220. (Deus) movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas *intrinsecus substituit*, etiam *extrinsecus* administret, et per voluntates sibi subditas . . . et per corpora . . . De gen. ad litt. 8, 26, 48.

[255] Nam ordinem esse dixisti quo Deus agit omnia. Nihil autem ut video, non agit Deus. De ord. 2, 7, 21.

Ergo Dei providentia regens atque administrans universam creaturam et naturas et voluntates, naturas ut sint, voluntates ut nec infructuosae bonae, nec impunitae malae sint. De gen. ad litt. 8, 23, 44.

zurückführen.[256] Doch ehe wir die Parallelen zwischen Schöpfungslehre und Gnadenlehre, die sich schon von dem Vorgetragenen her ergeben, darstellen, müssen wir das Sein des Geschaffenen, das sich bisher als schlechthin abhängiges Sein gezeigt hat, ontologisch näher bestimmen.

2. *Das ontologische Modell*

Das Sein des Geschaffenen wird durch seine Form konstituiert.[257] Das Nichtseiende kommt zum Sein, indem das Ungeformte Form empfängt.[258] Das ist im Bereich der Körperwelt so vorzustellen, daß Gott aus dem Nichts die ungeformte Materie schafft – das Sein der Materie besteht darin, daß ihr die Potentialität zur Form verliehen ist[259] – und dieser Materie Form, das heißt Einheit und Gestalt gibt.[260] Aber auch das geschaffene geistige Sein wie die Engel und der menschliche Geist, hat sein Sein durch die Form. Die Frage, was am geistigen Sein, das als geschaffenes Licht bezeichnet wird, geformt wird, und das damit zusammenhängende Problem der materia spiritalis bei Augustin kann hier nicht erörtert werden.[261] Jedenfalls erfolgt die Formung des geistigen Seins in der denkenden Einsicht, in der Betrachtung des Ewigen.

---

[256] Errantibus vero cognatis animis et laborantibus, quantum licet atque praeceptum est, opem ferendam esse sciamus, ita ut hoc ipsum cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus. De quant. an. 34, 78. Vgl. ibid. 36, 80: Deus igitur summus et verus lege inviolabili et incorrupta, *qua omne quod condidit regit*, subjicit animae corpus, animam sibi, et sic omnia sibi: neque in ullo actu eam deserit, sive poena, sive praemio.

[257] Quae (scil. creaturae) quantumlibet deficiant et eo tendant ut non sint, tamen aliquid formae illis remanet ut quoquo modo sint. De lib. arb. 2, 17, 46.

[258] Quid ergo tibi (Gott) deesset ad bonum, quod tu tibi es, etiamsi ista vel omnino nulla essent vel informia remanerent, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae cohibens atque convertens ad formam . . . Conf. 13, 4, 5.

[259] Die Materie ist nicht Nichts: non tamen omnino nihil, erat quaedam informitas sine ulla specie. Conf. 12, 3, 3.

Sie ist quiddam inter formatum nec nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil. Conf. 12, 6, 6.

illud tamen totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; jam tamen erat *quod formari poterat*. Ibid. 12, 8, 8.

(ipsa inchoatio formae) quae tamquam materies ad perficiendum subjacere videtur artifici. De lib. arb. 2, 20, 54.

Vgl. De ver. rel. 18, 36: Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est.

[260] Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi;quoniam summe unum est omnis formae principium. De gen. ad litt. lib. imp. 10, 32. Omnis enim res vel essentia vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat. De ver. rel. 7, 13. Diese Einheit ist freilich nur unvollkommen, da das körperliche Sein aus Form und Materie zusammengesetzt ist. De gen. ad litt. 2, 11, 24. Der Rest von informitas, den die Materie enthält, ist der Grund der Wandelbarkeit dieses Seins: atque ipsam informitatem, per quam res de specie in speciem modo quodam transeundo mutantur, De gen. ad litt. 1, 17, 34. Das Streben nach Seinsbewahrung ist also Streben nach dem unum: nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur . . . De mus. 6, 17, 56. Vgl. *Schneider*, Das wandelbare Sein, S. 124.

[261] Vgl. *H. Armstrong*, Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and S. Augustine. Aug. Mag. I, Paris 1954, 277–283.

Der Ursprung des Geistigen liegt im Akt der Erkenntnis. Es wird gewirkt von der höchsten Form und tritt ins Sein, indem es die ewige Form erkennt.[262] Die Form ist aber auch Ziel. Das geschaffene Sein hat sein Ziel und seine Vollkommenheit nicht in sich selbst, sondern im formenden Ursprung. Es bewahrt sein Sein und gewinnt Zuwachs an Sein in der ständigen Zuwendung zum höchsten Sein. Diese Zuwendung ist bei der geistigen Kreatur die willentliche Hinkehr zur höchsten Form, die conversio, bei den übrigen Dingen die Zurückbiegung durch Gott zu Gott hin, das retorqueri, in dem sie die Stabilität ihres Seins und damit Ruhe, quies, gewinnen. In der Zuwendung aller Dinge zu Gott und ihrer Ruhe besteht die Ordnung der Welt. Das Streben zum Sein ist das Streben zum ordo.[263] Die schon festgestellte Abhängigkeit des Geschaffenen differenziert sich also in das Sein von Gott her und das Sein zu Gott hin. Das ontologische Modell für das geschaffene Sein ist die Gleichzeitigkeit von a Deo esse und ad Deum esse,[264] von exsistere und requiescere.[265] Unruhig ist unser Herz in uns, bis daß es Ruhe findet in Gott.[266] Während also das göttliche Sein einfach ist, ist das Sein des Geschaffenen auseinandergelegt in Geschaffensein und zum vollen Sein Kommen in der Zukehrung zu Gott. In der Körperwelt spiegelt sich dieser ontische Tatbestand in der Zweiheit von Sein und Stabilität des Seins in der Ruhe. Beim geistigen Sein als bewußtem Sein ist die Ruhe der Seinsvollendung Vollkommenheit und Glück. Wir haben also hier die Doppelung esse und

[262] sed ipsa prima creabatur lux (d. i. die geschaffene lux intellectualis) in qua fieret cognitio Verbi Dei, per quod creabatur, atque ipsa cognitio illi esset ab informitate sua converti ad formantem Deum et creari atque formari . . . Das gilt auch für den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen: quia et ipsa natura scilicet intellectualis est, sicut illa lux et propterea hoc est ei fieri, quod est agnoscere Verbum Dei per quod fit. De gen. ad litt. 3, 20, 31.

[263] Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt: quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. De mor. eccl. c. 2, 8, 6.

Quoniam rei cujusque perfectio, non tam in universo cujus pars est, quam in eo a quo est, in quo et ipsum universum est, pro sui generis modulo stabilitur ut quiescat, id est ut sui momenti ordinem teneat. Ac per hoc ipsa universitas creaturae, quae sex diebus consummata est, aliud habet in sua natura, aliud in ordine quo in Deo est, non sicut Deus, sed tamen ita ut ei quies propriae stabilitatis non sit, nisi in illius quiete qui nihil praeter se appetit, quo adepto requiescat. Et ideo dum ipse maneat 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 servat quod ipsa est. De gen. ad litt. 4, 18, 34.

Non enim minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est. Ad hoc se igitur animus convertit ut bonus sit, a quo habet ut animus sit. Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis. De trin. 8, 3, 5.

[264] Von daher erklärt sich auch das Nebeneinander von creatio und formatio bzw. creatio und conversio im Schöpfungsakt. Vgl. den Lösungsversuch von *Gilson*, Introduction S. 266 Anm. 2. Siehe auch *Hassel*, Conversion-Theory and Scientia in the De Trinitate.

[265] Magnum est enim nobis ab illo exstitisse, sed magis erit in illo requievisse. De gen. ad litt. 4, 17, 29.

[266] Conf. 1, 1, 1.

beatum esse oder esse und bonum esse. Beides, Sein und Glücklichsein ist da in der conversio.[267]

Zur Ontologie des Geschaffenen gehört auch, daß alle Dinge außer ihrem natürlichen Sein noch ein Sein im Wissen Gottes haben. Gott weiß und sieht das Geschaffene, daher ist es. So ist dieses Sein in der scientia Dei gleichsam das Schicksal des Erschaffenen.[268]

3. Kreatürliches Sein und begnadetes Sein

Von dem eben herausgearbeiteten ontologischen Modell aus wird eine ziemlich weitgehende Verwandtschaft zwischen der Schöpfungslehre Augustins und seiner Gnadenlehre sichtbar. Dem kreatürlichen Sein und dem begnadeten Sein liegt derselbe Seinsbegriff zugrunde, eben das Sein von Gott her zu Gott hin. Das zeigt sich zunächst am Auftreten des Begriffs conversio sowohl in der Schöpfungslehre als auch in der Gnadenlehre. So wie in der Schöpfung die geistige Kreatur in der conversio zum Sein kam, so erfolgt die Begnadung und Erneuerung des gefallenen Menschen als conversio,[269] als

[267] Quod autem in primis conditionibus dixisti: „fiat lux, et facta est lux", non incongruenter hoc intelligo de creatura spiritali, quia erat jam qualiscumque vita, quam illuminares. Sed sicut non te promeruerat, ut esset talis vita, quae illuminari posset ita nec cum iam esset promeruit te, ut illuminaretur. Neque enim ejus informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo illuminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque *vivit* et quod *beate vivit*, non deberet nisi gratiae tuae, *conversa* per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest. Conf. 13, 3, 4.

Quia ergo Deus est incommutabile bonum, homo autem et secundum animam et secundum corpus mutabilis res est; nisi ad incommutabile bonum, quod est Deus, conversus substiterit, formari ut justus beatusque sit, non potest. De gen. ad litt. 8, 10, 23.

Die spiritalis vita ist formlos non conversa ad creatorem; tali enim conversione formatur atque *perficitur* . . . De gen. ad litt. 1, 1, 2.

Non enim habet informem vitam Verbum Filius, cui non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est vivere, quod est sapienter ac beate vivere. Creatura vero quamquam spiritalis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illi Verbo propinquior, potest habere informem vitam: quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere. Aversa enim a Sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quae informitas ejus est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen Sapientiae, Verbum Dei. *A quo* enim exstitit ut *sit* utcumque ac vivat, *ad illum* convertitur ut sapienter ac *beate vivat*. De gen. ad litt. 1, 4, 10.

Et tamen, quod meritum est converti ad eum ex quo es, ut ex ipso etiam melior sis ex quo habes ut sis? De lib. arb. 3, 16, 45.

Vgl. zu esse und beatus esse noch De gen. ad litt. 4, 15, 26.

[268] (Deus) non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde, antequam fierent (die Schöpfungsdinge) et erant et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura. De gen. ad litt. 5, 18 CSEL 28 S. 161, 5–10.

Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit; sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda . . . De trin. 15, 13, 22. Vgl. Conf. 13, 38, 53: tu autem quia vides ea, sunt.

[269] conversio als reformari De trin. 14, 16, 22, als renovatio ibid. 14, 17, 23.

Et ipsa enim conversio de illius gratia est, cui dicitur: Deus virtutum, converte nos (Ps. 79, 8). In Ev. Joh. tr. 79, 8. Beachte die Rolle des Psalmverses schon in Cassiciacum.

reformari. Die Elemente des Begriffs sind beidesmal dieselben: Erleuchtung, Erkenntnis,[270] Formung.[271] Der augustininische Begriff der Bekehrung[272] kommt aus der Metaphysik.

Die schöpfungsmäßige conversio ist Gnade[273] und wird mit Begriffen der Gnadenlehre beschrieben. Allerdings ist die imitatio Christi in diesem Zusammenhang von der platonisch-neuplatonischen Mimesis hergenommen. Die Kreatur ahmt mit der Hinwendung die göttliche Weisheit, und das ist Christus, nach. Es gibt so eine kosmische imitatio Christi, von der Zuwendung der Engel zum Logos über die Christusnachfolge der Gläubigen bis zur Nachahmung des Einen im physischen Zusammenhalt der Teile eines Körpers.[274] Wichtiger ist für uns der Begriff vocatio. Durch eine Berufung, indem Gott spricht: „Es werde Licht", wird die zuerst geschaffene Engelwelt zur conversio und Beseligung gebracht.[275] Ja, das göttliche Verbum redet unaufhörlich durch eine verborgene Berufungsinspiration zur geistigen Kreatur – auch zur heutigen Menschenwelt – damit sie sich zu ihrem Ursprung hinkehre.[276]

Diese occulta inspiratio vocationis, mit der wir nicht mehr weit vom logos spermatikos der Apologeten entfernt sind, ist Vorsehung. Denn das Reden

---

[270] Bonum autem illi (dem geschaffenen Geist) est adhaerere tibi semper (Ps. 72, 28), ne quod adeptus est conversione lumen amittat . . . Conf. 13, 2, 3.
et conversi sumus ad te, „et facta est lux". Conf. 13, 12, 13.
Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis . . . In *agnitione* igitur Dei, justitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia . . . De trin. 14, 17, 23.

[271] Et quoniam quantumcumque se extenderit (humana mens) in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei . . . De trin. 12, 7, 10.

[272] Er spricht von seiner Mailänder „Bekehrung": non multum post conversionem nostram . . . Conf. 9, 3, 6. Auch der Sinn „Bekehrung zum Mönchtum" ist bei ihm schon da: Antonius hört Mt. 19, 21 et tali oraculo confestim ad te esse conversum. Conf. 8, 12, 29.

[273] die erstgeschaffene geistige Kreatur verdankt ihre Seligkeit nur gratiae tuae, conversa per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest. Conf. 13, 3, 4.

[274] In qua conversione et formatione, quia pro suo modo imitatur (die noch ungeformte Engelwelt) Deum Verbum, hoc est Dei Filium . . . De gen. ad litt. 1, 4, 9.
illa nobis sapientia commendanda erat et imitanda, cujus imitatione formamur . . . De trin. 7, 3, 4.
quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur. De mor. eccl. c. 2, 6, 8.
Die Weltordnung als Nachahmung des Unwandelbaren: De immort. an. 8, 15.

[275] Beata quippe creatura quae non novit aliud (als in der Ewigkeit zu beharren), cum esset ipsa aliud, nisi dono tuo, quod superfertur super omne mutabile, mox ut facta est, adtolleretur nullo intervallo temporis in ea *vocatione*, qua dixisti: „fiat lux", et fieret lux . . . et ita dictum est quasi prius fuerit fluxa et tenebrosa, ut appareret causa, qua factum est, ut aliter esset, id est ut ad lumen indeficiens conversa lux esset. Conf. 13, 10, 11. De gen. ad litt. 1, 3, 7.

[276] Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna Sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat *occulta inspiratione vocationis* loqui ei creaturae, cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non potest. Ideoque interrogatus, quis esset, respondit „Principium quia et loquor vobis" (Joh. 8, 15). De gen. ad litt. 1, 5, 10.

und Rufen Gottes besteht in der Einprägung der Ideen in die Engelwelt, die ja mit dem zuerst erschaffenen Licht gemeint ist. Die Engel geben die Ideen, welche ein geistiges Sprechen Gottes sind, weiter an die darunter stehende Kreatur, damit auch diese in der conversio zu ihrer Form und natürlichen Bewegung kommt.[277] In dieser Konzeption von Schöpfung und Vorsehung, die beim frühen wie beim reifen Augustin vorhanden ist, werden theologische Begriffe unversehens zu physikalischen.

Die Engel empfangen das Gesetz Gottes, ohne das kein Blatt vom Baum fällt, in der Gestalt von Idealzahlen. Sie reichen es an die belebte Kreatur weiter als vitalis motus. Dieser stuft sich ab in zeitliche Bewegung und räumliche Bewegung der Körper. Die räumliche Bewegung ist also die letzte Abschattung der göttlichen Idee.[278] Noch deutlicher wird dieses Schillern zwischen theologischer und physikalischer Bedeutung bei dem Begriff pondus, der ja zu der Dreiheit mensura, numerus, pondus gehört, mit der Gott die Welt regiert und erhält. Pondus ist ebenso das Gewicht der Körper, wie die Neigung des Willens und der Liebe im sittlichen Urteil, und endlich ist pondus das in sich selbst ruhende Ziel im Intelligiblen, zu dem alles hinstrebt und Ruhe in reiner Freude findet. Pondus ist so einerseits von der Idee zum menschlichen Geist zum Körperlichen in die Welt hineingestuft, enthält aber andererseits die von Gott gewirkte rückläufige Bewegung, das Hingerissenwerden zum Höchsten (rapi amore). Es ist ebenso ein Begriff der Schöpfungslehre wie der Gnadenlehre.[279]

---

[277] Sed multum est ac difficillimum capere, quomodo dicatur (scil. Fiat lux), Deo non temporaliter jubente neque id temporaliter audiente creatura, quae contemplatione veritatis omnia tempora excedit, sed intellectualiter sibimet impressas ab incommutabili Dei sapientia *rationes*, tamquam intelligibiles locutiones, in ea quae infra sunt transmittente, fieri temporales motus in rebus temporalibus vel formandis vel administrandis. Vgl. kurz vorher: secundum quam (der eingeprägten locutio) moveretur et ad speciem *converteretur* inferior illa tenebrosa imperfectio naturae corporeae . . . De gen. ad litt. 1, 9, 17.

[278] Quid (scil. dicam) de coeli supremo ambitu, quo tanta universitas visibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species, ac saluberrima loci excellentia? Ista certe omnia quae carnalis sensus ministerio numeramus, et quaecumque in eis sunt, locales numeros qui videntur esse in aliquo statu, nisi praecedentibus intimis et in silentio temporalibus numeris qui sunt in motu, nec accipere illos possunt, nec habere. Illos itidem temporum intervallis agiles praecedit et modificat *vitalis motus*, serviens domino rerum omnium, nec temporalia habens digesta intervalla numerorum suorum, sed tempora ministrante potentia; supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum (das sind die Engel nach Retract. 1, 1, 4), legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna jura transmittunt. De mus. 6, 17, 58.

[279] Mensura, numerus, pondus sind nicht nur in den Körpern da. Est enim mensura aliquid agendi . . . et est numerus et affectionum animi et virtutum, quo ab stultitiae deformitate ad sapientiae formam decusque colligitur; et est pondus voluntatis et amoris, ubi apparet quanti quisque in appetendo, fugiendo, praeponendo, postponendoque pendatur: sed haec animorum atque mentium et mensura alia mensura cohibetur, et numerus alio numero formatur, et pondus *alio pondere* rapitur. Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est . . . Numerus sine numero

Es gibt nicht ein natürliches und ein übernatürliches Wirken Gottes, sondern ein und dieselbe Macht der Weisheit durchdringt den Kosmos in sich depotenzierender Form. Wie das Feuer, obwohl Wärme und Glanz zugleich, mit seiner Wärme nur das Nächstliegende erreicht, mit dem Glanz aber in die Ferne strahlt, so gibt die göttliche Sapientia nur den ihr benachbarten vernünftigen Seelen die Kraft der Intelligenz. Das Entfernte, wie die Körper, durchstrahlt sie nur noch mit dem Licht der Zahlen.[280] Ein und dasselbe von Gott ausgehende Licht wirkt das Bestehen, die Schönheit und Ordnung der unbelebten Körper, die biologische Vitalität der Pflanzen und Tiere, das Existieren, Lieben und Denken des Menschen, in dem das Gute und die Gerechtigkeit und die Wahrheit erkannt wird.[281]

Von daher ist es nicht verwunderlich, daß bedeutsame Parallelen zwischen dem Walten der Vorsehung im Kosmos und dem Walten der Gnade im Menschen auftreten. Die Vorsehung besteht in der Allwirksamkeit Gottes. So wie das Geschaffene nur durch die unaufhörliche Tätigkeit Gottes besteht – wir leben, bewegen uns, sind, weil er das wirkt: jeder Augenblick unserer Existenz ist ein Gewirktwerden[282] – so ist die Begnadigung ein ständiges Werden von Gott her durch seine Tätigkeit. Die Rechtfertigung ist kein zeitlich begrenzter Vorgang wie die Heilung von einer Krankheit, sondern sie ist unaufhörliches Gerechtwerden in der Hinkehr zu Gott durch Gottes unaufhörliches Tun. Die Gnade wird von Augustin ausdrücklich in das Walten der schöpfungsmäßigen Vorsehung einbezogen: dieselbe doppelte Vorsehung, die innen die natürliche Bewegung und das Wachstum der Kreaturen wirkt und von außen durch den Willen der Engel oder Menschen auf eben diese Kreaturen Einflüsse ausübt – die gleiche doppelte Vorsehung wirkt in der Gnade, innen im Menschen durch Beseligung, von außen durch Belehrung.[283] Die Begriffe Natur und Gnade nähern sich einander. Augustin definiert Natur als das, was Gott wirkt und will.[284] Ebenso wird die Gnade konstituiert durch das Wirken und Wollen Gottes. Man könnte von daher

---

est, quo formantur omnia . . . Pondus sine pondere est, quo referuntur ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud jam refertur ad aliud. De gen. ad litt. 4, 3, 8.

[280] De lib. arb. 2, 11, 32.

[281] illud (scil. lumen quod Deus est) autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit; et inde nobis est initium existendi, ratio congnoscendi, lex amandi; inde omnibus et irrationalibus animantibus natura qua vivunt, vigor quo sentiunt, motus quo appetunt; inde etiam omnibus corporibus mensura ut subsistant, numerus ut ornentur, pondus ut ordinentur. *C. Faust.* 20, 7.

[282] sed utique cum aliud simus quam ipse (Gott), non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et hoc est opus ejus, quo continet omnia . . . Unde colligitur, quod si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec vivemus, nec movebimur, nec erimus. De gen. ad litt. 4, 12, 23.

[283] Neque enim tale aliquid est homo, ut factus deserente eo qui fecit, possit aliquid agere bene tamquam ex seipso: sed tota ejus actio bona, est converti ad eum a quo factus est, et ab eo justus, pius, sapiens beatusque *semper fieri:* non fieri et recedere, sicut a corporis medico sanari et abire; quia medicus corporis operarius fuit extrinsecus, serviens naturae intrinsecus operanti sub Deo, qui operatur omnem salutem gemino illo opere providentiae, de quo supra locuti sumus. De gen. ad litt. 8, 12, 25. Zum durchgehenden Walten der Vorsehung von der Bewegung der Gestirne

ebenso gut die Natur als Gnade wie die Gnade als Natur bezeichnen. Die Identität von Natur und Gnade zeigt sich im Schöpfungsakt. Die geistige Natur kommt zum Sein in der Formung durch Gott und diese Formung ist Hinkehrung (conversio) zu Gott und Erleuchtung und damit Glücklichsein.[285]

Trotzdem finden sich in der Ontologie des Geschaffenen bereits Ansatzpunkte für eine Unterscheidung von Natur und Gnade. Das geschaffene geistige Sein ist wandelbares Sein und kann diese Wandelbarkeit durch seinen Willen wirksam werden lassen, indem es sich vom höchsten Sein abwendet. Gott hat dem Willen der Engel und Adams die Möglichkeit verliehen, sich für das Bleiben in der conversio zu entscheiden. Das ist Gnade.[286] Und diese Gnade unterstützt dann weiterhin das Beharren in der conversio und damit im vollen Sein, im Glücklichsein. Im Denken Augustins verbindet sich so der Begriff Gnade vorzugsweise mit dem Begriff conversio, der Begriff natura mit dem der Schöpfung, obwohl das Sein der natura erst durch die conversio entsteht und besteht. Bei Natur ist auf das Wirken und Wollen Gottes zum Sein des Geschaffenen reflektiert, bei Gnade auf das Wirken und Wollen Gottes zum Glücklichsein. Die Unterscheidung von Natur und Gnade beruht also auf der ontologischen Differenzierung des geschaffenen Seins in Sein und Glücklichsein oder, umfassender ausgedrückt: von Sein und Integrität des Seins in der Ordnung. Das Ineinander von Eudämonismus und Gnadenlehre, bei dem unsere Erwägungen einsetzten, ist schon in der Ontologie Augustins angelegt. – Trotz dieser Bemerkungen lassen sich aber die Momente des „a Deo" und des „ad Deum" grundsätzlich nicht als „Natur" und „Gnade" voneinander trennen. Sie sind stets beide zusammen im Sein jedes Geschaffenen vorhanden.

---

bis zum Vorgang der Begnadung vgl. De gen. ad litt. 8, 9, 17–18, besonders den Satz: Itemque secundum animam, ut natura beatificetur intrinsecus, doctrina ministretur extrinsecus.

Eindeutig auf unsere Begnadung und nicht auf die Adams bezieht sich De gen. ad litt. 8, 12, 27: Ille (Gott) itaque operetur hominem bonum atque custodiat, qui incommutabiliter bonus est. *Semper ab illo fieri* semperque perfici debemus, inhaerentes ei, et in ea conversione quae ad illum est permanentes, de quo dicitur, Mihi autem adhaerere Deo bonum est: et cui dicitur, Fortitudinem meam ad te custodiam (Ps. 72, 28; 58, 10). Ipsius enim sumus figmentum non tantum ad hoc ut homines simus, sed ad hoc etiam ut boni simus. Nam et apostolus cum fidelibus ab impietate conversis, gratiam qua salvi facti sumus, commendaret, Gratia enim, inquit salvi facti estis per fidem . . .

[284] Nec ista cum fiunt (die Verwandlung von Moses Stab in eine Schlange, Ex. 7, 10), contra naturam fiunt, nisi nobis quibus aliter naturae cursus innotuit; non autem Deo, cui hoc est natura quod fecerit. De gen. ad litt. 6, 13, 24.

Quo modo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cujusque natura sit? De civ. 21, 8.

Die motus naturales, durch welche das Geschaffene natura ist, werden vom motus der Sapientia Dei gewirkt. De gen. ad litt. 4, 12, 23.

[285] Conf. 13, 3, 4.

quia non primo cognovit rationalis creatura conformationem suam; ac deinde formata est, sed in ipsa sua conformatione cognovit, hoc est illustratione veritatis, ad quam conversa formata est . . . Das geschah in ipsa lucis conditione secundum naturam, qua condita est . . . De gen. ad litt. 2, 8, 16.

[286] (das mutabile bonum) et hoc *accepit*, ut possit summi boni adhaerere naturae. De gen. ad litt. 8, 14, 31.

Die begriffliche Trennung von Natur und Gnade wird gefördert durch das Auftreten der Zeit im Weltprozeß. Bekanntlich tritt für Augustin die Zeit erst mit der Erschaffung der Welt ins Sein. Die Weltschöpfung selbst vollzieht sich noch außerhalb der Zeit, in der „Gleichzeitigkeit" aller Dinge im Zeitlosen. Im Schöpfungsakt sind Schöpfung und conversio, Natur und Gnade, gleichzeitig. Diese Gleichzeitigkeit ist, wie wir gesehen haben, sachliche Identität. Bei der Entfaltung der Schöpfung in der Zeit wird das Sein zum zeitlichen Sein, es „ist" in der Zerdehnung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die Zeit als distentio animi, als Zerdehnung des Geistes, ist nicht bloß ein psychologisches Faktum, sondern ein kosmologisches und metaphysisches. Zeitlichkeit bedeutet, daß die Fülle des Seins nur in der Zerdehnung, im Nacheinander da ist. Die distentio muß überwunden werden durch die intentio, die Sammlung auf das höchste Sein. Überschreite die Zeit und du kommst zu deinem Sein.[287] Die Natur etwa des Menschen kommt vom Vorhandensein zur Fülle ihres Seins und vollkommener Form erst in der zeitlich verlaufenden conversio. Gott erschafft Adam und setzt ihn ins Paradies, um den zu ihm hingewendeten Menschen in der conversio fromm und gerecht, weise, glücklich zu machen.[288] So erscheint das Gnadenwirken Gottes in der conversio als etwas zur Natur Hinzukommendes. Die Gnade wird begrifflich von der Natur ablösbar. Es sei aber, um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerkt, daß für Augustin die Gnade nichts zur Natur hinzubringt, sondern die Natur zur Natur macht.

4. Schöpfung, Gnade, Prädestination

Der Bischof postuliert bekanntlich einen Unterschied zwischen der Gnade vor dem Fall Adams und der Gnade, welche der sündigen Menschheit, die zu einer massa perditionis geworden ist, geschenkt wird. Vor dem Fall spielt der Wille des Menschens eine selbständige Rolle: er kann die Entscheidung zur conversio vollziehen, bedarf dann freilich der Weiterhilfe durch die Gnade. Nach dem Fall muß Gott auch die Willensentscheidung zum Guten durch die Gnade wirken (adjutorium sine quo non – adjutorium quo). Es scheint, daß damit das Gnadenhandeln Gottes eine noch stärkere Angleichung an sein schöpferisches Vorsehungswalten erfährt. So wie er alle Dinge bis zum toten Stein durch die Regierung seiner Vorsehung zu sich zurückbiegt, so daß ihr Sein bewahrt bleibt, so biegt er, der Allwirkende, in der conversio den Willen des Menschen zu sich zurück.[289]

---

[287] Ut ergo et tu sis, transcende tempus. In Ev. Joh. tr. 38, 10.
Zu distentio und intentio vgl. Conf. 11, 27, 39.

[288] De gen. ad litt. 8, 10, 23.

[289] et ecce tu imminens dorso fugitivorum tuorum, deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui convertis nos ad te miris modis . . . Conf. 4, 4, 7.
Narrabat haec Pontitianus. Tu autem, domine, inter verba ejus retorquebas me ad meipsum . . . Conf. 8, 7, 16.
quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante atque adjuvante non possumus, et haec est voluntas bona: quid habemus, quod non accepimus? De pecc. mer. et rem. 2, 18, 31.
(Gott) qui universa operatur, usque adeo ut ipse in nobis operetur et velle . . . De praed. s. 18, 37.

Obwohl die Gnade auf eine bestimmte Anzahl von Menschen beschränkt, also partikular ist, während die Vorsehung universal allen Menschen und Kreaturen gilt, kann Augustin deutlich die Gnade in die Vorsehung einbeziehen, welche die Schöpfung durchwaltet.[290] Ja, bei näherer Betrachtung enthüllt sich die Partikularität der Gnade als ein besonderer Fall der in der Vorsehung überhaupt anzutreffenden Partikularität. Ich meine damit die Auswahl, welche die Vorsehung aus den in der Natur schöpfungsmäßig angelegten Möglichkeiten trifft. Aus der Vielfalt von Möglichkeiten, welche Gott der Kreatur bei der Schöpfung mitgegeben hat, bringt er die eine zur Wirklichkeit, welche er sich in seinem Willen zurückbehalten hat und die seinem Plan entspricht. In der Natur jedes Menschen liegt die Möglichkeit, verschiedene Lebensalter zu erreichen. Das tatsächliche Erlangen des Greisenalters geschieht gemäß dem von Ewigkeit her feststehenden Willensratschluß Gottes. In die der Welt immanente Kausalität wirkt selektiv die in der Präszienz Gottes aufbehaltene verborgene Kausalität und stellt die Gestalt dieser Natur her.[291] Genau so verhält es sich mit der Gnade. Die Möglichkeit, Glauben und Liebe zu haben, ist von Natur aus in allen Menschen angelegt. Die Wirklichkeit des Glaubens und der Liebe entsteht durch die Gnade.[292] Und tatsächlich gehört die Gnade, durch welche die Sünder gerettet werden, zu den bei Gott zurückbehaltenen causae, welche bestimmte Möglichkeiten zur Wirklichkeit bringen. Das geschieht im Wirken der Vorsehung, welche die Welt regiert.[293]

---

[290] Quid beneficentius, quid liberalius divina providentia dici potest, quae a legibus suis hominem lapsum . . . non omnino deseruit? Habet enim potestas illa justissima, miris et incomprehensibilibus modis, per quasdam secretissimas suasiones rerum sibi servientium quas creavit et severitatem vindicandi, et *clementiam liberandi.* De mor. eccl. c. 1, 8, 12.

et tamen providentia Dei, cui nostri capilli numerati sunt, sine cuius uoluntate non cadit passer in terram, quae nec fato premitur nec fortuitis casibus impeditur nec ulla iniquitate corrumpitur, ut renascantur ad haereditatem caelestem, non consulit omnibus paruulis filiorum suorum et nonnullis consulit etiam paruulis impiorum. ep. 194, 7, 32.

[291] Si ergo in illis primis rerum causis, quas mundo primitus creator inseruit, non tantum posuit quod de limo formaturus erat hominem, sed etiam quemadmodum formaturus, utrum sicut in matris utero, an in forma juvenili; procul dubio sic fecit, ut illic praefixerat: neque enim contra dispositionem suam faceret. Si autem vim tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret quoquomodo fieret, ut et sic et sic posset, id est ut id quoque ibi esset, quia et sic et sic posset, unum autem ipsum modum quo erat facturus in sua voluntate servavit, non mundi constitutioni contexuit; manifestum est etiam sic non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum; quia ibi erat etiam sic fieri posse, quamvis non ibi erat ita fieri necesse esse: hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in placito creatoris, cujus voluntas rerum necessitas est. Es folgt das Beispiel von den möglichen Lebensaltern und der Genesung des Hiskia, der nach der innerweltlichen Kausalität hätte sterben müssen. De gen. ad litt. 6, 15, 26 – 17, 28.

[292] Proinde posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est hominum: habere autem fidem quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium. De praed. s. 5, 10.

[293] Habet ergo Deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substi-

Die Gnade gewinnt also ihren Platz innerhalb der Vorsehung und damit innerhalb der Schöpfungslehre, wie G. Nygren[294] schon gezeigt hat. Das macht es schwierig, den Unterschied von Schöpfungsgnade und Erlösungsgnade festzuhalten, den Augustin in der Polemik gegen Pelagius so leidenschaftlich behauptet. Er sagt: „Zwar läßt es sich vertreten, daß man Gnade Gottes unsere Erschaffung nennt, daß wir nicht Nichts sind . . . sondern Menschen, die sind, leben, empfinden, erkennen, und für eine so große Wohltat unserem Schöpfer danken können . . . Aber die Gnade ist eine andere, durch die wir prädestiniert sind und berufen, gerechtfertigt, geheiligt werden, so daß wir sagen können: Wenn Gott für uns ist, wer mag wider uns sein? Welcher auch seines eignen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben" (Rm. 8, 31–32).[295] Gerade die Bezeichnung der Erlösungsgnade als Prädestinationsgnade macht die Unterscheidung zunichte. Als Prädestination reiht sich die Erlösungsgnade in die bei Gott zurückbehaltenen causae ein, durch die Gott die Naturen zu dem von ihm beschlossenen Sein bringt.[296] Die Gnade erstarrt zur Unveränderlichkeit der philosophischen Wahrheit.[297] Und die Erlösungsgnade ist genau wie die Vorsehung die zeitliche Entfaltung des von Ewigkeit her Prädestinierten – das heißt, sie gehört in die Schöpfungsgnade hinein.[298]

Auch die christologische Verankerung der Prädestination ändert nichts an diesem Befund. Der Mensch Jesus ist in seiner Prädestinierung nicht von uns verschieden. Er ist nur das hervorragendste Beispiel der Prädestination.[299] Und hinsichtlich seiner Gottheit ist Christus selbst der Prädestinierende, die ewige Form, durch deren Ideen das Seiende gestaltet wird.[300]

Augustins Lehre von Natur und Gnade, welche die abendländische Theologiegeschichte geprägt hat, erscheint zunächst klar und einfach. Die menschliche Natur, die ursprünglich das Gute wollen konnte, ist durch den Sündenfall verderbt, des Guten unfähig und dem Zwang zur Sünde unterworfen. Zu ihrer Errettung bedarf es des Eingreifens der Gnade Gottes in Christo, die den Menschen beruft und ihm Glauben, Wille und Fähigkeit zum Guten schenkt. Von der Anthropologie her gesehen sind Natur und Gnade streng

---

tuit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores. De gen. ad litt. 9, 17, 33.

[294] s. Literaturverzeichnis.

[295] ep. 177, 7.

[296] Sein zum Lobe seiner Herrlichkeit: De praed. s. 18, 37.

praedestinasse est hoc praescisse, quod fuerat ipse facturus. De dono pers. 18, 47; 19, 48; 15, 35.

[297] immobilis veritas praedestinationis et gratiae. De praed. s. 17, 34. immobilitas praedestinationis. In Ev. Joh. tr. 110, 3.

[298] et vidimus, quia bona sunt singula et omnia bona valde in verbo tuo in unico tuo caelum et terram, caput et corpus ecclesiae, in praedestinatione ante omnia tempora . . . Ubi autem coepisti praedestinata *temporaliter* exsequi . . . Conf. 13, 34, 49.

Fecit ergo ea praedestinando, facturus est operando. In Ev. Joh. tr. 58, 1.

[299] Nullum autem est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Jesus . . . Quisquis fidelium vult eam bene intelligere, adtendat ipsum, atque in illo inveniat et se ipsum . . . De dono pers. 24, 67.

[300] Der Sohn als Verbum Dei ist nicht praedestinatus. In Ev. Joh. tr. 105, 8.

Christus als Form: De ver. rel. 55, 113; De gen. ad litt. 1, 4, 9.

geschieden. Das bestätigt sich für Augustin durch die tägliche Erfahrung des Widerstreits zwischen menschlichem Willen und Gottes Geheiß. Von der Metaphysik her dagegen verwischen sich die Konturen.

Der Ursprung der Sünde, der alle anderen Sünden in sich schließt, ist die Abwendung von Gott.[301] Sie hat eine Seinsminderung zur Folge. Die Seele ist abgeschnitten von der Quelle des Lebens und dem Lichte der Weisheit und erstirbt, so daß die Gnade sie wieder erwecken muß.[302] Die Trennung zwischen Natur und Gnade wird also anthropologisch motiviert mit der Entfernung des gefallenen menschlichen Seins vom göttlichen Sein. Diese Entfernung besteht aber schon zwischen der nicht gefallenen Natur und Gott, denn das geschaffene Sein ist wandelbares Sein. Diese Wandelbarkeit wird nur aufgehoben in der conversio. Wir hatten gesehen, daß die conversio, bei der unvernünftigen Kreatur das retorqueri, zum Schöpfungsvorgang gehört. Das geistige Sein kommt zum Sein als Vorhandensein (d. i. die noch ungeformte Potentialität) in der creatio und als Geformtheit in der conversio.[303] Im Sündenfall erfolgt das Auseinanderbrechen von creatio und conversio. Die Natur erscheint jetzt als bloße creatio, die Gnade als conversio, welche die in der Natur angelegten Seinsmöglichkeiten zur Wirklichkeit macht. Es scheint also, daß Natur und Gnade sich unterscheiden wie Potentialität und Aktualität. Aber dieser Unterschied zerrinnt uns wieder unter den Händen. Denn schon im Sein der Natur als zeitlichem Sein ist das Nebeneinander von posse und esse, Möglichkeit und Wirklichkeit, da. In Wahrheit sind – es geht hier um das geistige Sein – Natur und Gnade nur zwei Stufen der Seinsverwirklichung. Das Handeln Gottes an sich, sei es auf die Natur gerichtet oder trete es als Gnade auf, ist nicht verschieden, wie unsere Untersuchung gezeigt hat. Die soteriologischen Begriffe Berufung, Bekehrung, Erleuchtung sind kosmologische Begriffe. Christus und der heilige Geist sind kosmische Prinzipien, deren Tätigkeit auf die Herstellung und Erhaltung des Seins gerichtet ist.[304] Kraft seiner göttlichen Allgegenwart kann Christus in uns auftreten, und diese Präsenz Christi ist der Glaube.[305] Wo diese den Kosmos durchwaltende Tätigkeit in der Menschenwelt zur Herstellung des vollen Seins des Menschen führt, spricht Augustin von Gnade. Es handelt sich, kraß ausgedrückt, bei dem Unterschied von Natur und Gnade um eine verschiedene Dosierung des

---

[301] De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 2, 18; De lib. arb. 1, 16, 35.

[302] In Ev. Joh. tr. 19, 12. Durch superbia von Gott weggehen: De spir. et litt. 7, 11 und schon De mus. 6, 13, 40.

[303] De gen. ad litt. 1, 4, 9–10.

[304] De ver. rel. 55, 113.
Der spiritus sanctus: ingenti largitate atque ubertate *perfundens omnes creaturas* pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant. De trin. 6, 10, 12.

[305] Si ipsa fides intus, ibi est Christus fremens, si fides in nobis, Christus in nobis ... Ergo fides tua de Chrito, Christus est in corde tuo. In Ev. Joh. tr. 49, 19.
quoniam Christus absens etiam praesens est ... corpus enim suum intulit caelo, majestatem non abstulit mundo. Ibid 50, 4.
Diese Erwägungen ließen sich ausdehnen auf die praesentia Gottes als caritas in uns (De trin. 8, 8, 12) oder als accusatio sui und sibi displicere in der confessio (In Ev. Joh. tr. 12, 13) oder auf die praesentia des hl. Geistes als in das Herz geschriebenes Gesetz (De spir. et litt. 21, 36.

Seins, wie sie das Charakteristikum der gesamten Schöpfung ist, die ein Stufenreich des Seins darstellt.[306]

Die Erlösungsgnade gehört in den Rahmen der Schöpfungsgnade und beide sind an Christus gebunden. Es gibt keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Schöpferhandeln Gottes und seinem Gnadenhandeln. Und da alle Natur durch sein Handeln konstituiert wird, kann es auch von der Metaphysik Augustins her keinen Unterschied zwischen Natur und Gnade geben. Es gibt nur verschiedene Grade der Gnade oder, was dasselbe ist, verschiedene Grade der Natur.[307]

Der Einwand, daß dieses Ergebnis einseitig sei, weil es aus der Metaphysik Augustins gewonnen ist, und der Hinweis auf die starken biblischen Wurzeln seiner Theologie liegt nahe. Ist nicht die aus der Freiheit des Menschen zum Bösen kommende Schuld und der diese Freiheit berücksichtigende Gerichtsratschluß Gottes etwas total Anderes als das kosmische Walten des Schöpfergottes? Aber die biblischen Gedankenreihen, welche die Anthropologie Augustins weithin bestimmen, werden durch die Prädestinationslehre einbezogen in die neuplatonische Metaphysik der Vorsehung.[308] Obwohl die Menschheit durch die Sünde zu einer massa perditionis wurde, ist die endgültige Verdammnis letztlich nicht auf die Sünde, sondern auf die Nichterwählung zurückzuführen, welche die Sünde ihrer letzten Konsequenz zutreiben läßt. Augustin behauptet zwar, daß die Natur aller Menschen prinzipiell dieselbe sei und in allen die Möglichkeit zum Heil angelegt ist. Aber bei den Prädestinierten steht fest, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden wird, bei den Nicht-Prädestinierten ist sie keine echte Möglichkeit. Denn was ist eine Potentialität, über die von Ewigkeit her beschlossen ist, daß sie nie aktualisiert werden wird? Prädestination und Nicht-Prädestination schaffen zwei verschiedene Grade menschlicher Natur.[309] Insoweit jedoch auch die Nichtprädestinierten Sein haben, Naturen sind, waltet in ihnen dieselbe Gnade, wie in den Prädestinierten, nur eben in geringerem Maße. Diese verschiedene Zumessung des Seins an Prädestinierte und Nicht-Prädestinierte ordnet sich dem Naturphänomen ein, daß es Sein als Mensch, Tier, Pflanze oder Stein gibt.[310]

---

[306] (Deus) aliis (rebus) dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. De civ. 12, 2.

[307] Die geschaffene Natur ist ein ex veritate esse. Aber die Gnade schafft ein darüber stehendes ex veritate esse, welches das Hören der Berufung durch Christus ermöglicht. In Ev. Joh. tr. 115, 4.

[308] Dieselbe Metaphysik veranlaßt, daß des Boethius Abhandlung über die Vorsehung in der Consolatio philosophiae, Buch IV pr. 6 und 7 manche Berührungen mit Augustin, De gen. ad litt. aufweist, ohne daß eine direkte Verbindung besteht.

[309] quod (genus humanum) in *duo genera* distribuimus, unum eorum qui secundum homines, alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus duas civitates hoc est duas societates hominum, quorum una est quae *praedestinata* est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo. De civ. 15, 1.

[310] Si posset loqui pecus, et dicere Deo, Quare istum hominem fecisti, et me pecudem? nonne juste succenseres et diceres, O pecus, tu quis es qui respondeas Deo? Et tu homo es, sed ad Deum pecus es. Serm. 26, 15.

5. *Ergebnisse*

I. Die Entwicklung Augustins steht, wie es scheint, zuerst unter dem Zeichen der Erkenntnis, dann unter dem Zeichen der Gnade. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gnade und Erkenntnis.

Die Suche nach dem Glück führt Augustin auf das Erkenntnisproblem (wie kann man wollen, was man nicht weiß?). De trin. 13, 4, 7 ff. zeigt, wie die beatitudo-Spekulation in die Gnadenlehre einmündet. Ist damit nur gesagt, daß die Gnade praktisch verwirklicht, was die Erkenntnis erkannt hat?

Das in der bisherigen Literatur der Hinsicht verdeckte Problem, wie die Gnade sich zur Erkenntnis verhält, präzisiert sich durch eine Untersuchung der noetischen Leistung von Erkenntnis und Gnade. Es tritt eine Parallelität der Leistungen hervor z. B. in der Erkenntnis Gottes, des Sittengesetzes und in der Selbsterkenntnis des Menschen. Eine Untersuchung über das quaerere Deum und die memoria Dei erhärtet das. Die memoria Dei enthüllt sich als motus vitalis der Seele, der von Gott gewirkt ist. Suchen, Glauben, Erkennen beruhen auf dem gleichen Denkschema: dem Rückgang vom Bekannten auf das Unbekannte, von der Erscheinung auf ihren Grund (conjicere, Christus unsere scientia).

II. Die Analyse der Phänomene „Gnade" und „Erkenntnis" ergibt eine weitgehende Strukturgleichheit beider. 1) Der Innerlichkeit ist Gnade und Erkenntnis gemeinsam (die Innerlichkeit der Gnade wird von Augustin als Unterscheidungsmerkmal seines Gnadenbegriffs gegenüber dem Gnadenbegriff des Pelagius betrachtet). 2) Das Zusammenwirken von admonitio und notitia intus im Erkenntnisvorgang entspricht dem von vocatio und gratia interior bei der Begnadung. 3) Gnade und Erkenntnis sind illuminatio und Belehrung durch den magister interior Christus. 4) Der willentlichen intentio animi beim Erkennen (hier spielt die Definition der Zeit als distentio animi herein: Erkenntnis ist Überwindung der Zeitlichkeit) entspricht die Rolle der voluntas bei der Begnadung. Beide, intentio und voluntas, werden gewirkt durch die delectatio.

Es besteht also eine gewisse Ambivalenz von Gnade und Erkenntnis und damit die Gefahr des Ineinanderfließens von Natur und Gnade. Das widerstreitet der augustinischen strengen Scheidung von Natur und Gnade. Die Aufhellung dieser Aporie wird von der Metaphysik und Ontologie Augustins her versucht.

III. Die Metaphysik Augustins lehrt die schlechthinnige Abhängigkeit des Geschöpfs von Gott in allen Bereichen. Der von uns festgestellten Tendenz der Erkenntnis, in der Gnade aufzugehen, entspricht das Aufgehen der Natur in der Gnade. Der einen in sich abgestuften Gnade entspricht das Stufenreich der Natur. Das hat paradoxerweise seinen Grund darin, daß Gottes Gnadenhandeln in sein Schöpfungshandeln einbezogen ist. Christus, die Form aller Dinge, der innere Lehrer, Prinzip der Schöpfung und der Erkenntnis, ist auch der Erlöser.[311] Von daher erklärt sich die Strukturgleichheit von Gnade und

[311] Christus als forma: ep. 14, 4; De ver. rel. 81; De gen. ad litt. 1, 4, 9.
als sapientia und scientia: De trin. 1, 1, 3 und oft

Erkenntnis. Kreatürliches Sein und begnadetes Sein haben dasselbe Sein durch Gott, nur in verschiedenem Maße. Mit der wachsenden Entfernung vom höchsten Einen nimmt die Gnade und damit die Erkenntnis ab. Das ist ebenso eine theologische wie eine „physikalische" Aussage.

Das Sein des Geschaffenen differenziert sich in a Deo esse und ad Deum esse; exsistere und requiescere; Geschaffensein und zum vollen Sein Kommen in der conversio; esse und beatum esse. Die Ontologie Augustins ist der tiefste Grund für die Parallelität zwischen Schöpfung und Gnadenlehre. Diese ist terminologisch nachweisbar: conversio, formatio, illuminatio, vocatio, imitatio Christi, pondus sind Termini sowohl der Schöpfungs- als auch der Gnadenlehre.

Die Gnade findet ihren Ort in der schöpfungsmäßigen providentia. Die Partikularität der Gnade ist ein Sonderfall der Partikularität der Vorsehung, die das Sein in verschiedenen Graden zumißt. Die in der Präszienz Gottes aufbewahrte verborgene Kausalität tritt sowohl als „Natur" wie als „Gnade" auf.

Der Unterschied von Gnade und Natur ist zunächst der von Schöpfer und Geschöpf, von Wirkendem (Gnade) und Bewirktem (Natur). Faßt man Gnade dagegen als das, was Gott dem Menschen schenkt, so verschwimmt die Trennung. Da Natur das ist, was Gott wirkt und will, ordnet sich die Gnade als von Gott Gewirktes dem Stufenreich der Natur ein. Von daher wird die Unterscheidung zwischen Gnade und Natur illusorisch. Die Erlösungsgnade gehört in den Rahmen der Schöpfergnade.

Das Verständnis der Natur als Gnade von der Allwirksamkeit Gottes her führt Augustin zu einer natürlichen Theologie, die an die Apologeten erinnert. Da die Gnade ein kosmisches Prinzip ist, können ihre Spuren überall und zu allen Zeiten gefunden werden. Es gibt Erwählte außerhalb Israels,[312] das Christentum ist so alt wie die Welt.[313] In diese natürliche Theologie gehört die Prädestinationslehre hinein. Die Prädestination ist ja die durch Gottes Ratschluß determinierte Vorsehung.[314] Es findet sich sogar der Gedanke, daß die in der menschlichen Gesellschaft und im Geschäftsverkehr feststellbare Gerechtigkeit eine eingeprägte Spur der Prädestinationsgerechtigkeit Gottes ist.[315]

---

als ars Dei: De lib. arb. 3, 15, 42
als doctrina Patris: De trin. 1, 12, 27; In Ev. Joh. tr. 29, 3
als Urdisziplin: ep. 12.

[312] De civ. 18, 23: die Sibylle; De civ. 18, 47. [313] ep. 102, 11–13; Retract. 1, 13.

[314] Christus ist das uerbum dei ... apud incommutabilem patrem incommutabile ipsum atque incommutabiliter manens, sub cuius regimine universa creatura spiritalis et corporalis pro congruentia temporum locorumque *administratur*, cuius moderandae et gubernandae quid quando et ubi circa eam fieri oporteat, sapientia et scientia *penes ipsum est* ... idem ipse est filius dei patri coaeternus et incommutabilis sapientia, per quam creata est universa natura et cuius participatione omnis rationalis anima fit beata. ep. 102, 11. In der Erläuterung zu ep. 102 in De praed. s. 9, 17–18 deutet Augustin sachlich völlig zu Recht die vor Christus gläubigen Heiden als Prädestinierte. Vgl. dazu *Reuter* S. 90–95.

[315] Man muß glauben, der Erwählungsratschluß Gottes sei alicujus occultae atque ab humano modulo investigabilis aequitatis, quae in ipsis rebus humanis terrenisque

Der innere Zusammenhang, der zwischen Erkenntnislehre und Gnadenlehre Augustins besteht, zeigt die Kontinuität seiner Entwicklung, die in der Forschung gegenüber der Betonung seiner Wandlungen gewöhnlich zu sehr zurücktritt. Die Erkenntnislehre erscheint als Vorform und schließlich als Teil der Gnadenlehre. Aber gerade dadurch wird die Einheit der Gnadenlehre gesprengt, denn die Bereiche der Gnade und der Erkenntnis (z. B. mathematische Erkenntnis) decken sich nicht. Es zeigen sich disparate Elemente innerhalb der Gnadenlehre.

Die Gnade wird metaphysisch begründet von dem Deus omnia in omnibus aus. In der Metaphysik ebenso wie in der Ontologie – Augustin scheidet nicht streng zwischen Metaphysik und Ontologie – wurzelt die grundsätzliche Einheit von Gnade und Erkenntnis. Die Sicherung der Gnadenhaftigkeit der Gnade durch die Prädestination gehört in diesen metaphysischen Bereich. Die neuplatonische Metaphysik allein hätte freilich Augustin nie zu seiner Gnadenlehre gebracht. Es kommt hinzu der Einfluß des Paulus. Die Verbindung des Monismus der Alleinwirksamkeit Gottes mit Formeln des Paulinismus hat schon bei Marius Victorinus ähnlich wie bei Augustin zu der Lehre vom Heil sola gratia geführt, zu der Behauptung, daß Gott auch die bona voluntas bewirkt. Augustins eigne innere Erfahrung des Scheiterns und der Befreiung durch Gott macht ihn bereit zur Aufnahme wesentlicher Stücke der paulinischen Anthropologie.

Augustin wird von seiner Anthropologie her zu einer Unterscheidung zwischen Gnade und Natur gedrängt. Gleichzeitig begründet er aber den Charakter der Gnade als ungeschuldeter Gnade mit einer monistischen Metaphysik, die diesen Dualismus von Natur und Gnade aufhebt. Trotz der von Augustin gewollten und durch seine Formeln dem Abendland überlieferten Entgegensetzung von Natur und Gnade durchzieht eine geheime Zweideutigkeit seine Bestimmung des Verhältnisses beider. Sie wird aufgedeckt durch den hier untersuchten Zusammenhang des Erkenntnisproblems mit dem Gnadenproblem. Ein Riß geht durch die augustinischen Fundamente der abendländischen Gnadenlehre. Vielleicht ist die Erbitterung, mit der Augustin den Pelagius bekämpft hat, auch darin begründet, daß die metaphysische Betrachtung der Natur als Gnade letztlich ungeschützt ist gegen die unmetaphysische Betrachtung der Gnade als Natur.

---

contractibus animadvertenda est; in quibus nisi supernae justitiae quaedam impressa vestigia teneremus, nunquam in ipsum cubile ac penetrale sanctissimum atque castissimum spiritualium praeceptorum nostrae infirmitatis suspiceret atque inhiaret intentio. De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 2, 16.

Zwei eigentümliche Grundzüge der altrussischen Frömmigkeit

Von Gerhard Richter

Der historische Zusammenhang zwischen der Christianisierung Rußlands und dem byzantinischen Kirchenwesen ist eine Tatsache, die sich auf die verschiedenste Weise belegen läßt. Byzantinisch war der Aufbau der Hierarchie, aus Byzanz kam die Masse der kirchlichen Literatur: liturgische Bücher, Predigten, Werke der Geschichtsschreibung, Vorschriften des Rechts.[1] Eine Einschränkung ist insofern vorzunehmen, als sich vielfach die bulgarische Vermittlung nachweisen läßt. Das aber ändert nichts an dem grundsätzlichen Zusammenhang, der zwischen Kiev und Byzanz bestand.

Da die hervorragendsten literarischen Denkmäler der Kiever Periode der historischen Gattung angehören, versteht es sich für die russische Geschichtsforschung, daß sie diesen Beziehungen ihre besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat. Sie ist darüber in starke Kontroversen und Polemik um den Wert des byzantinisch-christlichen Erbes geraten. Damit war aber das Urteil über die Rolle der Kirche im Kiever Land bis hin zu den Äußerungen der altrussischen Frömmigkeit bereits vorbelastet und getrübt. Die staatlich-politische Auseinandersetzung mit Byzanz wurde sehr rasch auf die Kirche übertragen und ihre frühe Literatur danach befragt, welche Rolle sie in dieser Situation spielte. Sowohl der Traktat Ilarions als die Nestorchronik erhielten den Stempel einer Kampfschrift, mit der der Anspruch politischer und kirchlicher Selbständigkeit gegenüber Byzanz verfochten wurde.[2] Zeiten beson-

[1] Es ließe sich noch mehr aufzählen, z. B. der Bau und die Ausschmückung der Kirchen durch griech. Handwerker und Künstler, die Vladimir d. Hl. herbeizog. Vgl. *G. Laehr*, Die Anfänge des russischen Reiches. 1930. Histor. Studien, Heft 189, S. 89.

[2] *W. Philipp*, Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiever Rußland. 1940, S. 3. – Vgl. auch *R. Trautmann*, Die altrussische Nestorchronik, in Übersetzung herausgegeben. 1931, S. XVII und zuvor die Aufsätze von Šachmatov und Istrin, über die Trautmann S. 238 f. referiert.

Für Ilarions Traktat „Über Gesetz und Gnade" sind die Einzelheiten der Kirchenpolitik umstritten. Sie soll sich gegen Byzanz, gegen die Juden in Kiev oder gegen die bulgarische Kirchenoberhoheit richten. Vgl. *Philipp* S. 8 f. Ihnen setzt Müller eine rein kirchliche Intention entgegen. Der Traktat diene dem Nachweis, daß Vladimir der Heiligsprechung würdig sei. *L. Müller*, Des Metrop. Ilarion Lobrede auf Vladimir d. Hl. und Glaubensbekenntnis. 1962, S. 20 ff.

derer Gräcophilie, deren Spuren man feststellen mußte, sollten unter diesem Aspekt später zurückgetreten und ihre Zeugnisse eliminiert sein. Dieses Verfahren, Zuneigung und Widerstand zeitlich nacheinander zu ordnen, stößt aber in den Quellen auf Schwierigkeiten. Vielmehr sind die Verbundenheit mit der byzantinischen Kirche und die Loslösung von ihr zwei Kräfte, die von Anfang an nebeneinander bestehen.

Von einer rein historischen Fragestellung bestimmt ist auch die Arbeit von W. Philipp.[3] Er hält sich wohl aus dem Streit um das byzantinische Erbe heraus, bemüht sich aber, wenigstens darin den eigenen Beitrag der Kiever Epoche herauszustellen, daß er nach den Ansätzen eines eigenen nationalen Geschichtsbewußtseins sucht. Der Fehler des Ansatzes wird darin sofort greifbar, daß Philipps Urteil dann in einer Kritik enden muß, weil er einen theologischen Standpunkt vertreten findet, der in den historisch-politischen Kategorien nicht unterzubringen ist.

Von katholischer Seite ist diese politisch-kirchenpolitische Betrachtung lange Zeit durch den anspruchsvollen Gedanken ausgeweitet worden, daß Rußland ursprünglich Rom zugeneigt war und erst nachträglich in eben jener gräcophilen Periode in Abhängigkeit von Byzanz geraten sei. Alle Zeugnisse für westliche Beziehungen seien deshalb sorgfältig getilgt worden. Dagegen haben sich mit guten Gründen schon G. Laehr und G. Ostrogorskij gewandt. Wenn man die altrussische Kirche trotz ihres byzantinischen Ursprungs als katholisch bezeichnen will, so kann es mit Recht nur in dem allgemeinsten Sinne der christlichen Glaubensgemeinschaft geschehen, zu der auch der ganze Osten gehört. Diese Feststellung würde sich freilich erübrigen. Unangebracht ist das Wort katholisch in der speziellen Bedeutung, die im Hinblick auf den Zeitpunkt der rechtlichen und dogmatischen Trennung katholisch mit dem Wort römisch verbindet und gleichsetzt.[4]

Über die Kontroversen in der russ. Forschung zur Kiever Geschichte: *G. Florovskij,* Puti russkago bogoslovija. Pariž 1937, S. 1 f. – Vgl. auch unten Anm. 150. – Einen Einblick in die Stellungnahme der sowjetischen Geschichtsschreibung gibt trotz der engeren Fragestellung *L. Müller,* Zum Problem des hierarch. Status u. d. jurisdiktionellen Abhängigkeit der russ. Kirche vor 1039. 1959. *A. M. Ammann,* Gedanken zu einigen neueren Veröffentlichungen aus der frühruss. Kirchengeschichte. In: Ostkirchl. Studien 9/1960, S. 97–122.

[3] Titel in Anm. 2.

[4] Vgl. *Laehr* S. 113, *G. Ostrogorskij,* Geschichte des byzantinischen Staates, 2. Aufl. 1952, S. 215. Dennoch hat die „kathol. Vorgeschichte" noch auf die Gliederung von *A. M. Ammann,* Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte 1950 eingewirkt. Dort heißen im 1. Teil, 1. Abschn. die Überschriften: A. Die Bekehrung der Rus'-Leute zum Christentum. B. Der Weg der Trennung von Rom und vom Abendland. – Soweit ich erkennen kann, geht die These der „kathol. Anfänge der russ. Kirche" über Jugie und Baumgarten hinaus mindesten 100 Jahre zurück auf die Schrift gleichen Titels von *Verdiere* in: „Russische Studien zur Theologie und Geschichte. Hrsg. v. J. M. A. Brühl, H. 3, 1858. Auch *J. Pelesz,* Geschichte der Union der ruthen. Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. 2 Bde. 1878/80, läßt die russ. Kirche bis zum Ende des 11. Jhdts. katholisch sein „ungeachtet in Konstantinopel die Spaltung wieder erwachte", Bd. I, S. 26, 169–182.

A. M. Ammann hat den Gedanken dann in seinen „Untersuchungen zur Geschichte der kirchl. Kultur und des relig. Lebens bei den Ostslawen" 1955 fallen gelassen und lehnt eine Zuordnung zum östlichen oder westlichen Kirchenwesen ausdrücklich

Es soll hier versucht werden, unter Einbeziehung aller russischen Quellen die beiden markantesten Grundzüge der altrussischen Frömmigkeit sichtbar zu machen.[5] Die politische Fragestellung wird damit nicht verleugnet, sondern aus ihrer Isolierung befreit und in einem größeren Zusammenhang verständlich gemacht. Die Kiever Kirche hatte gewiß keine eigene Theologie, sie mußte sie von Byzanz übernehmen. Sie hatte wohl eigene Priester und Mönche, aber noch keine eigene Hierarchie, auch darin bedurfte sie der Anlehnung. Was sie aber besaß, war ihre eigene Frömmigkeit eben unter diesen Priestern, Mönchen und unter dem Volke.

Abweichend von der Gepflogenheit, die vormongolische Zeit als eine geschichtliche und literarhistorische Einheit zu behandeln, sind die zeitlichen Grenzen dieser Untersuchung mit etwa 100 Jahren bewußt eng gezogen. Sie umfassen nur die frühesten literarischen Zeugnisse aus russischer Feder bis zum Tode des Großfürsten Vladimir Monomach († 1125). Es sind die entscheidenden Jahre, in denen der Grund für die Entwicklung des Christentums im Kiever Land gelegt wurde. Damit übertreffen sie selbst solche einmaligen Ereignisse wie die Taufe der Fürstin Olga oder die Taufe Vladimirs d. Hl. bei weitem an Bedeutung.

I

Zu den frühesten Denkmälern der eigenen russischen Literatur gehört eine Predigt des Novgoroder Bischofs Luka Židjata (1036–1059).[6] Wenn man von der allgemein verbreiteten Vorstellung ausgeht, daß sich das gesamte kirchliche Leben der Ostkirche im feierlichen Gottesdienst nahezu erschöpft,[7]

ab. Für den „allg.-europäischen Einfluß" macht er die überragende Bedeutung der byzantin. Kultur geltend, vgl. S. 24 ff., 45. – Eine knappe Feststellung trifft *K. Onasch*, Christentum und Kirche im Kiever Rußland (Literaturbericht). In: Theol. Rundschau 24 (1957/58) S. 352: „Von einer Inanspruchnahme des russ. Christentums vor Vladimir nur durch die röm. Kirche kann ernsthaft keine Rede sein. Daß sie zu den mitwirkenden Faktoren gehört, darf wiederum nicht geleugnet werden." „. . . ihr weiterer Weg zusammen mit Byzanz also eine ‚Trennung' von Rom bedeutete, ist eine Behauptung, die historisch keine Grundlage besitzt." – Neuerdings hat *E. Winter*, Rußland und das Papsttum. 2 Bde. 1960 I S. 28 f. die Frage angeschnitten, ob nicht die mährischen Beziehungen Kievs gerade jenen Kreisen galten, die von Rom im Sinne einer Latinisierung zurückgedrängt wurden.

[5] Von größeren Arbeiten widmen sich der Frömmigkeit die genannten Werke von *Florovskij* und *Ammann*, „Untersuchungen", sowie *G. P. Fedotov*, The russian religious mind. Harvard 1946.

[6] *I. E. Evseev*, Luka Židjata, archiepiskop novgorodskij i ego poučenie k brati, in: Pamjatniki drevne-russkoj cerkovno-učitelnoj literatury, hrsg. v. A. I. Ponomarev. 3 Bde. 1894–97 Bd. I S. 8–16. Der Text S. 14–16. – *Fedotov* stellt Ilarion an den Anfang der originalen russ. Literatur, was zwischen den beiden Zeitgenossen schwer zu entscheiden ist, da eine genaue Datierung unmöglich ist. *Ammann*, Abriß gibt drei verschiedene Daten für Luka Ž.: 1034–54, 57–59 (Register), ab 1036 (Text S. 25), 1034–57 (Text S. 69). Eine Datierung der Predigt fehlt.

[7] Vgl. *H. Hafa* in „Christenlehre" 3. Jg. S. 209: „Der Schwerpunkt der Ostkirche liegt bei dem Kultus. Der feierliche Vollzug des Gottesdienstes ist der Mittelpunkt des gesamten kirchl. Lebens. Im Unterschied zu anderen Kirchen hat die Ostkirche daneben nur in geringem Maße andere Formen kirchlichen Lebens und kirchlicher Betätigung entwickelt". Dieses pauschale Urteil läßt sich angesichts des Kiever Kirchenwesens nicht aufrechterhalten.

dann ist man von Stil und Inhalt der Predigt nicht nur überrascht, sondern enttäuscht. Es fehlt jede feierliche Form. Zunächst werden ein paar Grundwahrheiten des christlichen Glaubens genannt. Sie werden gleichsam aufgezählt, ohne daß sich der Prediger die Mühe macht, sie auch nur ein wenig zu erklären. Wörtlich sagt er im ersten Satz: „Glaubt an den einen Gott, an die Trinität, bekennt die Taufe und Vergebung der Sünden".[8] Eine Beziehung dieser Gedanken zur eigentlichen Predigt ist nicht vorhanden, so daß sie wie eine andere Schicht beiläufig mitgeführt erscheinen.

Dagegen werden in reichem Maße Bibelstellen angehäuft, die eine beachtliche Kenntnis verraten. Sie stammen in überwiegender Zahl aus Exodus und Deuteronomium, nur wenige Stellen sind aus dem Neuen Testament eingestreut. Damit scheint schon äußerlich ein gesetzlicher Charakter der Predigt erkennbar. Diese Predigt ist eine handfeste Katechese, in der der Bischof seinen „Brüdern", d. i. der Novgoroder Gemeinde, darlegt, was er vom Christsein verlangt. Das Entscheidende ist für ihn ohne Zweifel das praktische Leben, deshalb nehmen die Anweisungen hierfür den weitesten Raum ein. Die Gemeinde wird zum regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes ermahnt und zur Bruderliebe ermuntert, sie soll auf Vergeltung verzichten, Streit meiden und sich des schnellen Urteils enthalten. Dann folgt ein Aufruf zu Wohltaten. Anscheinend hat dem Prediger hier Matth. 25 vorgeschwebt, denn seine Forderungen decken sich etwa mit den dort genannten 6 Barmherzigkeiten. Aber diese Nächstenliebe verlangt mehr als nur das äußerliche Almosen, sie hat ihren Grund im fröhlichen Herzen.

Dennoch treten 2 Sätze in den Vordergrund, in denen man den Inhalt der Katechese zusammengefaßt sehen kann: „Bleibt den allgemeinen christlichen Prinzipien des Lebens treu", „leugnet nicht das Gesetz Gottes, so zählt euch Gott zu seinen Heiligen".[9]

Dieser Predigt fehlt auch jede kunstvolle Form, sie ist stilistisch unbeholfen und gedanklich flach. Aber es wäre falsch, sie nach den byzantinischen Homilien zu bewerten oder auch nur mit der zeitgenössischen Predigt deutscher Mönche zu vergleichen.[10] Luka ist kein Grieche, sondern ein Einheimischer, der ganz am Anfang der christlichen Entwicklung in Rußland steht. Gerade deshalb wird er uns aber als Vertreter der Frömmigkeit gelten dürfen, wie sie im Kiever Land verbreitet war.

Der Grund für den Mangel an theologischen Gedanken ist schwer zu beurteilen. Es ist gut möglich, daß der Bischof zwar über tatsächliche Kenntnisse der Bibel und der Grunddogmen verfügte, selbst aber nicht die Fähigkeit besaß, die Gedanken der hochentwickelten byzantinischen Theologie nachzuvollziehen oder gar selbständig zum Ausdruck zu bringen. Eher ist wohl anzunehmen, daß er seiner Gemeinde das Verständnis der Kirchenlehre nicht

[8] *Evseev* S. 14. – Es ist schon eine weitreichende Interpretation, wenn *Fedotov* S. 229 sagt, Luka beginne mit dem Glaubensbekenntnis (nach Nicäa), das den Hörern vertraut sein mußte.

[9] *Evseev* S. 15.

[10] Solcher Vergleich wurde wiederholt angestellt, z. B. für Kirill von Turov bei *W. Lettenbauer*, Russische Literaturgeschichte. 1955, S. 28.

zutraute und ihr deshalb nur weniges einprägen wollte. Denn in den Anfängen war die byzantinisch-christliche Geisteskultur keineswegs sofort Allgemeingut des Volkes, nur eine literarisch gebildete Minderheit hatte sie in Besitz genommen.

In der gesetzlichen Predigt, die aus dem Dekalog oder allenfalls aus einem gesetzlichen Verständnis des Neuen Testamentes lebt, spiegelt sich ein praktisches Christentum wieder, das auf der Nächstenliebe gründet. Genauer noch wird ausschließlich das Leben in der Gemeinschaft angesprochen, die persönliche Sphäre dagegen nur gestreift.[11] Auch wenn wir in rechter Weise berücksichtigen, daß die Predigt der Ostkirche niemals der Maßstab für die ganze Frömmigkeit sein kann und die geringe Bildungsstufe die schlichte, naiv-moralische Ansprache geradezu herausfordert, werden doch einige charakteristische Linien erkennbar. Denn dieser soziale Zug ist keine Besonderheit dieser einen Predigt, er tritt immer wieder deutlich hervor und muß als wesentliches Merkmal der altrussischen Frömmigkeit überhaupt angesehen werden.

Es wäre hier auf Zusammensetzung und Inhalt der Sekundärliteratur hinzuweisen, die in früher Zeit im Kiever Land Verbreitung fand. Ich meine nicht so sehr die vollständigen oder teilweisen Übersetzungen theologischer, historischer oder rechtlicher Werke, für die neben allgemeinen Interessen ein gewisser sachlicher Bedarf vorlag, sondern den 2. der beiden Sammelbände – *Izbornik* –, die mit dem Namen des Großfürsten Svjatoslav verbunden sind. Er ist 1076 eigens in Rußland zusammengestellt worden, für Laien geschrieben und zu ihrer Lektüre bestimmt.[12]

Der umfangreiche Band kann hier nicht in Einzelheiten zerlegt und vollständig besprochen werden. Seine Einheitlichkeit liegt darin, daß er von Anfang bis zum Schluß voller sittlicher Ermahnungen ist. Nach einer Einleitung, wie man gewinnbringend lesen soll, steht zunächst eine Mahnrede eines Vaters an seinen Sohn, dann eine Rede Xenophonts an seine Kinder, es folgt eine weitere Rede Theodors an seine Kinder. Darunter ist auch eine Predigt über Basilius und sein Leben aufgenommen, die – obwohl Übersetzung – ebenfalls weniger erbaulich als sittlich ermahnend gemeint ist. Vor allem aber werden 100 Leitsätze gegeben, praktische Lebensregeln für den Alltag im Umgang mit den Mitmenschen und der Herrschaft. Die Beziehungen zum christlichen Glauben sind gering und fast nur durch einige besondere Gegenstände des Schlußkapitels erkennbar: Fasten, Beten, Almosengeben. Mit der

[11] „Bittet in der Kirche um Vergebung der Sünden." „Es soll in eurem Herzen nichts anderes als in eurem Munde sein", *Evseev* S. 14. – Das Bekenntnis der Sünde und der Kampf gegen die Lüge nehmen schon hier eine Sonderstellung ein. Es gibt wohl auch später keine sittliche Ermahnung, in der diese beiden Stücke fehlen würden.

[12] Von geringem Interesse ist für uns der „Izbornik von 1073", der ursprünglich in Bulgarien entstanden ist und somit zur reinen Übersetzungsliteratur gehört. Sie kennzeichnet weniger den Stand als die Herkunft der Frömmigkeit. Über ihn vgl. *Ammann,* Untersuchungen, S. 60 f.

Für den „Izbornik von 1076" war mir keine Textausgabe erreichbar. Ausschnitte befinden sich bei *Ponomarev,* Pamjatniki . . Bd. II, S. 20 ff., 36 f. Ausführlich bespricht ihn *D. Čiževskyj,* Altrussische Literaturgeschichte. 1948, S. 224–230. Vgl. auch *Ammann,* Untersuchungen, S. 76.

Perikope vom „reichen Mann und dem armen Lazarus", die dem Leser noch einmal die Gefahr gottlosen Lebenswandels einprägen soll, schließt der Band. Die darin enthaltenen Auszüge aus den Kirchenvätern runden das Bild ab: Es handelt sich um kein religiöses Erbauungsbuch, sondern um einen Unterricht in praktischem Christentum. Insofern wird unsere Beobachtung aus früherer Zeit unterstrichen und zwar besonders dadurch, daß man auf die Resonanz hinweisen kann, die diese und andere Sammlungen fanden. Sie sind weit verbreitet, und immer wieder werden Stücke daraus in spätere Werke übernommen bis hinein ins 17. Jhdt.

Nach Predigt und sittlicher Belehrung wenden wir uns dem öffentlichen Leben zu. Daraus liegen uns *zwei Erlasse* vor, die unter den Namen der beiden Fürsten Vladimir und Jaroslav bekannt sind. Auch wenn ihre literarische Echtheit und damit ihr Wert als Quelle einer frühen Zeit umstritten ist, weil sie offensichtlich aus mehreren Schichten bestehen, darf doch angenommen werden, daß sie im Kern, d. h. in materialer Hinsicht auf diese beiden Fürsten oder doch auf das damals gültige Recht zurückgehen.[13]

In den Erlassen handelt es sich um die Anerkennung des kanonischen Rechtes durch die Fürsten, d. h. in erster Linie um die Anwendung der Kirchenzucht. Trotz des Hinweises auf den Nomokanon beruhen die Bestimmungen der Bußordnung auf alter russischer Sitte und Rechtspflege, die die Kirche übernommen und der neuen christlichen Situation angeglichen und dementsprechend erweitert hat.[14] Darin unterstellt der Abschnitt 51 die Haus- und Kirchenleute den bischöflichen Amtleuten. Unter den Kirchenleuten werden in frühester Zeit nur die unmittelbaren Diener der Kirche, die Popen und Diakone mit ihren Familien sowie die Prosphorenbäckerin zu verstehen sein. Doch schon am Ende des Jahrhunderts ist der Kreis derer erweitert, die zum Gotteshaus gehören und damit der speziellen Fürsorge und dem rechtlichen Schutz und Gericht der Geistlichkeit unterstellt sind. In erster Linie sind es die Armen, die Witwen und die Kranken. Aber nicht nur solche, die Wohltaten empfangen, gehören zu den Kirchenleuten, sondern auch verschiedene Berufe, die sie üben. Genannt werden die Hebammen und die Ärzte, an deren Tätigkeit die Kirche besonderes Interesse hatte, um die Bevölkerung im Falle der Krankheit von den Zauberern fernzuhalten.[15]

[13] Texte: Statut des Jaroslav: *A. Ch. Makarij,* Istorija russkoj cerkvi Bd. II 2. Aufl. 1868 S. 377 ff., dtsch. bei *K. Fritzler,* 2 Abhandlungen über altrussisches Recht. 1923. 1. Die sog. Kirchenordnung Jaroslavs, ein Denkmal russ.-german. Rechts. S. 25, 45–47.
Statut Vladimirs: *E. Golubinskij,* Istorija russkoj cerkvi Bd. I. 1880 S. 529 ff., danach übersetzt bei *L. K. Goetz,* Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrußlands. 1905 S. 14–18. Fritzler S. 40 f. – *Fritzler* hält die Kirchenordnung Jaroslavs für die ursprüngliche, ihre älteste Redaktion gehört noch dem 11. Jhdt. an, die andere Ordnung fußt darauf. S. 42.

[14] Vgl. *Fritzler* S. 118.

[15] Vgl. die – allerdings sehr viel spätere – Nikonchronik zum Jahre 1091. Über das Mißtrauen der heilenden Mönche, die mit Gebet, Anrufung der Heiligen und Reliquien arbeiteten, gegenüber den oft gebildeten, aber zudem überwiegend nichtchristlichen und nichtrussischen Ärzten am Fürstenhofe vgl. *Goetz,* Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands. 1904 S. 170.

Es geht mir nicht um die umstrittene Frage, ob es eine eigene kirchliche Gerichtsbarkeit gab,[16] sondern allein darum, daß um die Kirche über die Hausleute hinaus – das sind die Leibeigenen, mit denen die Kirche ausgestattet war wie jede andere Hauswirtschaft – ein Kreis von Schützlingen versammelt war. Ihre soziale Arbeit ist also nicht auf den geistlichen Stand beschränkt, und man kann aus den wenigen Quellen den Eindruck gewinnen, daß wenigstens in der zweiten oder dritten Generation nach der „Taufe des russischen Volkes" – wenn nicht gar von vornherein – eine weitreichende Wohltätigkeitsarbeit geleistet wurde, die staatlichen Rechtsschutz fand. In späterer Zeit wurden alle Unversorgten in diesen Kreis der Kirchenleute einbezogen, z. B. auch freigekaufte Sklaven, unversorgte Priestersöhne, bankrotte Kaufleute und selbst Fürsten, die ihrer Herrschaft beraubt waren.[17] Man brauchte für sie alle eigene Häuser, die bei der Pfarrei errichtet wurden.

Nach Laienfrömmigkeit und kirchlicher Diakonie wenden wir uns dem Klosterleben zu. Wann und woher die ersten Mönche ins Kiever Land kamen, ist für uns in Dunkel gehüllt. Sicher wissen wir nur, daß der Fürst Jaroslav ein – und wahrscheinlich das erste – Männerkloster zu Ehren des hl. Georg und ein Frauenkloster zu Ehren der hl. Irene gegründet hat.[18] Weitere Nachrichten fehlen auch über ihr Leben in den ersten Jahren, denn bald wurden sie von dem Höhlenkloster in Pečersk in den Schatten gestellt, dessen Anfänge etwa im Jahre 1050 liegen. Über dessen Entstehung und Geschichte, vor allem über sein geistliches Leben können wir uns ein vollständiges Bild machen.

Die Gründung des Klosters geht auf Antonij zurück. Die Nachricht, als hätte dieser Mönch seine Lebensweise vom hl. Berg Athos mitgebracht, ist in ihrer Tendenz durchschaut und als Legende zu übergehen,[19] erst der dritte Abt hat der Gemeinschaft eine Regel gegeben.

Antonijs Leben ist erfüllt von einer strengen Askese: Wachen und Fasten sind sein Inhalt, Wasser und Brot sein Unterhalt. Damit machte er auf das Volk einen großen Eindruck, jedenfalls findet er reichlich Zulauf von Bewunderern und von Menschen, die seinen Segen und sein Gebet suchen. Es ist

[16] *Fritzler* lehnt es ab, von einer eigenen Gerichtsbarkeit der Kirche vor der Tatarenzeit zu sprechen (S. 26, 91 f., 95) und scheidet alle diesbezüglichen Hinweise als spätere Schichten und Zusätze aus. Das gilt auch für den Abschnitt 51. – Weniger kritisch ist die Interpretation von *L. Schultz*, Russische Rechtsgeschichte. 1951 S. 70–78 und *Ammann*, Untersuchungen S. 68–70. Auch *Fedotov* S. 401 hält daran fest, daß es eine kirchliche Gerichtsbarkeit gab, die umfangreicher war als in Byzanz. Über die kirchliche Gerichtsbarkeit in Byzanz vgl. *H. G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. 1959 S. 74–78.

[17] *Ammann*, Untersuchungen S. 71. – Was „verwaiste Bojarensöhne" sind, wird uns am Mönch Zacharias deutlich im Paterikon des Höhlenklosters, vgl. *Goetz*, Höhlenkloster S. 67 f.

[18] *Ammann*, Untersuchungen S. 53. – Es besteht ein Widerspruch zwischen Ilarions Traktat „Von Gesetz und Gnade", der Klöster und Mönche schon zur Zeit des Vladimir d. Hl. vorhanden sein läßt, und der altrussischen Chronik, die die Entstehung der ersten Klöster unter Jaroslav datiert. Einen Lösungsversuch macht *I. Smolitsch*, Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 1953 S. 54 f.

[19] *Smolitsch* S. 56.

wohl anzunehmen, daß dem Volke, das von seiner Kirche ganz auf das praktische Christentum des Alltags gewiesen war, dieser Verzicht auf das Leben als eine Besonderheit höherer Art erschienen ist, die man nur bewundern konnte. Im Alltag war sie unerreichbar, so daß das Beispiel keinen prägenden Charakter für die Allgemeinheit an sich haben konnte. Es haben aber auffallend viele Angehörige gebildeter oder sozial gehobener Kreise als Schüler des Antonij den Weg ins Höhlenkloster genommen, z. B. der Priester Nikon, der „Große" genannt, die Mönche Efräm und Varlaam – letzterer wurde der zweite Abt –, sowie auch der dritte Abt und Neugründer des Klosters, Feodosij.[20]

Die Mönchssiedlung in den Einzelhöhlen von Pečersk trug offensichtlich ein abweichendes Ideal in das russische Christentum hinein: die individualistische Askese. Antonij war auch nicht der Mann, der Gemeinschaft schaffen oder führen konnte. Sein Ideal trat nach seinem Tode für lange Zeit wieder zurück und fand nur in einzelnen Persönlichkeiten eine Verwirklichung; es wurde im Höhlenkloster sogar bekämpft oder zumindest auf ein für die Gemeinschaft erträgliches Maß zurückgedrängt.[21]

Daß diese Gemeinschaft überhaupt geschaffen wurde, ist das Verdienst des Feodosij, der das Kloster über der Erde neu begründete. Er ist zu den bedeutendsten Erscheinungen des russischen Mönchstums überhaupt zu zählen. Über seine Absichten und sein Wirken sind wir gut unterrichtet, denn es sind uns Belehrungen und Predigten erhalten, die Chronik befaßt sich mit ihm ausführlich, und schließlich hat der Mönch Nestor seine Vita verfaßt, die in dem Paterikon des Höhlenklosters Aufnahme fand. Die Bedenken, die man

[20] Varlaam war ein Bojarensohn, Feodosij ein großfürstlicher Beamtensohn. Vgl. *Goetz*, Höhlenkloster S. 17 f., 23 ff. Efräm war Eunuch und Hofbeamter, nach der Vita des Feodosij hat er später aus Konstantinopel die Studionregel besorgt. Die Chronik allerdings schreibt das einem Mönch Michael aus der Begleitung des Metropoliten Georg zu: *Povest vremennych let*, hrgb. v *D. S. Lichačev*, 2 Bde. 1950 (Bd. I: Text und neuruss. Übersetzung, Bd. II: Kommentare). Die Stelle: zum Jahre 1051 – I, 107/307 (= Text/Übers.). Ich füge allen Angaben der Povest die Stelle in der dtsch. Übersetzung v. Trautmann hinzu (vgl. Anm. 2), hier Tr. S. 144 f. – vgl. dazu *Goetz*, Höhlenkloster S. 35.

Goetz setzt für den Entschluß zum Mönchsleben eine gewisse religiöse Kultur voraus, die die Fürstenschule vermittelt hätte, und möchte in dem Mönchtum Altrußlands eine auch sozial höhere Stufe des Christentums sehen als das Christentum des gewöhnlichen Volkes. Im 12. Jhdt. ist erneut der Zug des Adels zum Mönchtum festzustellen und bezeugt die Abkehr von der lebenzugewandten russ. Frömmigkeit und ein Vordringen der byzant.-christl. Askese. Vgl. *Philipp* S. 95 Anm. 299 als Zitat von Priselkov. Die Askese mag schon bei der ersten Begegnung mit dem christl. Glauben anziehend gewirkt haben, von einer besonders hohen Kultur kann man im Höhlenkloster unter Antonij vor Eintritt des Feodosij sicher nicht sprechen. – Im 12. Jhdt. gehörte zu den Mönchen von Pečersk der Fürst Svjatoslav von Černigov, mit der Absicht einzutreten trug sich Rostislav v. Smolensk, seit 1159 dann Großfürst in Kiev (Goetz S. 122).

[21] Vgl. die Erzählung von dem Mönch Isaak, der sogar Schläge vom Igumen Nikon einstecken mußte. *Povest* 127–131/328–332, Tr. 138–142.

gegen einzelne Züge des vielfältigen Lobes in der späteren Darstellung einwenden mag, ändern an der Gesamtwürdigung nicht viel.[22]

In den „Belehrungen" für die Klosterbrüder erscheint Feodosij als der gestrenge, aber maßvolle Zuchtmeister. Die Ordnung, die er seinem Kloster gibt, stammt aus dem Konstantinopler Studionkloster, steht also in der palästinensischen Klostertradition.[23] So ist auch Feodosij vor allem von dem Gedanken geleitet, seine Brüder zu einer rechten Gemeinschaft des klösterlichen Lebens anzuhalten. Dabei geht es ihm zunächst nur um die innerklösterliche Ordnung. Aber auf dem Grunde geordneten Gemeinschaftslebens wächst im Kloster das sittliche Leben und die Hinwendung zur Welt in sozialer und politischer Betätigung.

Die fünf überlieferten Predigten enthalten zur christlichen Glaubenslehre nicht einmal so flüchtige Sätze, wie sie Luka Židjata gebrauchte.[24] Sie sind ganz auf die mönchischen Tugenden der Geduld, Demut und Liebe abgestellt. Diese Themen werden nur gelegentlich ergänzt durch Einzelermahnungen, etwa zur Beichte, um hier die Sünden einem Menschen zu bekennen, damit sie nicht im Gericht aller Welt offenbar werden.[25] Die 5. Predigt handelt vom Kirch-

[22] Texte: Belehrungen und Predigten: *N. K. N.*, Prep. Feodosij Pečerskij i ego poučenija. In: *Ponomarev,* Pamjatniki . . Bd. I S. 26–46. – Chronik: Povest 122–125/323–326 und 139–141/340–342, Tr. 132–135 u. 152 f. zu den Jahren 1074 u. 1091. – Vita: Paterik pečerskij siest otečnik (ksl.) Kiev 1895 Bl. 29–63, übers. (Vorrede stark gekürzt): Žitija svatych Kievo-Pečerskich ugodnikov. Odessa 1900 S. 24–67 (nach einer Ausg. Kiev 1883). Dtsch. Übers. der Vita: *E. Benz,* Russische Heiligenlegenden. 1953. S. 76–156.

[23] Über Herkunft und Beschaffung der Klosterregel vgl. Anm. 20, *Fedotov* S. 113, *Ammann,* Untersuchungen S. 56. *Smolitsch* S. 62 f. nimmt als Grundlage des Klosterlebens von Pečersk ursprünglich das „Typikon der Großen Kirche" an. Feodosij hat demnach eine Bearbeitung der Studionregel durch den Patr. Alexios (1025–43) eingeführt.

Ammann S. 49 sieht einen Widerspruch darin, daß Feodosij zu Izjaslav hält, der bei den Polen und Gregor VII. Zuflucht sucht, also nicht antilateinisch gesinnt gewesen sein könne, und zugleich die byzant. Klosterregel übernimmt. An dieser Bemerkung wird die Schwäche der kirchenpolitischen Interpretation der Kiever Verhältnisse deutlich. Die Treue zu Izjaslav bedeutet sicher gar keine kirchliche Stellungnahme, sondern ist eine Frage von Recht und Treue, zumal für Feodosij die Alternative Rom-Byzanz gar nicht bestand, worauf auch Ammann hinweist.

[24] Man darf wohl sagen, daß darin ein typischer Verzicht liegt. In ähnlicher Weise geht der Metrop. Ilarion in seinem Traktat „Über Gesetz und Gnade" nicht eigentlich auf die theologische Bedeutung dieser Begriffe ein. Unter Gnade versteht er die Erwählung des Volkes zur Taufe und Vergebung der Sünden. Als weiteres Beispiel kann man die Predigten des Kirill v. Turov (um 1150) erwähnen. Kirill hält z. B. die Trinitätsformel für verehrungswürdig wie die Väter von Nicäa, sagt aber in seiner Predigt auch nicht mehr darüber. Vgl. 10. Predigt, Text bei *Ponomarev,* Pamjatniki . . Bd. I S. 175, dazu *Čiževskyj* S. 245 f., wo die Arbeitsweise Kirills charakterisiert ist. Diese Predigt ist mehr ein historischer Bericht über das Konzil als eine Auslegung zum Verständnis der Kirchenlehre. Mit Ammann kann man sich nur dann darüber wundern, daß K. die Gelegenheit nicht benutzte, über das „filioque" im antilateinischen Sinn zu polemisieren, wenn man das dogmatische Interesse und die Polemik als vorhanden unterstellt. Die frühruss. Frömmigkeit ist aber nach einer ganz anderen Richtung hin entwickelt.

[25] Vgl. die 4. Predigt „O terpenij i o smirenij", *Ponomarev* S. 41.

gang und vom Gebet, wobei der äußerliche Aspekt des Gottesdienstes in der körperlichen Haltung hervortritt. Alle aber sind getragen von dem Ernst der großen sittlichen Anforderungen, die der Mönchsstand mit sich bringt. Deshalb gehören zur Tugendhaftigkeit auch Arbeitsfleiß und die Erfüllung der äußeren Verpflichtungen in Gottesdienst und Gemeinschaft.

In der 2. Predigt wird zudem von den Almosen (milostyni) gesprochen. Der Abt ermahnt seine Brüder, nicht untätig von Zelle zu Zelle zu laufen, sondern mit dem Ziele zu arbeiten, Armen und Wanderern Nahrung geben zu können. Zur biblischen Begründung scheint ihm das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt. 25) hilfreich zu sein. Wenn dort von Öl die Rede ist, so ist das allein auf die Almosen zu beziehen, denn sie sind das Entscheidende im Gericht. Die klugen Jungfrauen haben Almosen und Glauben, sagt Feodosij, die törichten hatten sich wohl in Fasten, Wachen und Beten gerüstet, aber es fehlten ihnen Öl und Almosen.

Da die Predigt vor Mönchen gehalten ist, kann sie allein den Sinn haben, Verständnis dafür zu wecken, daß das Kloster trotz manchen Mangels bereit sein muß und unter Feodosij auch ist, anderen Wohltaten zu erweisen. Wir dürfen in dieser Auslegung des Gleichnisses gleichzeitig eine verhaltene Kritik an allzu rigoristischen Übungen der Askese sehen, die ganz selbstbezogen sind.[26]

Beachtenswert erscheint mir auch, daß die Predigt des Feodosij aus der gesetzlichen Art der früheren sittlichen Ermahnung befreit ist. Im Zusammenhang damit ist festzustellen, daß bei ihm die Zitate aus dem Neuen Testament diejenigen aus dem Alten Testament weit überwiegen. Evangelien, Apostelgeschichte und Briefe werden in reichlichem Maße angeführt, selten ein Psalm oder eine Stelle aus einem Propheten, der Pentateuch ist hingegen mit keinem Zitat mehr vertreten.[27]

Wie Feodosij die Wohltätigkeit praktisch geübt hat, erfahren wir aus der Vita, die Nestor verfaßt hat. Besonders das Almosengeben hat in den Vorstellungen des Abtes eine große Rolle gespielt, und es gehörte zu seinen Zielen, auch den Laien die Bedeutung des Almosens für das christliche Leben eben dadurch deutlich zu machen, daß er sie reichlich austeilte. Die Vita berichtet uns auch, daß Feodosij vor Gericht auftrat, um einer Witwe, die sich unschuldig verfolgt fühlte, zu ihrem Recht zu verhelfen. Man wird die Nachricht anreihen dürfen, daß Feodosij seine asketische Übung vor allem in der sozialen Erniedrigung suchte, indem er einer der Ärmsten sein wollte und mit den Sklaven auf dem Felde arbeitete. Der Gedanke des Almosens war schon bald tief eingewurzelt. Die Laien ließen dem Kloster davon so reichlich

[26] Das Wort ‚milostyni' steht auch in der Überschrift zur 3. Predigt *Ponomarev* S. 37, die aber zunächst von dem Erbarmen Gottes (premilostie) spricht und dann die Mönche an ihr Gelübde erinnert und zu wirklicher Gemeinschaft aufruft. Von einer sozialen Aufgabe ist darin nicht die Rede. Dennoch sind alle Homilien Beispiele dafür, wie F. um die soziale Verwirklichung seines Glaubens ringt. Vgl. *Fedotov* S. 135.

[27] Von den Propheten werden nur Jeremia und Hesekiel je einmal angeführt.

zukommen, daß daraus eine sittliche Gefahr erwuchs und die Kirche die Agapen verbot, die aus Mildtätigkeit und Liebeserweis zum Gelage ausarteten.[28]

Zahlreiche Beispiele lassen auch eine umfassende soziale Wohlfahrtsarbeit des Höhlenklosters erkennen.[29] Sie wurde gewiß bald dadurch erleichtert, daß Pečersk infolge der verschiedenen Zuwendungen schließlich zu den reichsten Klöstern gehörte, selbst aber noch längere Zeit in einer maßvollen asketischen Lebensführung verharrte bzw. nur denjenigen Mönchen ein besseres Leben möglich gemacht wurde, die über eigenen Besitz oder Einkommen verfügten.

So weiß die altrussische Chronik viel von der Verbundenheit des Höhlenklosters mit dem Volke zu berichten. Von einem Mönche Damian wird erzählt: „Wenn jemand ein krankes, von irgend einem Leiden ergriffenes Kind ins Kloster brachte, oder wenn ein von irgendeinem Leiden ergriffener Erwachsener zum seligen Feodosij ins Kloster kam, so befahl er diesem Damian, über dem Kranken ein Gebet zu sprechen. Und sogleich verrichtete er das Gebet und salbte ihn mit Öl. Und die zu ihm kamen, wurden geheilt".[30] Das Kloster unterhielt dazu ein eigenes Hospiz. Jeden Sonnabend wurde Brot in dem Gefängnis ausgeteilt. So erstreckte sich die Fürsorge auf die Armen und die Kranken, ja sogar auf die Toten und ihre Angehörigen, denn auch die Fürbitte für sie und ihre Beerdigung im Klosterbereich, an der Stätte der Heiligen Antonij und Feodosij, kann man im weitesten Sinne zur Fürsorge für das Volk rechnen.[31]

Sollte der Chronist seinem Heiligen manchen Zug beigelegt haben, der genauerer historischer Prüfung nicht standhalten würde, so bürgt doch das Lob des Schülers für die Gesinnung des Meisters. Es kommt uns bei dem Heilungsbericht nicht so sehr auf die Gaben an, die der Priestermönch Damian besaß, sondern auf die Tatsache, in welcher Freiheit die Bevölkerung das Kloster aufsuchte, Hilfe erwartete und offenbar auch erhielt. Solche Beschreibungen sind nicht als „Loblieder" abzutun, denn die genauere Kenntnis der Arbeitsweise des Verfassers zeigt, daß er zwar in den Heiligenviten der Ostkirche bewandert war, sein Werk aber von besonderer Eigenart ist und den Typ eines russischen Heiligen zeichnet. Und er wird zur Verherrlichung seines Meisters eben das hervorgehoben und ins helle Licht gestellt haben, was er an Anschauungen bei ihm selbst gelernt hat. Daher mag Feodosij mit Recht der „Gründer der sozial-christlichen Mission in Altrußland" genannt werden.[32]

Antonij und Feodosij als Äbte desselben Klosters fordern zu einem Vergleich geradezu heraus, denn sie sind zwei Typen, die in der Geschichte des russischen Mönchtums fortleben. Antonij hat sich nicht nur aus der Welt zurückgezogen, er suchte seine Vollkommenheit dadurch zu erreichen, daß er

[28] Vgl. *Goetz*, Kirchenrecht S. 162. [29] *Smolitsch* S. 63 f., 71.

[30] *Povest* 126/326, Tr. 136.

[31] *Goetz*, Höhlenkloster S. 173, 177. Nach Feodosijs Zeit hören wir nichts mehr von einer organisierten Armenpflege, die Wohltätigkeit ist zur Sache des Einzelnen geworden.

[32] *Smolitsch* S. 64, *Fedotov* S. 111 f.

auch die Brücken hinter sich abriß. Die Höhle wird seine Welt, schon die Gemeinschaft Gleichgesinnter gilt ihm nicht viel. Da seine Gründung im Unterschied zu der anderer Klöster von jeglicher fürstlichen Bevormundung frei ist, ist er auf diese Freiheit auch bis zum Konflikt mit dem Fürsten Izjaslav bedacht. Diese völlige Hingabe an die Askese und der Verzicht auf jegliche Führung der Klosterbrüder sind der Beginn jener sich selbst aufgebenden Askese, wie sie Isaak, der erste russische „Narr um Christi willen" betreibt.[33]

Feodosij ist das ganze Gegenteil von Antonij. Mit Recht wird er als Neubegründer des Klosters bezeichnet, denn er setzt die Kräfte ganz anders an. Zwar huldigt auch er der Askese, aber sie ist gesetzter und unauffälliger. Sie wird zur Demut vor der Welt und zur Wohltat in ihr. Er kehrt nicht nur auf die Erde zurück, Gemeinschaft und Dienst führen ihn in die Welt hinein, zu ihren Festen und Gelagen. Sie lassen ihn auch zu öffentlichen Angelegenheiten Stellung nehmen. In dem Streite des Fürstenhauses zeigt sich Feodosij dem Izjaslav treu ergeben. Auch wenn wir bedenken, daß die Klosterregel zur Feier der Liturgie anhielt und Feodosij auch die strengsten Formen der Kasteiung in Fasten und Gebet gewissenhaft übte, wozu er sich von seinen Brüdern absonderte,[34] so drängt doch seine Frömmigkeit immer nach außen, sich in der Gemeinschaft zu bewähren. Das gilt besonders für die Almosen, die nicht als Verdienst angesehen werden, sondern als die wirkende Kraft der Gnade.

Wie schwer es in Wirklichkeit war, die Spannung zwischen mönchischer Lebensform und Hineinwirken in die Welt durchzuhalten, lehrt am besten die spätere Geschichte des Höhlenklosters selbst. Die beiden Kräfte machen sich selbständig und streben bis zum Extrem auseinander. Es kommt zum religiösen Überschwang auf der einen Seite und auf der anderen zu Privatbesitz, sozialer Spaltung in den eigenen Reihen u.a.m.[35] Dennoch ist das reiche soziale Wirken erhalten geblieben, wodurch das Höhlenkloster die russische Frömmigkeit entscheidend mitgeprägt hat.

Die Nächstenliebe, die Feodosij und sein Kloster geübt haben, findet ihre stärkste Verwirklichung in der politischen Gemeinschaft. Das Kloster erwirbt die Stellung eines geistigen Vaters. Damit überschreitet aber die Hinwendung zur Welt sogleich das soziale Handeln und gewinnt politische Bedeutung. Schon Feodosij hat die Fürsten über den Weg der Gerechtigkeit belehrt und dafür die Gefahr des Exils oder des Todes auf sich genommen. Diesen Versuch sittlicher Erziehung setzte die *altrussische Chronik* fort, die in Pečersk verfaßt wurde. So hat das Höhlenkloster nicht nur ein Vorbild im sozialen Handeln abgegeben, sondern vor allem dem Volke und seinen Herrschern ein Leitbild politischer Tugenden eingeprägt.

---

[33] *Ammann*, Untersuchungen S. 99, *Čiževskyj* S. 132–135.

[34] *Povest* 107/307, 123/324, *Tr.* 114, 133. In der Vita berichtet Nestor sogar von Ketten, die F. unter dem Hemd trug, so daß sie ihn blutig rieben. *Smolitsch* S. 63, *Fedotov* S. 117 ff.

[35] *Ammann*, Untersuchungen S. 99.

Wie weit die politische Bedeutung der Chronik gereicht hat, ist an dieser Stelle noch nicht zu besprechen. Selbst die sittlichen Vorstellungen sollen hier nur kurz gestreift werden, weil sich ihre Beurteilung erst aus dem Gesamtzusammenhang ergibt. Die Tugenden, die die Chronik predigt, lassen sich in den Worten Gerechtigkeit, Milde und Friedfertigkeit zusammenfassen. Die Geschichte gab ihr wahrlich genug Anlaß, immer wieder die Zwietracht zwischen den fürstlichen Brüdern mit besonderer Schärfe zu geißeln. Gegen sie wird zuweilen auch der Grund angeführt, daß Land und Leute darunter zu leiden haben. Neben diesem sozialen Motiv finden die Streitigkeiten aber erst recht dadurch ihre Verurteilung, daß sie als „Eingebungen des Teufels" angesehen werden, besonders da, wo es nach beschworenem Bündnis wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen kommt.[36] Zu beachten ist vor allem, daß in diesem fortlaufenden Bericht kriegerischer Ereignisse niemals der Mut gerühmt, sondern vielmehr als verhaßte Prahlerei für strafwürdig erklärt wird. Hervorgehoben und geschätzt wird dagegen, wenn Böses mit Gutem vergolten wird.[37]

Dank seiner Bedeutung wird das Bild Vladimirs d. Hl. deutlicher gezeichnet. Sogleich treten auch wieder einige bereits bekannte Züge hervor. Von ihm erwähnt die Chronik, daß er sich stets der sozialen Belange annahm. In diesem Zusammenhang fordert sie überhaupt die soziale Gerechtigkeit, wie die Bearbeitungen von 1073 und 1093 erkennen lassen. Der Fürst soll sie gegenüber Volk, Bürgern und Bauern üben.[38]

Unerheblich ist für uns – um es wenigstens zu erwähnen –, daß wir es in der Chronik selbst mit verschiedenen Schichten zu tun haben, deren Verfasser oder Bearbeiter gewisse eigene Interessen verfolgt haben mögen. Ebensowenig kommt es darauf an, ob die Chronisten das Bild eines Fürsten genau gezeichnet haben. Sie haben es im Falle Vladimirs sogar sicher verschönt. Die an Vladimir gerühmte Furcht vor dem Gebrauch des Schwertes auch im Gericht bleibt ein idealer Zug, dem jeder geschichtliche Hintergrund fehlt, auch wenn der Chronist als Begebenheit erzählt, daß der Fürst die Bösewichter nicht strafen konnte, weil er Gott fürchtete. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß es eine Gesandtschaft der Bischöfe gewesen sein soll, die die Bitte vorbrachte, er möchte zum Schutze des Rechtes mit den Übeltätern härter verfahren.[39] Der Bericht hat seine Bedeutung darin, daß er die tatsächliche Lage zu rechtfertigen geeignet ist: der rechtsprechende Fürst kann der Unterstützung seiner Kirche gewiß sein.

---

[36] Z. B. die Blendung Vasilkos durch Svjatopolk, *Povest* 171–173/373–375, Tr. 172–175. *Čiževskyj* S. 137 f. – Aber auch *Povest* 163/365, Tr. 206 u. a.

[37] *Povest* 134/334, Tr. 145. Schon die byzant. Schriftsteller erwähnen die Eigenart, daß Rußland keinen Kriegsgott kannte. *Fedotov* S. 19.

[38] *Povest* 86/285, Tr. 89 f. Vgl. *Čiževskyj* S. 189 f.

[39] *Povest* 87/286, Tr. 90 f. Lichačev deutet die Stelle auf den Wandel, daß Vladimir Abgaben forderte, wo das byzant. Gesetz die Todesstrafe vorschrieb, und nun den Rat seiner griech. Bischöfe zur Anwendung des byzant. Rechtes befolgte. *Povest* Bd. II (Komm.) S. 350.

Wir wissen recht gut, daß Vladimir nicht der milde, asketische Heilige war, zu dem ihn die Chronik gemacht hat. Aber nur in solcher Freiheit kann das Idealbild entstehen und wirksam werden, denn wichtiger als die historische Treue ist, was der Mönch-Chronist als Haltung oder Handlung von dem christlichen Fürsten erwartet, und worin er ihn lobt oder tadelt. Daher gilt unser Interesse mehr dem Maßstab als dem Faktum. Tatsächlich hat dieses Idealbild im Bewußtsein vieler Generationen weitergelebt, nach ihm wurden die Kiever Fürsten bewertet, an ihm haben spätere sich gemessen.

Diese sittlichen Forderungen haben einen rein idealen Charakter, denn sie sind von der konkreten Situation völlig losgelöst. Ihnen fehlt sowohl die wirkliche Beziehung zu den geschichtlichen Vorgängen, wie sie auch keine Rücksicht auf die geschichtlichen Notwendigkeiten nehmen. Man wird sie wohl im allgemeinen Sinne politisch nennen, nicht aber in dem speziellen einer versuchten Einflußnahme auf die Politik. Das wird gerade an der Gerechtigkeit als der vornehmsten fürstlichen Tugend deutlich. Nirgends taucht der praktische Gedanke auf und wird sie darum vernünftig empfohlen, weil das Staatswesen auf ihr fest gegründet sei. Es ist auch von den mancherlei Rechtshandlungen des Herrschers überhaupt keine Rede, wenn man von der Erwähnung der für die geschichtliche Darstellung wichtigen außenpolitischen Verträge absieht, obwohl die Chronisten die „Russkaja Pravda" gekannt haben müßten.[40] Schon gar nicht ist in der Chronik daran gedacht, daß der Herrscher ein Recht schaffen soll, wie es der politischen Situation des Kiever Fürstentums entsprechen könnte. So heißt Gerechtigkeit des Fürsten nicht mehr, als der Ungerechtigkeit wehren, und das Wort steht gern zusammen mit dem Schutze der Bedürftigen.

Der Chronik an die Seite zu stellen ist der Traktat des Metropoliten Ilarion „Über Gesetz und Gnade".[41] Man hat sich darüber Gedanken gemacht, ob Ilarion nicht später selbst in das Pečerskij-Kloster eingetreten sei. Dann wäre die geistige Verwandtschaft durch diesen entscheidenden Schritt noch stärker unterstrichen. Da die Frage jedoch für uns keine besondere Rolle spielt, kann sie unentschieden bleiben.[42]

[40] Die Sammlung dieses Gesetzes geht bis auf den Großfürsten Jaroslav zurück. *Ammann,* Untersuchungen S. 68 f. hebt hervor, wie wenig sich die altruss. Kirche überhaupt um weltliches Recht gekümmert hat.

[41] *F. G. Kalugin,* Ilarion, mitropolit Kievskij i ego cerkovno-učitelnyja proizvedenija. In: *Ponomarev,* Pamjatniki . . Bd. I S. 48–88. Der Text des Traktates dort S. 59–78, seine volle Überschrift: „Über das Gesetz Moses, das ihm gegeben wurde, und über die Gnade und Wahrheit, die in J. Chr. war, und darüber, wie das Gesetz aufgehört hat, die Gnade und Wahrheit aber die ganze Erde erfüllten, und wie der Glaube sich unter allen Völkern ausgebreitet hat und bis zu unserm russ. Volke gekommen ist, und über den Lobpreis auf unseren Kagan, Vladimir, durch den wir getauft worden sind (und über das Gebet für unser ganzes Land zu Gott)." Eine Neuausgabe mit Einleitung und Erläuterungen besorgte *L. Müller,* Des Metrop. Ilarion Lobrede . . (vgl. Anm. 2, künftig zit.: Müller). – Dtsch. Übers. des Traktates: *K. Rose,* Grund und Quellort des russ. Geisteslebens. 1956 S. 167–180. Über den Traktat ausführlich auch *Čiževskyj* S. 122 f., *Ammann,* Untersuchungen S. 75 f.

[42] *Smolitsch* S. 57; *Rose* S. 133 f. schließen sich der Meinung an, daß Ilarion nach seiner Absetzung nach Pečersk gegangen sei und sich hinter dem „großen Nikon" des Paterikon verberge. – Dagegen *Ammann,* Untersuchungen S. 48.

Auch Ilarion entwirft in seinem Traktat ein sittliches Idealbild. Da werden an Vladimir d. Hl. vor der Erwähnung seiner Taufe Tapferkeit, Kraft und Weisheit hervorgehoben, von denen später nicht mehr die Rede ist. Aber schon an dieser Stelle läßt der Verfasser Züge aufleuchten, die seinen christlichen Vorstellungen entsprechen. Er berichtet, daß Vladimir die einen auf friedliche Weise, die Ungehorsamen aber mit Gewalt unterworfen habe.[43] Auch für Ilarion gehört die Liebe zum Frieden ebenso zum sittlichen Leitbild eines Fürsten wie Sanftmut, Milde, Gewaltlosigkeit und Eintracht. Man könnte sie zusammen die Wiederholung der mönchischen Tugenden Geduld, Demut und Liebe auf politisch-sozialer Ebene nennen.

Zu den Aufgaben des Fürsten gehört wiederum der Schutz der Bedrückten, der Witwen und Waisen. Von der Barmherzigkeit Vladimirs weiß Ilarion ebenfalls viel zu berichten.[44] Man wird bei der Schilderung an den Fürstenspiegel des Pred. Sal. 31, 4–9 erinnert: Rechtsprechung, Verteidigung der Elenden und Armen und Wohltun zieren den frommen Herrscher.[45] Damit nimmt Ilarion in sein Idealbild gewisse Züge auf, die durchaus mögen verwirklicht worden sein. In den beiden Erlassen hatten wir bereits gesehen, daß sich die Fürsten diese Fürsorge angelegen sein ließen, wenn sie sie auch in der Regel der Kirche übertragen haben.

Chronik und Traktat stehen mit ihren sittlichen Anschauungen nicht allein. Zu Beginn des 12. Jahrhdts. hat der Metropolit Nikephoros (Nikifor, 1104–1121) ein Schreiben an den Großfürsten Vladimir Monomach gerichtet, in dem auch er ein Idealbild des christlichen Herrschers – einem Fürstenspiegel gleich – zeichnet. Dabei ist zu bedenken, daß der Verfasser Grieche ist und aus byzantinischer Schule auch eigene Anschauungen mitbringt, die sich dennoch dem Gesamtbild gut einfügen.

Nikephoros weist vor allem auf die Gerechtigkeit des Herrschers hin, die als vornehmste aller Tugenden erscheint. Sie ist ein Teil christlicher Frömmigkeit, denn ihre Handhabung ruht nicht in der Vorstellung des Rechtes allein, sie muß mit Gnade und Milde verbunden sein. Das Sendschreiben warnt auch vor der Gefahr, der Fürst könne sein Ohr bösem Rate öffnen und falsches Urteil fällen, das aber hieße, Schaden an seiner Seele nehmen: „Mein Fürst, darüber sinne nach: über die von dir Vertriebenen, über die, die du verurteilt hast, um sie zu strafen, über die Geächteten. . . . Gedenke aller, handle entsprechend und verzeihe, damit dir verziehen wird, und vergib, damit dir vergeben wird. . . Wie ein Licht in der Welt, da du das lebendige Wort besitzest, sind deine Werke – Frömmigkeit, Gerechtigkeit und rechtes Gericht und Gnade und Vergebung und das Aufblicken zur Kirche der Herrschenden

[43] *Kalugin* S. 70, *Müller* S. 102 (38, 24).

[44] *Kalugin* S. 72, 75, *Müller* S. 111 f. (42, 17. 21), 127 (47, 13–20). Im Kommentar weist *Müller* S. 167 zu 42, 18 ff. auf die Bestätigung dieses Charakterzuges Vladimirs durch Thietmar v. Merseburg.

[45] Für den Schutz der Bedrängten, Witwen und Waisen erinnert *Philipp* S. 83 Anm. 261 an Jes. 1, 17, es ließen sich auch andere Stellen in beliebiger Zahl anführen. *Müller* stellt im Kommentar S. 173 zu 47, 16–20 eine Reihe biblischer Bezugsstellen für dieses sittliche Ideal zusammen.

immerdar und zu dem Herrscher der Herrscher . . . und singe mit Achtung „von Gnade und Recht will ich dir, Herr, singen", und dieser ist ein wahres Abbild des Vorbildes eines Königs und Fürsten.[46]

Soziale Themen sind auch sonst in der *Predigt* behandelt worden. Man wendet sich gegen die Sklaverei und gegen die Ausbeutung, weil die Menschen dadurch in Verzweiflung geraten und ihrem Leben selbst ein Ende bereiten. Der Wucher wird als Schlange geschildert, die den Menschen auffrißt. In ausführlicher Anschaulichkeit wird das üppige Leben des Reichen dargestellt, dem es an nichts fehlt, der aber dadurch „den Leib des Bruders verzehrt", obwohl er Fasten heuchle. Auch der Fürst wird angesprochen, daß er sich darum kümmern soll, was seine Verwalter tun.[47]

Sieht man alle diese Schilderungen, Schreiben oder Predigten als grundsätzliche Ausführungen an, so zeigt uns die *„Belehrung"* (Poučenie) des Großfürsten Vladimir Monomach, die er bei seinem Tode 1125 seinen Söhnen als Testament hinterließ, die andere Seite. Der Fürst legt über seine Regierungszeit Rechenschaft ab in einer Weise, die als Anwendung dieser sittlichen und sozialen Frömmigkeit zu verstehen ist.[48] Mit dem Verbot des Wuchers hat er eine soziale Reform im Sinne der genannten Predigt durchgeführt. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß er in seinem Leben lieber alles selbst tat, aber sich nie auf seine Verwalter verlassen habe. Auch das ist uns unter den Ermahnungen begegnet. Er darf sich rühmen und die Leser ermuntern, vor allem die Mildtätigkeit nicht zu vergessen. Vladimir ist durchdrungen von dem Schuldbekenntnis der Sünde und verweist selbst auf König Davids Buße.[49]

Man mag vom Standpunkt des Historisch-politischen aus bedauern oder gar bemängeln, daß Vladimir Monomach in seiner „Belehrung" über die eigentlichen Aufgaben des Herrschers so wenig zu sagen weiß. Nichts hören

[46] Nikifors Schreiben an Vladimir bei *Makarij* S. 194–200. Von seinen drei antilateinischen Schreiben bei Makarij zwei, dazu eine Unterweisung für Estomihi an Vlad. Mon. S. 352, 358, 366.

Das Zitat bei *Philipp* S. 89. – Ähnliche Gedanken enthalten auch Stücke des *Izbornik* von 1076. Als Hintergrund ist einmal an Jes. 11, 3 zu denken, sie finden sich aber auch in der byzantin. Literatur. Als Beispiel sei genannt das um 100 Jahre jüngere Geschichtswerk des *Niketas Choniates,* im Bonner Corpus S. 614, wo er – nach der Übers. von *Fr. Gabler,* Die Kreuzfahrer erobern Konstantinopel. Byz. Geschichtsschreiber Bd. 9, 1960 S. 31 – sagt: „Das Auge ist ein unbestechlicher Richter, ein zuverlässiger Zeuge, es schafft sich selbst Gerechtigkeit und ist nicht auf das Gerede anderer angewiesen."

Für den Griechen Nikifor liegt an sich die griech. Herkunft näher, auch seine platon. Vorstellungen an anderer Stelle lassen sie erwarten. Vgl. dazu *Philipp* S. 35 Anm. 97, 85, 87–91, *Ammann,* Untersuchungen S. 83 f. Andrerseits zitiert Nikifor am Ende unserer Stelle selbst den 101. Psalm, ist sich also der biblischen Herkunft seines „Fürstenspiegels" bewußt.

[47] Vgl. *Čiževskyj* S. 124 ff., wo auch ein Stück von der Schilderung des Reichen übersetzt ist.

[48] Die Poučenie steht in der Chronik unter dem Jahre 1096: *Povest* 153–164/354–365, *Trautmann* hat sie herausgezogen und an den Schluß gestellt: S. 194–206.

[49] Vgl. im einzelnen: *Povest* 163/364, Tr. 205; *Povest* 157/358, Tr. 199 und *Povest* 164 f./366, Tr. 207.

wir von der Fürstengewalt, von der Übung der Macht oder der Verwaltung. Der Blick ist nicht auf die Fürsorge für sein Fürstentum gerichtet, sondern allein auf die persönlichen Tugenden, die es im täglichen Leben und in der Gemeinschaft zu bewähren gilt. Der Fürst fordert dementsprechend nur zu eigener, anstrengender Tätigkeit auf, die ihn selbst als fürsorglichen Hausvater zeigt – sogar in kirchlichen Angelegenheiten, denn er vermerkt es ausdrücklich, daß er auch die Kirche und ihre Ordnung beaufsichtigt habe.[50]

Der eigene Tätigkeitsbericht zeigt ebenso deutlich wie die Chronik oder Ilarions Traktat, daß alle diese Verfasser vom eigentlich staatspolitischen Bereich keine sittlichen Vorstellungen haben. Das Bild des Herrschers ist ein Idealbild, losgelöst von speziell politischen Aufgaben, ein Idealbild des guten Christen, das aus anderer Umgebung übertragen wird und zu allen Zeiten, an jedem Orte und für alle Christen jeglichen Standes seine Gültigkeit besitzt.

Damit schließen wir die Sichtung des Materials zum 1. Teil und dürfen feststellen, daß über die Ausrichtung der Frömmigkeit auf praktische Fürsorge und Hilfe und daß über die Grundsätze des sittlichen Leitbildes, bei dem wiederum die sozialen Tugenden im Vordergrund stehen, bei allen Schichten eine einhellige Meinung bestand. Fürst und Mönch unterscheiden sich nicht in diesen Anschauungen. Die Selbstrechtfertigung Vladimir Monomachs aber zeigt, daß es sich dabei nicht nur um einen literarisch verschönenden Zug handelt. Als ein persönliches Bekenntnis ist sie Beweis genug, daß sich dieser überragende Fürst die sittlichen Vorstellungen der altrussischen Kirche zu eigen gemacht hat. Woher aber hätte er sie in einer Zeit uneingeschränkter Fürstengewalt gewonnen, wenn nicht eben aus jenem Idealbild christlich-sozialen Denkens, das in reichlich hundert Jahren einheitlich geprägt war?

Wie weit der Einfluß solcher sozialen Predigt sich auch auf die Frömmigkeit des Volkes erstreckt haben mag, ist den vorhandenen Zeugnissen kaum zu entnehmen. Immerhin dürfen wir auch hier an eine Übereinstimmung denken, weil eben auch der Laie in jedem Stande diesen christlichen Weg gehen konnte, ohne Mönch zu werden.

Keinesfalls besteht in diesem Grundzug eines praktischen Christentums ein Gegensatz zwischen Mönchs- und Laienfrömmigkeit. Seine Behauptung ist vor allem nicht durch den Hinweis zu stützen, daß das Paterikon für Mönche geschrieben sei und ein anderes Ideal predige als die für Laien geschriebene Chronik.[51] Es wäre dagegen zu fragen, ob der gleiche Mönch-Verfasser – etwa Nestor als Chronist und Schreiber der Vita des Feodosij – in seinen Schriften je eine andere Frömmigkeit vertreten kann, als die er zu eigen hat.

[50] *Povest* 163/364, *Tr.* 205. Daß dies kein Übergriff ist, zeigt vorausgehend die Haltung des Feodosij, der bei seinem Tode das Kloster dem Schutze jenes Fürsten Svjatoslav befahl, mit dem er zeit seiner Regierung in Streit gelegen hatte: *Povest* 125/326, Tr. 135.

[51] Vgl. *Ammann*, Untersuchungen S. 74 unter Bezug u. a. auf *G. Florovskij*, O charaktere drevnerusskago christianstva. Russkaja Mysl 1923/24 S. 468 ff. – M. E. spricht dagegen auch der von Fedotov stark herausgearbeitete Zug der kenotischen Frömmigkeit, den er bei Feodosij wie auch in dem sittlichen Ideal erkennt, an dem die Handlungsweise von Boris und Gleb und anderer Fürsten gemessen wird.

Frömmigkeit ist kein auswechselbarer Stil oder Lehrgegenstand, den man jeweils seinem Leserkreis anpaßt, sie ist Wesen und Anschauung des Menschen.

Dennoch besteht gewiß ein Unterschied zwischen Chronik und Paterikon. Statt der Gegenüberstellung muß die Ursache des Unterschiedes in dreierlei gesehen werden. Die mönchische Frömmigkeit ist bereichert durch geistliche Inhalte, von denen hier nicht zu reden ist. Mithin gehört die Chronik wohl zum ganzen Bilde sittlicher Anschauungen auch unter den Mönchen des Höhlenklosters, das Paterikon aber zeigt eine andere Seite ihres mönchischen Lebens. Wesentlicher ist, daß sich das allen gemeinsame praktische Christentum nach seiner Herkunft unterscheiden läßt. Von Luka Židjata bis Vladimir Monomach fließt der breite Strom der alttestamentlichen Ethik der Pflicht und des Gebotes. Nur Feodosij – aber das scheint eine persönliche Ausnahme zu sein – begründet seine Freude am Almosengeben und Wohltun auf neutestamentliche Art durch die Liebe. Und schließlich verlangt der Leserkreis, in der Auswahl des Stoffes eine Berücksichtigung zu finden. Deshalb wird dem Laien eindringlich das von den Mönchen erkannte Ideal politischer Tugenden gepredigt, von dem Gebrauch zu machen die Mönche selbst im allgemeinen wenig Gelegenheit hatten. Als klösterlicher Andachts- oder Erbauungsstoff war das Paterikon freilich geeigneter als die Geschichte des Volkes. Entsprechendes gilt von den Klosterpredigten des Feodosij, die naturgemäß auf andere Gegenstände abzielten als Gemeindepredigten. Wie die Mönche dennoch mit ihrem Herzen am Leben des Volkes teilnahmen, werden wir noch zu besprechen haben und zugleich wahrnehmen, daß in der Kiever Zeit das mönchische Leben noch gar nicht die ideologische Spannung zwischen kirchlich und weltlich gekannt hat.[52] Das gilt jedenfalls für seine maßgeblichen Vertreter, denn gewiß gab es auch weiterhin trotz der Feodosischen Richtung einzelne, die nach dem asketischen Vorbild des Antonij als „Abgeschiedene" lebten.

II

Während uns aus der frühesten Zeit wenige Predigten und keine hervorragende theologische Arbeit aus russischer Feder erhalten sind, haben zwei Werke höchste Bedeutung, die sich vom christlichen Standpunkt aus mit der Geschichte des eigenen Volkes beschäftigen. Bei diesem deutlich spürbaren Interesse ist der oben erwähnte Eindruck zu verstehen, daß die betreffenden Werke mit einer ausgesprochen politischen oder wenigstens kirchenpolitischen Tendenz geschrieben worden seien. Wir lassen ihnen aber erst dann Gerechtigkeit widerfahren, wenn wir sie als Werke der russischen Geistlichkeit nach den eigenen Interessen befragen und danach erst prüfen, welche Rolle sie u. U. für die politischen Anschauungen gespielt haben.

Das erste bedeutende Werk, das geschichtliche Fragen behandelt, ist der Traktat des Metropoliten Ilarion *„Über Gesetz und Gnade"*, von dem bereits die Rede war. Infolge der historischen Umstände erscheint Ilarion freilich in einem gewissen Zwielicht, da er in dem Augenblick als erster Einheimischer die Metropolitenwürde durch die Lokalsynode von 1051 erhielt, als das Ver-

[52] *Čiževskyj* S. 111.

hältnis zwischen Großfürst und byzantinischem Kaiserhof recht schlecht war. Daß er wiederum ein Opfer der sich ändernden Lage geworden ist, ist allgemeine Annahme, weil man ihn persönlich mit dieser Kirchenpolitik in Verbindung gebracht hat. Seine innere Beteiligung wird kaum nachzuweisen sein. Halten wir uns an den Traktat.

Die Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade hat in Gal. 4, 21 ff. ihr Vorbild. Mit Gesetz charakterisiert Ilarion die vorchristliche Zeit des Judentums, mit Gnade das Christentum, zu dem er sich überschwenglich bekennt. Aus dieser Gegenüberstellung erwächst ein Aufriß der Heilsgeschichte, die der Verfasser in dem Verhältnis von Hagar und Sara vorgebildet sieht. Zur Bestätigung dieses auch von Paulus benutzten Schemas wird bei Ilarion ein weiteres Beispiel aus der jüdischen Geschichte herangezogen. Jakob wendet seinen Segen über Ephraim und Manasse dem jüngeren zu, der ältere geht seines Erstgeburtsvorteils verloren. Besonders ist der Schluß des Gedankenganges zu beachten; Ilarion will diese Schau der Heilsgeschichte nicht als einen Tadel des jüdischen Volkes verstanden wissen, sondern allein als ein Lob der Christen.[53]

Obwohl Ilarion in der Überschrift von der Ausbreitung der Gnade und Wahrheit über die ganze Erde spricht, denkt er im folgenden bei der Christenheit offensichtlich weder an die ganze christliche Kirche noch an das byzantinische Patriarchat oder sonst eine kirchliche Einheit, sondern allein an die Christenheit im russischen Lande. Freude und Stolz klingen an, mit dem eigenen Volke bei denen zu sein, denen die Zukunft gehört. Diese persönliche Beteiligung des Verfassers drückt sich schon allein in der Wiederholung der Wendung „unser Land" augenfällig aus.[54] Ein starkes Nationalbewußtsein hat den theologischen Aufriß deutlich überlagert und durchsetzt.

So fügt sich der zweite Teil des Traktates, das Lob Vladimirs d. Hl., gedanklich gut an, obwohl nunmehr nur von der Ausbreitung des Glaubens in Rußland und von den Vorzügen des Fürsten gesprochen wird, die uneingeschränktes Lob erfahren. Ilarion wagt es sogar, Vladimir mit den Aposteln zu vergleichen. Seine Fürsorge für Kirche und Glauben wird den Verdiensten des Konstantin an die Seite gestellt, so daß ein völliger Gleichklang entsteht: Vladimir ist das Ebenbild Konstantins.[55]

Die historische Forschung beurteilt den Traktat im wesentlichen als Dokument der Kirchenpolitik oder als Versuch einer philosophischen Geschichtsbetrachtung.[56] Dadurch ist auch uns die Frage gestellt, ob Ilarion überhaupt

[53] Vgl. Genesis c. 48, *Kalugin* S. 63, *Müller* S. 72 (27, 25). In dem Komm. S. 150 zu 24, 16–27, 3 und S. 152 zu 27, 21–28, 5 weist Müller auf Parallelen zu dieser Stelle des Traktates in der „Tolkovaja Palea" hin. – *Kalugin* S. 68, *Müller* S. 93 (36, 6 f.).

[54] Bei *Kalugin* ab S. 67, 2. Absatz, *Müller* S. 88 ff. mehrfach „našaja zemlja". Nur im 1. Satz hat ‚zemlja' entsprechend der Überschrift die Bedeutung Erde, Welt, und das russ. Volk wird mit ‚jazyk' bezeichnet (našego jazyka russkago). Dieser Wechsel beruht aber auf der stilistischen Notwendigkeit, eine Wiederholung von zemlja zu vermeiden, er ist kein Zeichen für eine Unterscheidung von Land und Volk.

[55] *Kalugin* S. 69 f., *Müller* S. 99 ff. (ab 38, 3); *Kalugin* S. 73 f., *Müller* S. 117 ff. (ab 44, 5).

[56] Vgl. Anm. 2.

irgendwelche politischen Absichten verfolgt oder in einem umfassenden Sinne historisch gedacht hat.

Aus der Geschichte des Kiever Reiches ist leicht zu ersehen, daß die Bedeutung Vladimirs für das Christentum in Rußland wohl außerordentlich groß ist, daß aber das Bild bei Ilarion insofern den geschichtlichen Tatsachen nicht entspricht, als es auch vor Vladimir bereits Christen in Rußland gegeben hat. Z. B. hat er die Taufe von dessen Großmutter Olga unerwähnt gelassen, obwohl ihr Vergleich mit Helena voraussetzt, daß Ilarion darum wußte. Der Verdacht, mit der Lobrede ein Bild vorgelegt zu haben, das dem Großfürsten genehm sein könnte, beruht noch auf der anderen Tatsache, daß der Traktat nämlich auf eine Rede zurückgeht, die Ilarion bereits vor seiner Wahl zum Metropoliten an dem Fürstenhof gehalten hat.[57] Um aber die Gunst des Fürstenhofes zu erringen, bedurfte es sicher nicht der vorausgehenden langen theologischen Darlegungen über Gesetz und Gnade, auf die doch alles bezogen werden muß. Einem Christen in der zweiten Generation nach der Taufe hätte die Gegenüberstellung von einst und jetzt, von Heidentum und Christentum, zum Lobe seines Fürstenhauses wohl nähergelegen.

Ausgehend von dem bereits vorgebildeten schematischen Aufriß der Heilsgeschichte müssen wir uns darüber klar sein, daß seine Durchführung zwei Dinge verlangt: den Kontrast und die Person. In dem Augenblick, in dem Ilarion das Christentum auf das russische Christentum beschränkt, wird der Kontrast zum Judentum nur deutlich, wenn er jenes große Ereignis ins Auge faßt, durch das das „ganze Land" dem Christentum gewonnen wird: die Taufe Rußlands unter Vladimir. Was soll er da mit Legenden über Paulus oder Andreas anfangen, die vor acht Jahrhunderten mit der Verkündigung des Evangeliums in Rußland sollten begonnen haben, was mit den Spuren christlicher Zeugnisse aus der Mitte des 10. Jhdts.? Die wenigen Christen waren für den heilsgeschichtlichen Aspekt ohne Bedeutung. Diesen Ansätzen fehlte der entscheidende Durchbruch, sie hätten den Verfasser auch in Schwierigkeiten gebracht, die Gegenüberstellung dadurch zu zerstören, daß damals das Heidentum in völliger Übermacht war und sich deshalb gleichsam als eine dritte Größe eingestellt hätte.

Der Aufriß von Gesetz und Gnade war außerdem an den Personen Hagar und Sara belegt, durch Ephraim und Manasse gestützt. Das Denken Ilarions wird trotz des Schemas nicht abstrakt. Auch das ist ein Grund, den Beginn des russischen Christentums mit einer Person zu verbinden. Die vorangegangene Taufe der Großfürstin Olga mußte als Ansatzpunkt ausscheiden, weil ihrer Verwendung gerade die oben genannten Mängel hinderlich sein mußten. Sie war nicht entscheidend, und ihr folgte eine weitere Phase des Heidentums.

Die wohldurchdachte Anlage des Traktates zeigt, daß hier nicht das Ergebnis einer kurzen Besinnung vorliegt, schon gar nicht einer Gefühlsaufwallung, um dem Fürsten zu gefallen. Vladimir ist zwar der Beginner der christlichen

[57] *Golubinskij* S. 845 Anm. 2. – Das späteste Datum der Rede ist der 15. 7. 1050: *Müller* S. 29, der sie am ehesten in die Jahre 1040–1042 und 1046–1050 glaubt unterbringen zu können (S. 31).

Geschichte in Rußland, aber nicht nur wegen seiner „Taufe des russischen Landes", sondern auch wegen seiner anhaltenden Fürsorge für die Kirche wird er mit Konstantin verglichen. Jedoch geht es dem Verfasser in erster Linie um das Volk, das russische Volk, um seine Taufe und sein Heil. Dem Volke ist am Schluß das erhabene Gebet gewidmet. Wir dürfen bei der Beurteilung nicht vergessen, daß für diese frühe Zeit der Fürst zum Volke gehört und seine Hervorhebung nicht schon als Ausdruck byzantinischer Verehrung zu gelten braucht. Die Trennung von Fürst und Volk ist in Europa erst in der Neuzeit vorgenommen worden und hat dieses Empfinden dann verändert.

Wir haben an die Stelle einer politischen Deutung des Traktates eine andere zu stellen, die der christlichen Frömmigkeit eher gerecht wird. Dazu hilft uns ein Abschnitt im „Izbornik von 1076", von dessen sittlichen Ermahnungen schon die Rede war. Er ist betitelt: „Unterweisungen eines Vaters an seinen Sohn". Die Einheitlichkeit der sittlichen Vorstellungen dort wie hier gibt uns das Recht, die Unterweisung hier zu benützten. Da heißt es: „Den Fürsten fürchte mit ganzer Kraft . . . Achtungslosigkeit gegenüber der Obrigkeit ist eine Achtungslosigkeit Gott selbst gegenüber. Die nämlich die Anweisungen des sichtbaren Herrschers über die irdische Gewalt nicht fürchten, wie sollen sie den unsichtbaren (Herrscher) fürchten? . . Man muß die Fürsten fürchten, durch sie werden die Sündigen bestraft. Denn der Fürst ist ein Diener Gottes, der die Menschen mit Gnade leitet, den Bösen aber mit Strafe . . . Fürchte dich, vor dem Fürsten zu lügen, . . sondern antworte ihm mit Gehorsam aufrichtig wie Gott selbst."[58] Das ist nichts anderes als eine Paraphrase zu Röm. 13, auch wenn das Zitat selbst hier – und soweit ich sehe auch an anderen Stellen – vermieden ist. Die Autorität des Fürsten beruht nicht in seiner Stellung oder seiner Macht, sondern allein in dem Auftrag Gottes. Mit dieser Sicht kann sich die eigene Liebe zu Land und Volk getrost auch dem Fürsten zuwenden.

Haben wir damit die Ansicht zurückgewiesen, Ilarion könnte diesen Traktat aus persönlichen Motiven verfaßt haben, so widersprechen dieselben Argumente auch der Auffassung, er könnte sich von staats- oder kirchenpolitischen Zwecken haben leiten lassen. Die Auslassung historischer Tatsachen oder legendärer Stoffe ist aus dem Aufriß zur Genüge verständlich. Notwendigerweise rückt z. B. Byzanz bei der Gegenüberstellung Judentum – russisches Christentum einfach außerhalb des Blickfeldes. Gleichwohl wird es am Rande voller Hochachtung erwähnt.[59]

Man kann das von Ilarion angewendete Schema auch nicht geschichtsphilosophisch nennen. Selbst wenn man sich wie Philipp darauf beschränkt, ein

[58] Zitiert nach *Philipp* S. 86. Vgl. auch das Zitat aus Nikifor oben S. 93 f.

[59] *Kalugin* S. 70, *Müller* S. 102 (39, f.): „Besonders hörte er von dem Glauben des griech. Landes" – *Philipp* S. 17 hebt hervor, daß in der Aufzählung der Länder und ihrer Apostel Byzanz fehle, während Rom, Ephesus und Patmos, Asien, Indien und Ägypten genannt sind (bei *Kalugin* S. 69, *Müller* S. 99 f. (38, 3–8)). *Müller* S. 160 (Komm. zu 38, 3–6) sieht den Grund in der Absicht des Werkes: Die Vorgänger werden verschwiegen, um das Verdienst Vladimirs so hoch wie möglich zu erheben.

statisches Denken für die Durchführung des Aufrisses sowie für den Vergleich Vladimirs mit Konstantin festzustellen. Die Vorstellung von der Entsprechung von Urbild und Abbild, auf die hier zurückgegriffen wird, stammt zwar letztlich aus dem Neuplatonismus, sie hat aber in der Ostkirche längst in das theologische Denken Eingang gefunden, so daß Ilarion sie nur zu kopieren brauchte.[60]

Die Anwendung des thelogischen Schemas Gesetz – Gnade stellt vielmehr einen Versuch dar, die Heilsgeschichte rational zu erfassen und ihre Spuren in der Geschichte des eigenen Volkes wiederzufinden. Damit liegt die Gefahr der Vereinfachung und Pressung der Tatbestände nahe. Ihr ist Ilarion in ähnlicher Weise erlegen wie Gottfried Arnold bei der schematischen Darstellung seiner „Kirchen- und Ketzerhistorie". Auch unserem Traktat fehlen die wirklichen Zusammenhänge mit der Geschichte, von einigen Ausschnitten abgesehen, die unter den heilsgeschichtlichen Aspekt fallen.[61] Daß Ilarion von der geschichtlichen Wirklichkeit absieht, ist zwar eine für die Charakteristik wichtige Tatsache, gibt uns aber noch nicht das Recht, ihm Ansätze eines geschichtsphilosophischen Denkens zuzusprechen. Entscheidend ist, wie Ilarion sich seines Schemas bedient: nicht zu einer Konzeption der Geschichte, zu einer Bewertung – und das hieße hier Abwertung – anderer historischer Größen, sondern einfach zur Begründung seines Glaubens, daß seinem Volke mit dem Christentum eine besondere Aufgabe zugefallen ist.[62]

Die Geschichte gibt dafür das Material ab, mit dessen Hilfe diese Überzeugung gestützt wird, sie ist aber weder der Ausgangspunkt dieser Erkenntnis, noch wird das eigene Verständnis in umfassender Weise auf die Geschichte angewendet. Damit fehlen aber wichtige Merkmale einer Geschichtsphilosophie.

Im Hinblick auf die politische Fragestellung an den Verfasser bleibt nur eines bestehen, das als Absicht deutlich wird. Die nationale Geschichte ist in die theologischen Vorstellungen einbezogen. Ilarion liebt das russische Volk und bekennt sich zu ihm, ohne Juden oder Griechen als Volk herabzusetzen. Diesem seinem Volke will er die Stellung bewußt machen, in die es durch

---

[60] *Philipp* S. 11 f. Er bezieht sich selbst auf die Bilderreden des Joh. v. Damaskos und erwähnt Theod. Studites.

Die Einsetzung des Namens Ismael für den Sohn der Hagar über Gal. 4 hinaus spricht eher gegen die Benutzung eines byzant. Vorbildes. In der byzant. Literatur werden mit Ismaeliten üblicherweise nicht die Juden, sondern die Araber bezeichnet. Davon macht auch die liturg. Poesie Gebrauch, vgl. Triodion der Vorfasten- und Fastenzeit, dtsch. Übers. v. *K. Kirchhoff*, Die Ostkirche betet. 1934–37 Bd. III S. 32 und die Literatur dort in Anm. 311. Richtig übernimmt auch die Chronik aus der Offenbarung des Methodios von Patara, daß die Sarazenen sich von Ismael herleiten, wobei Ismael allerdings fälschlich zum Sohne der Sara gemacht wird. *Povest* 102/353, *Tr.* 167, dazu *Trautmann* S. 247 f. (Kommentar).

[61] Daher kann der Begriff „Geschichte" gar nicht beibehalten und gesagt werden (*Philipp* S. 15:), Ilarion verstehe die Geschichte als Prozeß der Ausbreitung des Heils.

[62] *Fedotov* S. 86 hat diese Grundhaltung richtig erfaßt und zugleich Ilarions Sprung über die bereits 100jähr. Geschichte des Christentums verständlich werden lassen, wenn er sagt, Ilarion fühle sich als Zeitgenosse Christi, und aus seinem Traktat wehe ein „pfingstlicher Geist der Freude".

die Annahme des christlichen Glaubens, nicht dank seiner Politik oder Geschichte, sondern dank der Vorsehung Gottes aufgerückt ist. Das russische Volk steht nun nicht nur ebenbürtig neben anderen, sondern erscheint geradezu als die Spitze der göttlichen Vorsehung.

Innerhalb der Kirche selbst bricht also das nationale Bewußtsein durch und erfährt seine theologische Begründung. Daß es Ilarion tatsächlich weniger um das christliche Land als um das russische geht, zeigt sein Lob auch des heidnischen Rußland und seiner Fürsten.[63] Die Freude über seinen und seines Volkes Glauben läßt ihn die historische Wirklichkeit vergessen.

Wir geraten allerdings in Verlegenheit, wenn wir angeben wollten, wann dieses nationale Bewußtsein entstanden ist. Bei Ilarion liegt uns wohl das früheste Zeugnis vor, aber sollte es nicht schon vorher vorhanden gewesen sein? Der besondere Sinn der Bezeichnung „russische Erde", die etwa gleichzeitig in der Chronik gebraucht wird, läßt darauf schließen, daß dieses nationale Bewußtsein Eigenart eben der, d. h. aller russischen Mönche und Ausgangspunkt ihres Denkens war. Diese Allgemeinheit kann nur festgestellt und bereits in ihrer Bedeutung aufgezeigt werden.

Es soll aber gar nicht geleugnet werden, daß jedes hervortretende nationale Bewußtsein in sich schon den Ansatz einer polemischen Haltung birgt, auch wenn sie noch nicht bewußt eingenommen wird. Die heilsgeschichtliche Sicht des Ilarion konnte daher leicht in politische Leitgedanken aufgenommen werden, ja sie konnte damals schon ebensogut, wie das bei späteren Interpreten geschah, dahin mißverstanden werden, als lägen politische oder kirchenpolitische Absichten des Verfassers darin verborgen. Wir haben hier zwischen der tatsächlichen Einstellung und der unbeabsichtigten Wirkung zu unterscheiden.

Aus dem Traktat des Ilarion ließ sich ein Angriff in zweifacher Richtung herauslesen. Zunächst gegen die Juden. Gewiß werden nicht die Einzelnen betroffen, die damals in Kiev gelebt haben. Aber zu den unmittelbaren Nachbarn des Fürstentums gehörten noch die Chasaren, ein kriegerisches Volk mit einer Führungsschicht, die sich zum mosaischen Glauben bekannte. Laut Gesetz konnte dort nur ein Jude den Thron besteigen. Im 9. Jhdt. setzte ein rascher Verfall dieses Reiches ein, es wurde von den verschiedenen Völkerschaften heimgesucht. Turkotataren, Pečenegen, Polovcer und schließlich die eigentlichen Tataren wurden seine Totengräber.[64] Als Nachfolger dieses Reiches fühlte sich die junge Kiever Herrschaft, was auch daraus erhellt, daß nach Auskunft der ältesten Kiever Literatur Vladimir selbst den chasarischen

---

[63] *Kalugin* S. 70, *Müller* S. 100 f. (38, 8–23). *Philipp* S. 16 f. – Wenn Müller von den verschiedenen Theorien politischer Polemik berechtigten Abstand nimmt und auf die innere kirchliche Zielsetzung größten Wert legt, besteht doch die Eigenart des Traktates vornehmlich in seiner historischen Argumentation. Die Heiligsprechung Vladimirs zu betreiben erscheint mir um dessentwillen als eine zu enge Ausdeutung des Traktates, wenn sie nicht in jene größere, nationale Absicht hineingestellt wird.

[64] *V. Gitermann,* Geschichte Rußlands. 3Bde. 1949. Bd. I S. 27 f.

Fürstentitel Kagan führte. Ihn allein verwendet auch Ilarion für seine Lobrede.[65]

Das nationale Pathos konnte auch die Tendenzen bestärken, die politische und kirchliche Selbständigkeit gegenüber Byzanz zu behaupten. Davon kann erst später gesprochen werden, weil diese Frage unsere Beurteilung der Chronik mitbestimmt.

Die *altrussische Chronik*, bekannt unter dem Namen „Nestorchronik", ist für Entstehung und Ausdruck des nationalen Bewußtseins von weit größerer Bedeutung. Sie ist ganz und gar der Geschichte des Kiever Landes gewidmet, auch wenn sie Nachrichten aus anderen Fürstentümern mit aufgenommen hat. Im Unterschied zu Ilarions Traktat wendet sie sich also der politischen Geschichte zu, jedenfalls was das Material anbetrifft.

Entstanden ist das Gesamtwerk durch fortlaufende Aufzeichnungen und gleichzeitige Bearbeitung des vorangehenden Textes. Die Meinungen darüber sind aber bei den Forschern nicht einheitlich, es stehen sich im wesentlichen die Entwürfe von Istrin und Šachmatov gegenüber. Wir können auf die Einzelheiten hier verzichten, denn die Tatsache als solche bleibt davon unberührt.

Das ganze Werk zeigt Anlehnungen an byzantinische Vorbilder, z. B. an die Weltchroniken des Malalas und des Georgios Monachos (Hamartolos). Schon die äußere Ordnung entspricht byzantinischer Art, den Stoff einzelnen Jahren zuzuordnen und selbst die Angabe von Jahren in Kauf zu nehmen, unter denen keine Eintragungen erfolgen. Diese Jahraufzeichnungen beginnen in der Nestorchronik mit dem Jahre 852 (d. i. nach byzantin. Rechnung 6360), doch gehen die Chronisten damit durchaus frei um, indem sie unter manchen Jahren umfassende Stoffe einfügen, die sie vorher geformten Quellen entnommen haben.[66]

Gerade weil die Chronik ein Werk mehrerer Generationen ist, die in ihrer eigenen Weise arbeiteten, kann man in den historischen und politischen Ansichten keine Einheit erwarten. Es ist aber eine verbreitete Meinung, daß die Aufzeichnung der Kiever Geschichte von einer politischen Absicht getragen ist. Als Beispiel verweise ich nur auf die Darstellung bei Čiževskyj, der vier Perioden in der Entstehung der Chronik unterscheidet und sie mit einer politischen Charakterisierung verbindet. Er läßt den Chronisten das Verdienst zukommen, eine „erste, wenn auch primitive Auffassung der russischen historischen Entwicklung" zu bieten.[67]

---

[65] *Kalugin* S. 70, *Müller* S. 100 ff. (38, 11.20; 39, 13; auch 22, 5; 54, 17) Vgl. dazu *Čiževskyj* S. 17, 116 f.

[66] Z. B. das Leben des Feodosij unter dem Jahre 1051, die Poučenie des Vladimir Mon. unter dem Jahre 1096.

[67] Über Inhalt, Charakter und literarische Probleme orientieren *Čiževskyj* S. 174 bis 199 und *Trautmann* S. VII–XXII und 238 f. Ich benütze die Ausgabe von *D. S. Lichačev*, vgl. Anm. 20.

Istrin will im wesentlichen einen frühen Kern und wenigstens 2 Überarbeitungen unterscheiden: 1054 u. 1111, die sowohl einige Stücke unbequemer Tendenz auslassen als andere ergänzend einarbeiten. Er findet seinen Anhänger in Philipp, vgl. dort S. 28 f. Čiževskyj folgt Šachmatov und teilt in 4 Abschnitte: a) bis 1044 (graecophil),

Die widersprechenden politischen Einstellungen der einzelnen Abschnitte haben dann zur Folge, daß graecophile Neigungen mit einer national-russischen Tendenz in Widerstreit geraten seien. In der Hauptsache werden folgende Belege herangezogen, mit deren Auswahl und summarischer Aufzählung genug getan ist, da auf die Einzelheiten noch Bezug genommen wird.

Die Benutzung der Andreaslegende und die Gegenüberstellung der Großfürstin Olga mit den byzantinischen Kaisern zeigen die Absicht, Kiev im gleichen Range neben Byzanz erscheinen zu lassen.[68] Ebenso deutlich soll die Zurückhaltung, wenn nicht gar Ablehnung, der kirchlichen Abhängigkeit von Byzanz zu bemerken sein. Auf der anderen Seite scheinen alle Beziehungen Kievs zu Rom und auch zu den Westslaven verschwiegen zu sein, obgleich die Quellen einmal davon gewußt haben. Die russische Kirche habe sich von den ursprünglichen Beziehungen zu Rom gelöst und sei ganz in Abhängigkeit vom Konstantinopler Patriarchat geraten, so daß man die Gesandtschaften des Papstes und alle westlichen Beziehungen der Kiever Großfürsten unterdrückt habe.[69] Neben die politische Absicht tritt also anscheinend noch die kirchenpolitische mit dem Ziel, Kiev zu einer eigenen, autokephalen Kirche zu machen oder doch in Selbständigkeit erscheinen zu lassen.

Daraus ist die weitere Folgerung gezogen worden, daß die politische Absicht einheitlich sei und man eine politische Ideologie erkennen könne, die als „Leitidee der Nestorchronik" bezeichnet wurde. Ihr Grundgedanke sei, daß die Einheit des russischen Reiches nur durch die Einheit innerhalb des Fürstengeschlechtes gewährleistet sei.[70]

Folgerichtig muß man dann noch einen Schritt weitergehen und fragen, ob etwa der Fürstenhof einen Einfluß auf die Chronisten genommen hat. Die Genauigkeit mancher Berichte läßt nämlich erkennen, daß Nestor in das fürstliche Archiv Einblick genommen und seine Urkunden ausgewertet hat.[71]

Wir stehen damit vor einer Wiederholung der Fragen, mit denen wir uns bei Ilarions Traktat beschäftigt haben. Die Kritik der bisherigen Auffassung ist schon dadurch herausgefordert, daß auch die Betrachtungsweise der Chro-

b) bis in die 60er Jahre (kirchlich-national), c) bis 1100 (soziale neben nationalen Motiven), d) bis 1113 (Nestor unter Benutzung neuer Quellen: Hamartolos und westslaw.). Trautmann hat den Aufriß Šachmatovs sehr gekürzt und stark von Čiževskyj abweichend vorgetragen.

[68] *Povest* 12/208 bzw. 44 f./242 f., *Tr.* 4, 41 f.

[69] Das gilt für die Gesandtschaft Olgas an Otto I. und andere Fälle, es soll an der knappen Notiz über das Schicksal der Evpraksija deutlich werden, der Gattin Heinrichs IV., die 1109 in Pečersk gestorben ist, von der Chronik aber nur als Tochter Vsevolods bezeichnet wird. *Povest* 187/390, *Tr.* 192. Vgl. *Trautmann* S. XIX f.

[70] *Lettenbauer* S. 23, vorher Šachmatov, von *Philipp* S. 25 Anm. 77 zurückgewiesen: „Schon die Ansicht Š's, die Chronik versuche die Übereinstimmung der einen Dynastie mit dem einen Reich darzustellen, kann ... bestimmt nicht als Tendenz der ganzen Povest vrem. let angesehen werden". Aber auch *Philipp* versucht das Vorhandensein eines Reichsgedankens herauszuarbeiten: S. 69–79. Dagegen stellt *G. Stöckl*, Die politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates. In: Saeculum Bd. 2/1951 S. 393–415 fest, daß der politischen Religiosität im Kiever Rußland die Reichsidee fehlt. S. 402.

[71] *Čiževskyj* S. 191.

nik durchaus nicht historisch zu nennen ist, sondern ebenso sehr ihre theologische Herkunft verrät. Es ist weiterhin nicht nur auf die Diskrepanz zur politischen Wirklichkeit hinzuweisen, sondern vor allem zu zeigen, daß der Begriff des einheitlichen Reiches auf einer Fehlinterpretation beruht.

Den verschiedenen Meinungen soll nun einzeln begegnet werden, zunächst der Frage nach der Abhängigkeit des Klosters vom Hofe. Wenn man schon bei dem Weltklerus und der Hierarchie den Verdacht politischer Ambitionen hegen mag, so scheint es doch merkwürdig, sie ebenso den Mönchen zu unterstellen. Es ist im Gegenteil nochmals an die Stellung des Höhlenklosters zu erinnern. Jaroslav d. Weise hatte zuvor bereits mehrere Klöster und Kirchen gebaut, auf die er als Stifter nach byzantinischem Vorbild einen gewissen Einfluß ausüben konnte. Das Kloster von Pečersk aber, die Werkstatt der Chronik, war eine völlig unabhängige Gründung. Gewiß hat Feodosij aus seinen Neigungen zu Izjaslav keinen Hehl gemacht, aber gerade dadurch ergab sich zugleich eine Spannung zum gesamten übrigen Fürstenhause. Im allgemeinen wurde das Kloster vom Kiever Hofe mit Respekt behandelt und seine Freiheit nicht angetastet. Ja es mag gerade deshalb so hoch beim Volke im Ansehen gestanden haben, weil es diese Freiheit verschiedene Male gegenüber den Fürsten zu verteidigen wußte.[72]

Ich möchte daher weniger von dem zwiespältigen Eindruck der verschiedenen Schichten in der Chronik als von der Frage ausgehen, wieweit es sich bei ihr um eine Geschichtsschreibung handelt, die diesen Namen im vollen Sinne verdient. Charakter und Absicht des Werkes lassen trotz der vielen Quellen die Herkunft aus mönchischer Feder erkennen.

In der Einleitung, die der Chronik vorangestellt ist, wird das russische Volk in die gottgewollte Ordnung der Völker eingereiht. Es ist ein Zweig am Stamme Japhets.[73] Ist hier zunächst an die Verbindung des russischen Volkes mit den Völkern des Alten Testamentes gedacht, so kennt doch der ältere Text der Chronik eine Gegenüberstellung, die den Gedanken des Ilarion nahesteht. In der langen „Rede des Philosophen" wird die Geschichte Israels verfolgt, dann werden viele alttestamentliche Weissagungen auf das Leben Christi als deren Erfüllung aufgezeigt. Diese Rückschau schließt mit der Feststellung, daß Gott das israelitische Volk in der Knechtschaft hielt von Babylon bis Herodes, weil es die Propheten tötete und die Gesetze übertrat. Der Chronist faßt den Sinn des Geschichtsverlaufes am Schluß ebenso wie Ilarion in einer Gegenüberstellung zusammen, die im Anschluß an die Erzählung in

[72] *Goetz*, Höhlenkloster S. 26. – Die jeweiligen Spannungen zwischen Fürstenhaus und Kloster zeigen nur, daß bei aller engen Verbundenheit doch jeder seine Eigenständigkeit zu wahren wußte. In der Vita läßt Nestor den Feodosij sagen: „Unsere Sache ist es, Zeugnis zu geben und euch zu sagen, was zum Heile der Seelen gehört, euch geziemt es, das anzuhören und zu befolgen." Das klingt nicht danach, als hätte sich das Kloster in die politischen Pläne des Hofes einspannen lassen. Für die Lage z. Zt. Vladimir Mon. vgl. oben Anm. 50. Über die Fürsten im Höhlenkloster in späterer Zeit vgl. *Goetz*, Höhlenkloster S. 191 f., 122 und oben Am. 20.

[73] Die Einleitung stammt wahrscheinlich von Nestor, wurde also erst um die Wende zum 12. Jhdt. dem Werk vorangestellt und steht unter dem Einfluß von Georgios Monachos (Hamartolos). Vgl. *Čiževskyj* S. 191.

Richter 6 gebildet ist: Das Vließ des Gideon „war das Vorbild dafür, daß die Fremden früher Trockenheit, die Juden aber das Vließ waren. Hernach aber war bei den fremden Völkern der Tau, d. h. die heilige Taufe, und bei den Juden die Trockenheit".[74]

Ein wesentliches Element der Darstellung ist, daß Gott unmittelbar in die Geschichte eingreift. Er bedient sich dazu auch der Heiden. Hier benutzt die Chronik offenbar einen eigenen moraltheologischen Traktat über die Gottesstrafen.[75] Gott hat die fremden Völker – es handelt sich an dieser Stelle um die Polovcer – über das russische Land kommen lassen, um es zur Buße zu rufen. Bekenntnis und Bußruf zugleich sprechen sich in der Darstellung aus, wo zur Erklärung des Schicksals die Wendung gebraucht ist: „um unserer Sünden willen". Gott ist aber nicht nur der Richter in der Geschichte, er weiß auch die Seinen wieder zu retten und gibt ihnen gute Gedanken.[76] Wir sehen, der eigentliche politische Zusammenhang ist zugunsten der theologischen Betrachtung aufgelöst, die Chronik wird an einigen Stellen zum sittlichen Vorwurf.

Wenn wir sie so betrachten, ist auch die Einführung des Teufels zur Motivierung einer politischen Fehlhaltung durchaus verständlich, während sie dem ein ungelöstes Rätsel bleibt, der nach einer geschlossenen Geschichtsauffassung fragt. Sie müßte, wenn sie transzendenten Kräften Raum gibt, die Frage nach der Abgrenzung so widersprüchlicher Mächte wie Gott und Teufel stellen. Weil wir es bei den Mönchen mit frommen Christen und nicht mit Systematikern geschichtlicher Vorgänge zu tun haben, sehen sie keinerlei Schwierigkeiten darin, Gott als den Herrn der großen Geschichte walten zu lassen, zugleich aber dem Menschen die Verantwortung für sein Tun aufzuladen und sein Versagen als Nachgeben gegenüber den Einflüsterungen des Teufels zu kennzeichnen. Wenn die Auseinandersetzung mit den Feinden unter die Fü-

---

[74] *Povest* 61–74/260–272, die Stelle 73/272, *Tr.* 61–75 (75, 3–6). Über die Entstehung dieses großen Komplexes der „Taufe des russ. Landes" vgl. *Trautmann* S. 244 f. Über die Traditionen zur „Rede des Philosophen" *Čiževskyj* S. 188.

Dasselbe Bild aus Richter c. 6 in Ilarions Traktat, *Kalugin* S. 63, *Müller* S. 74 (28, 20). Im Komm. z. St. (S. 152) weist Müller auf eine Parallele in der „Tolkovaja Palea" hin.

Auch die byzantin. liturg. Poesie benutzt das Bild des betauten Vließes gern, so die dem 9. Jhdt. angehörigen Kanones des Theod. Studites und Joseph Hymnographos für Maria. Vgl. *Kirchhoff* Bd. I S. 156, II S. 224, III S. 223.

Wenn die „Rede des Philosophen" einer kirchenslaw. Erzählung von der Taufe des bulgar. Fürsten Boris entstammt, so liegt nahe, daß die Gegenüberstellung Gesetz – Gnade bei Ilarion, deren Konzeption so beeindruckt, ebenfalls ein uns unbekanntes Vorbild hat. *G. M. Barac*, Istočniki slovo o zakone i blagodati i Evangelistoj pesni, In: Sobranie trudov po voprosu o evr. elementi v pam. dr.-russkoj pis'mennosti, Bd. I, 2 Paris 1927, kann eine befriedigende Lösung nicht geben.

[75] Vgl. *Philipp* S. 50, *Trautmann* S. 246 (Komm. z. Jahre 1068).

[76] Zum Jahre 1093: *Povest* 145–147/346–348, *Tr.* 159–161; zu 1060 *Povest* 109/309, Tr. 117. „Zur Prüfung und Läuterung" zu 1096: *Povest* 152/353, Tr. 166, zu 1068 *Povest* 112/312, Tr. 120; – zu 1068 *Povest* 113/313, Tr. 121; zu 1096 *Povest* 169/371, Tr. 170; – zu 1103 *Povest* 183/385, Tr. 187.

gung Gottes gestellt, die inneren Kämpfe aber in ihrer Verwerflichkeit als vom Teufel angestiftet betrachtet werden, so ist das nur eine scheinbare Trennung, weil man hier die persönliche Schuld der Zwietracht und des Verbrechens an den fürstlichen Brüdern aufzeigen kann, d. h. weil die Sünde anzusprechen ist. Man kann sie als Werk des Teufels brandmarken.[77]

Für die Chronisten sind sittliche Frömmigkeit und Auffassung der Geschichte aufs engste verknüpft. Weil für sie der Gedanke an den leidenden Menschen bestimmend ist, fordern sie Eintracht und Bruderliebe als christliche Tugenden, nicht um der politischen Zweckmäßigkeit willen.

Daß es sich in alledem um eine bestimmte Haltung der Frömmigkeit handelt, zeigt die gleichartige Motivierung in anderen Werken. An vielen Stellen legt Vladimir Monomach in seiner „Belehrung" ein klares Bekenntnis zu Gottes Macht im Leben des Einzelnen und im Geschehen des Volkes ab: „Gott und der hl. Boris gaben mich ihnen nicht zur Beute" heißt es einmal, und an anderer Stelle: „Und Gott half uns und die hl. Gottesmutter".[78] Mit dem Teufel und seiner List aber hat der „Historiograph" Nestor in der Vita des Feodosij verschiedene Vorkommnisse im Kloster in gleicher Weise zu erklären gewußt, wie wir es in der Chronik lesen.[79]

Die Auffassung der Geschichte als Herrschaftsbereich Gottes und Wirkungsfeld des Teufels tritt also nicht nur in der Darstellung der „Taufe des russischen Landes" hervor, die auf das Eingreifen Gottes zurückgeführt wird, sie zeigt sich uns als die durchgreifende Geschichtsauffassung der gesamten Chronik. Ihr predigtartiger Charakter aber verwehrt uns, weiterhin nach Kategorien historischen Denkens zu suchen. Den Mönchen fehlt der natürliche Sinn für die historische Wirklichkeit, sie haben ihre eigene Betrachtungsweise. Deshalb gehen sie mit der Auswahl und Gestaltung des Stoffes z. T. recht frei um. Man kann zwar Ilarion gut verstehen, wenn er seinem Schema zuliebe Verzeichnungen vorgenommen hat, aber für die Chronisten gilt ein derartiger Grund nicht. Trotzdem stellen auch sie die Christianisierung – und nur die kirchlichen Belange sind für uns wesentlich – so dar, daß die ganze Bedeutung bei Vladimir d. Hl. zu liegen scheint.

Gelegentliche Bemerkungen lassen erkennen, daß es am Dnjepr bereits in sehr früher Zeit Christen gegeben hat, ohne daß diese ersten Zeichen christ-

---

[77] Gegen *Philipp* S. 52. – vgl. oben S. 91, Stellen in Anm. 36. Wo es um das rechte sittliche Verhalten geht, wird die Trennung gegenstandslos: „wirket männliche Tat, wie sie euch Gott geben wird" (Poučenie) *Povest* 163/364, *Tr.* 205.

[78] *Povest* 161 bzw. 160/361 bzw. 360, *Tr.* 203 bzw. 202. – „Gottes Schutz ist besser als der Schutz von Menschen" Povest 164/365, Tr. 206. – „Denn unser Herr ist nicht ein Mensch, sondern er ist der Gott der ganzen Welt, der in einem Augenblick alles tut, was er will. Aber was sind wir? Sündige Menschen . . ." *Povest* 164/365, Tr. 206 f.

[79] Es gehört einfach zu der mönchischen Betrachtungsweise, den Satan für alles Böse verantwortlich zu machen. Beispiele aus Nestors Vita des Feodosij und aus der Chronik hat *Goetz*, Höhlenkloster S. 60–64, zusammengestellt. Über Inhalt und Bedeutung des Teufelsglaubens in der altruss. Literatur und in der Volksanschauung berichtet A. *Popov*, Vlijanie cerkovnago učenija i drevne-russkoj duchovnoj pis'mennosti na mirosozercanie russkago naroda . . . Kazan 1883 S. 175–186.

lichen Glaubens ernst genommen werden.[80] Auch die Taufe der Fürstin Olga erscheint mehr um ihres Ranganspruches willen gegenüber Byzanz, als daß ihr Glaube und damit der Beginn des Christentums in Kiev gepriesen wird. Man könnte dafür einwenden, daß ihr eine nachhaltige Wirkung infolge des Heidentums ihres Sohnes nicht beschieden war. Und doch lebt das Wissen um Olgas Taufe fort. In der Bekehrungsgeschichte erinnern sogar die Bojaren den Vladimir daran.[81] Trotzdem berühren die Quellen Olgas Bitte an Otto I. ebensowenig wie die Verdienste griechischer Missionare um den Glauben oder wie das zeugnishafte Leben früher Mönche oder Einsiedler. Die Erzählung ergreift vollständig Partei für den Fürsten Vladimir, so wie es schon Ilarion tat. Es ist also bereits ein festgeprägtes Geschichtsbild wirksam: Mit Vladimirs eigener Taufe und der anschließenden Massentaufe, zu der er das Volk in Scharen führte, beginnt das Erwachen des russischen Landes zum Lichte des christlichen Glaubens. Dieses Bild brauchte die Chronik nicht erst zu schaffen, seine Wurzeln liegen in Ilarions Traktat.

Und doch ist nicht die Person des Fürsten der Mittelpunkt der Darstellung, sondern das Volk. Die Chronik stellt sein Verdienst an dem neuen Leben in Rußland mit einer bezeichnenden Wendung heraus. Da klagt der Teufel, daß er nicht von Aposteln und Märtyrern in Kiew vertrieben worden sei, sondern durch das ungebildete Volk, das weder Gott noch die Lehre der Apostel kannte. Der „apostelgleiche" Fürst – so Ilarion – gilt dem Teufel demnach auch nichts. Der Bericht fährt dann fort, daß Vladimir den Herrn im Gebet zuerst für sein Volk und dann um seinen persönlichen Beistand angefleht habe, und schließt wiederum mit dem Hinweis auf das Volk: „So wurden Vladimir, seine Söhne und sein Volk erleuchtet".[82] Die christliche Sache ist zugleich die nationale und umgekehrt. Das läßt uns neben dieser Stelle besonders die Schilderung der Kämpfe mit den Polovcern erkennen.[83]

Dieser Hinwendung zum Volke entspricht auch die volkstümliche Darstellung der Geschichte. Aus vielen Beispielen sei nur das eine genannt, wie dem Vladimir in der Unterhaltung mit den mohammedanischen Missionaren die Worte in den Mund gelegt werden: „Den Russen ist das Trinken eine Lust, wir können ohne das nicht sein".[84]

[80] Russische Christen erwähnt bereits der Igorvertrag von 945. Er wird von den Christen in der Kirche des hl. Elias beschworen: *Povest* 35. 38 f. / 232. 235 f., *Tr.* 30. 34 f. Ferner wird eine Legende vom Märtyrertod zweier Waräger-Christen erzählt: Povest 58 f. / 256 f., Tr. 57. *Čiževskyj* S. 157, *Rose* S. 52–64. Die Frage nach dem Ritus der ersten Missionare ist nach wie vor ungeklärt und wird es vermutlich auch bleiben. Beck S. 187.

[81] *Povest* 73/271, *Tr.* 74. – In der russ.-orthod. Kirche wird Olga als Heilige verehrt, sie war ein „Vorbote", Povest/49 nennt sie ‚načalnica'. Ihr Tag ist der 11. 7.

[82] „. . . i zemlja ego" *Povest* 83/282, *Tr.* 86. – *Stöckl* S. 400 zeigt die politische Notwendigkeit der Taufe auf, die eine echte Bekehrung beinahe ausschließt. Wieder wird der Abstand der Chronik zur politischen Wirklichkeit deutlich, zugleich die Weitergabe des Geschichtsbildes nicht mit politischen Absichten, sondern aus der Freude, das eigene Volk gerettet zu sehen.

[83] Zu vergleichen zu den Jahren 1094–1096: *Povest* 148–152/349–353, *Tr.* 162–166.

[84] *Povest* 60/258, *Tr.* 59. – Vermutungsweise ein altes Sprichwort: *Čiževskyj* S. 187.

Es sollte deutlich geworden sein, daß weder die Verfasser der Chronik noch anderer Traktate historisch-politisches Denken verraten, sofern wir unsere Maßstäbe dafür anlegen. Wie steht es aber um die politische Absicht, zumal man den Chronisten doch nachsagte, sie hätten dem Fürstentum sogar eine Reichsideologie gegeben?

Der wiederholte Bußruf ist im Munde der Mönche ernst zu nehmen und nicht zum Stilmittel einer Geschichtsdarstellung zu entwerten. Sie beziehen auch die geschichtlichen Vorgänge in ihr Glaubensleben ein und fühlen sich dafür mitverantwortlich. Schon um des alttestamentlichen Vorbildes willen, das immer wieder erkennbar wird, darf dies alles nicht selbst für Politik gehalten werden. Der Ruf der prophetischen Geschichtsbetrachtung hieß einst sogar: Heraus aus der Politik! Vielmehr haben die altrussischen Mönche in der Geschichte ein Hilfsmittel für ihre Seelsorge gesehen. Davon wird zwar auch sonst in der christlichen Kirche bei besonderen Anlässen oder in der Bußpredigt Gebrauch gemacht. Über einen längeren Zeitraum und für ein so großes Werk wie die altrussische Chronik ist das aber etwas Ungewöhnliches. Weil nun auch diese Art der Predigt politisch sein kann, bleibt noch immer die Frage offen, ob wir es nicht doch mit einem scheintheologischen Versuch der Mönche zu tun haben, um eine politische Ideologie aufzubauen.

Es scheint mir zur Beantwortung notwendig, zu bedenken, warum sich die Mönche des Höhlenklosters *der Geschichte des Volkes zugewendet* und sie in der damals gültigen Form der Chronik niedergeschrieben haben. Denn es ist trotz aller frommen Betrachtungsweise wirklich politische Geschichte und keine Fixierung kirchlicher Ereignisse, geschweige denn eine durchgehend heilsgeschichtliche Überhöhung und Deutung des Geschehens. Die Tatsache, daß den Chronisten byzantinische Werke dieser Art bekannt waren, genügt allein nicht, den Anstoß für die Entstehung dieses eigenen geschichtlichen Werkes zu erklären. Es ist ein gewaltiger Unterschied, ein Bildungsgut zu übernehmen oder es in eigener Weise fortzusetzen. Letzteres ist aber mit der Abfassung der Chronik geschehen. Schließlich gab es in Byzanz auch viele philosophisch-theologische Werke, die in Kiev nicht nachgeahmt wurden.

Daß Fürsten Verträge und Urkunden aufbewahrten und auch zu späterem Gebrauch Notizen über vergangene Ereignisse anfertigen ließen, daß also am Hofe chronistische Arbeiten entstehen konnten, leuchtet jedermann ein. Wenn sich dagegen ein Kloster diesem Unternehmen widmet und eine geschlossene Chronik erstellt, die weit über den Rahmen klösterlichen Blickfeldes und Interesses hinweggeht, so sind in unserem Falle zwei Gründe anzunehmen. Man hielt die Geschichtsschreibung an sich für ein Gott wohlgefälliges, das Heil der Sünder förderndes Werk.[85] Dann geht es natürlich nicht um das Geschehen für sich, sondern um die Ehre Gottes und – wie wir bereits sahen – zugleich um eine anschauliche Moralpredigt. Die logischen und spekulativen Kräfte, die in einer Dogmatik wirksam werden könnten, sind im alten Rußland wenig rege; dafür versucht sich der Glaube in der Geschichte auszuspre-

[85] *V. Ključevskij,* Geschichte Rußlands, dtsch. v. F. Braun u. R. v. Walter, 4 Bde. 1925–26. Bd. I. S. 66.

chen. Diese Begründung setzt allerdings voraus, daß der Niederschrift bereits eine gewisse Reflexion vorangegangen ist, die wir wohl in späteren Eintragungen, nicht aber schon in den Anfängen annehmen können.

So dürfte der Anlaß viel einfacher darin zu suchen sein, daß unter den Mönchen, die aus allen Teilen des Landes in dem Höhlenkloster zusammengekommen waren, nicht nur ein Austausch der heimatlichen Erzählungen stattfand, sondern zugleich und von Anfang an ein Interesse an dem Volk und seiner Geschichte bestand, daß also den Mönchen die nationale Ausrichtung von Hause aus mitgegeben war.

Für den Entwurf einer eigenen Geschichtsdarstellung haben sie die bekannte Form byzantinischer Vorbilder einfach übernommen; auch manche Anlehnungen an den Stoff sind vorhanden. Aber schon seine Auswahl ist selbständig getroffen, die Stoffülle vermag den Schreiber nicht zu überwältigen. Er sucht die Anknüpfungspunkte und fährt im übrigen allein mit der eigenen Kiever Geschichte fort. Darin liegt gewiß eine Tendenz, wenn das ganze Werk von einem nationalen Bewußtsein getragen ist. Die gesamte Chronik wird zum Ausdruck einer frommen Gesinnung, die dem „russischen Land" mit ganzem Herzen ergeben ist.[86] Aber wir haben im ersten Teil gesehen, daß die Welt für die Mönche ebenso Lebensbereich ist wie ihr Kloster, sie sehen darin weder eine Überschreitung noch eine Gefahr, ihr mönchisches Ideal preiszugeben. In der Äußerung des nationalen Bewußtseins liegt also nicht schon die politische Absicht, sich mit dem großen Nachbarn, Byzanz, und seiner geistigen Macht zu überwerfen oder auseinanderzusetzen.

Von diesem Ausgangspunkt her lassen sich auch die Einzelheiten leicht verständlich machen, die den Eindruck politischer und kirchenpolitischer Tendenz hervorgerufen haben. Bei der Chronik handelt es sich noch immer um einen sehr frühen Versuch literarischen Schaffens. Bedenkt man die Größe des Werkes im Verhältnis zu der Kürze kultureller Eigenentwicklung, so muß man sie als meisterhaft gelungenes Werk bewundern. Man darf aber in dieser Lage nicht neben der stofflichen und sprachlichen Beherrschung zugleich den polemischen Ansatz erwarten. Das hat insbesondere für die Beobachtung zu gelten, daß die Beziehungen zum Westen völlig verschwiegen sind. Für das Dasein des jungen Kiever Fürstentums sind bestimmend die Auseinandersetzungen der gleichberechtigten fürstlichen Häupter, die weitreichenden und lebenswichtigen Verträge mit Byzanz, der Überfall von Polovcen und Pečenegen, nicht aber die fernen Beziehungen zum Westen, von ihnen allenfalls die getrübten Beziehungen zu Polen. All das ist politischer Natur und in der Chronik auch ausreichend berücksichtigt. Nicht ebenso einige Ereignisse wie die einmalige Bitte der Fürstin Olga an den deutschen Kaiser Otto I. um Entsendung von Missionaren. Der Aufenthalt des Bischofs Adalbert war für Kirche, Staat und Volk von Kiev ohne weitere Auswirkung, und es nimmt daher nicht Wunder, daß die Chronik ihn nicht notiert.[87] Wenn weiterhin die

[86] *M. Šachmatov,* Gosudarstvo pravdy. In: Evrazijskij Vremennik Bd. IV 1925 S. 270.

[87] Im Jahre 959. Vgl. *Laehr* S. 103–106, *Ammann,* Abriß S. 13, *Winter* Bd. I S. 21 f.

Erwähnung der verschiedenen dynastischen Beziehungen zum Westen vermißt wird, so geht die Kritik wohl vom Standpunkt der höfischen Annalistik Westeuropas aus, die den verwandtschaftlichen Verhältnissen großen Wert beimißt.[88] Es wird damit für einen Gegenstand ein Interesse verlangt, das einmal bei den Mönchen nicht vorhanden war, zum andern auch für die Politik des Landes eine untergeordnete Rolle spielte, konnte sie doch allein aus der Verbindung mit Byzanz Nutzen ziehen.

Von der altrussischen Kirche insgesamt wird man schwerlich eine Stellungnahme für oder gegen den Westen und Rom erwarten können. Wenn die Trennung der Kirchen von 1054 für die Hierarchie eine Rolle gespielt haben kann, so jedenfalls nicht für die Frömmigkeit der Mönche und des Volkes. Mit Recht werden deshalb die wenigen antilateinischen Schriften, die später auftauchten, als Wiederholungen der byzantinischen Polemik empfunden, ohne daß ihnen eine wirkliche innere Ablehnung entsprach.[89]

Anders mag es sich mit Byzanz verhalten, mit dem sich das junge Staatswesen politisch ständig auseinanderzusetzen hatte, dem es kulturell verbunden und kirchlich nahe verwandt war. Diese fortwährenden freundlichen oder feindlichen Beziehungen müssen in den Quellen ihren Niederschlag gefunden haben. Das bedeutet aber, daß sie für den historischen Forscher auch in der altrussischen Chronik lesbar werden. Dennoch berechtigt uns das noch nicht, auch den Chronisten eine politische Tendenz zu unterstellen, die diese Quellen benutzt oder bearbeitet haben.

Als Grund für die Abfassung der Chronik habe ich die Liebe der Mönche zum Volke und seiner Geschichte angenommen. Für diese nationale Grundhaltung besitzen wir ein deutliches Zeugnis, das frei von jeglichem Mißverständnis politischer Tendenz ist. In der Bezeichnung des Kiever Landes als *‚russkaja zemlja‘* schafft sich die Liebe zum russischen Volk und Land einen entsprechenden Ausdruck. Die Entwicklung dieses Begriffes muß ich kurz darstellen.

Die Chronik gebraucht im Anfang den ethnographischen Begriff Rus' für die Bezeichnung des Landes. Rus' leitet sich mit größter Wahrscheinlichkeit von ruotsi, den Ruderern ab, bezeichnet also mehr die Herkunft der warägischen Staatsgründer in Kiev. Dieser Name ist sachliche Aussage, sie verlangt

---

[88] Mit *Stöckel* S. 395 sehe ich in den westeuropäischen Verbindungen der Kiever Fürsten ein Zeichen der Gesamtzugehörigkeit Kievs zu Europa, kann ihnen aber keine kirchliche Bedeutung zuerkennen.

[89] Vgl. *Ammann*, Untersuchungen S. 129 ff., *Čiževskij* S. 232. – *M. Taube*, Rom und Rußland in der vormongolischen Zeit. In: Ex Oriente, hrgb. v. L. Berg 1927 S. 204 f. und sehr ausführlich schon *Pelesz* im § 27 haben die zeitweilige Trennung Kievs vom Patriarchat in Konstantinopel wegen der Wahl Ilarions dafür geltend gemacht, daß der römische Bannfluch nicht auch der russ. Kirche gegolten habe. Für das Verhältnis von Kiev her betrachtet, dürfte das kaum eine bedeutende Unterscheidung gewesen sein. Kiev war durch seine nationale Entwicklung tatsächlich längst zu einer Selbständigkeit gelangt, auch wenn es dem Patriarchat unterstellt blieb, und hatte naturgemäß an dem Streit zwischen Rom und Byzanz keinen Anteil, weder unter dem Blickwinkel der Machtfrage noch unter dem der Dogmatik, für deren Fragen das Verständnis zu wenig ausgebildet war.

weder eine geographisch-territoriale noch eine politisch-rechtliche Interpretation.

Etwa gleichzeitig hat Ilarion von „naša zemlja", „unserem Land" gesprochen.[90] Neben ‚zemlja' gebraucht er ‚strana', das mehr dem staatlichen Gebilde zukommt, wodurch ‚zemlja' deutlich die Verbindung zu Boden, Erde hervortreten läßt, die ihm ursprünglich eigen ist.[91] Auch bei der einmaligen Erwähnung des „griechischen Landes" (zemlja), von dessen Glauben er spricht, liegt die Bedeutung nicht auf dem byzantinischen Reich, er meint vielmehr jenes Volk, das im orthodoxen Glauben lebt.[92] Damit kommt aber schon ein neuer Klang zu der Grundbedeutung hinzu, nämlich die Bezeichnung der Menschen, die auf diesem Lande beheimatet sind.

In der Chronik gewinnt das Wort nun deutlich an Gewicht, so daß in der Mitte des Jahrhunderts das Hauptwort Rus' hinter dem zusammengesetzten Begriff „russkaja zemlja" ganz zurücktritt. Die Neuerung gegenüber Ilarion besteht darin, daß ‚zemlja' durch das Adjektiv ergänzt ist. Vielleicht liegt dazu in einem Werke mit größerem geschichtlichen Horizont eine Notwendigkeit vor, und es soll zunächst nicht mehr als die Kontinuität mit der bisher üblichen Benennung gewahrt werden. Die Zusammensetzung wird allerdings dann so sehr zum Terminus, daß sie auch dort anzutreffen ist, wo Zweifel gar nicht mehr möglich sind.[93]

Hinzu kommt ferner, daß „russkaja zemlja" der gehobenen Sprache zuzurechnen[94] und deshalb im Anfange gerade kein historisch-politischer Begriff ist. Es sprechen daraus Stolz und Liebe zu der Herkunft aus eben diesem Raum und Volke. Nicht selten wird die eigene Verbundenheit des Erzählers zu diesem Land und Volk durch das dazugefügte „unser" unterstrichen.

Mehr noch als von der Liebe zu diesem Lande klingt etwas von seiner Heiligkeit an, wenn das Unerhörte berichtet wird, daß durch die heidnischen Opfer „das russische Land mit Blut besudelt" wurde.[95]

Die volle Bedeutung dieses Begriffes erhellt aber erst aus dem Verständnis von ‚zemlja'. Die Wahl dieses Wortes mit seinen vielen Bedeutungen hat ihren guten Sinn. Von der Grundbedeutung Land (terra, γῆ) ausgehend ist ‚zemlja' sowohl eines der vier Elemente als auch gleichbedeutend mit der Welt. Es bildet den Gegensatz zu Himmel (nebo i zemlja) sowie zur Stadt, in welch letzterem Sinne es die Weite zum Ausdruck bringt. Mit den späteren Bedeutungen

---

[90] Rus' findet sich nur einmal und hat dort nicht geographischen, sondern ethnischen Sinn: *Müller* S. 118 (44, 14) und Komm. z. St. S. 169. *Kalugin* S. 73 läßt dieses ‚v Rusi' aus und weist es nur in Anm. 128 nach.

[91] Vgl. den Wechsel von ‚strana' und ‚zemlja' *Kalugin* S. 69 f., *Müller* S. 99 ff. (strana: 38, 3. 6. 14. 24). – *Kalugin* S. 76, *Müller* S. 128 (47, 4): „zemlja i ljudi".

[92] *Kalugin* S. 70, *Müller* S. 102 (39, 4); ich beziehe „zemli Greč'stej" zugleich auf die gesamte griech. Welt, nicht im engeren Sinne auf Griechenland, wie es Müller S. 2 nahelegt.

[93] Z. B. *Povest* 56/254, *Tr.* 55.

[94] *Philipp* S. 70.

[95] *Povest* 56/254, *Tr.* 55. – Das Motiv der hl. Erde spielt auch in der Polemik gegen die Lateiner eine Rolle: „Sie nennen zwar die Erde Mutter, speien aber darauf". *Povest* 79/278, Tr. 82.

des Besitzes und des bearbeiteten Bodens, die erst im 14. Jhdt. nachweisbar sind, sowie mit noch späteren Übertragungen auf eine Grundlage oder einen Untergrund in technischer Beziehung brauchen wir uns nicht zu befassen. Am häufigsten wird ‚zemlja' in unserem 11. Jhdt. im Sinne von Land oder von Volk gebraucht und begreift darunter mehr die russische Weite als das Land in seinen staatlichen Grenzen.[96] Das ist deshalb bedeutungsvoll, weil sich damit eben nicht der Machtbereich assoziieren läßt, also nicht das „russische Reich" als festgefügte Staatsmacht.

Drückt ‚russkaja zemlja' einerseits die enge Verbundenheit mit diesem Lande aus, trägt es andrerseits auch der historisch-politischen Situation Rechnung, denn das aufstrebende Kiever Fürstentum war noch kein Reich und konnte es dank der Teilung der Gewalt in Fürstenmacht und Stadtrecht sowie infolge des Erbrechtes, das jedem Sohne einen Anteil an der Herrschaft zugestand, gar nicht werden. Im Wege standen dem die zentrifugalen Kräfte, die immer wieder den Bestand und die Grenzen in Frage stellten – nicht zuletzt auch durch die ständige Bedrohung und die Einfälle östlicher Völkerscharen. Tatsächlich war die einzige Klammer nicht die irreale Macht des Fürstenhauses, sondern die völkische Einheit dieses Landes und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, und sie wurde bald mehr durch den Metropoliten als durch den Großfürsten repräsentiert.[97]

Ich fasse für die Zeit der Entstehung zusammen: Aus der betonten Wendung „russisches Land" spricht keine politische Anschauung, erst recht keine historische Konzeption, sondern allein die Liebe zu dem eigenen russischen Volk und Land, die die Mönche zu ihrer Beschäftigung mit dem profanen Stoffe führte, und die in ihnen die Bildung eines ganz neuen, aufschlußreichen Begriffes für die russische Heimat weckte. Zu seiner Zeit entsprach er voll der geschichtlichen Lage, er setzte sich aber dann für alle Zeit durch. Da es sich in der Nestorchronik nicht um eine rationale Bewältigung der Geschichte mit Hilfe einer großen Idee oder Metaphysik handelt, wird man das emotionale Moment dieser sprachlichen Bildung nicht unterschätzen dürfen.

Nationales Bewußtsein liegt in altrussischer Zeit durchaus vor, nur wendet es sich der „natio", dem Volke zu, das in dieser Landschaft geboren ist (nata est). Es ist also nicht in jenem veränderten Sinne des 19. Jhdts. zu deuten, nach dem es sich nach der Souveränität eines Staates ausstreckt. Von diesem

---

[96] Beispiele bei *I. V. Sreznevskij,* Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka po pis'mennym pamjatnikam I. T. 1893 (Nachdr. 1955) zu ‚zemlja' Spalte 972–975, bes. 7. zemlja = narod.

Zum Jahre 862: „Das russ. Land erhält den Namen Novgorod" *Povest* 18/214, *Tr.* 11. Aus gleicher Zeit stammt der Ausspruch Ilarions: „Die Sonne des Evangeliums erhellte unser Land". – Chronik zum Jahre 898: „Das slovenische Volk (zemlja) hat zu mir geschickt" *Povest* 22/218, Tr. 15. – „J. Chr., der an dem neuen Volke (novyja ljudi), am russ. Lande (Russkuju zemlju) Gefallen fand" Povest 82/281, Tr. 85. – Vgl. auch Anm. 82.

Einen besonderen Eindruck von der Leidenschaft, mit der vom „russ. Land" berichtet wird, geben die Seiten *Povest* 174 f./376 f., Tr. 176 f., in deren Unterhaltung das Wort 10mal wiederholt wird, dazu 1mal „unser Land".

[97] Vgl. *Fedotov* S. 402 f.

nationalstaatlichen Denken geht Philipp aus, wenn er ‚zemlja' mit „Reich" übersetzt. Infolge dieser Überinterpretation ist er dann genötigt, mit dem Staatsbegriff das nationale Bewußtsein überhaupt zu leugnen: „Ein nationales Prinzip liegt der Abfassung der Chronik nicht zu Grunde".[98] Das Wort Reich kann nur dann als Übersetzung benutzt werden, wenn man dabei von der Vorstellung staatlicher Macht und Ordnung, also dem Institutionellen in Verwaltung und Recht absieht.

Es ist nun gewiß nicht zu leugnen und auch gar nicht verwunderlich, daß der Ausdruck „russkaja zemlja" auch in früher Zeit bereits für den Staat, das Territorium und die Macht stehen konnte, wo es sich um ausgesprochen rechtliche Verhältnisse handelte. So faßt der Chronist den Vertrag von 911 ausdrücklich mit den Worten zusammen: „Wie sie Frieden geschlossen und einen Vertrag zwischen dem griechischen und dem russischen Lande abgeschlossen hätten".[99] Der Vertrag selbst gebraucht diese Worte jedoch nicht, sondern umgeht den Staatsbegriff überhaupt. Vertragspartner sind „die Christen" und „die Russen", nach dem noch vorherrschenden Gebrauch „Ruotsi" genannt. Ebenso ist es noch in dem Vertrag von 944, wo die Gesandten sich auf den Auftrag des Großfürsten Igor, seiner Fürsten und Bojaren und „des ganzen russischen Volkes" berufen.[100]

Die Erweiterung des Ausdrucks ‚russkaja zemlja' zur Bezeichnung des Kiever Staates hat sich offenbar erst mit der Zeit ergeben. Indem sich die innere Festigung des Staates vollzog, die wohl vor allem in der Rechtsbildung zu sehen ist, bedurfte dieses Staatswesen auch einer Deklaration. Man blieb folgerichtig bei dem allgemein bekannten Begriff und wendete ihn auf das nunmehrige „Reich" an. Zweifelhaft, ob wir uns schon auf diesem Wege befinden, könnte noch die Notiz zum Jahre 1026 sein, wo von der vertraglichen Teilung des Russischen Landes zwischen Jaroslav und Mstislav die Rede ist. Man könnte in der Nachricht allein dem Rechtsdenken Raum geben und ‚russkaja zemlja' als stellvertretend für das Kiever Fürstentum verstehen. In dem Text schwingt aber vielmehr die Trauer mit, daß die Einheit der Heimat nun zerschnitten ist, eine Trauer, die nur dadurch besänftigt wird, daß Friede und Eintracht endlich gesichert scheinen.[101]

Die rechtlich-politische Bedeutung von ‚zemlja' findet sich erwartungsgemäß am seltensten in der Chronik. Dagegen gehört in das Stadium des Überganges die Aufzeichnung des „Erlasses" des Großfürsten Vladimir. Einerseits steht ‚russkaja zemlja' im alten Sinn von Land und Volk, wenn

[98] *Philipp* S. 26, dazu in Anm. 78 seine Berufung auf *Trautmann* S. XI f., der die Zuwendung zum russischen Volke nicht gelten lassen will, aber die national-russische Tendenz als Herausstellung und Erhöhung des Kiever Landes bejaht.

[99] *Povest* 29/226, *Tr.* 24.

[100] *Povest* 35/232, *Tr.* 30 – *Philipp* S. 71 übersetzt allerdings mit „russ. Reich", aber auch dieser Staatsvertrag ist mehr ein Handel zwischen Personen, d. h. Herrschern und Völkern, als zwischen den politischen Größen „Staat", denn auch die Gegenseite wird als Person angesprochen: „. . . Freundschaft zu schließen mit dem Kaiser selbst und mit der ganzen Bojarenschaft und dem ganzen griech. Volk für alle Zeiten".

[101] *Povest* 100/300, *Tr.* 107.

gesagt wird, Leo habe „das ganze russ. Land mit der hl. Taufe getauft", andererseits weist die Stiftung des Zehnten durch Vladimir auf den Staatsbegriff: „Ich gab ihr den Zehnten im ganzen russischen Lande . . ."[102] Entsprechend gebraucht dann Ende des 11. Jhdts. das „Russische Recht" den Staatsbegriff schon ganz eindeutig: „Recht ist aufgestellt im russischen Land".[103] Der neue Sinn des Wortes kommt also aus der rechtlichen Fixierung des Staatswesens und geht mit ihr Hand in Hand. Der Feder des Großfürsten Vladimir Monomach ist deshalb der Begriff vornehmlich im politisch-rechtlichen Sinne geläufig. Unter diese Interpretation werden wir zählen dürfen, wenn er seinem Vetter Oleg nach langen Familienfehden mitteilt, sein Sohn habe ihn ermahnt, „das russische Land nicht ins Verderben" zu bringen, und wenn er daraufhin bekräftigt: „Ich aber wünsche den Brüdern und dem russischen Lande nichts Böses".[104] Allerdings ist auch hier der emotionale Unterton nicht zu überhören, der noch immer mitklingt, zumal der Verfasser in dem gleichen Schreiben ‚zemlja' eindeutig im Sinne von Volk gebraucht, wenn er von der heranziehenden Streitmacht der Polovcen spricht.[105] Vladimir will gewiß auch seinem Mitgefühl mit dem russischen Volk und Land Ausdruck verleihen, die unter den Kriegswirren schwer zu leiden haben.

Das Bild von der bestimmenden Kraft des nationalen Bewußtseins wäre nicht vollständig, wenn wir nicht der *Heiligsprechung der Märtyrer Boris und Gleb* gedächten. Sie waren zwei Söhne Vladimirs d. Hl., die von ihrem verschlagenen und machtgierigen ältesten Bruder Svjatopolk ermordet wurden. 1071 wurden sie heiliggesprochen. Was die Kirche dazu veranlaßte, ist nichts weniger als ihr Martyrium. In erster Linie darf man wohl das mitmenschliche Gefühl nennen, das diesen beiden Fürstensöhnen im Volke entgegenschlug und dem die Kirche Rechnung getragen hat.

Es kommt besonders in der Erzählung der Chronik und in der volkstümlichen Erzählung (Skazanie) zum Ausdruck, die von dem Mönch Jakov aufgezeichnet ist.[106] Da legt der Verfasser dem Boris ein ergreifendes Klagelied in den Mund. Er läßt ihn über die Vergänglichkeit meditieren und sich mit dem Gedanken abfinden, daß er „Märtyrer seines Herrn sein" werde. Er erzählt, wie Boris in der Vorahnung seines Todes an der Frühmesse teilnahm, wie dann sein Zelt von den Mördern umstellt wurde und er schon zu Tode verwundet für sich und seine Feinde betete. Ähnliches wird von Gleb ge-

---

[102] Im „Statut des Vladimir": *Goetz*, Kirchenrecht S. 14, dazu die Erläuterung über Entstehung und Irrtümer ebda. S. 19 f. Die Nachricht selbst auch *Povest* 85/284, *Tr.* 89: „Den zehnten Teil von meinem Besitz und von meinen Städten".

[103] Bei *Sreznevskij* I Sp. 972.

[104] *Povest* 165/376, *Tr.* 208. In ähnlichem Sinne *Povest* 164/365, Tr. 206.

[105] „Oleg na mja pride s Poloveckoju zemlju" *Povest* 160/362, *Tr.* 203. Im Grunde wiederholt sich auch bei Vladimir Mon. das sprachliche Nebeneiander des Erlasses.

[106] Text: *Povest* 90–94/289–295, *Tr.* 94–99. Die Skazanie in: Čtenija von Moskau 1870 H. 1. – Der Bericht der Chronik gilt als die älteste Fassung, Einzelheiten bei *Čiževskyj* S. 127–131. Wegen der Verwandtschaft der beiden Erzählungen wird auf eine nähere Unterscheidung verzichtet.

rühmt, so daß das Brüderpaar in seinem Verzicht auf jeglichen Widerstand zu einem Spiegel christlicher Haltung aus Feodosischem Geiste wird.[107]

Der Erzählung sind zahlreiche Schriftworte eingefügt, z. B. Psalmverse, die der Situation entsprechen und zugleich Teile des Gottesdienstes sind. Vorangestellt ist aus Ps. 112 (2) der Vers: „Das Geschlecht des Frommen wird gesegnet werden", worin man eine Anteilnahme des Volkes an dem Geschick des Fürstenhauses erkennen könnte, die tatsächlich auch vorhanden war.

Die Heiligsprechung muß als eigenartige Folgerung aus der zugespitzten Vorstellung bezeichnet werden: Wer Gewalt und Unrecht leidet, gehört zu den Heiligen. Allzu rasch wird die urchristliche Anschauung von dem Märtyrer, dem die Krone beigelegt wird, auf Boris und Gleb angewandt. Der Mönch-Chronist schreibt: „So starb der selige Boris, die Krone des Gerechten von Christus-Gott empfangend, den Propheten und Aposteln zugezählt, eingereiht in die Scharen der Märtyrer."[108] Geschildert wurde er aber nur als Frommer, keinesfalls als Märtyrer seines Glaubens. Die Erzählung weiß noch nicht einmal von den vielen Wundern zu berichten; sie bilden erst in der späteren Fassung durch den Mönch Nestor den dritten, umfangreichsten Teil der Heiligenlegende,[109] die sich vor allem darin von der Skazanie unterscheidet, daß sie des aktuell Politischen zugunsten des üblichen Stils der Heiligenlegenden entkleidet ist. Wenn man auch sonst nach dem gleichen Maßstab verfahren wäre, müßten manche anderen ebenso heiliggesprochen worden sein, z. B. Fürst Jaropolk, der so trefflich gerühmt wird.[110] Aber gerade die Ausnahme, die man mit dem fürstlichen Brüderpaar macht und die Entwicklung der Berichte lassen deutlich erkennen: Die Kirche ist bereit, die Helden des Volkes als Heilige verehren zu lassen. Das ist aus nationalem Gefühl heraus verklärte Geschichte. Freilich erfüllten diese beiden Helden einen überaus wesentlichen Grundzug der christlichen Sittlichkeit, wie sie der altrussischen Frömmigkeit entsprach und den Fürsten immer wieder vorgehalten wurde. Sie gaben ein Beispiel für die unbedingte Wahrung des Friedens und für den Verzicht auf jede Gewaltanwendung.

III

Wollten wir der Entstehung der beiden aufgezeigten Elemente der russischen Frömmigkeit bis ins letzte nachforschen, so müßten wir zugleich ein Bild der vorchristlichen Religion und Kultur im osteuropäischen Raum entwerfen. Diese Aufgabe ist selbst skizzenhaft in dem begrenzten Rahmen eines Aufsatzes nicht zu bewältigen. Vieles davon liegt auch außerhalb der literarischen Quellen; es reicht hinein in die Volkskunde und unterliegt oft einer sehr persönlichen Beurteilung.[111] Ich wage es nicht einmal, von *der*

[107] *Fedotov* S. 130. 395. *Ammann,* Untersuchungen S. 67.
[108] *Povest* 91/291, *Tr.* 96. [109] *Čiževskyj* S. 144 ff.
[110] † 1086. *Povest* 136/337, *Tr.* 148 f. – Möglicherweise hat der Chronist auf ihn Züge aus dem Bilde der beiden Heiligen Boris und Gleb übertragen: *Fedotov* S. 106.
[111] Vgl. die Auseinandersetzung über die Bedeutung der Christianisierung bei *Florovskij,* Puti S. 1–3. Den ausführlichsten Versuch, die russische Frömmigkeit aus ihren Wurzeln zu deuten, hat Fedotov unternommen. Er hat dabei nicht überall volle Anerkennung gefunden.

russischen Frömmigkeit zu reden, sondern habe mich nur mit zwei Zügen beschäftigt, die in den literarischen Zeugnissen besonders hervortreten.

Es geht mir vor allem um die Erfassung dieser vorhandenen Merkmale. Und nur weil und soweit sie mißdeutet werden können, haben wir uns die Bedingungen ihrer Entwicklung zu vergegenwärtigen, können aber die Frage offen lassen, ob wir dabei ihre *Quellen* gefunden haben – sofern bei der Christianisierung ein Bruch mit der russischen Tradition und Seele eintrat – oder ob es nur *Einflüsse* waren – sofern eben dadurch bestimmte Vorstellungen gefördert wurden, die dem russischen Volke seit alters eigentümlich sind. Die altrussische Frömmigkeit erhielt ihre Ausprägung ja nicht durch ein allmählich inneres Wachstum aus einem missionarischen Anfang, sondern in einer notwendigen, umfassenden Auseinandersetzung mit einer alten Tradition. Hat doch die Annahme des Christentums die Waräger und Slaven am Dnjepr mit einem Male in eine durch Jahrhunderte fest gefügte kulturelle und politische Gemeinschaft hineingenommen, in deren Verbindungen die Rus' nun ihren eigenen Standort gewinnen mußte.

Betrachten wir zunächst die *politische Situation* des jungen Fürstentums. Durch die Waräger, Männer aus dem Norden, erfolgte die Gründung des Kiever Staates. Sie waren eher dem westlich-abendländischen Kulturkreis verbunden als dem byzantinischen. Gleichwohl suchten sie aus verschiedenen Gründen Anlehnung an diesen Staat und seine Kultur. Die ganze Intention ihrer Gründung war ja durch die Handelsstraße entlang des Dnjepr gegeben, an der sie sich niederließen. Daß sie sich nicht nur von ihrem Handelspartner beeinflussen ließen, von seiner hohen Kultur, der entwickelten Staatsform und der imponierenden Gestalt seines Kirchenwesens, sondern sich anschickten, eine eigene, aktive Rolle zu spielen, ist bereits das erste Zeichen eines wesensmäßigen, nationalen Stolzes und Ehrgeizes, den andere Völker als Nachbarn des byzantinischen Reiches nicht besaßen – nur die Bulgaren machten eine Zeit lang vergeblich die gleichen Anstrengungen. Der Anspruch auf volle politische Anerkennung oder darüber hinaus gar auf Ebenbürtigkeit konnte nur erhoben werden, wenn man zugleich die Übereinstimmung mit dem Rivalen betonen und doch auch das eigene Wesen behaupten konnte. Diese zweifache Richtung ist das Kennzeichen der Kiever Politik. Zunächst demonstriert man dem byzantinischen Reiche seine militärische Macht, nicht um sich zu bereichern und mit dem Raube abzuziehen, wie es andere Völker des Ostens taten, oder um die Grenzen vorzutreiben – man stieß nur in Richtung der Krim an byzantinisches Gebiet, und die ließ man ihren Herrschern –, sondern um als gleichberechtigter Vertragspartner auftreten zu können. Vladimir beanspruchte nichts Geringeres als die Verschwägerung mit dem Kaiserhause. Auch an Jaroslav wird deutlich, mit welchem Selbstbewußtsein die Kiever Fürsten auftraten. Er ging daran, Konstantinopel in Kiev nachzubilden.[112]

Wenn dieses Nationalbewußtsein auf dem Gebiete der Politik besonders

[112] *Philipp* S. 14 sieht darin eine Anwendung des griechischen Urbild-Abbild-Denkens. Wie weit man Jaroslav schon geschichtssystematische Überlegungen dieser

deutlich hervortritt, wäre es doch verfehlt, es aus Gründen der politischen Selbstbehauptung einfach als ganz natürlich vorauszusetzen. Der Selbsterhaltungswille brauchte nicht zwangsläufig dazu zu führen, er konnte ebenso leicht – gerade im Bewußtsein geringerer Geltung – äußere Kraftanstrengungen unternehmen und politische, militärische oder wirtschaftliche Expansion anstreben.

Wenn man den historischen Quellen sogar eine gewisse Griechenfreundlichkeit anmerken kann, so mag dabei eine nicht geringe Rolle gespielt haben, daß in dieser Zeit Byzanz keine Gefahr mehr für eine starke, eigenständige Entwicklung Kievs bildete.[113] Anders aber verhielt es sich mit der großen slavischen Gemeinschaft. Man konnte in ihr auf- und untergehen, solange man nicht stark genug war, sie zu führen. So läßt sich begreifen, daß aus eben jenem nationalen Bewußtsein heraus alle Beziehungen nach dort in der Chronik übergangen wurden.

Neben dem politischen Selbstbewußtsein steht von Anfang an die *kirchliche Abhängigkeit von Byzanz*. Trotz der nordischen Herkunft der Waräger und der völkischen Verwandtschaft zwischen Ost- und Westslaven bestand zu keiner Zeit auch nur die Möglichkeit, Kiev aus dem byzantinischen Einflußbereich herauszulösen und an Rom zu binden. Ebenso entbehrt die altrussische Frömmigkeit auch des geringsten Einflusses seitens des abendländischen Christentums. Das Fehlen oder Unterdrücken jeglicher Nachrichten über eventuelle Beziehungen zum Westen ist dafür ein deutliches Zeichen, aber keine Begründung.

Auf der anderen Seite darf das Schweigen und das Fehlen der Polemik nicht umgekehrt werden in eine heimliche Zustimmung und Anerkennung der römischen Ansprüche. In Kiev hat es auch Lateiner gegeben, wenn ihre Zahl auch nicht groß war.[114] Man wird sie schon um ihrer anderen Sprache im Gottesdienst willen für Fremdlinge angesehen haben. Zu einer Auseinandersetzung über die Frage der kirchlichen Einheit ist es deshalb nicht gekommen. Erst zu Beginn des 12. Jhdts. stellte Vladimir Monomach die Frage an den Metropoliten Nikifor, warum die Lateiner sich von der Kirche getrennt hätten. Was an antilateinischer Polemik in Kiev erschien, stammte entweder aus griechischer Feder oder war das getreue Echo byzantinischer Stimmen, in deren Gefolgschaft man Stellung bezog.

Diese Gemeinschaft war eine natürliche Gegebenheit seit dem Eintritt Kievs in die Geschichte. Schon die Fürstin Olga empfing in Byzanz die Taufe, seit Vladimir ist die russische Kirche auch der byzantinischen Hierarchie ver-

---

Art zutrauen darf, oder ob man darin nicht einfach den Trieb erkennen sollte, es dem großartigen Nachbarn gleichzutun, indem man bekannte Vorbilder kopierte, wage ich nicht zu entscheiden. – Ausführlicher belegt: *W. Philipp*, Die relig. Begründung der altruss. Hauptstadt. In: Festschrift f. M. Vasmer, 1956 S. 375–387.

[113] Das nationale Bewußtsein erscheint nirgends als Nationalismus. Erinnert sei nur daran, daß im Kiever Land Kirchenfeste gefeiert wurden, deren Entstehung in Byzanz den hochpolitischen Anlaß hatten, daß Maria die Stadt vor den Slaven – aus Kiev – bewahrt hatte. Vgl. *Fedotov* S. 408.

[114] *Ammann*, Untersuchungen S. 81.

bunden. Der Chronist stellt dessen Entschluß, die byzantinische Form des christlichen Glaubens anzunehmen, weniger als eine politische Notwendigkeit denn als eine persönliche Entscheidung hin. Man hat darin eine Griechenfreundlichkeit gesehen, kann aber mit gleichem Recht sagen, der Chronist wollte für seinen Fürsten die eigene Entscheidungsfreiheit zum Besten des Volkes gewahrt sehen. Jedenfalls setzte Byzanz den ersten Metropoliten ein und baute die Hierarchie auf, anscheinend, indem es eine ältere bulgarische verdrängte.[115] Ausschließlich die byzantinische Theologie war für die kirchlichen Werke von Bedeutung, soweit die altrussische Geistlichkeit das reiche geistige Kapital, das ihr aus Byzanz zufloß, rezipiert hat. Deshalb blieb bei allen eigenen Entwicklungen stets die Ehrfurcht vor der griechischen Mutterkirche bestehen.[116]

Und doch waren die Beziehungen zum Osten nicht so eng und ausschließlich, daß Kiev durch all die Einflüsse oder Möglichkeiten zu einer Provinz des mächtigen Reiches geworden wäre. Eine gewichtige Rolle spielte in dieser Hinsicht nicht zuletzt die eigene Kirchensprache, die ihm von Byzanz nie bestritten wurde.[117] Im weiteren Sinne also liegt in der byzantinischen Kirchenverfassung ein Grund für die freie Entwicklung des Kiever Christentums. Da der Ostkirche im Vergleich zu Rom eine hierarchische Spitze fehlt, ließ sie den Metropoliten weit größere Freiheiten gegenüber dem Ökumenischen Patriarchen und erleichterte die Entstehung einzelner Nationalkirchen. Im Anfang freilich bildeten sie sich nur dort, wo zugleich ein Lehrunterschied zur Reichskirche bestand, so bei den monophysitischen Syrern und den nestorianischen Persern. Aber auch anderswo ist eine ständige Tendenz zu autokephaler Kirchenbildung zu beobachten, so trat zuerst in Bulgarien, dann in Rußland die Trennung von der Reichskirche bei gleichem Bekenntnisstand ein. Trotzdem hat es noch lange Zeit gedauert, bis auch die russische Theologie sich die nationalen Gedanken aneignete, die in der Frömmigkeit von Anbeginn an vorhanden waren.[118]

Wenn wir nun nach der *Entstehung* der beiden besprochenen Grundzüge in der altrussischen Frömmigkeit fragen, so richtet sich unser Blick immer und in erster Linie auf *Vorbilder und Einflüsse, die Byzanz gegeben hat.* Daraus

[115] Umstritten ist, ob der im Erlaß des Vladimir genannte Leo (um 1000) schon Metropolit war – so *Gitermann* I S. 352, dagegen *Ammann,* Untersuchungen S. 38 f. – oder erst Theopempt (1039) unter Jaroslav. Von den ersten 23 Metropoliten in Kiev waren 17 Griechen, nur 3 Slawen, 3 unbekannter Nationalität. Vgl. *Gitermann* I S. 5 (Anm.) unter Berufung auf V. Ikonnikov.

[116] *Čiževskyj* S. 98 – *Fedotov* S. 408. *Winter* I S. 41 führt den Sturz Ilarions als Metropolit sogar auf die erwachenden Bedenken der Geistlichkeit zurück, die nur im ersten Anflug einer nationalen Aufwallung bei der Wahl nachgegeben hatten.

[117] In dem Streben, sich die ganze Kirche zu unterwerfen, hat Rom die slawische Liturgie seit der Mission von Konstantin (Cyrill) und Methodios immer nur ungern geduldet oder sogar bekämpft. Vgl. J. v. *Walter,* Die Geschichte des Christentums I, 2, 3. Aufl. 1948 S. 367 ff. *Winter* I S. 50. 52 f.

[118] H. S. *Alivisatos,* Kirche und nationale Interessen vom griech.-orth. Standpunkt aus. In: Zeitschr. f. evgl. Ethik 1958 H. 4 S. 241 beruft sich als Beispiel erst auf die Auseinandersetzung mit Pius IX. im Jahre 1848. Es ist sicher nicht das früheste Beispiel, das anzuführen wäre.

werden zugleich die Unterschiede und damit die russischen Eigenarten zu erkennen sein.

Für die Kirchenzucht und deshalb für weite Bereiche des sittlichen Lebens gab der griechische Nomokanon das Vorbild ab; seine Bestimmungen wurden in die Erlasse der Fürsten so übertragen, daß sie den russischen Verhältnissen entsprachen.[119] Mit diesen Strafbestimmungen war aber nur ein sittlicher Maßstab angelegt, jedoch noch nicht der Impuls zu einem sozialen Handeln gegeben.

Seine Wurzeln liegen vielmehr in der byzantinischen Theologie, vor allem in der Predigt des Johannes Chrysostomos. Von ihm hat Feodosij die Auslegung des Gleichnisses von den 10 Jungfrauen übernommen; er ruft an ungezählten Stellen seinen Hörern zu, das Almosengeben als die beste Kunst und höchste Tugend zu üben. Weniger hochgeschätzt hat er das Fasten.[120] Wenn es dennoch bei Feodosij und anderen neben dem Wohltun eine gewisse Rolle spielt, so weist die Verbindung beider Tugenden noch auf eine andere Quelle hin. Ich denke an die griechische Liturgie, deren Poesie denselben Geist ausstrahlte.[121]

Auf diesem Wege fand die byzantinische Frömmigkeit in Rußland auch bei dem Volke Eingang, das an den zahlreichen Übersetzungen keinen Anteil nehmen konnte. Dagegen ist die Brücke, die von den historischen Notizen angedeutet wird, außerordentlich schmal. Der Zusammenhang des Mönches Antonij mit den Klöstern auf dem Berg Athos muß als fraglich angesehen werden, würde auch in der Entwicklung der altrussischen Frömmigkeit nur

---

[119] *Ammann*, Untersuchungen S. 59. 70.

[120] Vgl. *Fedotov* S. 134. 395. – Migne SG 58/711 (in 78. Hom. zu Matth. 25, 1–39) und 58/522 (in 52. Hom. zu Matth. 15, 21–31). Fasten als geringste im Reigen der Tugenden: 58/480 f. (in 46. Hom. zu Matth. 13, 24–33).

Man vgl. im Unterschied dazu die Auslegung desselben Gleichnisses, die Methodios v. Olymp ihm im „Gastmahl" gibt: Das Öl muß man mit der Weisheit und der Gerechtigkeit vergleichen, durch die das ewige Licht der Seele in die Höhe flutet. MSG 18/117 B (6. Rede cap. 3). Es ist ein Beitrag für das Gewicht der praktischen Frömmigkeit. Leider können wir trotz der Verbreitung der Abhandlungen des Methodios im Kiever Rußland nicht sagen, daß Feodosij diese Stelle auch gekannt und seine andere Entscheidung bewußt gefällt hat.

[121] Von dem Wert des Fastens für Feodosij: *Povest* 122/323 f., Tr. 132.

Die Einwirkung der Hymnen auf Glauben und Frömmigkeit ist an Bedeutung mit derjenigen der Dobrotoljubie (Philokalia) des 17. Jhdts. vergleichbar. Im Triodion z. B. wird das Gleichnis von den 10 Jungfrauen verschiedene Male erwähnt und ausgedeutet: „Es muß leuchten die Lampe. Auch muß draufgeschüttet werden das Öl der Liebe wie einst bei den Jungfrauen, damit, meine Seele, einst Christi Brautgemach geöffnet zu findest" (Andreas v. Kreta), übers. b. *Kirchhoff* Bd. IV 66. – Häufig ist dort auch von der „Rennbahn der Fasten" die Rede. Auf der andern Seite lesen wir schon dort die Ermahnung, daß Christus nicht Fasten, Entblößung und Wunderstaunen wolle, das sei zwar gut, besser aber seien Almosen und Mitleid. – Die verbreitete Kenntnis dieser Hymnen darf schon für die Kiever Kirche angenommen werden. – Vgl. auch Anm. 74 über die Verwendung des Vließ-Motivs.

eine Nebenlinie erklären.[122] Auch die reformierte Regel des Basilius, die das Kloster Studion und von ihm Abt Feodosij übernommen hatten, um sie zur Grundlage der Gemeinschaft von Pečersk zu machen, wirkte sich nicht stark aus. Soweit wir diese Regel heute kennen, befaßt sie sich allein mit dem inneren Leben des Klosters, sie enthält aber nichts über die Tätigkeit der Mönche und über den Verkehr mit der Welt.[123]

Wohl kannten die byzantinischen Klöster bereits eine Krankenpflege in dafür eigens eingerichteten Häusern.[124] Es erscheint also möglich, daß von dort manche Anregung nach Kiev gekommen ist, doch ist das nur eine Übereinstimmung in einem geringen Teil. Das russische Kirchenrecht geht mit der Sammlung der Kirchenleute nicht nur weit über das byzantinische Vorbild hinaus, sondern die palästinensische Tradition des Mönchtums kennt überhaupt keine grundsätzliche praktische Frömmigkeit, wie wir sie in Kiev kennengelernt haben. Für sie ist die Handarbeit, ist der Dienst nur ein Teil des Asketismus und steht neben der Enthaltsamkeit, dem Fasten und der Zurückhaltung im Schlaf.

Ebensowenig hat die weitreichende Wohlfahrtsarbeit einen politischen Hintergrund. Nichts deutet in den fürstlichen Erlassen darauf hin, etwa im Sinne einer großzügigen Geste der Fürsten gegenüber der Kirche, die damit einen Verzicht an Macht eingehen, indem sie wesentliche Hoheitsrechte abtreten. In Wirklichkeit haben sie trotz der Versuche, die Zuständigkeiten in der Rechtsprechung zu scheiden, der Bildung eines eigenen Gemeinwesens Vorschub geleistet, das im Staate und neben ihm entstehen sollte und zu einer eigenen Form der Gewaltenteilung führte.[125] Wiederum ist auch nirgends zu erkennen, daß die Kirche selbst den Anspruch auf so weitgehende Rechte erhoben hätte. Ihr fehlte zu jener Zeit gewiß noch die Macht, fordernd den Fürsten gegenüber zu treten. Man muß also bei deren außerordentlichem Entgegenkommen sagen, daß es allein auf dem Grunde ihrer eigenen Frömmigkeit verständlich wird. Der Fürst übt Wohltaten, aber nicht immer selbst als Fürst, sondern läßt sie durch die Kirche den Bedürftigen zukommen. Daß Vladimir darin eine Delegation seines Auftrages sieht, erkennen wir daran, daß er gleichzeitig durch Gewährung des Zehnten die notwendige Unterstützung erteilt und sich das Aufsichtsrecht vorbehält.

---

[122] *Smolitsch* S. 57 sieht in der Erzählung der Chronik von dem Besuch des Antonij auf Athos und dem Segen des Athos für sein Kloster (*Povest* 105/305, *Tr.* 112) eine kirchenpolitische Tendenz. – *Beck* S. 219 findet ein Russenkloster auf dem Athos (Xylurgu) erst ab 1142 bezeugt. Dennoch greift *Winter* I S. 40 f. für seine politische Fragestellung auf *V. Mošin,* Russkie na Afone, in: Byzantinoslavica IX (1947/48) S. 55–85, zurück und läßt Pantalaemon zum Ausgangspunkt für die Verbindung zwischen Konstantinopel und Kiev, Antonij aber zu dem Vermittler werden, der die gelockerten Fäden in mehreren Reisen wieder befestigt hat.

[123] Regel des Theodoros Studites: MSG 99/1704 ff., 1813 ff.

[124] *Ammann,* Untersuchungen S. 71 Anm. 1, weitere Literatur bei *Beck* S. 647 und Anm. 3. – *G. L. Seidler,* Soziale Ideen in Byzanz (Auszug, dtsch. Übers.) In: Berliner byzant. Arbeiten Bd. 24 1960 S. 24, zählt Kranken- und Waisenhäuser, Alters- und Obdachlosenheime unter die staatlich-sozialen Funktionen der Bischöfe.

[125] *Ammann,* Abriß S. 28.

Auch den politischen Tugenden unterwirft sich ein so bedeutender Fürst wie Vladimir Monomach nach dem Vorbild, das ihm durch Mönchschronik, Izbornik und Mahnung seines Metropoliten vorgestellt ist. Die Anschauungen der Mönche aus Feodosischem Geiste vereinigen sich darin mit den platonisch-byzantinischen Vorstellungen zu einem Idealbild des christlichen Herschers voller Gerechtigkeit, Treue, Milde, Demut und – vor allem – Friedfertigkeit.

Das byzantinische Vorbild und unsere literarischen Zeugnisse allein reichen zu einer Erklärung der Verhältnisse nicht aus, so bleibt unserer Überlegung überlassen, das frühzeitige Auftreten einer solch entscheidenden Entwicklung zu beurteilen. Will man nicht annehmen, daß der Erlaß eines Fürsten den künftigen Weg der Kirche bestimmt hat, indem er ihr bereits Aufgaben übertrug, bevor sie diese selbst erkannt hatte,[126] so muß die Kirche selbst von Anfang an durch ihr Auftreten den Weg praktischer Frömmigkeit beschritten haben, schon ehe wir von einer sozialen Betätigung der Mönche etwas erfahren. Sogar für den Fall, daß manche Bestimmung des fürstlichen Erlasses nicht in die Zeit des Vladimir zu verlegen ist, und angesichts der Tatsache, daß sich der Kreis der Kirchenleute erst im Laufe einer längeren Zeit erweitert und gefestigt hat, bleibt der frühe Ansatzpunkt des sozialen Denkens selbst bestehen. Die Allgemeinheit der sozialen Einstellung bei der Weltgeistlichkeit, bei Mönchen und im Fürstenhaus in einer verhältnismäßig kurzen Zeit kirchengeschichtlicher Entwicklung spricht dafür, daß es sich bei der Hervorkehrung des sozialen Denkens und Handelns um einen stark ausgeprägten Grundzug der altrussischen Frömmigkeit handelt.[127] Er findet seine schönste Verwirklichung in der Pflege des Almosengebens. Im Unterschied zum Westen, wo der Fromme den Mönchen Almosen gibt, ist das Wort in Rußland zuerst im Munde des Abtes Feodosij anzutreffen. Es sind die Wohltaten, die die christliche Barmherzigkeit an jedermann übt, der ihrer bedarf. Wegen dieser zentralen Bedeutung für das fromme Leben lag dem Heiligen so sehr daran, daß er den Wert des Almosengebens auch dem Volke klarmachen konnte.

Dieser Grundzug russischer Frömmigkeit ist weniger dem mönchischen Ideal des byzantinischen Christentums verwandt, er ist vielmehr auf einem *eigenen biblischen Verständnis* begründet. Einerseits erinnert die Regelung sozialer Fragen stark an die alttestamentlichen Weisungen. Allezeit haben die Propheten Könige und Volk ermahnt, Witwen und Waisen Schutz zu gewähren. Die weite Verbreitung alttestamentlicher Übersetzungen im Kiever Land

---

[126] Dazu scheint *Smolitsch* zu neigen, wenn er S. 44 von der Einbeziehung der Klöster in die kulturelle Wirksamkeit spricht. Wo liegt die Initiative, „einzubeziehen"? Das Leben in Pečersk legt den Schluß nahe, daß es das Kloster selbst war, das sich seine Aufgaben in sozialer Hinsicht schuf.

[127] *Fedotov* S. 20 geht in der Begründung weiter und führt die soziale Haltung auf die stark ausgeprägte Bindung an die Blutsverwandtschaft zurück, verlegt sie also in die völkische Natur, so wie er in der Hochachtung des Landes ein Relikt des Kultes der „Mutter Erde" erkennt.

und die überaus häufige Verwendung alttestamentlicher Zitate lassen diesen Hinweis ohne weiteres zu.[128]

Für die besondere Entwicklung des Almosengebens ist freilich der Zusammenhang mit dem Neuen Testament noch deutlicher. Schon bei Luka Židjata klingt inmitten alttestamentlicher Zitate Matth. 25 an, bei Feodosij wird das Gleichnis von den 10 Jungfrauen ausführlich verwertet. Vladimir Monomach schließlich knüpft gedanklich an Matth. 22 an. Furcht Gottes und Menschenliebe sind für ihn die Grundlagen aller Tugenden, deshalb wird „weder Einsiedlertum noch Mönchtum, noch Fasten, wie andere gute Menschen es ertragen", zum Ziele führen, „sondern durch ein geringes Werk kann man Gottes Gnade erlangen". Und etwas später bekennt er: „Alles dies, was du uns gegeben hast, ist nicht unser, sondern dein, für wenige Tage hast du es uns anvertraut".[129]

Nun will ich mit diesen Hinweisen keine Alternativen aufstellen. Erst das Zusammentreffen mehrerer gleichgerichteter Anstöße konnte die Frömmigkeit so entscheidend in diese Richtung weisen. Dazu gehören die natürlich ausgeprägte Liebe und Hinwendung zum Volk samt der Friedfertigkeit, die Darbietung und Aneignung moralisch-gesetzlicher Weisungen nach alttestamentlichem Beispiel und die einseitige Bevorzugung des sittlichen Gehaltes des Neuen Testamentes infolge der Verbreitung überwiegend praktischer Predigten.[130]

Alt- und neutestamentliche Botschaft sind in der russischen Frömmigkeit durch einen gemeinsamen Begriff zusammengeschlossen. Die Wendung „um unserer Sünde willen" hat in der Literatur im Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse als Begründung der Nöte ihren besonderen Platz. Sie tritt

---

[128] Das Alte Testament lag in der „Tolkovaja Paleja" kommentiert vor. Ihre Zurechnung zum 10. Jhdt. ist allerdings ebenso umstritten wie die ostslavische Herkunft. *Čiževskyj* S. 105, *Fedotov* S. 382.

Große Anziehungskraft mag an dem AT das Historische ausgeübt haben, deshalb werden in der Povest einschließlich der Poučenie immer wieder Zitate daraus eingestreut. Der Hinweis von *Ammann*, Unters. S. 102, daß viele atl. Züge erst in die „Korsuner Legende" eingeflochten sind, schränkt diese Beobachtung nicht ein. Auch der Izbornik von 1076 zeigt große Vorliebe für das AT. Noch etwas kommt wohl hinzu. Es sind gerade die atl. Propheten, die stets die moralischen und sozialen Werte hervorgehoben haben, insonderheit die soziale Gesinnung.

[129] *Povest* 153/354, 155/357, 157/358, *Tr.* 194, 197, 199. Andere Stellen zeigen die gleiche Haltung: „. . . um des Herrn willen zu guten Werken strebend. Wirst du beraubt, räche dich nicht, wirst du gehaßt, liebe, wirst du verfolgt, dulde, wirst du geschmäht, bitte . . ." *Povest* 155/356, Tr. 196.

[130] Tatsächlich stand die russ. Frömmigkeit in der steten Gefahr der Judaisierung. Schon das Paterikon läßt uns Einblick nehmen in einen Kampf, der im Höhlenkloster um die Zurückdrängung des AT geführt wurde. Es erzählt von Nikita, dem späteren Bischof von Novgorod (1096–1108), daß er mit Hilfe des Teufels das AT so eifrig studierte, daß er vom NT nichts wissen wollte. Judaisierungstendenzen sind auch später mehrfach und sogar in weit stärkerem Maße aufgetreten. Vgl. *Goetz*, Höhlenkloster S. 64. 186 f.

Es wäre noch die komplizierte Untersuchung anzustellen, wie weit auch in der byzantin. Kirche immer wieder atl. Züge hervorbrachen und etwa die Bildung der Sekten beeinflußten.

dort so unmittelbar und uneingeschränkt auf, daß wir sie nicht nur als Hilfsmittel einer christlichen Schau der Geschichte, sondern als tragenden Begriff der Frömmigkeit werten müssen.[131] Das Bewußtsein der Sündhaftigkeit ist groß, aber es führt wie zum Gebet um Vergebung ebenso auch auf den Weg in die Sittlichkeit und wird zum Ansporn des Tuns. Anlaß zu dieser Folgerung ist in der Bibel genug gegeben, steht aber auch im Neuen Testament stets in bezug zu einem „Gebot". Für Menschen, die stark unter dem Einfluß alttestamentlicher Texte stehen, wo die Propheten immer wieder vor den Gefahren warnen, die im Beharren in der Sünde liegen, ist das eine Versuchung zu neuer Gesetzlichkeit. Für Vladimir Mon. liegt die „Rettung" in einem Tatchristentum. Auch den Gedanken der Friedfertigkeit stellt er in Zusammenhang mit dem Gesetz, so wie er ihn aus der Bergpredigt begründet. Das ist nicht nur einseitiges Verständnis eines Fürsten, der die Tiefe christlichen Glaubens nicht erfaßt hat. Die Chronik legt Vladimir d. Hl. bei der Prüfung des Glaubens wiederholt direkt das Wort Gesetz in den Mund, wenn er immer wieder nach dem Gesetz fragt, nach dem die Vertreter der verschiedenen Religionen leben.[132]

Trotz der formalen Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade bei Ilarion hat sich das praktische Christentum im alten Rußland im Grunde nicht von dem Gesetz gelöst und muß mit diesem Zug alttestamentlich-christlicher Moral einseitig genannt werden. Wo Frommsein und Tun zusammenfallen, bleibt wenig Raum für die paulinische Rechtfertigung um Christi willen. Um so mehr muß man nach dem Sinn von Gnade im Munde des Metropoliten fragen. Für ihn gehören Gnade und Wahrheit zusammen: sie schenken die Erlösung in der zukünftigen Welt. Darin übertreffen sie die Rechtfertigung, die durch das Gesetz und deshalb auch für die Juden in dieser Welt zu erlangen ist.[133] Gnade und Wahrheit geben dem Menschen schon auf Erden die Kraft zu neuem, Gott wohlgefälligem Leben. Das ist der theologische Hintergrund für die Beurteilung des Neubeginns im russischen Lande und der christlichen Taufe. Es ist eine Verbindung des Gnadenbegriffs, die weit von Paulus entfernt und eher dem johanneischen Denken zuzurechnen ist.[134] Wo die Frömmigkeit die Tiefe des neutestamentlichen Geistes nicht ausmißt, fällt dieses praktische Christentum ins Gesetz zurück.

Nunmehr dürfte auch über unsere Beispiele hinaus eine Bemerkung über den grundsätzlichen Unterschied zur byzantinischen Frömmigkeit angebracht sein. Das Vordringen des Neuplatonismus hatte dort den Sündenbegriff weithin aufgelöst. Sünde ist Schwachheit, die durch die Menschwerdung Jesu Christi geheilt ist. An die Stelle ethischer Impulse trat die Askese in verschiedenen

[131] Vgl. auch Ilarions Gebet: ni po grechom našim vzdaj nam, *Kalugin* S. 77. *Müller* S. 137 (50, 12). Oder: ne pomjani mnogych grech našich ... *Kalugin* S. 76, *Müller* S. 132 (48, 28).

[132] Vgl. *Povest* 59/257, Tr. 58. – „... Vor diesen Tagen habe ich euer Gesetz erforscht, und mir gefällt euer Glaube und euer Gottesdienst". *Povest* 76/275, Tr. 78. – „Vladimir lebte im christlichen Gesetz" *Povest* 83/282, Tr. 87.

[133] *Kalugin* S. 62, *Müller* S. 70 (27, 8).

[134] *Fedotov* S. 87, *Rose* S. 144.

Abstufungen, aber immer auf ein persönlich heiligenmäßiges Leben bedacht. Asketisch ist auch der Inhalt byzantinischer Viten, sie haben später manchen Zug für die Viten des Paterikons vom Höhlenkloster beigesteuert. Die frühen Lebensbeschreibungen legen weder auf Wundergeschichten noch auf asketische Haltung großen Wert. Bezeichnend dafür muß der Fortschritt von der Chronik-Erzählung und der Skazanie von Boris und Gleb zur Legende genannt werden, von der sittlich-frommen Haltung zur Wundererzählung.

Soweit die praktischen Anweisungen, die Abt Feodosij zum Gemeinschaftsleben gegeben hat, charakteristisch sind,[135] fehlt dem russischen Mönchtum dieser Zeit ganz das Kontemplative des geistigen Aufstiegs, das in den byzantinischen Klöstern gepflegt wurde. Nicht die geringsten Spuren einer mystischen Theologie lassen sich in der ganzen frührussischen Literatur feststellen. Viel leichter als mit den byzantinischen Klöstern ließe sich das Leben im russischen Koinobion mit den Vorstellungen der mittelalterlichen Bruderschaften vergleichen. Gerade in der sittlichen Auffassung vom Christsein ist im alten Rußland der Unterschied zwischen Mönch und Laien verwischt, für beide gelten die gleichen Aufgaben. Nach den späteren Mahnreden zu schließen, haben die russischen Mönche auch ihrerseits durchaus an dem Leben der Welt teilgenommen, haben z. B. Gäste geladen und sind selbst Gäste in Klöstern und Bürgerhäusern gewesen. Die Freiheit, Besitz zu behalten oder zu erwerben, gehört auch dazu. Man kann diese Folgen, die uns erst nach der Zeit des Feodosij bekannt sind, die sich aber in ihrem Beginn nicht genau datieren lassen, als einen Abfall bezeichnen, als ein den Versuchungen der Welt Erlegensein. Daß diese Welt so sehr im Kloster Einzug halten konnte, liegt eben daran, daß infolge der Zuwendung der Mönche zur Welt in den sozialen Aufgaben keine scharfe Trennung stattgefunden hatte.

Der Hinweis auf die unmittelbare biblische Anknüpfung gilt noch weit mehr für das Geschichtsdenken als Ausformung des ursprünglichen nationalen Bewußtseins. Die Beurteilung der Geschichte steht in ihrer Art alttestamentlichen Vorbildern nahe. Propheten und Geschichtswerke bezeugen ebenso die Alleinherrschaft Gottes über die Welt, wie sie zugleich von der Macht des widerstrebenden Menschen, von seiner Sünde wissen. Zumindest seit dem chronistischen Werk, dann bei Hiob, besonders aber in den Apokryphen, die unter den frührussischen Übersetzungen einen weiten Raum einnahmen, spielt der Satan eine besondere Rolle in der Geschichte. Mehr als das verrät die russische Geschichtsauffassung etwas vom prophetischen Geist. Sie redet nicht eine Geschichtstheologie nach, sondern hat noch selbst unter dem gewaltigen Erlebnis des Umwälzenden gestanden, das überall mit der Übernahme des christlichen Glaubens sich regte. Darin zeigt sich der Vorzug der ersten Generation im Glauben: sie hat Erfahrung des geschichtlichen Handelns Gottes und vermag so ihr Zeugnis zu geben.

Dieser Hinweis und Vergleich ist nicht willkürlich. Die Chronisten selbst

[135] Die Einschränkung muß deshalb gemacht werden, weil wir über das Leben in den anderen Klöstern so gut wie keine Nachricht besitzen. Die Sonderstellung von Pečersk in der Überlieferung und die Tatsache, daß dieses Kloster mehrere Äbte für andere gestellt hat, erlauben uns, eine Verallgemeinerung im Urteil vorzunehmen.

weisen darauf hin durch Aufnahme prophetischer Worte über die Strafe Gottes für sein Volk.[136] Im Grunde wird das Wort Gottes an „sein Volk" ohne weiteres auf das russische Volk übertragen in dem gleichen Sinne, wie Ilarion die Verheißung Gottes auf sein Volk angewandt hat. Deshalb liegt der Chronik auch der Vergleich der feindlichen Polovcer mit den Söhnen Ismaels nahe.[137]

Damit wird zwar die Geschichte einem rein weltlichen Verständnis entzogen. Als Gottes besondere Gnade glaubt Rußland an seine „Erwählung", die der jüdischen sehr ähnlich sieht. Und doch weichen beide Vorstellungen gerade in dem entscheidenden Punkte von einander ab. In Israel tritt der nationale Gedanke zurück hinter dem religiösen Glauben als dem einigenden Band, die frühe russische Geschichtsschreibung aber kennt ein echtes Nationalgefühl, das nicht im Glauben, sondern in der Heimat begründet ist, oder wie es der sprachlichen Entwicklung entspricht: im russischen Land.

Auch die Füllung des Wortes ‚zemlja' zeigt eine weitgehende Übereinstimmung mit dem hebräischen ‚'eres', das den gleichen Doppelsinn hat. Es ist, sowohl das Land, das der Herr seinem Volke gegeben hat, als auch das Volk, das von den Propheten oder in den Psalmen angesprochen wird.[138] Der strikte Nachweis der gedanklichen Abhängigkeit des ‚zemlja' in der Sinnerfüllung von ‚'ereṣ' her läßt sich an Hand der Quellen freilich nicht erbringen, sie liegt aber schon darum nahe, weil einmal der Einfluß des alttestamentlich-biblischen Denkens auf das Verständnis der geschichtlichen Zusammenhänge deutlich ist, zum andern weil die gleiche inhaltliche Breite den entsprechenden Wörtern anderer Sprachen fehlt, wobei wir wegen des Verhältnisses zu Byzanz in erster Linie auf die griechische Sprache sehen.

---

[136] Allein auf *Povest* 145 f./346 f., *Tr.* 159 f. sind Amos 8, 10, Ps. 11, 7 u. Hiob 1, 21, dazu ein Prophetenwort verwandt, das ich nicht feststellen konnte. *Povest* 112/313, Tr. 120: Joel 2, 1. Besonders lange Zitate in *Povest* 113/313, Tr. 121.

[137] *Povest* 146/347, 151/352, 152/353, *Tr.* 159, 166 f. – Vgl. Anm. 60.

[138] Weitere Bedeutungen dieses inhaltsreichen Wortes interessieren uns hier nicht, vgl. darüber *L. Rost,* Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT. In: Festschrift f. O. Procksch 1934 S. 125–148, über 'ereṣ S. 130–137. Danach tritt 'ereṣ in Verbindung mit Volksnamen und Suffixen sowie durch nähere Umschreibung mit Relativsätzen auch dort ein, wo der herbr. Sprache ein Wort zur Bezeichnung des Herrschaftsgebietes fehlt. – Die Stellen, an denen das Land angeredet wird, finden in dem Aufsatz keine Berücksichtigung. Ich nenne als Auswahl: Jes. 11, 9, 1. Chron. 16, 23, Ps. 66, 1, Jer. 22, 29, Hosea 4, 1, Micha 1, 2 1. Chron. 22, 5 (im Plural). – Die LXX verwendet an diesen Stellen meist das *γῆ*, übersetzt Jes. 11,9 mit *ἡ σύμπασα* und interpretiert Micha 1, 2 zutreffend: *ἀκούσατε, λαοί, λόγους, καὶ προσεχέτω ἡ γῆ καὶ πάντες οἱ ἐν αὐτῇ.* Land und Volk gehören – zumindest für die deuteronomistische Gesetzeslehre – untrennbar und gottgewollt zusammen. Vgl. *W. Eichrodt,* Theologie des AT. Bd. II 4. Aufl. 1961 S. 249.

Auch in der dtsch. Sprache läßt sich m. E. der atl. Einfluß auf die Sinngebung von „Land" – vermittelt durch Luthers Bibelübersetzung – feststellen. Die Formel „Land und Leute" im Sinne des Vaterlandes stammt aus Sirach 10, 3. Im Anschluß an Luthers Übersetzung von Judith 2, 18 heißt es in: Trübner, Deutsches Wörterbuch Bd. IV 1943 Sp. 354 b: „Vor unseren Augen erlangt Land die Bedeutung „Bewohner des Landes". . . Sie hat sich seither gefestigt und ist uns völlig geläufig in Sätzen wie: „Das ganze Land nahm am Feste teil". – Zahlreiche Belegstellen aus Luthers Bibel in *Gebr. Grimm,* Deutsches Wörterbuch Bd. VI 1885 Sp. 96 (7 b).

Die Sprachverschiedenheit ist stets ein Problem für die Einheit der Kirche gewesen.[139] Daran ist zu denken, wenn man von dem Unterschied zwischen byzantinischer und russischer Frömmigkeit spricht und verstehen will, wie die letztere in einigen Zügen die byzantinische Tradition überspringen und sich dem biblischen Denken wieder unmittelbar nähern konnte, das ihr aus der heiligen Schrift und den Apokryphen stets gegenwärtig war. Das gelehrte Byzanz nahm für sein Volk den Erwählungsgedanken ebenso in Anspruch und hielt die griechische Sprache für das gottgewollte Ausdrucksmittel für jede Art von Logos.[140] Das alles mag anregend auf das Denken Ilarions und der Chronisten gewirkt haben. Es hieße aber, sie zu unterschätzen, wollte man ihnen nur die Kopie dieses frommen Selbstbewußtseins und das Auswechseln der völkischen Begriffe zutrauen. Gerade bei Ilarion ist die Anknüpfung der russischen Taufe an die Wende der Heilsgeschichte durch Christus so unmittelbar, daß an die Absicht eines Kampfes mit Byzanz um das Recht der Nachfolge im Neuen Bunde nicht zu denken ist.

Andererseits gilt für das Argument der Sprache, daß ein einziger Grund – und sei er noch so triftig – den Sachverhalt nicht zu erklären vermag. Daß die altrussische Kirche überhaupt in einer eigenen Sprache denken konnte, ist immer wieder als eine Auswirkung der Tat der Apostel Konstantin (Cyrill) und Methodios gepriesen worden. Indem sie ihre Mission auf die nationale Grundlage stellten, verfolgten sie aber weder in der Stärkung des slavischen Elementes eine politische Absicht, noch durch Schaffung von Nationalkirchen eine kirchenpolitische, die sie in Gegensatz sowohl zu Byzanz als auch zu Rom bringen mußten. Wenn deshalb überhaupt von einem „Erbe" zu sprechen ist, so kann das nur bedeuten, daß sich ihre eigene Konzeption im Zusammentreffen mit dem starken nationalen Selbstbewußtsein der Slaven als dessen Stärkung auswirkte und somit ein Anlaß wurde, daß sich der Abstand zwischen Kiev und Byzanz vergrößerte. [141]

Es steht dazu in keinem Widerspruch, daß der kulturelle Einfluß aus Byzanz groß war und viele Vorbilder und geistigen Anregungen bereitwillig aufgenommen wurden. Die frührussische Literatur weist außer den Übersetzungen der Bücher heiliger Schrift zahlreiche Übersetzungen byzantinischer Werke auf, die teils aus dem Bulgarischen, teils direkt aus dem Griechischen angefertigt wurden. Daß die Oberschicht in Kiev in ihrer Bildung rasche Fortschritte gemacht hat, läßt sich daraus schließen, daß sehr früh schon recht anspruchsvolle wissenschaftliche Werke in Kiev anzutreffen sind und die eigene Literatur beeinflußt haben. An Zahl steht am Anfang die geschichtliche Literatur von Josephus bis Hamartolos, zu den naturwissenschaftlichen Werken gehört das Hexaëmeron in der Erweiterung des Joann, Exarch von Bulgarien, und der Physiologos; auch ein geographisches Werk in der Über-

---

[139] *W. Schneemelcher,* Das Problem der Sprache in der Alten Kirche. 1958 S. 67. – Vgl. auch Anm. 117.

[140] *F. Dölger,* Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache. 1948 S. 9.

[141] Vgl. *Florovskij,* Puti S. 5 f. *Fedotov* S. 41. 88. 405.

setzung des Kosmas Indikopleistos ist vorhanden. Daneben fehlen nicht die zahlreichen byzantinischen Romanstoffe.[142]

Weil diese literarische An- und Entlehnung in der Abfassung der Chronik und der Heiligenlegenden sofort ins Auge fällt, wird die Abhängigkeit leicht zu hoch eingeschätzt. Die sogenannte „graecophile Periode" ist damit zu erklären, daß die Dankbarkeit für die Erweckung des Glaubens und für die reichen geistigen Anregungen, die die hochstehende Literatur den Russen gab, diese dazu trieb, die Anknüpfungen an byzantinische Geschichtswerke, Sagen und Überlieferungen zu suchen. Aber nicht einmal die Farbe dieser Quellen floß in die eigene Feder ein. Im Unterschied zu mancher legendären Ausschmückung der byzantinischen Geschichtsschreibung gibt sich die Chronik eher sachlich-historisch. Deutlich ist die Stoffbeschränkung von dem Selbstbewußtsein des jungen Volkes geleitet. Die Chronik hat z. B. das literarische Vorbild, das ihr die genealogische Anknüpfung bot, sehr schnell verlassen und zu eigener Beurteilung der Geschichte gefunden. Immer wieder hat das Interesse für das Schicksal des eigenen Volkes vorgeherrscht und hat dessen Geschichte unter die der Frömmigkeit gemäßen Urteile gestellt. Auch von der Typologie, wie sie Ilarion gebraucht, kann man nicht ohne weiteres sagen, daß sie aus platonischem Geiste und deshalb durch Byzanz beeinflußt sei. Man muß vielmehr schon auf ihre Anwendung bei Paulus verweisen; sie ist aber auch in der jüdischen Literatur durchaus beheimatet.[143] In der byzantinischen Geschichtsschreibung freilich wird man dem neuplatonischen Einfluß größeres Gewicht beimessen; in der frührussischen Chronik scheint mir nach den aufgewiesenen Zusammenhängen auch hier die Bibel die eigentliche Quelle zu sein.

Wir haben in dem vergleichenden Überblick nicht von der Intensität der Abhängigkeit Kievs und seiner Hierarchie von dem Konstantinopler Patriarchat zu sprechen, aber die Einbeziehung des geschichtlich-politischen Horizontes durch die altrussische Frömmigkeit verlangt ein letztes Wort über das *Verhältnis von Kirche und Fürstenhaus* im Vergleich zu den byzantinischen Verhältnissen.

Wir sahen, daß in Kiev das Höhlenkloster einen bedeutenden religiösen und kulturellen Faktor im Leben des Staates darstellte und ein gewisses politisches Gewicht besaß, so wie es auch in den bedeutenden Klöstern der Kaiserstadt der Fall war. Aber es wäre wohl eine vorschnelle Übertragung byzantinischer Verhältnisse, wollte man ihm damit zugleich politische Absichten in irgendeiner Form unterstellen. Zunächst erscheint darin und in anderen Punkten die Lage als gleichartig: Kirche und Staat zeigen sich in enger Verbundenheit. Der Unterschied wird deutlich, sobald wir, statt allgemein Kirche zu sagen, die Verhältnisse genauer ins Auge fassen.

In der Orthodoxie des Kaisers liegt seine kirchliche Gewalt, in ihr also sind Kirche und Staat so sehr Einheit, daß eine gegenseitige Abgrenzung nicht

---

[142] *Čiževskyj* S. 84 ff., 88 f.

[143] Vgl. 1. Kor. 10, dazu den Kommentar von W. G. *Kümmel* in *Lietzmann*, Handbuch zum NT. 4. Aufl. 1949 S. 44 f.

erfolgen kann.[144] Der Gedanke der Orthodoxie ist aber wesentlich theologisch und kanonistisch bestimmt, er läßt ganz verschiedenen Strömungen der Frömmigkeit Raum, die sich in ihren Ansprüchen zwar innerhalb der Kirche bewegen, sich aber doch an und gegen sie wenden können. So erscheint die byzantinische Einheit vornehmlich als eine solche von Kaiser und Hierarchie, die sich in der offiziellen Theologie, der Gerichtsbarkeit und Verwaltung der Kirche auswirken kann. Abseits davon stehen Kirchenvolk und Klöster mit ihrer lebendigen Frömmigkeit, denn im Grunde wurden die verschiedenen Völkerschaften wohl von der Hierarchie beherrscht und damit die staatskirchliche Einheit gewahrt, man kann aber nicht sagen, daß diese Kirche auch mit dem Volke gleichzusetzen war. Auch das Mönchtum hat frühzeitig den Weg abseits der offiziellen Theologie eingeschlagen, es hat seine eigene Frömmigkeit entwickelt und manchem Druck der Hierarchie seinen eigenen Willen entgegengesetzt. Es braucht nur an die ikonoklastischen Streitigkeiten und an den Kampf um das Henotikon erinnert zu werden. Das Studionkloster hat gegen die Unionskaiser ebenso gearbeitet wie vorher gegen die Bilderstürmer unter ihnen, und geriet schließlich mit dem Patriarchen im Hesychastenstreit in Differenzen.

In Kiev schuf die allen gemeinsame Frömmigkeit ein ganz anderes Verhältnis zwischen Staat und Kirche, die durchaus als zwei von einander getrennte Größen bestanden. Abseits davon hielt sich nur der meist griechische Metropolit; die Abhängigkeit von Byzanz schränkte seine Wirkungsmöglichkeiten von vornherein ein. Es war nicht eine Frage der Zeit, daß zwischen fürstlichem und kirchlichem Recht kein klares Verhältnis geschaffen war,[145] wie es auch keine Frage des Maßstabes war, nach dem das Kiever Land weit hinter dem byzantinischen Reich zurückstand, wenn in Kiev eine aufrichtige Zusammenarbeit zwischen dem Fürstenhause und dem Kloster herrschte. Der Fürst übte die Funktionen eines christlichen Herrschers, indem er die Kirche schützte und sie mit den notwendigen Mitteln ausstattete. Die Kirche aber gab ihr christliches Zeugnis und bildete Fürsten und Volk in einer weltoffenen und aktiven Sittlichkeit ebenso wie in den asketischen Tugenden. Mönchtum und Volk waren ihrem christlichen Herrscher verbunden und eher geneigt, der Hierarchie mit Vorsicht zu begegnen. Streitigkeiten zwischen Kloster und Herrscher gab es durchaus, sie hatten aber im Hinblick auf die Stellung zu einander keinen prinzipiellen, sondern zeitweiligen und recht persönlichen Charakter, prinzipiell nur insofern, als die Mönche das allgemeine Recht gewahrt wissen wollten. Neben vielen genannten Beispielen ist ein schönes Zeugnis dieser Gemeinsamkeit, daß Vladimir der Heilige in Sagen und Liedern des Volkes als „die schöne liebe Sonne" fortgelebt hat.[146]

Erst die Sätze Vladimir Monomachs am Ende unseres Zeitraumes, der für sich die Kontrolle über die kirchlichen Angelegenheiten beansprucht, bahnen

[144] *Beck* S. 36 f. – Vgl. auch *Rose* S. 103–105. Er überträgt das byzantin. Verhältnis auch auf Kiev, macht jedoch die wichtige Einschränkung, daß es zur vollen Gestaltung erst in der moskovitischen Zeit kam.

[145] *Goetz*, Höhlenkloster S. 194 f.

[146] *Čiževskyj* S. 207.

einen deutlichen Wandel an hin zu jener Art des Verhältnisses, das das Urteil über die Anfänge des russischen Staatswesens und seiner Kirche oft stark mitbestimmt hat.

IV

Wir haben diejenigen Züge der Frömmigkeit herausgegriffen, die in der altrussischen Literatur deutlich hervortreten. Es versteht sich beinahe von selbst, daß darüber hinaus *andere Elemente* vorhanden sind, die das Gesamtbild erst abrunden würden, von denen aber hier nicht die Rede sein konnte. Ganz am Rande stand die Erfüllung der mönchischen Pflichten aus der Annahme der Klosterregel. Doch auch sie sind ein wesentliches Stück der Frömmigkeit, haben allerdings gerade bei Feodosij ihren selbständigen Charakter aufgegeben und gehen Hand in Hand mit sprachlich-pädagogischen Zwecken. Noch weniger war über den liturgischen Geist etwas zu erfahren. Das ist umso verwunderlicher, als die Chronik den Vorzug des prächtigen byzantinischen Gottesdienstes als Grund für die Zuwendung zum östlichen Christentum angibt und damit doch eine versteckte Liebe andeutet. Wir wissen auch von frühen Bildermalern; also auch die Ikonen dürften als wesentlicher Teil des byzantinischen Ritus vorhanden gewesen sein. Daß die Quellen nur geringen Einblick in den dogmatischen Bestand bieten, ist aus dem Wesen der gesamten Ostkirche heraus leicht begreiflich. Nur zu einem geringen Teil ist sie von der Dogmatik her zu verstehen, und wir dürfen getrost hinzusetzen: die altrussische Kirche öffnet sich uns von diesem Gesichtswinkel aus überhaupt nicht. In ihr führt der christliche Glaube nicht zum Denken, zu Unterscheidungen und System, sondern zum Erleben und bezeugenden Handeln.[147]

Die sittliche Ausrichtung und das nationale Bewußtsein sind schließlich nur zwei Ausdrucksformen davon, daß diese Frömmigkeit im Alltag lebt, daß ihr eine große Liebe zum russischen Land und Volk eigentümlich ist, wobei mit Volk nicht an die unteren Schichten gedacht ist, sondern an die ganze Nation in allen ihren Ständen von den Regierenden bis zu den Bettlern und selbst den Sklaven. Das Neben- und Miteinander des Politischen und Sittlichen in der altrussischen Frömmigkeit verdient es, als *politische Religiosität* benannt zu werden. Aber gerade deshalb war dieses gelebte völkische Bewußtsein auch vor politischen Mißdeutungen abzuschirmen.[148]

Es besteht keine Gefahr, daß dieses Tatchristentum zu der durchgeistigten

---

[147] *Smolitsch* S. 73. Es ist auffallend, daß Fedotov und Rose bei der Beurteilung der Christologie Ilarions zu widersprechenden Urteilen kommen. *Rose* S. 150: Ilarion steht fest auf dem Boden von Chalcedon. *Fedotov* S. 85 erkennt eine Neigung zum Monophysitismus. Von Feodosij sagt *Fedotov* S. 127, daß er seine religiösen Anregungen hauptsächlich von der menschlichen Natur Christi empfängt – ganz im Gegensatz zur byzantin. Theologie.

Im Grund ist gerade die altrussische Literatur ein Zeichen dafür, wie tief theologisches Denken führen kann, ohne sich dogmatisch auszudrücken. Nicht Cyrill von Jerusalem oder Johannes von Damaskos sind in erster Linie in der Rus' verbreitet und geschätzt, sondern Chrysostomos und Ephräm.

[148] *Fedotov* S. 395 nennt die ganze Kiever Frömmigkeit Ethik, die ganze russische Religion – auch in der moskovitischen Periode – sozial.

Zu einer von der meinen sehr abweichenden Beurteilung kommt *Smolitsch* S. 78. Ur-

liturgischen Frömmigkeit in Spannung gerät, die vom byzantinischen Ritus geprägt ist. Beide sind vereinigt in der eschatologischen Sicht. Das Almosengeben sieht letztlich auf das Gericht, dasselbe gilt von dem Verständnis des Volkes und seiner Geschichte unter der Sünde, der Vorsehung und der Gnade. Der Osterglaube der Ostkirche bildet die Gewähr, daß alle sozialethischen Regungen sich nicht in Weltlichkeit verlieren, sondern mit Bewußtsein und Einseitigkeit auf die jenseitige Welt ausgerichtet werden. Weil das nationale Bewußtsein im alttestamentlich-christlichen Verständnis seine Form gefunden hat, konnte es ein wesentliches Element der Frömmigkeit werden.

Nur die Begrenzung auf den engen Zeitraum der frühesten Geschichte konnte uns diesen Ansatz aufdecken und uns insbesondere im Hinblick auf die Frage einer historisch-politischen Tendenz zeigen, daß sich die altrussische Kirche gerade jeder Möglichkeit begeben hatte, bewußt auf die theoretische Auseinandersetzung im politischen Leben einzuwirken, weil sie nicht in politischen Kategorien zu denken vermochte. Dennoch mag die Einhelligkeit des nationalen Bewußtseins in allen Teilen des Landes und die biblische Achtung der Obrigkeit der Politik der Fürsten oft zugute gekommen sein. Nach den überlieferten Zeugnissen läßt sich niemals feststellen, sondern höchstens schätzen, wie groß der Einfluß des Mönchtums auf die Entschlüsse der Fürsten gewesen sein kann. Er ist wohl nur im inneren Leben des Landes anzunehmen, so wie es der Erzählung von der Bitte der Bischöfe an Vladimir entspricht. Die mittelbare Wirkung mag bedeutender gewesen sein. Die verschiedenen Schriften und Traktate haben das nationale Bewußtsein immer wieder wach gehalten und gestärkt und mögen von ihren Zeitgenossen schon ebenso interpretiert worden sein wie in unserer Zeit von Historikern, die sie als kirchliche Stellungnahme für die Auseinandersetzung mit Byzanz ansehen. Ilarions Wahl zum ersten russischen Metropoliten dürfte in diesem Zusammenhang erfolgt sein, auch wenn sein Traktat ein anderes Verständnis von uns verlangt.

Es ist eine mehr natürliche als beabsichtigte Folge, daß eine Kirche mit solch starken nationalen Elementen für den hierarchischen Aufbau einer Reichskirche nichts übrig haben kann. Das gilt für die russische ebenso wie für die germanische, in deren Kirchenbegriff das nationale Element der ‚una ecclesia' gegenübertrat.[149] Nur konnte sich in Rußland das nationale Element durchsetzen und später selbst eine Zentralgewalt schaffen, weil es einerseits die Belastung mit der Idee des Imperium Romanum und die Vormundschaft

---

sprünglich vorhanden sind für ihn die asketischen Kräfte und Neigungen des russischen Volkes, auf die sich infolgedessen das Mönchtum stützen kann. Dasselbe spricht er auch in der Einleitung zur Kl. Philokalie, hrsg. v. *M. Dietz* 1956 S. 16 aus: „Die russ. Frömmigkeit zeigt immer asketische Züge". Hinzugegeben wird dem Volke das nationale Selbstbewußtsein. Es scheint, als ob Smolitsch dieses 2. Urteil ausspricht, um die Bedeutung Ilarions herauszustellen.

Florovskij, Puti S. 4 vermißt gerade in der geistigen Haltung die asketische Härte. Er macht ihre Unzulänglichkeit, eine übermäßige Beseelung oder Poetik für die Schwäche der geistigen Entwicklung im alten Rußland verantwortlich und charakterisiert sie als „slavische Weichheit".

[149] Vgl. *E. Caspar,* Geschichte der Päpste. 1930/33 Bd. II S. 3.

Roms nie erfahren hat, andrerseits Byzanz nur einen sehr gelinden Druck auszuüben vermochte.

Es kann demnach mit Recht behauptet werden, daß von der bloßen Existenz der Geschichtsdarstellung, die die Mönche des Höhlenklosters begonnen hatten, eine weite *Wirkung* auf die Gebildeten und das ganze Volk ausging. Die alte Chronik ist ja nur der Stamm eines weit verzweigten Baumes. Ob also bewußt oder nicht, das Mönchtum hat in der Tat das werdende Reich zu geschichtlichem Bewußtsein angeregt, hat ihm das Gefühl gegeben, selbst bestehen zu können. Das konnten ihm die byzantinischen Vorbilder nicht vermitteln, denn ihr Urteil über das Volk und zumal über die fremden Völker ist nicht sehr freundlich; sie sind Objekte der universalen Staats- und Kulturmacht. Man darf im Gegenteil sagen, daß dieses russische Selbstbewußtsein den Traum des jungen Volkes von der Einheit aller Slaven beflügeln konnte und es in einen scharfen Gegensatz zu Byzanz bringen mußte.[150] Ein äußeres Zeichen der Dankbarkeit war es, daß die russische Kirche das Gebet des Ilarion durch Jahrhunderte als Neujahrsgebet bewahrt hat.[151]

Wenn wir die Eigenart der altrussischen Frömmigkeit am Schluß einer kritischen Betrachtung unterziehen, so ist bisher deutlich geworden, daß bestimmt ein falscher Maßstab gewählt wäre, nach dem Geschichtsbewußtsein dieser Zeit zu fragen und dann einen Mangel an politischen Ideen festzustellen.[152] Der große Einfluß der alttestamentlichen Frömmigkeit läßt ein solches rein weltliches Denken gar nicht zu. Eine Kritik muß also vielmehr bei dieser Frömmigkeit einsetzen. Sie ist ohne Zweifel eine Verengung, denn sie verliert sich trotz der geschichtlichen Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade bei Ilarion im Gesetz, indem sie sich in dem persönlichen Verhalten erschöpft. Diesen Mangel kann auch die eschatologische Ausrichtung nicht ausgleichen. Die Praxis des Glaubens erfüllt sich in der sozialen Tätigkeit, deren Quelle wohl das biblische Wort und Beispiel ist, die aber ebensogut aus einer natürlichen Sittlichkeit hergeleitet werden könnte. Dieser Zug zur Ideologie wird besonders an dem sittlichen Idealbild des Fürsten deutlich, das eben einem Bild ähnlicher sieht als einer Charakteristik der betreffenden Person.

Auf der anderen Seite ist der Vorteil nicht zu unterschätzen, den die altrussische Kirche in ihrer Weise besaß. Die Hinwendung zu den Hilfsbedürftigen, in gleichem Maße aber auch die Fähigkeit, vom Gesetz her klare sittliche Anweisungen zu geben, und noch mehr die Offenheit für das geschichtliche Leben dieses Volkes sicherten ihr nicht nur die Achtung, sondern auch die Liebe. Das galt besonders für die Klöster und ihre Mönche; sie lebten trotz der Mauern in und mit dem Volke. Wir sahen, wie bedeutsam die Einsicht und wie folgenreich die Wende des Abtes Feodosij war, als er seine Mönche zu praktischer sozialer Tätigkeit anleitete. Die nationale Haltung hat

[150] *Ključevskij* I S. 87 f. greift schon der Zeit voraus, wenn er als das Wichtigste in der ältesten Chronik die Idee der slavischen Einheit ansieht, die gerade deshalb formuliert werden mußte, weil die Wirklichkeit davon nichts erkennen ließ.

[151] *Fedotov* S. 89.

[152] Gegen *Philipp* S. 100.

das weitere dazu beigetragen, daß die Kirche unter dem Volke rasch heimisch wurde. Die Verbundenheit von Kirche und Volk hat sich durch Jahrhunderte gehalten in allen wechselvollen Schicksalen und unter mannigfachen Strömungen. Sie war so fest gegründet, daß das Volk seine Mönche auch dann liebte, als ein Teil des Mönchtums sich wieder der asketischen Frömmigkeit vom Typ des Antonij zuwandte und unter den Einfluß des byzantinischen Hesychasmus geriet, der dem Volke seinem Wesen nach fremd erscheinen mußte. Es verehrte sie nicht nur als in die Ferne entrückte Heilige. In der letzten Form der Starzen nahm es sie in seiner Mitte auf, ertrug sie und holte sich ihren Rat.

Nicht geringer waren die Spuren, die diese Frömmigkeit der russischen Geisteshaltung eingeprägt hat. Von der Nestorchronik mit ihrer Darstellung der Antinomie von Gewaltlosigkeit und Herrschaft in der Erzählung von Boris und Gleb bis zu den großen russischen Erzählern des vorigen Jahrhunderts, etwa Leo Tolstoj und Dostojevskij, spielt die Idee der Gewaltlosigkeit als Ideal christlichen Verhaltens ihre große Rolle.[153]

Es gilt bis heute als Eigenart der orthodoxen Kirche, daß sie nationale Interessen wahrnimmt. Als Begründung wird genannt: weil das Volk selbst der Hüter der Frömmigkeit ist.[154] Sie mutet sehr modern an und erinnert ein wenig an reformatorische Theologie oder gar an die Idee der Demokratie. Wir werden von der altrussischen Frömmigkeit und Geschichte her vor allem darauf hinzuweisen haben, daß die nationalen Vorstellungen dem russischen Christentum seit Anbeginn eigen sind. Seine Liebe wird auch weiterhin zu allen Zeiten und unter allen Umständen seinem Volke und Vaterlande gehören.

---

[153] Vgl. *Lettenbauer* S. 23 (unter Hinweis auf W. Fritze).
[154] *Alivisatos* S. 241.

Facultas theologica

Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung*

Von Bernhard Geyer

Die Entwicklung des Wortes facultas zur Bezeichnung der Universitätsfakultät ist bisher noch nicht hinreichend geklärt worden. Die Frage wurde zum ersten Male im 18. Jahrhundert von dem gelehrten Juristen Heumann[1] behandelt, der das Wort im Sinne von wissenschaftlicher Disziplin bei Peter von Blois[2] nachgewiesen hat. Er glaubte diese neue Bedeutung des Wortes facultas von dem griechischen *δύναμις* ableiten zu müssen und führte dafür an Plutarch., *De educ.* 10, 9: *δύναμις πολιτική*; Arist., Top. l. 6 c. 5 (143 a 11): *πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη καὶ δύναμις τοῦ βελτίστου δοκεῖ εἶναι.* Dabei nimmt er an, daß *δύναμις* mit facultas übersetzt worden sei. Aber abgesehen davon, daß *δύναμις* an diesen Stellen nicht scientia bedeutet, ist es bei Aristoteles nicht mit facultas, sondern mit potestas übersetzt worden. In neuerer Zeit finden wir Ausführungen darüber bei Fr. Schulte,[3] der bereits zahlreiche die facultas theologica betreffende Stellen aus den päpstlichen Bullen anführt. Mit Bezug auf die Universitätsterminologie hat dann Denifle[4] über das Wort gehandelt und die ersten Zeugnisse in den Akten der Universität Paris bekannt gemacht. Ich selbst habe auf den älteren Gebrauch des Wortes im Sinne von Wissenschaft und seinen Ursprung kurz hingewiesen.[5] Das ist dann in der Neuauflage der Geschichte der Universitäten Europas von Rashdall[6] ange-

* Nach einem am 25. Jan. 1964 an der Universität Bonn zum fünfzigjährigen Dozentenjubiläum vom Verfasser gehaltenen Vortrag.

[1] *Chr. A. Heumann,* Praef. ad Conring. Antiqu. acad., 1730, p. XIV. Auf ihn verweist *Fr. C. von Savigny,* Geschichte des röm. Rechts im M.A., III S. 233 Anm. b, ohne etwas Neues beizubringen.

[2] Petrus Bles., Ep. 93 (PL 207 p. 292 D): „sermones vestri et cetera theologicae facultatis opera".

[3] *Friedr. Schulte,* Das Recht der Erteilung der Befugnis zum Lehramt der Theologie (missio ecclesiastica) nach der Geschichte und nach dem geltenden Recht der kath. Kirche, in: Arch. f. kath. Kirchenrecht 19 (1868) 3–57.

[4] *H. Denifle,* Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin 1885, S. 71 f.

[5] *B. Geyer,* Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Beiträge z. Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Bd. VII H. 2–3. Münster 1909, S. 6^2; Geschichte der patrist. und scholast. Philosophie. Ueberweg Bd. II, Berlin 1928, S. 352.

[6] *H. Rashdall,* The universities of Europe in the Middle Ages. A new edition edited by F. M. Powicke and A. B. Emden. I p. 324^2.

merkt worden. Im Folgenden möchte ich nun meine früheren kurzen Hinweise weiter ausführen.

Der Ausgangspunkt für die spätere Bedeutung von facultas ist eine besondere Anwendung des Wortes in der klassischen Latinität. Facultas, abgeleitet von facilis und facilitas, womit es sowohl synonym wie verschieden gebraucht wird, bezeichnet hier die Fähigkeit, etwas zu tun, gleich vis, potestas, indoles; insbesondere die Fähigkeit, eine Kunst oder Wissenschaft auszuüben. So finden wir bei Cicero die Ausdrücke poetica facultas, insbesondere aber oratoria facultas. *De inven.* 1 n. 2: „si volumus huius, quae vocatur eloquentia, sive artis sive studii sive exercitationis cuiusdam sive facultatis ab natura profectae considerare principium . . .“; n. 6: „hanc oratoriam facultatem in eo genere ponemus, ut eam civilis scientiae partem esse dicamus. Officium autem eius facultatis videtur esse . . .“; n. 7: „Materiam artis eam dicimus, in qua omnis ars et ea facultas, quae conficitur ex arte, versatur“. *De oratore* 1, 62: „neque vero Asclepiades . . . cum eloquentia vincebat ceteros medicos . . . medicinae facultate utebatur, non eloquentiae“.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich einerseits, daß von facultas immer im Sinne von Fähigkeit, Fertigkeit die Rede ist, anderseits, daß im Zusammenhang mit ars und scientia das Wort nahe an die Bedeutung dieser Worte herangerückt wird, zumal ars beide Bedeutungen in sich schließt. Daher warnt der Verfasser der pseudo-augustinischen Schrift *Dialectica* ausdrücklich davor, facultas im Sinne von disciplina zu verstehen. Die facultas dialecticae ist nicht dasselbe wie die dialectica disciplina, die Verteidigungsreden des Cicero gehören zur facultas rhetorica, aber es wird in ihnen nicht die Rhetorik gelehrt: „verbum . . . ad facultatem dialecticae pertinet, non ad dialecticam disciplinam. Ut defensiones Ciceronis sunt quidem rhetoricae facultatis, sed non in his docetur ipsa rhetorica“.[6a]

Für das Mittelalter bedeutsam war es, daß Boethius von facultas im Sinne Ciceros reichlich Gebrauch macht. Im Zusammenhang mit den substantivierten termini „armonica, rhetorica, dialectica“ entsteht der Eindruck, als ob facultas in Zusammensetzung mit den gleichen Adjektiva dieselbe Bedeutung habe wie die Substantiva, d. h. als ars oder disciplina verstanden werde, während in Wirklichkeit die ursprüngliche Bedeutung beibehalten ist. Insbesondere findet sich dieser Gebrauch von facultas häufig in der Schrift *In Topica Ciceronis* und in *De differentiis topicis*. Z. B. *In Top. Cic.* l. 1 (PL 64 p. 1045 B): „Plato etiam dialecticam vocat facultatem, quae id quod unum est, possit in plura partiri . . . dialecticam Aristoteles vocat facultatem per probabilia colligendi“. 1046 D: „Secunda vero haec divisio . . . segregat huiusmodi facultates et inveniendi materiam a iudicationis parte secernit“; l. 2 (1063 D): „ . . . id quod multo labore studioque collegi, non rhetorica tantum facultate, verum etiam dialectica subtilitate deponam“; 1082 A: „ . . . ut quod medico in medicina, geometrae in geometria ceterisque in propria studiorum facultate veritatis (videtur)“; l. 6 (1155 C): „melius atque facilius artifex faciet, si in opere construendo artis facultatem atque elegan-

[6a] PL 32 p. 1411.

tiam comparet ... sed ars facultatem imitata ..." *De diff. top.* l. 4 (1205 C): „... si ab ipsa facultatum natura disputandi sumamus exordium. Ostensa enim dialecticae ac rhetoricae similitudine ... ab ipsarum facultatum necesse est formis etiam locorum qui eisdem facultatibus deserviunt, communitates ... ducamus. Dialectica facultas igitur thesim tantum considerat"; l. 4 (1208 A): „... quae universam formant oratoriam facultatem". Diese Beispiele, die sich leicht vermehren ließen,[7] sollen anschaulich machen, wie naheliegend der Übergang zu der Bedeutung facultas gleich Wissenschaft war.

Entsprechend der Bedeutung bei Cicero und Boethius findet sich das Wort auch im M. A. schon vor dem 12. Jahrhundert, z. B. bei Petrus Damiani, *De vera felicitate ac sapientia* (PL 145 p. 831 A): „rhetoricae facultatis color".

Für den ersten Gebrauch von facultas gleich Wissenschaft hatte Heumann eine Stelle aus Peter von Blois[8] und Denifle für die Universität Paris die Bulle Honorius' III. von 1219[9] angeführt. Tatsächlich findet sich aber das Wort in dieser Bedeutung schon viel früher. Ausgiebigen Gebrauch davon macht Gilbert de la Porrée, der vielleicht der Urheber dieser Anwendung ist. Insbesondere gebraucht er das Wort zur Bezeichnung der einzelnen Wissenschaften, z. B. *De trinitate*, ed . Haring[10] p. [65] (PL 64, 1281 A): „cum facultates secundum genera rerum, de quibus in ipsis agitur, diversae sint, idest naturalis, mathematica, theologica, civilis, rationals, una tamen est..."; p. [67] (1282 D): „relationibus logicae facultatis; p. [93] (1306 B): „ceterarum facultatum" (im Gegensatz zu „in theologicis"); p. [96] (1309 A): „in quolibet facultatum genere". – *Contra Eutychen et Nestorium*, ed. Haring p. 301, 16 (1381 D): „diversarum facultatum rationes"; p. 301, 18 (1382 A): „nec uni tantum facultati, sed in omni facultate et omni rerum genere". – *De hebdomadibus*, ed. Haring p. 183 (1315 A): „in qualibet facultate, sed maxime in theologica".[11]

---

[7] Vgl. PL 64, p. 1146 A; 1157 C; 1163 A; 1182 B; 1207–08; 1215 D; 1216 C: „rhetoricae facultatis argumenta". De consol. phil., l. 5 pr. 4: „facultas cognoscentium" (CSEL 67 p. 117 v. 14; 118 v. 21). In Peri hermen. Ed. II l. 5 (ed. *C. Meiser* p. 420 v. 7): „ut sit multa facultas" (= copia). De inst. musicae, l. 5 c. 2 (ed. *G. Friedlein* p. 352 v. 4–6): „Armonica est facultas differentias acutorum et gravium sonorum sensu ac ratione perpendens. Sensus enim ac ratio quasi quaedam facultatis harmonicae instrumenta sunt".

[8] Vgl. oben Anm. 2.

[9] Vgl. oben Anm. 4.

[10] Die Kommentare Gilberts zu den Opuscula sacra des Boethius, zuerst herausgegeben unter den Werken des Boethius, Basel 1570 p. 1119–1273, abgedruckt PL 64 p. 1247 sqq., wurden nach den Handschriften neu herausgegeben von *N. M. Haring*, The commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius' „De hebdomadibus", in: Traditio 9 (1953) 177–211; The commentary of Gilbert, bishop of Poitiers, on Boethius' Contra Eutychen et Nestorium, in: Arch. d'hist. doctr. et litt. du M.-A. 29 (1954) 241–357; De trinitate und De praedicatione trium personarum, in: Pont. Inst. of Med. Studies. Studies and Texts I, Toronto 1955. Wir geben an erster Stelle die Seitenzahlen dieser neuen Ausgabe, an zweiter Stelle die der PL.

[11] Vgl. außerdem Contra Eutychen et Nestorium p. 250,1 (1355 A); De hebdomadibus p. 188,6 (1317 D–1318 A): „diversorum philosophorum in diversis facultatibus . . . Nam in theologica . . ."; De trinitate p. [35], 2 (1255 C); p. [65], 1 (1281 A, C); p. [67], 9 (1282 D).

Der große Einfluß, den Gilbert trotz der Verurteilung einiger seiner Lehren durch das Konzil von Reims 1148 auf die Theologie des 12. Jahrhunderts ausgeübt hat und der erst in den letzten Jahrzehnten erkannt worden ist, bewirkte, daß auch diese Terminologie in seiner Schule die weiteste Verbreitung fand. Wir finden ihn bereits in dem Sentenzenbuch seiner Schule, den *Sententiae divinitatis*,[12] ferner in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts bei Kardinal Laborans[13] (vor 1160), Johann von Salisbury,[14] Otto von Freising[15] (*Gesta Friderici* 1156–58), Radulphus Ardens,[16] Peter von Blois,[17] Clarenbaldus von Arras,[18] Alanus ab Insulis,[19] Praepositinus von Cremona[20] und dem Zisterzienser Everardus von Ypern,[21] der in seinem *Dialogus* (1191–98)

---

[12] Vgl. oben Anm. 5; p. 2 v. 2–3: „Diversa diversarum facultatum dogmata fluunt".

[13] Laborantis Cardinalis Opuscula ed. *A. Landgraf*. Bonnae 1932, Flor. Patr. fasc. 32, p. 7 v. 27: „De cognatione verborum facultati cuipiam et theologiae"; p. 22 v. 28 sqq.: „etsi theologicae facultati sit quasi notum . . . cognata cuipiam facultati".

[14] Im Bericht über das Konzil von Reims sagt Joh. Saresber., Historia pontificalis, ed. *R. L. Poole*, Oxford 1927, p. 35 v. 3: „In rationali quoque facultate . . ."; v. 20: „Theologia vero in assignandis propriis prefatas sequitur facultates"; p. 36 v. 12: „in naturali facultate, item morali et rationali et mathematica"; p. 38 v. 25 bis 26: „Si vero didicisset facultatum fines et theologicas rationes . . .".

[15] Otto v. Fr., Gesta Friderici I c. 47: „Sententiam autem vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit".

[16] *M. Grabmann*, Gesch. d. scholast. Methode, I 1909 (1956) S. 256[1] „Qua necessitate . . . nomina sint translata a naturali facultate ad theologiam?"

[17] Vgl. oben Anm. 2; ferner Ep. 9 (PL 207, p. 26 D): „laborem et duritiem theologicae facultatis". Chartul. I n. 26 p. 31.

[18] *W. Jansen*, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De trinitate. Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. 8, Breslau 1926, S. 6* Z. 18; 26* Z. 17; 28* Z. 10: „doctrinalis sive disciplinalis ista facultas"; S. 52* Z. 31: „ex theologica facultate"; 55* Z. 11, 22: „ex debito suae facultatis". Ebenso in dem Kommentar desselben Verfassers zu Boethius, De hebdom., *N. M. Haring*, A commentary on Boethius De hebdomadibus by Clarenbaldus of Arras. Pont. Inst. of Med. Studies. Studies and texts I, Toronto 1955, p. [6]: „regulae positivae grammaticae subserviunt facultati"; p. [10]: „quasdam (sc. regulas) magis theologicae quam secundum aliam facultatem exponi . . . expedit"; p. [13]: „Theologus . . . in sua facultate"; p. [14]: „secundum logicam facultatem".

[19] *P. Glorieux*, La Somme „Quoniam homines" d'Alain de Lille. Arch. d'hist. doctr. et litt. du M.-A. 28 (1953) p. 113–369 (verfaßt c. 1160); p. 119: „theologice facultatis derogant dignitati . . . Cumque liberalium artium ponte introductorio in imperialem theologice facultatis regiam intruduntur"; p. 148: „Maxime autem in omni facultate usus emulandus est . . . Termini enim prout accommodantur diversis facultatibus, diversas sortiuntur significationes". Ebenso in der späteren Schrift Regulae de s. theologia, PL 210 p. 622 B: „cuiuscumque sint facultatis".

[20] Summa. Cod. Erlang. Univ.-Bibl. 353 f. 4 v: „licet aliis facultatibus aliud sit risibilitas aliud risus".

[21] *J. Leclercq*, Textes sur S. Bernard et Gilbert de la Porrée. Mediaeval Studies 14 (1952) p. [116] v. 30: „in omni facultate eruditissimus"; p. [121] v. 18: „de morali facultate"; v. 40: „Cum quinque sint facultates, scilicet naturalis id est phisica, mathematica, civilis, theologica atque rationalis" (vgl. oben S. 135); p. [122] v. 1: „Sed scientia theologie duobis modis intelligitur, in practica et theorica, sicut cuiuslibet alterius facultatis". *N. M. Haring*, The Cistercian Everard of Ypres and His Appraisal of the Conflict between St. Bernard and Gilbert of Poitiers. Med.

die Lehre Gilberts verteidigt. Auch Giraldus Cambrensis[22] spricht 1184 in seiner *descriptio Oxoniae* von „doctores diversarum facultatum".

Schon früh finden wir das Wort facultas auch zur Bezeichnung der Wissenschaft des kanonischen Rechts. In der circa 1169 verfaßten *Summa decretorum „Elegantius" (Coloniensis)*, wird im Epilog[23] gesagt, Gratian habe zu viel überflüssigen Stoff zusammengetragen, so daß der Anschein entstehe, als sei diese Wissenschaft zu schwierig zu verstehen: „Gratianus enim more antiquorum multa conquisivit quae minus attinebant, ut et ipse plura scisse et facultas haec difficilior cognitu videretur". Die Stelle ist fast wörtlich entlehnt aus der *Rhetorica ad Herennium* l. 1 c. 1: „nam illi, ne parum multa scisse viderentur, ea conquisiverunt, quae nihil attinebant, ut ars difficilior cognitu putaretur". Bemerkenswert dabei ist, daß das Wort ars durch facultas ersetzt wird, womit der Sinn von facultas hier klar ersichtlich wird.

Etwas später bezeichnet dann der schon erwähnte Giraldus Cambrensis[24] in seiner Lebensbeschreibung *(De rebus a se gestis)* seinen Lehrer Matthaeus Andegavensis im kanonischen Recht als „praeceptor in ea facultate, quem in legibus et decretis tunc audiebat".

Wie aus den angeführten Stellen, die sich wohl noch vermehren ließen, ergibt, war das Wort facultas im Sinne von Wissenschaft in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts weit verbreitet. Es ist deshalb nicht überraschend, daß bei der Entstehung der Universität Paris dieses Wort als terminus technicus übernommen wurde.

Im Bereiche der Universität begegnet uns facultas zuerst in einer Bulle Honorius' III. von 1219 Mai 11[25]: „in omni facultate Parisius silet vox doctrinae"; Nov. 16[26]: „docentes vero in theologica facultate". Hier kann das Wort nicht mehr im Sinne von Wissenschaft verstanden werden. Mehr im Sinne von Korporation findet sich das Wort 1231[27]: Der Kanzler soll die Lizenz zum „regimen theologiae et decretorum" nach genauester Prüfung und „secundum honorem ac honestatem facultatum ipsarum" nur Würdigen verleihen. Ebenso wenn es heißt: „nos omnes et singuli magistri artium . . . propter novum et inestimabile periculum, quod in facultate nostra im-

---

Studies 17 (1955) p. [165], [166]: „deceptus maxima (sc. propositione) naturalis facultatis".

[22] Giraldi Cambrensis opera ed. *J. S. Brewer*, vol. 1 London 1861. De rebus a se gestis, l. 2 c. 6 p. 73; vgl. Rashdall, The univ. III, 25.

[23] Dieser Epilog findet sich in der Pariser und der Wiener Handschrift der Summa (um 1169). Vgl. *Stephan Kuttner*, Repertorium der Kanonistik 1 (Studi e testi 71), Città del Vaticano 1937, p. 170 sqq. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich meinem Freunde Professor *Dr. F. Heyer* in Bonn, der zuerst den vollständigen Text dieser Summe gefunden hat.

[24] Giraldus Cambr. a.a.O. p. 48. Vgl. Rashdall, The univ. I 293 Anm. 1.

[25] *Denifle*, a.a.O. S. 71. Chartul. Univ. Paris. I n. 31 p. 89.

[26] Chartul. I n. 32 p. 91.

[27] Chartul. I n. 79 p. 137: „quilibet cancellarius Parisiensis . . . iurabit, quod ad regimen theologie ac decretorum . . . secundum statum civitatis et honorem ac honestatem facultatum ipsarum non nisi dignis licentiam largietur". Vgl. Fr. Schulte, a.a.O. S. 13.

minebat".[28] Oder: „considerantes nostram facultatem . . . propter defectum pecuniae frequenter subiacere periculis".[29] Dagegen ist bei dem Gebrauch des Wortes wieder mehr an Wissenschaft gedacht, wenn die Theologen, d. h. die „magistri et scolares theologiae" ermahnt werden, sich löblich in der Wissenschaft zu üben, die sie vertreten, und sich nicht als Philosophen aufzuspielen: „magistri et scolares theologiae in facultate, quam profitentur, se studeant laudabiliter exercere nec philosophos se ostendant".[30] Facultas bleibt jetzt innerhalb des Universitätsbetriebes zur Bezeichnung der Lehreinrichtung und der Korporation der Lehrer, die sie vertreten, ein feststehender Ausdruck, der sich bis heute erhalten hat. Außerhalb der Universität wird facultas als Bezeichnung eines Wissensgebietes immer seltener.[31]

Der zweite Teil des Namens facultas theologica bedarf ebenfalls einer Untersuchung seines Ursprungs. Denn so geläufig das Wort theologia in seiner jetzigen Bedeutung ist, so hat diese doch ebenfalls eine Wandlung durchgemacht,[32] die auch noch nicht völlig geklärt ist.

Das Wort, das sich schon in der vorchristlichen griechischen Literatur[32a] findet, wird von den griechischen Kirchenschriftstellern übernommen und bezeichnet hier entsprechend seiner Zusammensetzung die Lehre von Gott und der Trinität. Darüber hinaus hat es aber auch vielfache allgemeinere Bedeutungen, auch die der christlichen Lehre.[32b] Für die Entwicklung der Bedeutung im Mittelalter kommen die griechischen Kirchenschriftsteller nur in Betracht,

---

[28] Chartul. I (1255 Martii 19) n. 246 p. 277–78.

[29] Chartul. I n. 328 p. 376. Vgl. n. 461 (1275 Dec. 5) p. 530: „nos omnes et singuli magistri regentes Parisius in artibus, attendentes et considerantes nostram facultatem multipliciter esse lapsam . . ." p. 532: „congregatio nostre facultatis".

[30] Chartul. I n. 79 (1231 Apr. 13) p. 138.

[31] So findet es sich noch gelegentlich bei Albertus Magnus, Metaph. l. 3 tr. 2 c. 10 (Ed. Colon. t. 16 p. 127 v. 1): „secundum suam facultatem . . ., in qua non est peccatum uti metaphoris"; l. 4 tr. 1 c. 7 (p. 169 v. 93); l. 11 tr. 2 c. 22 (p. 511 v. 39): „secundum propria suae facultatis principia". Im Anschluß an den Ausdruck „facultas voluntatis" bei Petr. Lomb. gibt Albert auch eine Erklärung dafür, daß facultas auch im Sinne von Wissenschaft gebraucht wird, I Sent. d. 1 a. 16 (Ed. Paris. t. 25 p. 39a): „Quaeritur, quid sit facultas voluntatis. Dicendum, quod, sicut est in usu loquendi, facultas dicitur id quod facit hominem habere posse ad nutum, sicut scientiae dicuntur facultates, quia ad nutum habetur potestas intellectus per eas.

[32] *J. de Ghellinck,* A propos des sens du mot „Theologia", in: Le mouvement théologique du XII. siècle, Paris 1914, S. 66–67; 2e éd. Bruges 1948, S. 91–92. *J. Stiglmayr,* Mannigfache Bedeutung von Theologie und Theologen. Theol. u. Gl. 11 (1919) 296. *P. Batiffol,* Theologia, theologi. Ephem. theol. Lovan. 5 (1928) 205 bis 220. *J. Rivière,* Theologia. Rev. d. sciences relig. 16 (1936) 47–57. *M.-D. Chenu,* La théologie au douzième s. Etudes de philosophie méd. 45. Paris 1957. *F. Kattenbusch,* Die Entstehung einer christl. Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke *θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος.* Z. f. Theol. u. Kirche 11 (1930) 161–65.

[32a] Hierüber vgl. Kattenbusch a.a.O. S. 162–173.

[32b] Vgl. Stiglmayr und Kattenbusch a.a.O. 174–205, die beide ihre Untersuchungen nicht über die Väterzeit hinaus fortführen.

sofern sie ins Lateinische übersetzt waren, d. h. für diese Frage Ps.-Dionysius und Joh. Damascenus.[33]

In der lateinischen christlichen Literatur, die hier zunächst in Betracht kommt, findet es sich als griechisches Fremdwort zuerst nur selten. Der große Lehrer des Mittelalters, der hl. Augustinus, gebraucht es nur in *De civ. dei*[34] in seiner ausgedehnten Polemik gegen die triplex theologia des Varro, die theologia fabulosa, naturalis und civilis, der er die vera theologia gegenüberstellt. Er will in diesem Werke nicht alle nichtigen Meinungen der Philosophen widerlegen, sondern nur jene, die sich auf die Gotteslehre beziehen: „Neque enim hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum quae ad theologiam pertinent, quo verbo Graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem".[35]

Von diesem vereinzelten, durch die Widerlegung der heidnischen Philosophen bestimmten Sprachgebrauch kann die Verwendung des Wortes in der mittelalterlichen Literatur unmöglich abgeleitet werden. Es sind vielmehr zwei von einander unabhängige Kanäle, durch die das Wort dem Mittelalter zugeflossen ist: Ps.-Dionysius Areopagita und Aristoteles. Bei Ps.-Dionysius, dessen Schriften schon im 9. Jahrhundert durch die Übersetzung und den Kommentar des Johannes Scotus Eriugena zur *Caelestis hierarchia* den Lateinern zugänglich gemacht waren, finden sich die Worte *θεολογία* und *θεολόγος* sehr häufig und in verschiedener Bedeutung. *θεολόγοι* sind die Verfasser der biblischen Bücher, *θεολογία* ist die Lehre von Gott und der Trinität und auch generell die christliche Lehre. Die „mystica theologia" ist nicht das, was wir heute als mystische Theologie oder Mystik bezeichnen, sondern steht im Gegensatz zur „symbolica theologia", die aus den sinnfälligen Dingen als Symbolen Gottes Wesen und Eigenschaften erschließt, während die mystica theologia zu Gott als dem Unerkennbaren hinführt. Das Wort *θεολογία* hat also bei Ps.-Dionysius eine schillernde Färbung.

Durch den häufigen Gebrauch, den Ps.-Dionysius von diesem Wort macht, wurde es zunächst in den Kreisen bekannt, die von ihm und Joh. Scotus berührt waren. Im allgemeinen wurden die Schriften des Ps.-Dionysius sowohl wegen ihres Inhalts wie wegen ihrer sprachlichen Form nur zögernd rezipiert. Wesentlich trug zu ihrer Verbreitung bei der Kommentar des Hugo von St. Viktor zur *Caelestis hierarchia*. In Anlehnung an Ps.-Dionysius und Johannes Scotus unterscheidet hier Hugo[36] zwischen theologia mundana und

---

[33] In De fide orth. findet sich das Wort nur im Sinne der vorausgehenden griech. Väter als Lehre von Gott im Gegensatz zu *οἰκονομία* als Lehre von der Inkarnation und Erlösung. Joh. Damasc., De fide orth. l. 1 c. 2. PG 94, p. 792 B: *τά τε τῆς θεολογίας, τά τε τῆς οἰκονομίας*. Übersetzung des Burgundio von Pisa, ed. *E. M. Buytaert* 1955 (Franc. Inst. Publications Text series 8), p. 13 v. 6: „quae sunt theologiae et dispensationis". Ebenso 1096 B, transl. p. 272 v. 27.

[34] Aug., De civ. dei l. 8 c. 1: „De quaestione naturalis theologiae cum philosophis excellentioris scientiae discutienda" (CSEL 40, 1 p. 353).

[35] A.a.O. p. 354 v. 1 sqq.

[36] Hugo de s. Vict., Comm. in Caelest. hier. Dion. l. 1 c. 1 (PL 175 p. 926 D bis 927 A).

divina: „haec est distantia theologiae huius mundi ab illa quae divina nominatur". Die divina theologia stützt sich nicht auf die opera creationis, sondern auf die opera restaurationis „secundum humanitatem Jesu et sacramenta eius". In seinen systematischen Schriften macht aber Hugo von dem Wort theologia keinen Gebrauch.

Die zweite Quelle, die das Wort in der Scholastik heimisch machte, ist der Gebrauch des Wortes bei Aristoteles und in seiner Schule. Nach Aristoteles[37] gibt es drei theoretische Philosophien: die mathematische, die physische und die theologische: *ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαὶ: μαθηματική, φυσική, θεολογική.* Die letztere ist identisch mit der *πρώτη φιλοσοφία*, die später Metaphysik genannt wurde.

Diese aristotelische Einteilung der Philosophie wurde dem Mittelalter schon durch Boethius[38] vermittelt. Der Gegenstand dieser Wissenschaft ist nach ihm die „speculatio dei atque animi incorporalitas", die Spekulation über Gott und die Unkörperlichkeit der Seele, „quam partem Graeci *θεολογίαν* nominant".

Hugo von St. Viktor[39] führt diese aristotelische Verwendung von theologia sowohl in seiner *Eruditio didascalica* an wie in dem Kommentar zur *Caelestis hierarchia*, wo sie mit der des Ps.-Dionysius verknüpft wird.

Im Anschluß an Boethius, *De trinit.*, hat auch Gilbert de la Porrée[40] diese aristotelische Einteilung.

Wurde auf diese Weise dem Wort in der Literatur des 12. Jahrhunderts Eingang verschafft, so blieb doch zunächst seine Bedeutung entsprechend der Verschiedenheit der Quellen, denen es entstammte, unsicher und mannigfaltig. Die Fixierung des Begriffs im Sinne des heutigen Sprachgebrauchs vollzog sich im Laufe des 12. Jahrhunderts und war ein Produkt der sich damals entwickelnden Schulen. Neben den Schulen der Dialektik, in denen Peter Abaelard sich den höchsten Ruhm erwarb, blühten die theologischen unter Anselm und Radulf von Laon. Abaelard erzählt in seiner *Historia calamitatum*, wie er sich nach seiner Lehrtätigkeit in der Dialektik zu Anselm von Laon begeben habe, um von ihm die Theologie zu lernen, „ut de divinitate addiscerem",[41] wie er aber völlig enttäuscht von diesem berühmten Lehrer selbst auf eigene Faust mit Vorlesungen über das Buch Ezechiel begonnen habe. Als Frucht der späteren Vorlesungen in Paris erschien dann sein erstes theologisches Werk, das er als „quendam theologiae tractatum De unitate et trinitate divina"[41a] bezeichnet. Im Gegensatz zu seinem Werk *Dialectica*

---

[37] Arist., Metaph. E c. 1 (1026 a 18–19). Vgl. zu dieser Einteilung der Philosophie: *L. Baur*, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae. Münster 1903, Beiträge zur Gesch. der Phil. des M.-A. Bd. 4 Heft 2–3 S. 198.

[38] Boeth., In Isag. Porph. Comm., ed. *S. Brandt* CSEL 48 p. 8 v. 15 sqq. De trinit. c. 2 (PL 64 p. 1250 AB; ed. *R. Peiper* p. 152 v. 5–14): „tres sint speculativae partes: naturalis . . . mathematica . . . theologica" (theologia: lectio var. Peiper).

[39] A.a.O. p. 927 B; Erud. didasc. l. 2 c. 2, 3 (PL 176 p. 752 B).

[40] Gilb., Comm. in Boeth. De trinit. PL 64 p. 1265 C; ed. Haring p. [46].

[41] P. Abael., Hist. calam. PL 178 p. 122 A.

[41a] A.a.O. p. 141 A.

betitelte er sein theologisches Hauptwerk in den verschiedenen Bearbeitungen als *Theologia*. So spricht Héloïse in ihrem Briefe[42] an Abaelard „de glorioso illo theologiae tuae opere", und den gentilis philosophus läßt er in dem *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*[43] sein Werk rühmen als „opus illud mirabile theologiae". Außer in diesem Titel macht freilich Abaelard von dem Wort keinen Gebrauch. Die beiden verschiedenen Lehrgebiete werden in der *Historia calamitatum*[44] genannt: philosophia und sacra lectio, in dem *Dialogus*[45]: utraque doctrina. Es ist ihm also das Wort zur Bezeichnung der Theologie im Unterschied von der Philosophie keineswegs geläufig. Im Titel aber ist das Wort im Sinne von Theologie zu verstehen und nicht auf die Gotteslehre beschränkt, wiewohl er selbst als Inhalt angibt „De unitate et trinitate divina" und in dem nicht vollendeten Werk auch nur diese Gegenstände behandelt werden. Im Prolog[46] wird nämlich das Werk den philosophischen Schriften gegenübergestellt und der Titel mit den damals üblichen Bezeichnungen divina pagina, sacra eruditio gleichgestellt. Auch die Sentenzenbücher der Abaelardschen Schule behandeln das gesamte Gebiet der Theologie mit der Einteilung, die zu Beginn der *Theologia*[47] gegeben wird: „Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, caritas et sacramentum". So dürfte Abaelard der erste sein, der den späteren Gebrauch des Wortes eingeführt hat.

Ungefähr gleichzeitig findet sich dann bei Gilbert de la Porrée facultas theologica, für die auch einfach theologica oder theologia gesetzt wird: „rationibus quas vel theologicae maiestas sibi proprias vindicat vel humanae philosophiae ad ipsam qualiscumque proportio communes admittit".[48] Das Adjektiv theologica setzt das Substantiv theologia im Sinne einer besonderen Wissenschaft voraus.

Schon um die Mitte des XII. Jhds. begegnet das Wort theologia im heutigen Sinne in einer Vorrede, die der Vorrede der *Summa* des Paucapalea nahesteht und bald nach dem Werk Gratians (1140) geschrieben ist: „Inter ceteras theologiae disciplinas sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta non postremum obtinent locum".[48a] Dies läßt darauf schließen, daß das Wort in

[42] Ep. 2, PL 178 p. 181 C.

[43] PL 178 p. 1614 D.

[44] A.a.O. p. 125 C, 126 B.

[45] A.a.O. p. 1613 C: „quantum philosophicis et divinis sententiis memoriae tuae thesaurus abundet, praeter consueta scholarum tuarum studia, quibus in utraque doctrina . . . constat te floruisse".

[46] A.a.O. p. 979 A: „Scholarium nostrorum petitioni . . . satisfacientes aliquam sacrae eruditionis summam . . . conscripsimus. Cum enim a nobis plurima de philosophicis studiis . . . legissent, . . . visum illis est, ut multo facilius divinae paginae intelligentiam . . . nostrum penetraret ingenium, quam philosophicae abyssi puteos . . . exhausissent".

[47] A.a.O. p. 981 C.

[48] De trinitate ed. Haring (vgl. Anm. 10) p. [33]; PL 64, 1247–48. Für „theologicae" findet sich in zahlreichen Handschriften „theologiae". In den von Gilbert abhängigen Sententiae divinitatis findet sich „celsitudinem theologiae" (p. 7* Z. 26–27) zusammen mit „sacra oder divina pagina" (Z. 10, 20).

[48a] *F. Maassen*, Paucapalea. Sitzungsber. d. Wiener Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 31 (1859) S. 453 Anm. 8, S. 503. J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII[e] siècle, 2[e] éd. Bruges 1948, p. 463. St. Kuttner, Repertorium, S. 14 Anm. 1, S. 127.

dieser Bedeutung schon vorher in der Schule von Bologna in Gebrauch war und noch das kanonische Recht einschloß.

In der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts finden wir dann neben facultas theologica auch einfach theologia öfter. Peter von Blois (c. 1160) gebraucht neben facultas theologica[49] auch theologia: „operam theologiae Parisius indulgeo".[50] Alexander III., der selbst aus der Schule von Bologna hervorgegangen war, sagt 1170: „scolaribus in theologia studentibus".[51] Bei Alanus ab Insulis heißt es in der Summa[52]: „Sicut olim philosophia . . . lamentum deposuit, . . . sic in praesenti theologia lacrimabilem querimoniam . . . videtur deponere . . . Nos ergo qui theologie profitemur militiam . . . Theologia in duas distinguitur species: supercelestem et subcelestem sive apotheticam et ypotheticam, ut testatur Johannes Scotus super Hierarchiam".[53] Hier ist beachtlich der Einfluß, den Joh. Eriugena auf die Verwendung des Wortes theologia ausgeübt hat. In derselben Schrift findet sich auch der Ausdruck sacra pagina, aber nicht im Sinne von Theologie, sondern von sacra scriptura.[54] In den *Regulae de sacra theologia*[55] wird in der Einleitung die supercaelestis scientia, idest theologia, den andern Wissenschaften gegenübergestellt.

Radulfus Ardens, den wir schon für den Gebrauch von facultas anführten,[56] bedient sich auch öfters des Wortes theologia im Sinn von theologischer Wissenschaft,[57] ebenso der unter dem Einfluß Gilberts stehende Zisterzienser Everardus von Ypern.[58]

Bei Richard von St. Victor findet sich theologica disciplina, was die Bedeutung von theologia im jetzigen Sinne voraussetzt.[59]

Daneben bleibt die ältere Bezeichnung sacra oder divina pagina in dem doppelten Sinne von Hl. Schrift und Theologie im Gebrauch.[60] Beachtens-

[49] Vgl. oben Anm. 2, 17.
[50] PL 207 p. 91 B. Chartul. I n. 27 p. 32.
[51] Chartul. I n. 3 p. 4.
[52] Vgl. oben Anm. 19.
[53] A.a.O. 119–21.
[54] A.a.O. 221: „hoc nomen principium in sacra pagina multipliciter sumitur". Ebenso 248.
[55] PL 210 p. 621 B, 622 B.
[56] Vgl. oben Anm. 16.
[57] M. Grabmann, Gesch. der schol. Methode I, 256[1]: „Qua necessitate quave intentione sint translata a naturali facultate ad theologiam?" Ebenso im Spec. univ. l. 7 c. 15.
[58] J. Leclercq (vgl. oben Anm. 21) p. 119 v. 41: „omissis gradibus doctrine theologiam ignorantes docere presumunt"; p. 121 v. 9–10: „unicuique artifici in sua facultate credendum ut logico in logica, geometre in geometria et fabro in fabrateria et theologo in theologia"; v. 14: „de questionibus artium vel theologie"; v. 16–17: „ad theologiam audiendam, non ad aliquem theologie doctorem"; p. 122 v. 1: „scientia theologie". N. M. Haring, a.a.O. p. 166: „voluit extendere hanc maximam ad theologiam".
[59] Rich. de S. Vict., De Trin. l. 6 c. 2 (PL 196 p. 968 D). *J. Ribaillier*, R. de S. V. De trinitate. Texte critique avec Introduction, Notes et Tables. Textes philosophiques du M.-A., Paris 1958, p. 229 v. 708: „iuxta theologice discipline morem".
[60] Vgl. J. de Ghellinck, Le mouvement (oben Anm. 32) und: Pagina et sacra pagina. Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné. Mélanges Auguste Pelzer. Etudes d'histoire litt. et doctr. de la Scolastique médiévale. Recueil de travaux d'hist. et de philologie 3[me] série, 26[me] fasc., Louvain 1947, S. 23–59.

wert ist, daß Robert von Melun in der umfangreichen Praefatio zu seinen *Sententiae*[61] (1152–60), in der er von der theologischen Methode handelt, auch dort, wo der Ausdruck theologia oder facultas theologica sich wegen der Gegenüberstellung zu den artes oder scientiae nahelegt,[62] niemals davon Gebrauch macht, sondern zur Bezeichnung der Theologie stets umschreibende Ausdrücke gebraucht,[63] während facultas nur in dem ursprünglichen Sinne von Fähigkeit oder Möglichkeit vorkommt.[64]

Der allgemeine Gebrauch des Wortes theologia ist erst im Zusammenhang mit der Universitätsterminologie facultas theologica eingebürgert worden. Da der Ausdruck facultas theologica, wie gezeigt, vieldeutig war, wurde zur speziellen Bezeichnung der Wissenschaft das Wort theologia verwandt. Dafür einige, auch sonst beachtenswerte Beispiele aus der Anfangszeit der Universität Paris: Innocens III. 1207[65]: „Parisius magistrorum theologie numerus octonarium non transcendat". Robert von Courçon[66] sagt in den Statuten für die Universität Paris: „Circa statum theologorum statuimus . . . quinque annis audiat theologiam". Honorius III. 1217[67]: „magistrum Johannem de Abbatisvilla regentem in theologia". Derselbe 1218[68]: „doctorum theologie . . . in theologia docere".

Infolgedessen wird jetzt das Wort theologia von den Pariser Lehrern allgemein verwandt. Die ersten sind Wilhelm von Auxerre,[69] Roland von Cremona[70] und Hugo von St. Cher, bei dem es sich noch mit facultas zu-

---

[61] *R. M. Martin*, Oeuvres de Robert de Melun, t. 3 Sententie. Spicil. sacr. Lovan. Fasc. 21, Louvain 1947.

[62] A.a.O. p. 159 v. sqq.: „Quod cum in omnibus disciplinis fieri oporteat, in sacre scripture doctrina multo minus negligendum esse videtur . . . ceteris disciplinis dignior atque utilior est".

[63] A.a.O. p. 20 v. 20: „sacre pagine scripturas"; p. 26 v. 1: „non solum in doctrina sacre scripture, verum etiam in secularium artium disciplina".

[64] A.a.O. p. 5 v. 23 sqq. „recitationis facultatem acquirere . . . in ea tantum abundat facultate quam nec usus communis nec eruditio scholaris unquam in scientiarum numerum admisit nec doctoris cathedra dignum iudicavit, sed recitatorem fore habendum statuit, qui in tali facultate ceteris prevaluit?" p. 27 v. 14: ad persuadendi facultatem; p. 31 v. 5–6: „ea aut usui aut naturali facultati vel gratie illuminanti ascribenda sunt"; p. 34 v. 20: „facultas loquendi"; p. 38 v. 13: „facultas ingenii"; p. 48 v. 7–8: „facultas datur".

[65] Chartul. I n. 5 p. 65.

[66] Chartul. I n. 20 p. 79.

[67] A.a.O. n. 26 p. 84.

[68] A.a.O. n. 27 p. 85.

[69] „si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia". Ed. Fr. Regnault, Paris 1500, f. 146 ra.

[70] Vgl. *E. Filthaut*, Roland von Cremona O.P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden, Vechta 1936. S. 121: „Die Theologie ist nach Roland keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Ad hoc videtur esse dicendum, quod sacra scriptura habet subiectum, licet proprie loquendo non sit neque sciencia neque ars". Das Wort theologia im heutigen Sinne ist ihm völlig geläufig; vgl. Summae Magistri Rolandi Cremonensis L. III. Cur. *A. Cortesi*. Bergamo 1962, p. 289: „hoc nomen fides in theologia est aequivocum"; p. 908: „Augustinus . . . scientiam vocavit intelligentiam et gratiam docendi theologiam"; p. 910: „theologia dicitur et scientia et sapientia largo modo". In Verbindung mit facultas p. 294: „. . . diffinit, secundum quod competit sue facultati . . . Quanto magis theologus".

sammenfindet.[71] Es zeigt sich aber auch jetzt immer noch eine gewisse Zurückhaltung im Gebrauch des Wortes, das noch als Fremdwort empfunden wurde. Daher bleiben die älteren Ausdrücke wie sacra pagina, sacra doctrina im Gebrauch.[72] Auch in der Summa des Thomas von Aquino, die den Titel hat *Summa de theologia*,[72a] werden die Einleitungsfragen über die Theologie unter der Überschrift „sacra doctrina" behandelt.[73] Überhaupt zeigt sich auch bei Thomas die Zurückhaltung im Gebrauch des Wortes,[74] für die bei ihm teils der Fremdwortcharakter der Grund zu sein scheint,[75] teils der Gebrauch des Wortes bei Aristoteles.[76] Da das Wort hier eine ganz andere Bedeutung hat, war man darauf bedacht, eine Verwechslung auszuschließen.[77]

Angesichts des dargestellten Wechsels der Bedeutung von facultas und theologia stellt sich naturgemäß die Frage, welcher Wechsel in der bezeichneten Sache selbst dadurch sichtbar gemacht wird oder was das Neue war gegenüber der vorangehenden christlichen Theologie. Die Beantwortung dieser Frage würde über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgehen, die sich nur mit dem Bedeutungswandel der Worte facultas und theologia befaßt. Um aber den gemeinten Gegenstand selbst nicht ganz unberührt zu lassen, mögen folgende Andeutungen genügen.

Daß die Behandlung der christlichen Lehre als Wissenschaft im gleichen Sinne mit den andern Wissenschaften betrachtet und durchgeführt wurde, war ein Neues, das auch die Methode der Lehre stark beeinflussen mußte. Es entstanden dadurch Fragestellungen, die der älteren Theologie völlig fremd waren: in welchem Sinne der wissenschaftliche Charakter der Theologie verstanden werden muß, ob sie eine einheitliche Wissenschaft sei oder mehrere, ob sie eine praktische oder theoretische Wissenschaft sei, alles Fragen, die durch die Anwendung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs nahegelegt waren.

Neu ist auch die ebenfalls von Aristoteles übernommene Methode der quaestio, die sowohl die sachliche Behandlung wie die Darstellungsform bestimmte. Der gesamte Stoff der Theologie wird in methodische Fragestellun-

---

[71] „omnis doctrina, idest theologia". Hs. Leipzig, Univ.-Bibl. 573, f. 5r. Zusammen mit facultas: „Unde tria praedicata sunt in theologia: quid quis quae. Unde sicut in aliis facultatibus ... ita hic"; „ ... sicut in alia facultate plures sunt modi essendi ... ita et in theologia". f. 2r.

[72] Z. B. bei Roland von Cremona. Vgl. oben Anm. 70.

[72a] Über den Titel der Summa vgl. *B. Geyer*, S. Thomae de Aquino Quaestiones de Trinitate divina, Florilegium Patrist. fasc. 37, Bonnae 1934, p. 2.

[73] Später (II. II q. 1 a. 5 ad 2) wird aber bei dem Rückverweis auf diese Ausführungen das Wort theologia gebraucht. Vgl. J. Rivière, a.a.O. 48; de Ghellinck, Pagina et sacra pagina 58.

[74] Nach dem vollständigen Index zur Summa (A complete Index of the Summa theol., San Antonio, Texas) wird das Wort in dem ganzen Werk nur an drei bis vier Stellen gebraucht.

[75] Er erläutert das Wort: „dicitur enim theologia quasi sermo de deo". Summa I q. 1 a. 7. Vgl. oben Anm. 35.

[76] Vgl. oben Anm. 37.

[77] „Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur". Summa I q. 1 a. 1 ad 2.

gen aufgelöst, die nach einer festen Form behandelt werden. Dadurch unterscheidet sich schon auf den ersten Blick ein scholastisches theologisches Werk von einem solchen der Patristik.

Daß es daneben in dieser Zeit auch andere Formen literarischer Behandlung theologischer Gegenstände gab, zeigen die außerhalb des Schulbetriebs entstandenen Schriften, besonders solche mystischen und populären Charakters, wie die Bonaventuras, oder solche polemischen Charakters, wie die *Summa contra gentiles.*

Im allgemeinen aber kann mit der Quaestio-Methode die Eigenart der spezifisch scholastischen Theologie sehr wohl gekennzeichnet werden.[78]

[78] Einen Versuch, die methodische Eigenart der mittelalterlichen sog. scholastischen Theologie historisch zu umschreiben, stellt ein Vortrag des Verf. dar, der als Beitrag erschien in: Synthesen. Festschrift für Adolf Dyroff, 1926, S. 112–125; abgedruckt in: Christl. Philosophie in Deutschland 1920–1945, Regensburg 1949, S. 221–35. Über Ansätze in der Patristik zu der systematischen Darstellung in der Scholastik handelt *A. Grillmeier,* Fulgentius von Ruspe, De Fide ad Petrum und die Summa Sententiarum. Scholastik 34 (1959) S. 526–565.

MISCELLEN

Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften*

Von Utto Riedinger OSB

Die letzte Veröffentlichung über die Entstehungszeit der pseudo-dionysischen Schriften, die mir bekannt wurde, ist ein Aufsatz von GABRIELE ROSCHINI,[1] in dem der Verfasser zu dem Schluß kommt, Pseudo-Dionysios sei ein Autor aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts . . .

70 Jahre nachdem J. STIGLMAYR und H. KOCH die grundlegenden Daten über den Areopagiten zum allgemeinen Bewußtsein gebracht haben – daß nämlich die Areopagitica proklische Schriften voraussetzen und mindestens in die 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts gehören – 70 Jahre nach Stiglmayr und Koch also könnte man über die historische Willkür Roschini's mit Recht erstaunt sein. Aber in diesen Fragen hat man sich in den letzten 30 Jahren das Staunen abgewöhnt, ist doch in diesen 30 Jahren so ziemlich jeder Zeitpunkt der Alten Kirchengeschichte als Datierung vorgeschlagen worden. Ja, mehr noch als das: seitdem Stiglmayr (1928) und Honigmann (1952) mit ihren Versuchen, eine bestimmte Persönlichkeit mit dem Areopagiten zu identifizieren, Schiffbruch erlitten haben, gilt es als ausgemachte Sache, daß man wohl die Entstehung der pseudo-dionysischen Schriften in die Zeit von 460–530 n. Chr. datieren kann, über den Autor aber nie etwas Bestimmtes erfahren wird. Schließlich war Ernst Honigmann, wie einer seiner Kritiker schreibt,[2] „ein Gelehrter der ersten Garnitur", und wenn ein solcher schon keinen Erfolg haben konnte, wer sollte ihn dann haben?

Man hat sich also, ähnlich etwa wie beim Hebräerbrief, damit abgefunden, daß sich wohl ein Dutzend Persönlichkeiten als mögliche Verfasser aufzählen lassen, daß man aber nie sicher wissen wird, wer nun wirklich den Hebräerbrief geschrieben hat. Nun wäre ja auch nicht viel damit gewonnen, wenn wir mit Sicherheit wüßten, daß etwa Apollos oder Barnabas den Hebräerbrief verfaßt haben. Beide sind historisch so wenig faßbar, daß ihre Schrift selber noch die umfassendste Auskunft über ihre Persönlichkeit gäbe.

Und so ähnlich wie beim Hebräerbrief denkt man sich die Sache auch beim Areopagiten, das heißt, man bemüht sich, nach verschiedenen Gesichtspunkten darzulegen, welche Lehren diese Schriften enthalten und welche Quellen etwa dafür

* Vortrag, gehalten auf dem 4. Internat. Patristikerkongreß zu Oxford, am 19. September 1963.

[1] *G. M. Roschini:* L'età dello Ps.-Dionisio l'Areopagita secondo alcuni studi recenti, „Doctor Communis" 15 (Roma 1962) 83–92.

[2] *I. Hausherr:* Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien? Or. Christ. Per. 19 (1953) 247–260, S. 247: Cette fois c'est un érudit de premier ordre qui croit avoir identifié le pseudo-Denys.

angeführt werden können. Daß der Areopagite ein bedeutender theologischer Schriftsteller gewesen sein muß, scheint sein Einfluß auf die Folgezeit zu beweisen. Wer diesen Einfluß ausgeübt hat, das zu fragen, ist fast unfein geworden.

Nun sind uns aus dem 1. nachchristlichen Jahrhundert so wenige Daten und Berichte neben dem Neuen Testament erhalten, daß sie sich mit dem, was wir über die Christen des 5. Jahrhunderts wissen, an Dichte und Aussagekraft nicht vergleichen lassen, – auch wenn die Sekundärliteratur über das NT allein die Sekundärliteratur über das 5. Jahrhundert ihrem Umfange nach weit übertrifft. Die bedeutenden Gestalten des 5. Jahrhunderts sind uns fast alle so gut bekannt, daß eine Identifizierung einer von ihnen mit dem Autor der pseudo-dionysischen Schriften erheblich mehr zu bedeuten hätte als eine Identifizierung des Apollos mit dem Verfasser des Hebräerbriefes. Es kann gar nicht anders sein, als daß wir unsere Meinung von dem, was die areopagitischen Schriften sind und was sie wollen, revidieren müßten, wenn wir ihren Autor auch aus anderen Äußerungen kennen würden. Das könnte schließlich ein Grund dafür sein, mit der geheimnisvoll isolierten Stellung des Areopagiten ganz zufrieden zu sein.

* * *

Wenn hier über den Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften zu sprechen ist, dann muß leider die Voraussetzung gemacht werden, daß meinen Zuhörern die beiden Aufsätze bekannt sind, die 1959 in der „Byzantinischen Zeitschrift" und 1961/2 im „Salzburger Jahrbuch für Philosophie" veröffentlicht worden sind.[3] Es ist in einem Vortrag nicht möglich, alle die historischen Daten und Literaturverweise zu wiederholen, die in diesen beiden Aufsätzen vorgelegt worden sind. Sie bilden aber die unerläßliche Voraussetzung für die heutigen Darlegungen, zumal vorläufig kein Anlaß dafür besteht, irgendetwas davon zurückzunehmen.[4]

Heute soll der Versuch gemacht werden, die dort wohl zu gedrängten Überlegungen aufzulockern und die Vorstellung, die in diesen beiden Aufsätzen den roten Faden bildet, möglichst lebendig werden zu lassen. Mir ist der Vorwurf gemacht worden, meine Identifizierung sei „künstlich" – diesem Vorwurf soll damit begegnet werden.

Zunächst gilt es aber, einen Mann in Erinnerung zu rufen, der bereits im Jahre 1712 dieselbe Persönlichkeit als Autor der pseudo-dionysischen Schriften vorgeschlagen hat, die mir in derselben Funktion fast 250 Jahre später begegnet ist.[5] Gemeint ist der Dominikaner Michael Lequien, der ebenfalls auf einem scheinbar

[3] *U. Riedinger:* Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten, Byz. Z. 52 (1959) 276–296, ders.: Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften, Salzburger Jahrbuch f. Philos. 5/6 (1961/62) 135–156, mit Taf. – Der erste dieser beiden Aufsätze hat bereits Kritik erfahren; zustimmend äußerte sich *P. Scazzoso:* Considerazioni metodologiche sulla ricerca Pseudo-Dionisiana a proposito della recente identificazione dello Pseudo-Dionigi con Pietro il Fullone da parte di Utto Riedinger, Aevum 34 (Milano 1960) 139–147, ablehnend *J.-M. Hornus* im 5. Kap. seines Forschungsberichtes (Le pseudo-Denys serait-il Pierre le Foulon?) Rev. d'Hist. et de Philos. Rel. 41 (1961) 56–64. – Eine gründliche Diskussion des Vorschlags empfahl *L. Abramowski,* ZKG 73 (1962) 417–418. Leider kam eine solche auch in Oxford nicht zustande.

[4] Nur daß Markellos der Akoimet nicht mit Markellos von Apameia gleichzusetzen ist, wie B. Z. S. 278 irrtümlich nach *C. Wendel* RAC 2 (1954) 255 zu lesen steht, zeigt *O. Volk* im Lex. f. Theol. u. Kirche² 7 (1962) 4–5.

[5] Die Belege für diese Ausführungen werden in den genannten beiden Aufsätzen gegeben.

abgelegenen Seitenweg – der Geschichte der monophysitischen Christologie – die Spuren des Areopagiten auf Petros den Walker († 488) hin verfolgt hat. Lequien's Thesen sind weder von DE ROSSI noch von einem anderen Gelehrten widerlegt worden, wohl aber wurden sie viel später auf anderen Wegen wieder aufgestellt. Es wäre deshalb die Aufgabe der Kritik, die Ausführungen Lequien's (MG 94, 274–303) aufs neue zu prüfen.

Mein Ansatzpunkt war freilich ein anderer, nämlich die Terminologie der Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios, die in einigen wichtigen Punkten – aber keineswegs überall – an den Areopagiten erinnert. Das war ein Ansatzpunkt, der auch anders hätte gedeutet werden können. Wir können Pseudo-Kaisarios hier außer acht lassen und nur den Areopagiten und seine Methode der pseudonymen Einkleidung ins Auge fassen.

Die Schriften diesen rätselhaften Autors stehen vor uns in dem Gewande des Paulus-Schülers Dionysios. Was wissen wir von diesem? Dionysios wurde nach Apg. 17, 34 Christ, nachdem der Apostel Paulus in Athen vor stoischen und epikureischen Philosophen gepredigt hatte, aber von diesen Weisen der Alten Welt als Schwätzer zurückgewiesen worden war.

Wenn wir diese kleine Szene so verstehen könnten wie sie der Autor dieser umstrittenen Schriften verstanden und auf sich selbst übertragen hat, dann hätten wir wohl den Schlüssel in der Hand, der die Autorenfrage löst. Denn warum sonst hätte sich dieser Autor wohl „Dionysios Areopagites" nennen sollen, wenn er in diesem einzigen Bericht des NT über den Areopagiten nicht ein treffendes Bild seiner eigenen Situation erblickt hätte? – Freilich ist es bei diesem Vergleich so wie bei allen anderen Vergleichen und Allegorien: sie stimmten nicht überall. Aber das hat weder Philon noch Origenes davon abgehalten, sich im Einklang mit der gesamten Spätantike an Allegorien und Bildern zu berauschen.

Die übereinstimmenden Punkte bei diesem Vergleich waren meines Erachtens folgende: in Athen diskutieren Philosophen mit dem Apostel Paulus. – Das kann in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts nur heißen, daß sich die Schule des Proklos mit den paulinischen Briefen – der schriftlichen Predigt – befaßt hat.[6] Aber wir brauchen nicht nach einem schriftlichen Niederschlag dieser Berührung der Neuplatoniker mit dem Christentum zu suchen. Wir wissen, daß die stolzen Philosophen das Christentum als Geschwätz abgelehnt und so getan haben, als wäre es nicht vorhanden. Aber einer der Zuhörer des Paulus – in unserem Falle: der Leser – bekehrt sich zum Christentum. Daß Dionysios ein Stadtrat von Athen gewesen ist, unser Autor dagegen ein Mitglied der Schule des Proklos, das hat diesen Autor nicht daran gehindert, das Bild trotzdem treffend zu finden und sich in das Gewand dieses Stadtrates zu hüllen.

Ist das eine petitio principii, wie man mir vorgeworfen hat? Ich werbe hier nicht um Glauben an meine These, sondern um Verständnis für einen Beweis. Auch ein Beweis kann unverständlich und kraftlos sein, wenn man die Bedeutung seiner Glieder nicht erfassen kann.

Freilich, ein wirklich schlüssiger Beweis ist in der Autorenfrage nur an einer

[6] Das geistige Klima der Schule des Proklos charakterisiert *Joh. Geffken* (Mystiker, Schwärmer und Heilige des ausgehenden antiken Heidentums, Preußische Jahrbücher 173 [1918] 145–158, besonders S. 156–158) so: Welch eine ungesunde Welt von frühreifen Wunderkindern, von verstiegenen Männern, verbildeten Frauen! – Einzelne Züge der heidnischen Mystiker haben uns wohl an das Wesen der Mönche und Klausner erinnert. In der Tat sind beide, Christen und Heiden, eines Geistes Kinder; denn eine Nachahmung der Einen durch die Anderen ist ausgeschlossen.

einzigen Stelle gelungen, beim 7. Brief, soviel die übrigen Überlegungen auch zum Verständnis der Situation beitragen mögen. Das liegt nicht zuletzt an der fragmentarischen Überlieferung der wichtigen Nachrichten. Aber beim 7. Brief wie bei allen anderen Überlegungen kann mit dem einen und einzigen Vorstellungsschema gearbeitet werden, und eben dieses Vorstellungsschema für die pseudonyme Einkleidung des Areopagiten habe ich soeben anläßlich der Selbstbezeichnung unseres Autors vorgeführt. Lassen Sie mich wiederholen: unser Autor hat sich in eine Rolle hineingedacht, die ihm für seine persönliche Situation sehr typisch zu sein scheint. Er denkt sich aber auch noch in andere Rollen hinein, für die ihm das NT Textbuch ist.

Wie haben wir uns das vorzustellen, damit unsere Vorstellung einfach ist und eben nicht „artificiel"?

In einem Bilde ausgedrückt – und Bilder sind in diesem Falle ein legitimes Ausdrucksmittel – sieht sich der Autor in einem Raume mit gemalten Glasfenstern. Die Szenen auf den Glasfenstern stellen die für ihn ehrwürdigen und exemplarischen Ereignisse dar, die das NT berichtet, Paulus auf dem Areopag, Johannes auf Patmos u.s.w. Unser Autor sieht nun durch diese gemalten Fensterscheiben auf die Straße hinaus. Dort ist das Leben in Bewegung, dort begibt sich das, was er selber in seiner Gegenwart erlebt.

Und nun tut er etwas, was man „künstlisch" nennen mag, wenn man will, er beschreibt einzelne Bilder der Glasfenster, durch die er sieht, aber nur solche, die mit irgendeinem Vorgang, der sich draußen auf der Straße – eben in seiner eigenen Gegenwart – abspielt, in einem allegorischen Zusammenhange stehen.

Was man gewöhnlich an den pseudo-dionysischen Schriften der Untersuchung wert findet, ihre philosophisch-theologischen Lehren, das bleibt hier ganz außer acht. Für die Autorenfrage sind allein die Stellen wichtig, an denen sich der Autor verrät. Und er verrät sich an nicht wenigen Stellen, eben dort, wo es uns noch möglich ist nachzuweisen, daß eine Szene in seinen Werken eine allegorisch verstandene Entsprechung in seinem Lebenslauf in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts hat. Diese Entsprechungen nachzuweisen, habe ich mich in meinen beiden Aufsätzen bemüht. Das alles für reinen Zufall zu erklären und von einer petitio principii zu reden, bedeutet doch wohl, die Möglichkeit eines Indizienbeweises grundsätzlich in Frage zu stellen, ohne die eine historische Arbeit kaum denkbar ist.

Um zu wiederholen, was ich zum 7. Brief geschrieben habe: der 7. Brief der Areopagitica beginnt mit der Versicherung, sein Autor könne sich nicht erinnern, gegen die Hellenen oder gegen sonst jemand geredet zu haben, es genüge ihm vollständig, daß er selber die Wahrheit besitze. Der Vorwurf, er habe sich mit den Mitteln der Hellenen gegen die Hellenen gewandt, sei völlig unberechtigt. Er habe sich nie an seinem Vater versündigt. Die Hellenen selber seien es gewesen, die sich mit der Weisheit Gottes gegen Gott gewandt hätten. Denn sie könnten zwar die Bewegung der Gestirne berechnen, Gott aber sei es gewesen, der für Josue und Ezechias den Lauf der Gestirne *verändert* habe. Und nun folgt als drittes Beispiel für so eine Veränderung, die jeder Berechnung spottet, der Hinweis darauf, daß er ja mit Apollophanes die Sonnenfinsternis zur Zeit des heilbringenden Kreuzes beobachtet habe. Obwohl an diesen Ostertagen kurz nach Vollmond eine Sonnenfinsternis astronomisch unmöglich sei, hätten sie beide bei Heliupolis (vgl. *Damaskios*, vita Isidori c. 94) eben diese Sonnenfinsternis beobachtet. Und zum Beweis zitiert er sogar ein Wort, das ihm Apollophanes damals gesagt habe.

Mit diesem Brief haben sich die Dionysios-Kenner der letzten Jahrzehnte überhaupt nicht beschäftigt, nur Stiglmayr hat vor einem halben Jahrhundert den ratlosen Vorschlag gemacht, diese Andeutungen haben vielleicht etwas mit dem Gotte

Pan zu tun.[7] In den Jahrzehnten nach dem Auftauchen der pseudo-dionysischen Schriften aber wurde dieser Brief stark beachtet. Es genügt darauf hinzuweisen, daß die Autobiographie, die man damals dem Areopagiten untergeschoben hat, ihre ganze Geschichte aus eben diesem Briefe herausspinnt. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Ich verstehe nun diesen Brief als eine Antwort auf die Vorwürfe, die die Neuplatoniker um Proklos nach dessen Tode dem von ihnen abgefallenen und zum Christentum übergelaufenen Petros gemacht hatten. Daß wir aus der Isidoros-Vita des Damaskios noch einen Satz erhalten haben, der von einem Petros redet, der zum herrschenden Klüngel gehört, sogar Bischof geworden, aber ein unverschämter und grundschlechter Mensch sei, – das ist ein in diesem Zusammenhange leider seltener Glücksfall.[8] Denn hier hören wir authentisch die Gegenpartei des Petros, die ihm den Vorwurf gemacht hatte, er verhalte sich ebenso charakterlos wie ein Vatermörder. Und eben gegen diese ehemaligen Kollegen wendet sich der 7. Brief – so wie sich der 8. Brief gegen seine ehemaligen Mitbrüder im Akoimeten-Kloster wendet.

Hier fällt nun, bei der Sonnenfinsternis beim Tode Christi, ein Name: Heliupolis. Dieser Name war bisher keine eindeutige Bezeichnung für eine antike Stadt, denn schon die koptische Rezension der Autobiographie des Dionysios versteht darunter das syrische Heliupolis-Baalbek, während die syrische Rezension das ägyptische Heliupolis meint. Bei dieser Unsicherheit ist es so lange geblieben bis mir der Einfall kam, doch einmal diese Nachricht versuchsweise ernst zu nehmen und die von J. K. Ginzel zusammengestellten Tabellen der antiken Sonnenfinsternisse nachzuschlagen.

---

[7] *J. Stiglmayr:* Zur Lösung „Dionysischer Bedenken", Byz. Z. 7 (1898) 108–109: Fast möchte es scheinen, als ob Dion. bei Erzählung dieses Hergangs „in Heliopolis" einen Zug aus der Legende vom Tode des *großen Pan* entlehnt habe.

[8] Herr Dr. *Clemens Zintzen*-Aachen hat die Isidoros-Vita des Damaskios für eine krit. Ausgabe vorbereitet (erscheint bei Teubner). Wie *J. R. Asmus* ist er jedoch der Ansicht, daß mit dem Petros in c. 170 Petros Mongos von Alexandreia gemeint sei, betont aber, daß er seine Ansicht nicht strikt beweisen könne und sich mehr mit den sprachlichen als mit den historischen Fragen der Vita beschäftigt habe (Brief vom 30. Nov. 1963. Auch an dieser Stelle möchte ich Herrn Dr. Zintzen für seine liebenswürdigen Auskünfte ergebenst danken). – Meine Ansicht habe ich B. Z. S. 289 und SbJb S. 140–141 dargetan: c. 170 ist mit c. 169 in Verbindung zu bringen, d. h. mit dem Aufstand des Illos in Syrien (484), dann handelt es sich um Petros den Walker von Antiocheia.

Daß dem so ist, zeigt die Sabas-Vita cap. 32 (ed. E. Schwartz: Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1939, TU 49, 2, S. 117,25–118,14), die Petros den Walker anläßlich des theopaschitischen Zusatzes zum Trishagion erwähnt, von seiner dreimaligen Besitznahme des antiochenischen Thronos berichtet und die dritte (484–488) nach dem Aufstand des Illos datiert, *genau so wie es die Isidoros-Vita des Damaskios* (c. 169–170) *tut.*

Der Text lautet: *ἐπειδὴ δέ τινες αὐτῶν λέγειν ἐπεχείρησαν τὸν τρισάγιον ὕμνον μετὰ τῆς ὑπὸ Πέτρου τοῦ ἐπίκλην Κναφέως ἐπινοηθείσης προσθήκης τοῦ ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἀγανακτήσας εἰκότως ὁ θεῖος πρεσβύτης Ἑλληνιστὶ τοῦτον αὐτοὺς ψάλλειν τὸν ὕμνον ἐκέλευσεν κατὰ τὴν ἀρχαίαν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας παράδοσιν καὶ οὐ κατὰ τὴν τοῦ ῥηθέντος Πέτρου καινοτομίαν τοῦ τὰ Εὐτυχοῦς φρονήσαντος καὶ ἐκ δευτέρου τυραννικῷ τρόπῳ τοῦ Ἀντιοχείας θρόνου κρατήσαντος καὶ ὑπὸ τῶν ἐκκλησιαστικῶν θεσμῶν ἐκβληθέντος καὶ πάλιν ἐκ τρίτου μετὰ τὴν ἐν Ἰσαυρίᾳ γεγενημένην τοῦ Ἰλλοῦ τυραννίδα ἐπὶ τῆς βασιλείας Ζήνωνος βασιλικῇ αὐθεντίᾳ τοῦ αὐτοῦ θρόνου κρατήσαντος ἀθέσμως μὴ λυθέντων τῶν κατ' αὐτοῦ γεγονότων ἀναθεμάτων καὶ πᾶσαν τὴν Ἀνατολὴν ἐκταράξαντος καὶ ὑπὸ τοῦ πάπα Ῥώμης Φίλικος ἀναθεματισθέντος διά τε τὴν ἑτεροδοξίαν καὶ τὴν εἰρημένην τῷ τρισαγίῳ προσθήκην.*

Und hier fand sich nun etwas äußerst Frappierendes. Denn am 14. Januar 484 fand eine Sonnenfinsternis statt, die kurz nach Sonnenaufgang einsetzte und deren Totalitätszone westlich von Athen beginnt, um über Athen – Milet – Kypros –Heliupolis-Baalbek nach Babylon – Susa zu verlaufen. Und nicht genug damit: der Biograph des Proklos, Marinos, erwähnt diese Sonnenfinsternis als Vorzeichen für den Tod seines gefeierten Lehrers, mit dem im Jahre 485 die Sonne der Philosophie erloschen sei.

Diese Sonnenfinsternis scheint also einiges Licht in die dunkle Situation des 7. Briefes zu bringen. Wir sind nahe daran, das syrische Heliupolis-Baalbek als die Stadt zu verstehen, in der Dionysios mit seinem Apollophanes eben diese Sonnenfinsternis am 14. Januar 484 beobachtet hat. – Aber, er beschreibt sie ja als Sonnenfinsternis beim Tode Christi! Genau das ist richtig und trifft wieder die Methode dieses Autors: er beschreibt die Szene auf dem Glasfenster mit dem Bilde aus dem NT, aber er meint zugleich auch das, was auf der Straße, in seiner Gegenwart, geschieht.

Anders ausgedrückt ist die Parallele die: eine Sonnenfinsternis fand statt beim Tode Christi, seines Lehrers im Christentum, eine Sonnenfinsternis findet statt vor dem Tode des Proklos, seines Lehrers in der Philosophie. Diese beiden Ereignisse findet er in einem für ihn sehr eindrucksvollen Zusammenhange.[9]

Aber ist das schon ein geschlossener Beweis? Noch ist es keiner. Aber der Schlußstein liegt bereit. Es ist ein winziger Satz in der koptischen Autobiographie des Dionysios, ein kurzer Satz nur, der aber am Ende des 5. Jahrhunderts und noch im 6. eine Feldstandarte der Monophysiten war. Er lautet: der für uns gekreuzigt worden ist. Diesen Satz hat der Bollandist P. Peeters vor mehr als 50 Jahren in der koptischen Autobiographie des Dionysios gefunden und sich über sein Vorhandensein an dieser Stelle mit Recht gewundert. Denn dieser Satz, der theopaschitische Zusatz zum Trishagion, war das Kainsmal, das keiner der alten Geschichtsschreiber zu erwähnen vergißt, wenn er von Petros dem Walker spricht![10]

Der Name des Petros stand am Anfange unserer Überlegungen, und zwar in einem Text der Neuplatoniker, der theopaschitische Zusatz zum Trishagion, den Petros der Walker als Patriarch von Antiocheia in die offizielle Liturgie eingeführt hatte, steht an ihrem Ende.[11] Der Beweis ist geschlossen, und er trifft nicht einen

---

[9] Daß für einen zum Christentum bekehrten Proklos-Schüler der Vergleich des Philosophen mit Christus keinen blasphemischen Beiklang zu haben brauchte, zeigt folgende Charakteristik bei *W. Schmid – O. Stählin:* Gesch. d. griech. Litt., München 1924, S. 1058: Wie er als Muster hingebender Religiosität, Arbeitsamkeit, Pflichterfüllung, tugendhaften und menschenfreundlichen Lebens, als Mann von unendlichem Wissen und Scharfsinn bei seinen Schülern in Ansehen stand und von ihnen als ein übermenschliches Wesen, ein durch wunderbare Erweisungen höherer Gnade ausgezeichneter Götterliebling angestaunt wurde, davon gibt uns die enthusiastische Biographie seines Schülers Marinos ein farbenreiches Bild.

[10] Es gibt keine andere Persönlichkeit dieser Zeit, die mit der Verbreitung des theopaschitischen Zusatzes so eng verbunden wäre wie Petros der Walker, an den aus diesem Grunde die bekannten „fingierten Briefe" gerichtet zu sein vorgeben (B. Z. S. 287).

[11] In der neueren Literatur zu Ps.-Dionysios ist es üblich, die monophysitische Tendenz der ps.-dion. Schriften zu bezweifeln. Nun war ja auch Petros der Walker ein Unterzeichner des Henotikon und lebte gegen Ende des 5. Jhs., in einer Zeit, da die *nominellen* Monophysiten (darunter Philoxenos, ein Schüler des Petros!) sich zwar gegen die Glaubensdefinition des Chalkedonense wehren, aber an den Formeln Kyrills festhalten. Bei allen Unterzeichnern des Henotikons Doppelzüngigkeit und Unaufrichtigkeit anzunehmen, dem Areopagiten dagegen ehrliche Unionsabsichten zuzuschreiben, wie es *J.-M. Hornus* tut, scheint mir eine Vermutung zu sein, für die

obskuren Apollos oder Barnabas, sondern den Bischof Petros, der einmal als Diakon und Katechumenenlehrer bei den Akoimeten so auffallende Erfolge hatte, daß man sich an die Tabor-Perikope im Markus-Evangelium (das Petrus dem Apostel besonders nahe stehen soll) erinnerte und ihm den Beinamen „der Walker" gab. Wie einem Walker nämlich war es ihm gelungen, die Gewänder seiner Taufbewerber zu weißen Taufgewändern reinzuwaschen.

Damit ist eigentlich das Wesentliche gesagt. Ich hoffe nur, daß es mir gelungen ist, das Verständnis für meine beiden Aufsätze an dem entscheidenden Punkte zu wecken. Dort ist noch eine Reihe anderer „Doppelbilder" beschrieben, etwas, das hier nicht wiederholt werden kann. Nur bitte ich jeden darum, diese Bilder als Bilder zu verstehen wie es unser „Dionysios" getan hat. Es wäre ebenso einfach wie unrichtig, die Bildinhalte zu pressen und sie so auf eine zu einfache Art ad absurdum zu führen.

Es wäre zum Beispiel leicht zu behaupten: bei der Sonnenfinsternis im 7. Brief versteht Dionysios Christus als seinen christlichen Lehrer und Proklos als seinen philosophischen. Und auf S. 292–293 des Aufsatzes in der B. Z. versteht er den Akoimeten-Abt Alexandros als seinen christlichen Lehrer und wiederum Proklos als seinen philosophischen und verschmilzt das Bild dieser beiden zu seinem „Hierotheos" – was ist daran die einheitliche Methode?

Es ist leider nicht mehr möglich, den Leuten um Proklos vorzuschreiben, was sie unter Philosophie zu verstehen haben, ebenso wenig, wie man dem Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften noch vorschreiben kann, was er unter einer einheitlichen Methode zu verstehen hat, die ihm ein moderner Historiker abnehmen könnte. *Seine Methode war das Denken in Bildern, die er verschoben hat wie ein Kaleidoskop.* Wer das „künstlich" findet, soll es künstlich finden, er macht damit nur die ebenfalls unbegreifliche Tatsache verständlich, daß wir uns 250 Jahre nach Michael Lequien noch den Kopf über den Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften zerbrechen.

---

der Beweis noch zu erbringen wäre. *F. Loofs* (Leitfaden z. Stud. d. Dogmengesch. 1 [Halle 1951] 254) dürfte diese Situation genau erkannt haben, wenn er schreibt: Er (Ps.-Dionysios) spricht von ihr (der Menschwerdung Jesu), obwohl er Ausdrücke wie κράσις und μῖξις meidet, *wie ein über Cyrill hinaus zum Monophysitismus hinneigender Anhänger des Henotikon* (Beleg: ep. 4.).

Wann werden die Azyma das Brotelement in der Eucharistie im Abendland?

Von Karl-Hermann Kandler

Der Azymenstreit im 11. Jahrhundert, der eine der Ursachen für das endgültige Schisma der abend- und morgenländischen Kirche ist, stellt einem immer wieder die Frage: Seit wann werden die Azyma als Abendmahlselement im Abendland verwendet? Bis heute konnte in dieser Frage noch immer keine völlige Klarheit erzielt werden.

Ob Jesus Christus bei der Einsetzung des Abendmahls gesäuertes oder ungesäuertes Brot verwandt habe, ist eine Frage, die wohl nur entschieden werden kann mit der Beantwortung der Frage, ob dieses Mahl ein Passahmahl gewesen sei oder nicht.

Aber selbst wenn diese Frage zugunsten des Passahmahles entschieden wird, ist noch nicht geklärt, seit wann Azyma in der abendländischen Kirche gebraucht werden, denn es wird heute kaum noch bestritten, daß in der frühen Kirche gesäuertes Brot als Abendmahlselement verwandt wurde. Anders wird man die Aussagen der Väter kaum verstehen können, wenn sie von „gewöhnlichem Brot" oder vom „vollkommenen Brot" sprechen.[1] Andere lehnen bewußt die Azyma als einen jüdischen Brauch ab. Für viele Väter der alten Kirche gilt es als sicher, daß Jesus Christus in der Gründonnerstagnacht nicht Azyma verwandt habe, um sich von den Juden zu unterscheiden.[2] Trotzdem ist mehrfach behauptet worden, der Gebrauch der Azyma im Abendland sei alt, obwohl gerade auch abendländische Väter sie nicht erwähnen, vielmehr ihre Aussagen in anderer Richtung verstanden werden müssen. Dagegen finden wir im 11. Jahrhundert die Azyma im Abendland wohl durchgängig. Sie scheinen unbestritten als Abendmahlselement verwendet zu werden, und das ausschließlich, denn sonst wäre der Kampf zwischen der Ost- und Westkirche nicht so entschieden geführt worden. Die Ostkirche hätte der Westkirche sonst vorhalten können, daß selbst bei ihr nicht ausschließlich Azyma verwendet würden.

Nun hat es schon immer die Gemüter bewegt, daß in den Streitschriften zum photianischen Schisma die Azyma kein Streitobjekt waren, obwohl die morgenländische Kirche damals auf jeden Fall nur gesäuertes Brot bei der Eucharistie verwendet hat. Andererseits sind in den Streitschriften liturgisch-rituelle Fragen sehr stark herausgestellt worden. Wenn damals ein Dissensus vorhanden gewesen wäre in dieser Angelegenheit, so wäre zweifellos dies genannt worden.

J. R. Geiselmann hat sich besonders ausführlich mit dieser Frage beschäftigt.[3] Während auch in jüngerer Zeit von römischen Theologen immer wieder behauptet

---

[1] Belege bei *J. R. Geiselmann*, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933, S. 24 f.

[2] Belege bei O. *Michel*, Art. Azyma im RAC, Band 1, Sp. 1059 ff.

[3] Die Abendmahlslehre ... (s. Anm. 1).

wurde, „daß die Kirche im Abendlande immer in ungesäuertem Brode consecriert" habe,[4] setzt sich auch in der römischen Theologie die Auffassung durch, daß die Väter, wenn sie von Alltagsbrot sprächen, auch gesäuertes Brot gemeint hätten, da sichere Anzeichen für die Verwendung von Azyma in den ersten sieben Jahrhunderten nicht zu finden seien.[5] Geiselmann[6] will gegen Michel[7] auch das Zeugnis von Beda nicht als ein sicheres Anzeichen für die Verwendung von Azyma gelten lassen, ebensowenig würde Can. 6 des Toletanum XVI (693) den Gebrauch der Azyma fordern.[8] Geiselmann hat Recht, wenn er Hrabanus Maurus als den ersten sicheren Zeugen für die Verwendung von Azyma beim Abendmahl bezeichnet.[9] In der Tat finden wir bei ihm sicher den Ausdruck „panis infermentatus".[10] Alcuins Satz in seiner Epistola 90, daß das Brotelement „absque fermento ullius alterius infectionis debet esse mundissimus", ist nicht unbedingt auf die Azyma anzuwenden, da er in diesem Zusammenhang von der Verwendung von Salz bei der Zubereitung des Brotelementes spricht.[11]

So findet also Geiselmann in Hrabanus den ersten sicheren Zeugen für die Verwendung der Azyma. Er hat damit sicher recht, doch möchte ich gern eine Folgerung daraus ziehen. Wie oben bereits erwähnt, hat im photianischen Schisma die Azymenfrage keine Rolle gespielt, doch hat Hrabanus seine Schrift „De institutione clericorum" lange vor dem photianischen Schisma geschrieben. Ich kann mich nun der Äußerung Geiselmanns nicht anschließen, daß Hrabanus, wenn er die Azyma als Brotelement fordere, damit nicht einen neuen Brauch meine. Er sagt das zwar nicht expressis verbis, doch möchte ich das der ganzen Haltung und Ausdrucksweise dieser Stelle bei Hrabanus entnehmen.

Denn Hrabanus äußert sich energisch gegen die Verwendung von Sauerteig bei der Herstellung des Brotelementes: „Quod autem panem sacrificii sine fermento esse oporteat, testatur liber Leviticus".[12] Hätte sich Hrabanus so geäußert, wenn er nicht polemisch hätte auftreten wollen? Aber nicht nur auf diesen einen Satz möchte ich mich stützen! M. E. eindeutig polemisch ist es gemeint, wenn Hrabanus fortfährt: „Credimus ergo et panem illum quem primum Dominus in coena mystica in mysterium corporis sui consecravit, infermentatum esse, maxime cum in tempore paschae nullum fermentum cuiquam vesci, sed nec in domo habere ulli licebat, Domino illud in lege praecipiente ac dicente, sicut Exodus testatur".[13] Er fährt dann fort: „Quod ergo neque in domo usque in finibus cunctis eorum populo Dei habere licebat, superfluum est arbitrari id Dominum foris exquisisse. Quid autem illud significet, quod in Pascha comedi vetitum erat ostendit Apostolus, et paschae et azymorum rationem manifestissima narratione exponens . . ."[14] Für ihn sind die Azyma der agnus immaculatus.

---

[4] *J. Giese*, Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azyma als Element der hl. Eucharistie, Münster 1852.

[5] *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik, Band IV/1, 3./4. Auflage, München 1952, S. 226.

[6] *Geiselmann*, a.a.O., S. 34 f.

[7] *A. Michel*, Humbert und Kerullarios, Band II (Quellen und Forschungen der Görres-Gesellschaft, Band 23), Paderborn 1930, S. 120 u. a.

[8] *Geiselmann*, a.a.O., S. 32; anders *Michel*, a.a.O., S. 119 f.

[9] *Geiselmann*, a.a.O., S. 38; vgl. *M. Jugie*, Theologia dogmatica christianorum orientalium, Paris 1926, Band 1, S. 313.

[10] De inst. cler. I, 31 (PL 107, S. 518 CD); vgl. die weiteren Anmerkungen!

[11] So *Geiselmann*, a.a.O., S. 39 f.

[12] De inst. cler. I, 31, PL 107, S. 519 AB.

[13] a.a.O.

[14] a.a.O., S. 519 BC.

So kommen eindeutig für Hrabanus nur Azyma als Brotelement in Frage. Wenn er auch in ähnlicher Weise, entsprechend der katechetisch-pastoraltheologischen Aufgabe der Schrift, Wein und Wasser erklärt, so scheint mir hier doch deutlich eine Polemik gegenüber denen vorzuliegen, die nicht Azyma verwenden. Denn man kann zwar die Äußerungen Hrabans nur auf dem Hintergrund der Tatsache richtig werten, daß doch die Azyma in dem photianischen Schisma keine Rolle gespielt haben. Aber man kann keinesfalls annehmen, daß sie zur Zeit des Hrabanus allgemein im Abendland verwendet worden sind, wie ich oben schon darlegte.

Ich will damit nicht behaupten, daß Hrabanus Maurus überhaupt der erste gewesen ist, der Azyma verwendet hat, denn vielleicht kann die erwähnte Äußerung Alcuins ja so verstanden werden, als ob er schon Azyma gebrauchte. Auch ging die ganze abendländische Entwicklung in diese Richtung, forderte doch schon das Toletanum XVI, daß das für die Eucharistie zu verwendende Brot besonders hergestellt werden müsse. Doch scheint mir in der Tat Hrabanus einer der ersten gewesen zu sein, der es verwendet hat, sicher aber war er der erste, der literarisch ihre ausschließliche Verwendung forderte. Daß seine Forderung nicht sofort allgemein im Abendland angenommen wurde, beweist m. E. das photianische Schisma, auch wäre das nicht zu erwarten gewesen, da sich solche Änderungen kaum so schnell durchzusetzen vermochten. Dagegen muß, da hat Geiselmann recht, damit gerechnet werden, daß sich von der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts an die Azyma im Abendland schnell durchgesetzt haben, da ja im 11. Jahrhundert ihre Verwendung unbestritten und damit sicher allgemein üblich war. So würde auch die Meinung Jugies[15] etwas berichtigt werden müssen, der meint, daß bereits vor dem photianischen Schisma sich die Azyma im Abendland eingebürgert haben.

Halten wir fest: Vor Hrabanus finden wir keine gesicherte Erwähnung einer Verwendung von Azyma als Brotelement. Da er sie sehr energisch fordert, anscheinend auch gegen diejenigen polemisiert, die sie nicht verwenden, andererseits die Azyma aber im photianischen Schisma kein Streitobjekt darstellen, werden sie vor Hrabanus kaum in weiteren Kreisen der abendländischen Kirche verwendet worden sein.

Wir werden also nicht vor den Beginn des 9. Jahrhunderts kommen, wenn wir nach dem Zeitpunkt fragen, wann die Azyma Brotelement im Abendland werden, nicht vor das Ende des 9. Jahrhunderts, wenn wir fragen, seit wann im Abendland sie ausschließlich verwendet werden. Wahrscheinlich haben sie sich sogar nur sehr allmählich durchgesetzt. In einem liturgischen Formular finden wir sie dann im sog. Ambrosianischen Missale: „Oblatio panis azymi cum patena" erwähnt.[16]

---

[15] *M. Jugie*, Le Schisme byzantin, Paris 1941, S. 373.
[16] *A. Michel*, Humbert und Kerullarios, Band II, S. 121, Anm. 3.

Das Innocentianum von 1215 in der Confessio Augustana

Von Bernd Moeller

Daß Melanchthon bei der Abfassung des Augsburgischen Bekenntnisses die Canones des 4. Laterankonzils, das „Innocentianum", vor Augen gehabt und berücksichtigt hat, ist bei der Auslegung des Abendmahlsartikels der Confessio Augustana schon seit längerem bemerkt worden.[1] Neuerdings hat Wilhelm Maurer auf weitere Spuren der Benutzung jenes bedeutendsten und einflußreichsten Lehrdokuments des Mittelalters hingewiesen;[2] er findet sie im 1. und 19. Artikel wie überhaupt in der Anlage der CA als ganzer.[3] Mir scheint nun, daß man auch in den Ausführungen über die Beichte die Rücksichtnahme Melanchthons auf das Innocentianum feststellen kann und damit seine Bemühung, das reformatorische Bekenntnis von einem offenen Konflikt mit der „dogmatischen Autorität der mittelalterlichen Kirche und ihres größten Papstes"[4] freizuhalten.

Es ist auffallend, daß sich in den beiden Artikeln De confessione (11 und 25) einer der dringendsten Einwände Luthers gegen die mittelalterliche Beichtpraxis, seine Verwerfung des Zwangs zu regelmäßiger Beichte,[5] nicht findet. Es ist nicht zweifelhaft, daß Melanchthon diese Frage absichtlich nicht behandelt hat; denn in den wichtigsten Vorlagen der CA – den Schwabacher,[6] den Marburger[7] und den sogenannten

---

[1] Zum ersten Mal ausführlich *K. Thieme,* Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen, 1930, 265 ff., der meint, Melanchthon versuche hier „ein ans Irreführen streifendes Beeindrucken mit der Innocentianumformel" (268). Grundlegend jetzt *W. Maurer,* Zum geschichtlichen Verständnis der Abendmahlsartikel in der Confessio Augustana (Festschrift f. G. Ritter, 1950, 161–209) 163 f., der zurückhaltender urteilt: Die deutsche Fassung des 10. Art. „(schillert) im Wortlaut fast zum mittelalterlichen Dogma hinüber" (209); andererseits erweise sich aber der reformatorische Sinn des Artikels „aus dem Gesamtzusammenhang, in dem er steht" (164).

[2] *W. Maurer,* Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Conf. Aug. (Arch. f. Reformationsgesch. 51, 1960, 158–207). Vgl. auch dens., Melanchthon als Verfasser der Augustana (Luth. Rundschau 10, 1960–61, 164–179).

[3] Studien a.a.O. 181. 200 f.

[4] *Maurer,* Zum gesch. Verständnis a.a.O. 163.

[5] Dieser Einwand begegnet bei Luther in eindeutiger und ausführlich begründeter Form erstmals in der Schrift „Von der Beicht, ob die der Papst Macht habe zu gebieten" (WA 8, 138 ff.) von 1521. Vgl. dazu *E. Fischer,* Zur Geschichte der evangelischen Beichte Bd. 2, 1903, 47 ff. *K. Aland,* Die Privatbeichte im Luthertum von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung (in: Kirchengesch. Entwürfe, 1960, 452–519) 456 ff. Auch *E. Roth,* Die Privatbeichte und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren, 1952, 45 ff.

[6] Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, ³1956 (zit.: BS), 66, 17 ff.

[7] Ebd. 66, 26 f.

„Torgauer"[8] Artikeln – ist gegen den Beichtzwang in mehr oder weniger deutlicher Form polemisiert.[9] Daß Melanchthon diese Ausführungen seiner Vorlagen nicht übernommen hat, erklärt sich aber sicherlich nicht nur allgemein aus seiner „apologetischen Absicht wegen des darin beschlossenen Vorwurfs gegen die römische Sakramentspraxis"[10] – er hat an derselben Stelle und sonst Vorwürfe ähnlicher Art nicht gescheut –; ein näherliegender Grund ist vielmehr, daß er eine direkte Kollision mit der berühmten Bestimmung von 1215 vermeiden wollte: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti . . .[11] Diese Vorsichtsmaßnahme aber mochte sich ihm aufgedrängt haben, als die wohl im Mai 1530, also während der Abfassung der CA, in Augsburg gedruckte Streitschrift der brandenburgischen katholischen Theologen gegen die Schwabacher Artikel[12] sich zur Begründung des Beichtzwangs ausdrücklich auf den Canon Omnis utriusque berief und auf dessen rechtliche Bedeutung[13] unmißverständlich hinwies.[14]

Das Verschweigen dieses Differenzpunktes war freilich im Sinn Melanchthons vielleicht nicht nur „Leisetreterei".[15] Er hatte immerhin schon in dem „Torgauer" Artikel[16] und dann wieder am Anfang von CA 25[17] die Notwendigkeit der Beichte strenger als Luther festgesetzt, indem er die Absolution zur unerläßlichen Voraussetzung für den Abendmahlsempfang erklärte.[18]

Man könnte gegen unsere Beweisführung einwenden, daß CA 11 und 25 allerdings gegen eine andere Bestimmung jenes Canons des Laterankonzils polemisieren, nämlich gegen die Anweisung, die Beichtenden hätten dem Priester jeweils *alle* Sünden zu nennen.[19] Freilich war jene Anweisung 1215 nur nebenher gegeben worden,[20] und vielleicht hat Melanchthon selbst seine Beweggründe mitgeteilt, wenn er in der Apologie zu CA 11 bemerkt: Nec tantum habet incommodi textus per se, quan-

[8] Ebd. 99, 26 ff. – Über die Herkunft dieses Stücks (bei *K. E. Förstemann*, Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530 Bd. 1, 1833, 68 ff.) zuletzt *Maurer*, Zum gesch. Verständnis a.a.O. 169 ff. Es ist, auch wenn es nicht in Torgau entworfen sein sollte, jedenfalls eine unmittelbare Vorlage der CA.

[9] Diese Diskrepanz zwischen den Vorlagen und der CA bemerken auch *G. Hoffmann*, Zur Entstehungsgeschichte der Augustana (Zs. f. syst. Theol. 15, 1938, 419–490) 424 . *Aland* a.a.O. 453 ff.

[10] So *Hoffmann* a.a.O. 425.

[11] Mansi 22, 1007/1010. Denzinger[30] Nr. 437.

[12] WA 30/3, 186 ff.

[13] *P. Browe*, Die Pflichtbeichte im Mittelalter (Zs. f. kath. Theol. 51, 1933, 335–383) 370 ff.

[14] „So hat die kirch gnügliche vnnd gegründte vrsach, solch trostlich, haylsam vnd nutzlich ding den vnwilligen zugebieten, die sunst jren aygen nutz nicht erkennen wöllen, wie dann die gemain Christlich kirch durch das c. Omnis utriusque de poeni. gethon vnnd verordent hat, der ain yetlicher Christ gehorsam zulaystenn schuldig . . ." WA 30/3, 190, 35 ff. – In Ecks 404 Artikeln fehlt eine Bezugnahme auf den Beichtzwang.

[15] Gegen *Maurer* (ARG 51, 1960, 159 ff.; 53, 1962, 108 bei Anm. 30; Luth. Rundsch. 10, 1960/61, 170) ist zu bemerken, daß Luther seinen Vorwurf vom „Leisetreten" nicht bloß gegen den Entwurf vom 11. 5. (WA Br. 5, Nr. 1568, 7), sondern auch gegen die CA in ihrer endgültigen Fassung (ebd. Nr. 1657, 8) gerichtet hat.

[16] BS 97, 40 f.

[17] Ebd. 97, 35 ff.

[18] Anders noch im Unterr. der Visitatoren, WA 26, 220, 15 ff. Dazu *Hoffmann* a.a.O. 423. Für Luther vgl. zuletzt *Aland* a.a.O. 466 ff.

[19] BS 66, 4 ff. 98, 27 ff.

[20] An der oben bei Anm. 11 zit. Stelle in den Worten: . . . omnia sua peccata.

tum postea affinxerunt Summistae.[21] Tatsächlich hat ja erst die endgültige Fixierung der Bußlehre im 13. Jahrhundert zu der allgemeinen Überzeugung von der Notwendigkeit lückenloser Beichte und zu der Kasuistik der Beichtsummen geführt.[22]

In der Apologie hat Melanchthon, durch die Konfutation herausgefordert,[23] auch den Beichtzwang angegriffen.[24] Von dem Canon Omnis utriusque aber heißt es an dieser Stelle spitz: . . . quae nobis non est ignota.[25]

[21] BS 251, 14 ff. – Deutsch: Der Text an ihm selbst hat nicht so viel Schadens getan, als hernach der Summisten Bücher . . . ebd. 251, 25 ff.
[22] Übersicht: *A. Michel,* DThC 12, 948 ff.
[23] *J. Ficker,* Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses, 1891, 42, 20 ff.
[24] BS 250, 31 ff.
[25] Ebd. 251, 7.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von Mich. Buchberger, 2., völlig neu bearbeitete Aufl., hrsg. von Jos. Höfer und K. Rahner. Band VIII: Palermo bis Roloff. Freiburg (Herder) 1963. 12 S., 1368 Sp., 1 Bildtaf., 9 Kart., Lw. DM 88.–.

Noch rechtzeitig im vergangenen Jahr ist das Lexikon für Theologie und Kirche wieder mit einem neuen, dem achten Bande erschienen. Über 500 Gelehrte haben an ihm mitgearbeitt, z. T. mit großer Sorgfalt je für ihr Spezialgebiet ausgesucht, und wieder ist die Zahl der kirchen- und dogmengeschichtlich nützlichen Artikel so groß, daß es mir unsinnig erschiene, sie listenmäßig aufzuzählen. Diesmal sind u. a. alle Stichworte an der Reihe, die mit der „Religion" und mit dem „Papst" und „Papsttum" zusammenhängen, dessen Geschichte von *Schwaiger* klar und übersichtlich abgehandelt wird (die Anfänge freilich nicht historisch, sondern einfach „nach der katholischen Glaubenslehre"); ebenso die Träger des Namens Paulus und die noch zahlreicheren Männer, die Petrus, Petros, Pedro, Pierre und Pietro heißen – allein „Petrus diaconus" begegnet dreimal und viermal „Petrus von Poitiers". Unter den Piuspäpsten dürfte die trotz ihres leise apologetischen Untertons ruhige und sachliche Würdigung der „autoritären Persönlichkeit" Pius XII. durch Pater *Leiber* besonders interessieren. Die Probleme des Petrusgrabes werden (mit einem recht positiven Resultat) von *Kirschbaum* erörtert, Geschichte und künstlerischer Sinn der Peterskirche von *Thoenes* lebendig skizziert. Der ausgezeichnete Artikel „Photios" von *Dvornik* verdient einen besonderen Hinweis, ebenso die an Gesichtspunkten und Stoff (z. T. in Petitdruck) reiche Darstellung der Reformation durch *Lortz*. Gute dogmengeschichtliche Übersichten (z. B. Praedestination von *Auer*, Quietismus von *Cognet*) ergänzen die unzähligen begrifflichen und biographischen, geographischen und juristischen Einzelstichworte. Die sorgsame Verklammerung durch zahllose Verweise, die Vollständigkeit und das Gleichgewicht, das auf diese Weise erzielt wird, ist bewundernswert. Es ist eine Ausnahme, wenn z. B. *Lortz* in Sp. 1078 die evangelische „Predigttätigkeit, besonders Luthers selbst", mit Recht zu den wesentlichen Faktoren rechnet, die die schnelle Ausbreitung der Reformation ermöglicht haben, *Schneyer* aber in Sp. 712 findet, daß Luther „als Prediger weniger wirkungsvoll" war. Derartiges läßt sich ebenso wenig vermeiden wie die kleinen Gewichtsverschiebungen, die durch lokalpatriotische Begeisterung u. dgl. entstehen mögen – so wenn z. B. *Oswalds* an sich vorzüglicher Artikel über Passau mehr Raum beansprucht als Polen, fünfmal so viel als ganz Pommern, dessen evangelische, bekanntlich nicht uninteressante Geschichte mit Doktor Bugenhagen nicht nur beginnt, sondern leider auch zu enden scheint. Riga ist ausdrücklich nur als (katholisches) Erzbistum behandelt – mit einer Karte seiner Bistümer „vom Mittelalter bis zur Gegenwart". Aber das entspricht offenbar einer gewollten Einseitigkeit in der Anlage, auf die ich schon früher hingewiesen habe. Aufs Ganze gesehen, darf es den Rezensenten auch angesichts des neuen Bandes „nicht verdrießen, immer einerlei zu schreiben", um die Leser so „immer gewisser" zu machen: das Werk ist in seiner Art gleichbleibend vortrefflich.

Heidelberg *H. v. Campenhausen*

Gerhard Bauer: „Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eines Begriffs (= Die kleinen de-Gruyter-Bände, Bd. 3). Berlin (de Gruyter) 1962. XII, 208 S., kart. DM 18.–.

Gerhard Bauer hat sich die Aufgabe gestellt, „das Durcheinander von Konzeptionen, die mit dem Namen ‚Geschichtlichkeit' bezeichnet wurden oder werden, historisch aufzulösen" (S. 5). Daß diese Aufgabe, rein als begriffsgeschichtliche Klärung genommen, nützlich und erwünscht ist, wer wollte das – zumal unter Theologen – bestreiten. Man wird daher eine solche Untersuchung nur begrüßen können. Auch wird man verstehen, daß nicht alles hierher gehörende Material berücksichtigt werden konnte; nicht zuletzt in diesem Umstande meldet sich die „Geschichtlichkeit" auch des Verfassers selbst (S. 5). – In groben Umrissen informiert der Autor über die Vorgeschichte des Begriffes, um dann über die erste Hauptstation seiner Untersuchung (Dilthey und Graf Yorck) und eine Art von Zwischenstation (zwischen Dilthey und Heidegger) zur von ihm beobachteten Radikalisierung des Begriffes in Existentialismus und Nationalsozialismus zu gelangen. Den Ausklang der Untersuchung bildet dann die „Neutralisierung und beginnende Präzisierung in der Gegenwart". Schließlich werden noch anhangsweise einige naturwissenschaftliche Parallelen aufgewiesen.

Ohne hier auf Einzelheiten der Darstellung eingehen zu können, sei doch auf das eigentliche Problem solcher Untersuchungen hingewiesen: Es besteht in der unbefriedigend bleibenden Konzeption der Untersuchung. Kann man das Problem, wie es uns versprochen worden ist, „historisch auflösen"? Kann man das überhaupt mit Problemen? Eine Erörterung der Begrifflichkeit kann ja nur im Zusammenhang mit der vom Begriff umgriffenen Sache geschehen. Der Verfasser spricht z. B. anläßlich der Erörterung der Position Plessners von einem „Fortschritt der Philosophie der Geschichtlichkeit über Dilthey hinaus" (S. 88/89; S. 92). Gerade ein solches belastetes Wort aber stellt doch unausweichlich vor die Frage: Fortschritt von wo aus und wohin? Diese Fragen stellen und in die Sache der Geschichtlichkeit verwiesen werden, ist aber eines. – Zusammenfassend sei gesagt: So dringlich und wichtig es ist, den Begriff der „Geschichtlichkeit" geschichtlich zu bedenken und solcherweise dem allgemeinen Gerede zu entziehen, ebenso unerläßlich ist es, das mit Hilfe des Begriffes signalisierte Phänomen zu entdecken und zu bedenken.

Bad Godesberg *H. J. Rothert*

Maurice Coens: Recueil d'études bollandiennes, publié par la Société des Bollandistes à l'occasion du 70e anniversaire de l'auteur (= Subsidia hagiographica, N° 37). Bruxelles (Société des Bollandistes) 1963. 389 S., kart. fr. b. 350 ou $ 7.00.

Voici un volume des *Subsidia hagiographica* qui sera particulièrement bienvenu. A l'occasion de son 70e anniversaire les Bollandistes viennent de rééditer une douzaine d'études de leur *Senior*, s'échelonnant de l'année 1936 à 1962. L'auteur profita de cette nouvelle édition pour procéder à une judicieuse mise-au-point.

La partie centrale du volume (p. 129–322) est occupée par une étude d'ensemble sur les anciennes litanies des saints et l'édition critique d'une trentaine de textes parmi les plus anciens, du VIII/IXe au XIIIe siècle. Ils proviennent surtout – est-ce pur hasard? – de la Rhénanie, de la Bavière, des anciens Pays-Bas et du Nord de la France.

Deux fois six études encadrent ce travail. Le premier groupe est intitulé *Hagiographica* (p. 7–128). On remarquera en particulier une étude, pleine de finesse et d'un humour discret sur la céphalophorie (p. 9–31), reprise au Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique (1962). Partant de la Vie de S. Just, dont un fragment ancien (VIIIe siècle) a été retrouvé récemment à Düsseldorf, l'Auteur étudie l'origine fort discutée de ce thème hagiographique plutôt étrange, qui a connu néanmoins une fortune assez peu justifiée; il se pourrait que la pathétique scène biblique du chef de S. Jean Baptiste

apporté à Hérodiade, l'ait inspiré, plutôt que des analogies mythologiques ou ethnographiques aux perspectives vertigineuses.

Les études sur le culte de S. Boniface à Bruges et sur sa mission historique d'après quelques travaux récents (p. 32–93) intéresseront davantage l'historien des faits et des institutions. Mais avec „Geneviève de Brabant, une sainte?" (p. 101–118) nous retournons à un thème légendaire. Le P. Coens excelle à démêler les attaches littéraires et folkloriques de la *Pfalzgräfin* imaginaire et les attaches historiques d'un culte qui fut, autrefois, peut-être trop populaire. Le savant bollandiste se meut à son aise sur ce terrain si glissant, où s'enchevêtrent croyances et traditions populaires, légendes et histoire, toponymie et archéologie. Qu'il faut bien connaître son métier et garder la tête froide pour ne pas trébucher à chaque pas! On a envie de répéter ce que Du Cange écrit à Papebroch le 12 juin 1684: „C'est un ouvrage, aussi bien que tous les autres qui partent de vous, auquel on ne peut rien ajouter, car partout vous y épuisez les matières". C'est le P. Coens qui cite cette lettre dans le dernier groupe de ses études, les „Bollandiana" (p. 323–375), recueil de *fioretti* de l'atelier bollandien, où Du Cange, Bossuet et – qui l'aurait pensé? – Leibniz viennent déposer leur témoignage, à côté d'un *eucharisticon* de Papebroch pour une guérison inattendue, le „journal de bord" d'un voyage des premiers bollandistes etc.

Il est sans doute exceptionnel qu'une société savante se perpétue pendant plus de quatre siècles. Aussi dans leurs publications s'aperçoit-on d'un degré de maturité tout aussi exceptionnel, d'une maîtrise sûre, souvent servie d'une plume alerte et asaisonnée d'un brin d'humour. Le présent volume y ajoute tous les charmes d'une bonhommie modeste et clairvoyante qui sait s'accommoder des limites du savoir humain, tout en ne fermant aucune perspective. En le parcourant on se rend compte que la critique historique n'est pas seulement une technique mais aussi un art.

Steenbrugge *E. Dekkers OSB*

Oskar Karpa: Kloster Loccum. 800 Jahre Zisterzienser-Abtei in Niedersachsen. Mit Bildern von Edgar Lieseberg. Hannover (Heinrich Feesche) 1963. 124 S., 48 Abb., geb. DM 19.80.

Das an den Ausläufern des Weserberglandes gelegene Kloster Loccum ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Einerseits ist seine Bauanlage im wesentlichen unberührt auf unsere Zeit überkommen. Sie erzählt vom Bauwillen der Gründer und den Bestrebungen und Erfordernissen der folgenden Zeiten, in denen die Erweiterungsbauten aufgeführt wurden und in denen man die Ausstattung veränderte. Kloster Loccum ist somit ein wertvolles kunsthistorisches Bauwerk im niedersächsischen Raume. Andererseits hat sich die Institution des Klosters über die Reformation hinaus in wesentlichen Teilen bis heute erhalten. In langsamem, zähem Glaubensringen, das bis ins 17. Jahrhundert hinein andauerte, hat sich das Kloster von den römisch-katholischen Dogmen, Riten und Ordnungen gelöst. Aber noch immer nennt sich die Kirchensiedlung „Kloster", ihr Oberhaupt „Abt", wie zur vorreformatorischen Zeit trägt er bei besonderen Anlässen Mitra, Stola und Krummstab. Keine Urkunde nennt einen Zeitpunkt, zu dem sich die Abtei je aus der Ordensgemeinschaft gelöst hätte. Jetzt dient sie seit Generationen als Ausbildungsstätte evangelisch-lutherischer Geistlicher und hat als solche ihre eigene Prägung. Beide Seiten, sowohl die bau-, als auch die kirchengeschichtliche, würdigt K., der Verfasser des vorliegenden Buches, in hervorragender Weise. Bei der kunsthistorischen Betrachtung der Gebäude und ihrer Ausstattung geht er stets von den zeit- und ordensgeschichtlichen Zusammenhängen aus und hebt gegebenenfalls die kultische Bedeutung einzelner Gegenstände besonders hervor. In sorgfältiger Beobachtung und Beschreibung bietet er nicht nur ein klares Bild der Anlage und ihrer Zweckbestimmung; er regt darüberhinaus zum Nachdenken über noch offene Fragen der Forschung an: So ist zum Beispiel bei dem wohl um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Triumphkreuz seine einstige zentrale Stellung im gottesdienstlichen Raum bemerkenswert. Dieses Kreuz ist aus Holz gefertigt und beidseitig bemalt. Jede Seite zeigt – nicht plastisch, sondern nur gemalt – in gleicher Weise den Gekreuzigten und die Evan-

gelistensymbole. Dieses Kreuz war einst fest mit dem unter ihm stehenden sogenannten „Laienaltar" verbunden. Das Triumphkreuz und der dazugehörige „Altar" hatten also zwei Schauseiten und richteten sich in gleicher Weise an den Chorraum wie an den Laienraum. Die Chorschranke (Lettner), die diese beiden Teile des Kirchenraumes voneinander trennte, ist erst später eingefügt worden; und der Altarschrein, der dem Laienaltar eine Rückwand bietet und ihn dadurch erst im eigentlichen Sinne zu einem Altar am Ende des für die Laien bestimmten und nur zu ihm gehörigen Teiles des Kirchenraumes machte, ist erst Anfang des 16. Jahrhunderts entstanden. Wir erkennen hier, daß sich erhebliche Wandlungen in der Raumauffassung und -nutzung vollzogen haben. Der „Kreuzaltar", einst Zentrum des einen, gemeinsamen Kirchenraumes, wurde zum „Laienaltar" des nun nur für die Laien bestimmten Raumteiles – ein kirchen- und liturgiegeschichtlich bemerkenswerter Vorgang. So macht K. durch seine sorgsame Beschreibung der Einzelheiten, durch die genaue Interpretation des Bauvorganges und durch die zeit- und ordensgeschichtliche Einordnung auf Tatsachen aufmerksam, die auch für den Forscher von Interesse sind.

Cuxhaven *Alfred Weckwerth*

Alte Kirche

Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters, völlig neu bearbeitet von Wolfgang Buchwald, Armin Hohlweg, Otto Prinz. München (Heimeran) 1963. XVI, 544 S., geb. DM 25.–.

Das vorliegende Kleinoktav-Bändchen ist eine Neubearbeitung des 1948 erschienenen Tusculum-Lexikons der griechischen und lateinischen Literatur, die sich auf die Behandlung der Autoren und einiger weniger ausgewählter Anonyma beschränkt. Über die einzelnen Autoren informiert es in Form knapper bio-bibliographischer Angaben, und dazu sind jeweils Textausgaben und gegebenenfalls Übersetzungen in moderne Sprachen genannt. Als zeitliche Begrenzung ist die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert gewählt. Die Zahl der aufgenommenen Autoren ist erstaunlich hoch, es sind schätzungsweise etwa 2000. Die Möglichkeit, sich auf knappem Raum über eine solche Fülle von Schriftstellern der verschiedensten Literaturbereiche und Epochen eine sachlich zuverlässige erste Information zu verschaffen, macht den unbestreitbaren Wert dieses für den Nichtfachmann auf den einzelnen Gebieten sehr nützlichen Büchleins aus.

Daß eine Vollständigkeit weder angestrebt ist noch angestrebt werden konnte, versteht sich von selbst. Aber wie überall, wo die Notwendigkeit einer Auswahl gegeben ist, lassen sich natürlich auch hier Fragen im Blick auf das Auswahlprinzip stellen. Auf die eine oder andere muß man wohl stoßen, wenn man das Bändchen unter dem Aspekt der altchristlichen Literatur durchblättert. Aus dem Neuen Testament ist nur Paulus genannt (S. 381 f.). Doch die anderen neutestamentlichen Schriften, mindestens die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apokalypse hätten – auch nach den S. VI angegebenen Richtlinien für die Aufnahme anonymer Literatur – durchaus mit aufgenommen werden können, zumal den apokryphen Evangelien ein Stichwort gewidmet ist (S. 159 f.). Unter diesem Stichwort wiederum hätten die Kindheitsevangelien, besonders das Protevangelium Jacobi und Ps.-Matthaeus mit ihren bis heute spürbaren Wirkungen, eine Erwähnung verdient. Warum haben ferner neben den apokryphen Evangelien nicht auch die apokryphen Apostelgeschichten als altchristliche Volksliteratur ein Stichwort erhalten? Ähnliche Fragen können sich auch an anderen Stellen und nicht nur zu anonymer Literatur noch erheben: die Clemensbriefe werden aufgeführt (S. 108), nicht aber der Barnabasbrief; Polykarp von Smyrna erhält einen Artikel (S. 417), nicht aber Ignatius von Antiochien; wäh-

rend Nestorius (S. 349 f.) und Theodoret (S. 484 f.) zu finden sind, sucht man Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia vergebens; neben Johannes Kassian (S. 92 f.) könnte vielleicht auch noch Vinzenz von Lerin und Faustus von Riez stehen; von den Alexandrinern fehlt Didymus der Blinde; eine Aufnahme des Ambrosiaster wäre trotz der Anonymität wohl zu rechtfertigen gewesen. Hier besteht auch außerhalb der altchristlichen Literatur offenbar eine ziemliche Unsicherheit: so ist z. B. das Edictum Theodorici aufgenommen (S. 138), die für die rechtsgeschichtliche Entwicklung ungleich wichtigere Lex Romana Visigothorum dagegen nicht; das Edictum Rothari wird behandelt (S. 137), die ebenso wichtige Kodifikation des Westgotenkönigs Eurich aber übergangen.

Die Literaturangaben lassen an einzelnen Stellen zu wünschen übrig. In der Bibliographie S. X fehlt ein unentbehrliches Hilfsmittel für die lateinische altchristliche Literatur, der Clavis Patrum Latinorum von E. Dekkers, ^{2}1961 (= Sacris Erudiri III). Zu Dionysius Exiguus (S. 128) hätte für den Libellus de cyclo Paschae die Ausgabe von B. Krusch (Abh. d. Berliner Akad. 1937) genannt werden müssen; Kanonesübersetzungen des Dionys finden sich nicht nur in Band I, sondern auch in Band II der Monumenta von Turner, die Dekretalensammlung ist dort jedoch nicht ediert; von der Kanonessammlung in der ersten Redaktion hat A. Strewe 1931 eine Edition gegeben. Für den Ancoratus und das Panarion des Epiphanius von Salamis (S. 146) ist unbedingt die Ausgabe von K. Holl in GCS 25, 31, 37 zu nennen. Bei den apokryphen Evangelien werden gnostische Evangelien genannt, die nur dem Titel nach bekannt seien (S. 159); zwei der aufgezählten Schriften sind aber in koptischer Übersetzung erhalten und mit moderner Übersetzung ediert (Evangelium Veritatis, edd. M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel, 1956; Das Evangelium nach Thomas, edd. A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. Abd al Masih, 1959). Bei Gregor von Tours (S. 196) ist unter ^{2} mit „ders." Krusch und nicht, wie es scheinen könnte, Buchner gemeint; die genannte Übersetzung der Historien von Giesebrecht/Hellmann ist wohl zu ersetzen durch die Neubearbeitung der Giesebrecht'schen Übersetzung von Buchner in seiner Ausgabe. Des Laktanz (S. 293) De ira Dei ist herausgegeben und übersetzt von H. Kraft und A. Wlosok. Zu Markion (S. 321) hätte die Rekonstruktion der Antithesen bei A. v. Harnack, Marcion, ^{2}1924, S. 257 ff. angegeben werden können. Zu Maximus von Turin (S. 328) ist die Ausgabe von A. Mutzenbecher, 1962, zu nennen. Zu Paulus (S. 381) ist keine Textausgabe genannt; der Vollständigkeit halber könnte wohl das Neue Testament von E. Nestle/K. Aland angegeben werden. Unter Rufin von Aquileja (S. 445) wäre auf Mommsens Ausgabe der Kirchengeschichte in GCS 9 zu verweisen. Die Ausgabe und Übersetzung der Oden Salomos (S. 449) in Lietzmanns kleinen Texten 64 stammt von W. Bauer, nicht von Ungnad und Staerk, und ist 1933 erschienen. De gubernatione Dei des Salvian von Marseille (S. 450) liegt in einer neueren Übersetzung von A. Mayer (BKV, 2. Reihe XI, 1935) vor.

Die Aufzählung solcher im Vorübergehen notierter Schönheitsfehler, deren Unterlaufen bei der Fülle des bewältigten Stoffs nur allzu verständlich ist, soll nun aber keinen falschen Eindruck hervorrufen: das Bändchen ist ein ebenso solide gearbeitetes wie brauchbares Orientierungsmittel für alle Interessierten und verdient, einen großen Kreis von Benutzern und Freunden zu finden und vielleicht auch in Zukunft noch manche Neuauflage zu erleben.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Werner Jaeger: Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Übersetzt von Walther Eltester. Berlin (de Gruyter) 1963. X, 127 S., geb. DM 20.–.

Die im Jahr 1960 in Harvard gehaltenen Abschiedsvorlesungen Werner Jaegers galten dem Thema, um das seine Arbeiten sich seit langem sammelten. Die mit ausgiebigen (ausdrücklich als wesentlicher Bestandteil des Buches bezeichneten) Anmer-

kungen unter- und überbauten Vorlesungen führen den Entwurf des Tübinger Vortrages von 1958 („Paideia Christi" Human. Reden und Vorträge ²1960, S. 250–265) bestimmter aus und zeichnen ihrerseits die Umrißlinien eines großen Planes, für den sich der Verfasser der „Paideia" und Hrsg. Gregors von Nyssa „jetzt genügend vorbereitet" fühlte, den auszuführen ihm aber nicht mehr vergönnt war. So mag man den schmalen Band mit seinen umfassenden und tiefgreifenden Thesen als Wunsch und Weisung an seine Schüler und Fachgenossen verstehen, die Gedanken des Altmeisters zu verwirklichen und zu erproben. Der Plan ging dahin, die Aufnahme der griechischen Paideia in der altchristlichen Welt darzustellen, zu besserem Verständnis der geschichtlichen Kontinuität und der Umformung verpflichtender Tradition.

Die Vorlesungen bringen in kleinerem Maßstab ein sorgsam gefertigtes Modell, an dem man die Gestalt des Ganzen sehen kann. Kapitel 1, „Hellenistisches im Neuen Testament", will nicht griechischen Geist mit dem Wesen des christlichen Glaubens vergleichen, sondern die geschichtliche Begegnung des Urchristentums mit der griechischen Kultur seiner Zeit beschreiben: „Das Christentum hat sich schnell an seine Umgebung angeglichen, schon von der allerersten Generation an" (S. 3). Dieser Vorgang war entscheidend, „die Zukunft des Christentums als einer Weltreligion hing von ihm ab" (S. 7). Paulus offenbarte in Athen „die Paideia Christi" als „Fortsetzung der klassischen Paideia" (ebd.).

Der I. Clemensbrief (c. II) bezeugt eine Veränderung des Christentums. Die ἐκκλησία, ursprünglich Bürgerversammlung der griechischen πόλις, dann – „mit mystischem Kirchenbegriff" – als Leib Christi gedeutet, füllt sich bei Clemens „mit der Weisheit griechischer politischer Erfahrung und Theorie" (S. 14). Die Handlungsfreiheit der einzelnen Gemeinden wird durch die Mißbilligung der Schwestergemeinden begrenzt, mit dem alleinigen Recht der Kirche von Rom, dem Ausdruck zu geben. Die Ideale der politischen Philosophie dringen in den neuen Typ der menschlichen Gesellschaft ein. I. Clem. wird zum dauernden Gesetzbuch der neuen Paideia.

Ist der Beitrag der Apologeten (c. III) zum Thema des Buches geringer als man erwarten möchte, so bezeugen doch auch sie die auf griechischem Boden bestehenden Voraussetzungen (c. IV „Der philosophische Glaube und das Christentum"), unter denen es zu einer Verschmelzung griechischen und christlichen Geistes kommen sollte. Gerade in diesem Zusammenhang ergehen weittragende Urteile: Das Christentum war damals noch nicht so ausschließend, wie „unser moderner einseitiger – humanistischer oder theologischer – Purismus" von den alten griechischen Christen vorausgesetzt. „Beide Seiten mußten schließlich doch erkennen, daß unter alledem eine letzte Einheit zwischen ihnen bestand" (S. 29). Das will nicht als Synkretismus verstanden werden: „Die Deutung der Religion, die als ihre Symbole die Inkarnation und das Ecce homo hatte, folgte einer unausweichlichen geschichtlichen Logik" (so nach p. 40 des englischen Originals). Vermöge ihres von Plato überkommenen religiösen Zuges begann ja die Philosophie allgemein, sich mit der religiösen – heidnischen wie christlichen – Überlieferung zu verbünden, die sie dabei in ihrem Sinne deutete. Das rettete wie Homer und Hesiod so jetzt auch das Alte Testament vor der rationalen Kritik und behob den „tiefsten Vorwurf" der heidnischen Philosophen gegen das Christentum: seinen „mythologischen Charakter" (S. 36).

Von Rezeption und Anwendung dieser Gedanken durch die großen Alexandriner handelt c. V. Schon Clemens Alexandrinus, der „letzte Apologet", leitete das Christentum mit seiner Deutung als γνῶσις weithin aus der griechischen Philosophie ab und verstand es als göttliche Paideia. (Stellt aber der Name „Gnosis" nur den Versuch der Alexandriner dar, „dem gnostischen Geschmack ihrer Zeitgenossen in legitimer Form Genüge zu tun" (S. 40)? Hat Clemens wirklich Plato das Alte Testament der heidnischen Welt genannt (S. 45/6) ?) Erst recht verbanden sich bei Origenes die beiden Traditionen von griechischer Kultur und christlicher Kirche in gegenseitiger Anpassung. Er verwandelte die „Religion Jesu und der Apostel" in „Theologie nach Art der Griechen" (S. 37). Das Christentum war für ihn „die größte Erziehungsmacht in der Geschichte und befand sich in wesenhafter Übereinstimmung mit Plato

und der Philosophie" (S. 49). (Aber ist für Origenes und andere der Grund, am Alten Testament trotz der Umdeutung festzuhalten, wirklich „nicht so sehr eine geistige, als vielmehr eine soziologische Notwendigkeit" (S. 101) ?)

C. VI handelt vom „Christentum als Kulturmacht im vierten Jahrhundert". Gründete sich die Theologie des Origenes „auf die griechische Idee der Paideia in ihrer höchsten philosophischen Form" (S. 51) und war die alexandrinische Schule „der bedeutendste Abschnitt in den Beziehungen zwischen Christentum und griechischer Kultur" (S. 52), so lag im „christlichen Neuklassizismus", der „echten Renaissance" (S. 56) der Kappadozier darüber hinaus die Absicht einer allgemeinen Verschmelzung von Griechentum und Christentum.

Der Verf. will bei der Kürze des Raumes aus der von ihm vorgetragenen Auffassung des Christentumes keine theologischen Folgerungen ziehen (S. 51); er ist sich augenscheinlich bewußt, daß diese sehr weittragend, vielleicht gar unübersehbar sein würden. So begnügt er sich, mit der Idee der philosophischen Paideia Origenes den „Schlüssel zum Problem der wahren Verwandtschaft zwischen christlicher Religion und griechischer Kultur" in die Hand zu geben und die Kappadozier sich seiner bedienen zu lassen.

Das Schlußkapitel („Die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit durch Natur und Gnade nach Gregor von Nyssa") läßt die Entwicklung in Gregor von Nyssa zu ihrem Abschluß gelangen. Hier sieht W. Jaeger den bewußten Versuch, ein Bild des Menschen zu erreichen, das sich vor der griechischen Erziehungsphilosophie behaupten könne. Diese bot mit der Vorstellung eines göttlichen Beistands einen Anhalt für den christlichen Glauben an die Gnade, der freilich Gregor bei dem von Natur auf das Gute gerichtetes Wollen und Streben (ἔρως) des Menschen nur eine Mitwirkung zuerkannte. Das Böse wesentlich Unwissenheit; das Christentum nicht eine Summe von Dogmen, sondern ein vollkommenes Leben, auf dem Grund der θεωρία und mit dem Ziel der deificatio, zu der die Paideia hinleitete, die „göttliche Anabasis"; das formende Idealbild von der Bibel gegeben, nicht Gesetz, sondern Erziehung; der Hl. Geist die allgegenwärtige Erziehungsmacht – diese Grundgedanken Gregors seien am bereitwilligsten von der neuen kirchlichen Großmacht aufgenommen, dem Mönchtum: „Es war Gregor von Nyssa, der die Ideale der griechischen Paideia in ihrer platonischen Ausprägung in das Leben der asketischen Bewegung übertrug" (S. 75).

Der Verf. schließt mit dem Ausblick auf die weitere Geschichte der Paideia und damit des Humanismus, an dessen Wurzel das Problem der μόρφωσις liege und für den die griechischen Väter die wirksamsten Vermittler gewesen seien, in ihrer Bedeutung noch nicht zureichend gewürdigt. Es ging deshalb in dieser Studie nicht bloß um „das letzte Kapitel in der Geschichte des Ideals der Paideia bei den Griechen der Spätantike", sondern ebenso um „das Vorwort zu der Geschichte seiner Umformungen im lateinischen Mittelalter". Ohne den altchristlichen Humanismus würde „wenig von der klassischen Literatur und Kultur überlebt haben!" (S. 76).

Der Patristiker an der Tübinger Theologischen Fakultät, die Werner Jaeger zu ihrem Ehrendoktor machte, war nicht nur darum berufen, dessen letzte Vorlesungen ins Deutsche zu übertragen. Er übernahm die Ehrenpflicht gegenüber einem Manne, der Deutschland hatte verlassen müssen und dessen Werk bei uns Heimatrecht behält. W. Eltester hat dieses Recht im Bewußtsein des von den deutschen Kirchenhistorikern geschuldeten Dienstes verwirklicht, mit sorgsamem Erhalten der Gedanken, ja des besonderen Pathos des Buches.

Einige Fragen seien erlaubt:

Ist der S. 44 zum „aufgeblasenen" Manierismus gewordene 'overblown mannerism' (p. 60) von Melitos Osterpredigt nicht eher ein „abgeblühter" oder höchstens ein „überstäubter"? – 'Enterprise' (p. 50) ist unternehmender als eine bloße „Angelegenheit" (S. 38). – Ist der englisch eindeutige (wenn auch inhaltlich gewiß nicht jedem einleuchtende) Satz: 'It is obvious that the interpretation of Christianity as gnosis per se implies that it is the divine paideia' (p. 62) auch im Deutschen klar: „Es ist klar, daß die Auffassung des Christentums als Gnosis per se vorausgesetzt, daß sie die göttliche Paideia ist" (S. 46)?

Muß das Deutsche so viel umständlicher sein als das Englische? Aus dem Satz Jaegers: 'In the intellectual history of the church, philosophy on the whole was one of the basic factors of its growth' (p. 80) wird: „In der Geistesgeschichte der Kirche nimmt die Philosophie im ganzen einen grundlegenden Anteil an den Bedingungen ihres Wachstums in Anspruch" (S. 60).

Das englische 'tone', das für die Redeweise des Origenes in seinen wissenschaftlichen Büchern als 'sober and rational' bezeichnet wird (p. 58), ist wohl weniger aufs Ohr bezogen als unser „Ton"; zwar klingt manche akademische Rede „gescheit" (S. 43), sollte sie es aber?

Kaum gesagt zu werden braucht, daß die deutsche Ausgabe sich nicht begnügt, Wörter zu übersetzen, auch nicht vergißt, daß gleichlautende Ausdrücke nicht immer dasselbe bedeuten. 'Greek culture' (p. 81) kann einmal „griechischen Schliff" (S. 61) schätzen, ein andermal 'broad culture' (p. 79) eine „weite Bildung" rühmen. Sie ist an dieser Stelle ein Mittel, an der umfassenderen 'Christian civilization' zu arbeiten, die dem Übersetzer Schwierigkeiten macht; „Zivilisation" ist bei uns der „Kultur" nicht über-, sondern untergeordnet, „christliche Kultur" zu abgegriffen; so streben denn die Christen nach Klemens von Alexandria auf das Ziel einer „christlichen Überformung der Welt" hin (S. 45), wenn ihnen 'the goal of a Christian civilization' (p. 61) vor Augen steht; die Kappadozier aber sahen ab auf „das Ganze einer christlichen Durchdringung der Menschheit" (S. 55), wenn sie auf 'a whole Christian civilization' (p. 74) ausgingen. Der Übersetzer ist augenscheinlich bestrebt, einen möglichst umfassenden Ausdruck zu finden und nimmt dabei in Kauf, daß bei der missionarischen „Durchdringung" oder „Überformung" der Welt die von W. Jaeger sicherlich gemeinte klassische Komponente verloren geht. Bliebe sie in einer „griechisch-christlich gebildeten Menschheit" erhalten? Erreicht schließlich das deutsche Wort „Bildung" schon im Titel des Buches: „Das frühe Christentum und die griechische Bildung" den volleren Klang der griechischen „Paideia"? Die Originalausgabe, die kein gleichwertiges englisches Wort fand, nahm sie unübersetzt auf: 'Early Christianity and Greek Paideia', und die deutsche Fassung sieht sich im Text mehrfach genötigt, darauf zurückzugreifen.

Diese Fragen mögen zeigen, welches Maß an verständnisvollem Eingehen auf W. Jaegers Denk- und Ausdrucksform vom Übersetzer gefordert und erfüllt ist, wenn nur solche Nuancen fraglich bleiben. Die deutsche Fassung stellt sich der englischen gleichrangig an die Seite. W. Jaegers akademisches Abschiedswort schließt nun auch sein deutsches Werk angemessen ab und ruft auf, es als Ganzes zu würdigen und zu erproben.

Die Umrisse des ungeschriebenen großen Buches sind in diesen Vorlesungen mit deutlicher Bestimmtheit gezogen; und wie die Übereinstimmung mit der Tübinger Doktorrede zeigt, sind sie mit ruhigem Bedacht und geübter Hand geführt – Ausdruck gereifter Überzeugung.

Es ist gewiß förderlich, einmal die christliche Geschichte nicht von innen zu betrachten, auch nicht nur im kritischen Bedenken, wieviel Fremdes aufgenommen und – nicht ohne heiße Kämpfe – wieder ausgeschieden wurde, sondern sie als Geschichte des fortwirkenden Griechentumes zu verstehen; sich dabei nicht auf Sprache und Ausdrucksform zu beschränken – sowenig das etwas bloß Formales wäre –, vielmehr in dem, worin der Verf. überzeugt ist, das Zentrum des Griechentums gefunden zu haben, der Paideia.

Vielleicht wird der Kirchenhistoriker am Ende zu seiner Weise zurückkehren müssen, die Geschichte des Christentums von innen her zu deuten; er wird dabei die Lehre nicht unterschätzen und die Autorität des geschriebenen Worts nicht nur als formal werten. Vielleicht vermag er an die „letzte Einheit" zwischen Evangelium und Philosophie nicht recht zu glauben und erblickt in der „gegenseitigen Durchdringung" von Christentum und Griechentum nicht lediglich Gewinn.

Vielleicht bleibt das Wort vom Kreuz auch weiterhin den Griechen eine Torheit und gibt es etwas, das den Weisen und Klugen verborgen und allein den Unmündigen offenbart ist.

Ebenso sicher aber bleibt, daß das Griechentum wie nichts anderes der Kirche geholfen hat, sich über sich selbst klar zu werden, ihre Lehre zu bestimmen und ihre Sprache zu verfeinern. Unter den mancherlei Wegen zum Glauben ist der über die religiöse Philosophie der Griechen oft genug begangen.

Bleibt die Deutung der von Werner Jaeger beobachteten Tatsachen bisweilen für uns noch offen – an ihnen selbst darf niemand vorübergehen, der die Geschichte der Alten Kirche verstehen will!

Göttingen *H. Dörries*

Stephan Otto: "Natura" und "dispositio". Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians. (= Münchener Theologische Studien, II. System. Abt., Bd. 19). München (Max Hueber) 1960. XXIV, 222 S., kart.

Ce travail est le fruit d'un immense effort de réflexion, d'une réflexion qui suit sa propre logique. Si elle se retrempe fréquemment dans le texte de Tertullien, c'est pour reprendre de suite son propre vol, et le patrologue se demande parfois: où sommes nous? Le texte de Tertullien, et plus encore celui des autres auteurs, cités d'ailleurs abondamment, est pour ainsi dire atomisé; des éléments désarticulés qui restent, l'Auteur se sert pour émailler sa propre pensée. Celle-ci ne manque certes pas d'ingéniosité, ni même de virtuosité (cf. les schémas des pages 129, 198 sv., de la p. 134 surtout!). C'est un livre qui fait réfléchir, mais qui nous apprend sans doute plus sur la nature et le surnaturel que sur les idées de Tertullien. N'empêche que nous apprécions beaucoup la conception de l'Auteur, plaçant Tertullien entre la théologie de l'„économie du salut" d'Irénée et la tournure plus psychologique de S. Augustin. Encore faut-il éviter de trop systématiser la pensée d'auteurs aussi „engagés" que Tertullien et Augustin: ils prirent la plume, non pas tellement pour exposer positivement leurs idées à eux, que pour réagir contre des idées d'autrui qui leur semblaient fausses. De plus, leur carrière d'écrivain fut longue et leurs conceptions ont probablement évolué. L'Auteur ne s'en est peut-être pas rendu compte assez clairement.

A bon droit cette étude a été classée dans la *Systematische Abteilung* des *Münchener Theol. Studien.* Sa valeur propre est à chercher en ce domaine, mais un certain affinement de la méthode dans le sens d'une plus grande précision philologique serait souhaitable. Une connaissance plus sûre de l'histoire littéraire aurait également fait éviter à l'Auteur certaines formules qu'il n'a certainement pas trouvées dans son „Altaner", p. ex. le „sog. *Beatuskommentar* des Tyconius" (p. 59)! Presqu'aussi inquiétant est le titre mentionné parmi les sources (p. XIV): „Novatian, Tractatus de Trinitate (ML, 3, 911–982)". De fait, Novatien a écrit un *de Trinitate,* édité à la place indiquée de la Patrologie latine; mais voici qu'on lui a attribué parfois les „*Tractatus [Origenis] de libris SS. Scripturarum*" qui semblent bien appartenir à Grégoire d'Elvire, auteur espagnol du IVe siècle. Une distraction malencontreuse a fait naître le titre de *Tractatus de Trinitate,* et l'on nous cite (p. 168) comme un texte du traité de Novatien (sur la Trinité) un extrait des célèbres „Tractatus Origenis" (éd. Battifol-Wilmart, p. 148, 3–4). Citons encore un passage de la p. 106 à propos de *dispositio:* „Der Thesaurus Linguae Latinae (V, 1, 1397 sqq., lisez: 1430) erklärt, das Wort gehe auf die Rhetorica ad Herreniem *(sic)* zurück *(inde a Rhet. Her.,* note tout bonnement le TLL), und bezwecke die Einteilung der oratio pedestris, der prosaischen Rede (TLL: *uocabulum orationis pedestris!* Cela ferait sourire Monsieur Jourdain) . . . und werde sehr häufig mit ‚dispensatio' vertauscht" (TLL: *in codd.* [!] *saepius confunditur cum disputatio, dispensatio:* ce n'est pas les sens du mot qui prête à confusion, mais sa forme paléographique). On éprouve de la peine à souligner ces „taches de beauté" dans un ouvrage qui dénote un travail sérieux et tout en profondeur, mais il n'est certes pas superflu de prévenir le lecteur qu'un contrôle est à conseiller.

Steenbrugge *E. Dekkers OSB*

Das Evangelium nach Philippos. Hg. und übersetzt von Walter C. Till (= PTS 2). Berlin (de Gruyter) 1963. VI, 96 S., geb. DM 36.–.

Die Publikation der 1945/46 bei Nag Hammadi in Oberägypten gefundenen 13 Codices mit mindestens 51[1] gnostischen und hermetischen Traktaten, die sich bis auf den größten Teil von Codex I (= Codex Jung) im Koptischen Museum in Kairo befinden, geht nach langem Stagnieren nun gut voran. Mit der Herausgabe des hier anzuzeigenden Philipposevangeliums liegen nunmehr Textausgaben von 12 Schriften[2] dieses Fundes vor, die Ausgabe von 10 weiteren Traktaten steht bevor[3]. Von den 7 Schriften in Codex II, in dem das Philipposevangelium die Seiten 51, 29 bis 86, 19 einnimmt[4], liegen von vier[5] nunmehr Textausgaben vor, die Publikation von zwei weiteren[6] befindet sich im Druck, so daß dieser Codex bis auf einen Traktat, dessen Edition[7] auch in Angriff genommen worden ist, bald vollständig publiziert sein dürfte.

Die Ausgabe des Philipposevangeliums verdanken wir dem leider kurz vor Vollendung seines 70. Lebensjahres im September 1963 verstorbenen Altmeister der Koptologie Walter C. Till. Er hat uns nicht nur viele Ausgaben von koptischen Urkunden und literarischen Texten geschenkt, sondern ist auch als Mitherausgeber

---

[1] M. Krause, Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi, Umfang und Inhalt, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 18 (1962) 121–132, S. 131.

[2] Wir richten uns in der Numerierung der Codices nach der Zählung des Koptischen Museums. Eine Übersichtstabelle mit den Numerierungen von J. Doresse und H.-Ch. Puech befindet sich bei Krause a. a. O. S. 122.
Von *Codex I* sind veröffentlicht: 1. Evangelium Veritatis ediderunt M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, 1956; das Supplement haben dieselben Autoren 1961 mit W. Till herausgegeben; 2. De Resurrectione (Epistula ad Rheginum) ediderunt M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, adiuvantibus R. McL. Wilson, J. Zandee, 1963; von *Codex II:* 3. das Apokryphon des Johannes, in: M. Krause und P. Labib, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo = Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe Band I (ADIK Kopt. Reihe I), 1962; 4. das Thomasevangelium: Evangelium nach Thomas, Koptischer Text, herausgegeben und übersetzt von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und Yassah Abd el Masih, 1959 (ohne Indices); 5. das Philipposevangelium: W. Till, Das Evangelium nach Philippos, 1963; 6. die Titellose Schrift: A. Böhlig und P. Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, 1962; von *Codex III und IV:* 7. und 8. das Apokryphon des Johannes in: Krause und Labib a. a. O.; von *Codex V:* 9. bis 12. die Paulusapokalypse, die beiden Jakobusapokalypsen und die Apokalypse des Adam in: A. Böhlig und P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, 1963.

[3] Von *Codex II*: die Exegese über die Seele, das Buch des Athleten Thomas und die 8 in *Codex VI* enthaltenen Schriften in: M. Krause und P. Labib, Gnostische und hermetische Schriften in Codex II und VI (= ADIK Kopt. Reihe II), 1964 (im Druck).

[4] Krause und Labib, ADIK Kopt. Reihe I S. 14.

[5] Vgl. Anm. 2.

[6] Vgl. Anm. 3.

[7] Die Hypostase der Archonten wird J. M. Plumley edieren. Für die Übersetzung dieser Schrift von H.-M. Schenke (zuletzt in: J. Leipoldt–H.-M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, 1960, S. 69 ff.) gilt das in Anm. 24 Gesagte.

des Thomasevangeliums, eines Teiles des Evangelium Veritatis und des Rheginusbriefes schon an der Edition von drei Texten dieses Fundes tätig gewesen.

Schon 1959 schlug er vor[8], um eine möglichst rasche und nicht zu teure Veröffentlichung dieses Handschriftenfundes zu erreichen, grundsätzlich die Textedition vom Kommentar zu trennen. Nicht nur deshalb, weil die Beigabe des Kommentars die Ausgabe verteuert und das Erscheinen des Buches verzögert, sondern auch weil „eine sorgfältige Textausgabe ihren Wert als solche behält, während der Kommentar zwangsläufig mit der Zeit veraltet"[9]. Zur Kommentierung kann ja jeweils nur der kleine bisher veröffentlichte Teil des Handschriftenfundes herangezogen werden, und jeder neu veröffentlichte Text bringt bekanntlich neues Material für die Kommentierung. Das trifft auch auf das Philipposevangelium zu, zu dessen Gedankengut sich vor allem in den beiden im selben Codex befindlichen Schriften, der Exegese über die Seele und dem Buch des Athleten Thomas, viel Vergleichsmaterial findet. Der Verfasser verzichtet auf jede Kommentierung und verweist (S. 2/3) auf den Kommentar zum Philipposevangelium von R. McL. Wilson[10]. Er schlug ferner vor, die Textausgabe solle nur „eine kurze Einleitung über die Sprache, die Irrtümer des Schreibers und was man daraus schließen kann und dergleichen"[11], außerdem den „so sorgfältig wie möglich nach den Zeilen der Handschrift im Druck wiedergegebenen koptischen Text mit einer gegenüberstehenden Übersetzung"[12] und „ein vollständiges Wörterverzeichnis haben"[13]. Textkritische Noten sollen „nicht in einem besonderen, dem Text folgenden Abschnitt zusammengefaßt sein, wie das in der Ausgabe des ‚Evangelium Veritatis' gemacht worden ist, sondern am Fuße jeder Druckseite Platz finden, damit der Leser mit einem Blick sieht, zu welchen Stellen Bemerkungen gemacht sind"[14]. Auf eine Beschreibung der Handschrift soll verzichtet werden, weil diese mit anderen Handschriften des Fundes zusammen beschrieben werden soll[15]. Nachdem der Verfasser als Mitherausgeber der genannten drei Texte dieses Fundes seine Vorschläge für die Veröffentlichung dieses Handschriftenfundes nicht hatte verwirklichen können, hat er nach ihnen seine vorliegende Ausgabe gestaltet: dem koptischen Text und der gegenübergestellten deutschen Übersetzung (S. 8–71) sind eine Einleitung (S. 1–4) und Bemerkungen über „die Handschrift und die Sprache" (S. 5–6) vorangestellt. Nur die Bemerkungen, die am Fuße der Druckseite Platz finden sollten, sind leider – wohl auf Veranlassung des Verlages[16] – auf die Seiten 73–81 verwiesen worden. Daher muß man immer in den Bemerkungen nachschlagen, um festzustellen, ob dort etwas zu einer Stelle ausgeführt worden ist, weil im Text Verweisungen auf Bemerkungen völlig

[8] W. Till, Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften in: W. C. van Unnik, Evangelien aus dem Nilsand, 1960, S. 151–160.
[9] W. Till a. a. O. S. 155 f.
[10] R. McL. Wilson, The Gospel of Philipp, 1962.
[11] W. Till a. a. O. S. 157.
[12] W. Till a. a. O. S. 157.
[13] W. Till a. a. O. S. 158.
[14] W. Till a. a. O. S. 158.
[15] W. Till a. a. O. S. 156.
[16] Der Verfasser hatte seine Vorschläge schon in der Ausgabe des Berliner gnostischen Papyrus verwirklicht: W. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, 1955.

fehlen. Verzeichnisse der koptischen und griechischen Wörter, der Personen- und Ortsnamen schließen die Ausgabe ab (S. 83–96).

Nachdem der Verfasser alle Textausgaben vorbildlich zuverlässig ediert hatte[17], erwartete man dasselbe auch von seiner letzten Edition. Daß diese Erwartung nicht voll erfüllt wird, liegt daran, daß der Verfasser diesmal nicht nach der Handschrift oder nach guten Fotografien gearbeitet hat, wie er es sonst immer getan hat, sondern nach den Tafeln des Fotobandes, den P. Labib[18] 1956 veröffentlicht hatte, um den Fund baldmöglichst allen zugänglich zu machen. Das Philipposevangelium ist dort auf Tafel 99–134 abgebildet. An diesem Fotoband ist kritisiert worden, daß der Text auf manchen Tafeln deutlich lesbar ist, auf anderen weniger deutlich und auf einzelnen kaum erkennbar[19]. Auch W. C. Till hat schon 1959 auf die unterschiedliche Qualität der Tafeln hingewiesen und festgestellt, daß man wegen des Rasterdruckes auch keine Lupe zur Verdeutlichung verwenden kann[20]. Um so erstaunter ist man, daß der Verfasser trotz Kenntnis der Mängel dieses Fotobandes – er wiederholt sie auf S. 4 – auf ihm seine Textausgabe aufbaut (S. 1 und 5). Vergleicht man den von ihm gebotenen Text mit der Handschrift oder guten Fotografien – der Rezensent hat den Text mit denselben ausgezeichneten Fotografien kollationiert, die P. Labib[21] dem Verlag zur Herstellung der Tafeln übergeben hatte – so ergeben sich eine ganze Reihe von Unterschieden zwischen seinen Lesungen und dem Text, den die Handschrift bietet.

Da wir für unsere Arbeit am Philipposevangelium den Text der Handschrift zugrunde legen müssen, müssen wir hier diese Abweichungen vom Original aufzählen. Der Vergleich des gebotenen Textes mit der Handschrift hat ergeben, daß der Verfasser überall dort, wo die Handschrift gut erhalten ist, den Text in dem Exemplar seines Fotobandes gut lesen konnte und ihn mit wenigen unbedeutenden Ausnahmen[22] richtig wiedergegeben hat. Die Abweichungen vom Original finden sich

[17] Er unterschied sonst noch z. B. zwischen „Buchstaben, von denen ein Teil weggebrochen oder abgerieben ist und deren Lesung daher nicht vollständig feststeht", die er „durch einen Punkt darunter" kennzeichnet und Buchstabenreste, die „nicht mehr deutbar" sind und die er durch ein Sternchen bezeichnet (W. Till, Die koptischen Rechtsurkunden der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, 1958, S. XI).

[18] P. Labib, Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo I, 1956.

[19] Z. B. R. Kasser, L'évangile selon Thomas, 1961, S. 9 Anm. 3.

[20] W. Till, Die Edition S. 152 f.

[21] Der Rezensent möchte auch an dieser Stelle Pahor Labib für die Überlassung der Fotografien danken.

[22] S. 54 (= Taf. 102), 4 statt ϩⲛ̄ lies ϩⲙ̄;
S. 55 (= Taf. 103), 10 statt ⲛ̄ⲧⲣⲟϥⲏ lies ⲛ̄ⲧⲧⲣⲟϥⲏ;
S. 59 (= Taf. 107), 2 nach ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ lies noch ⲅⲁⲣ „denn";
S. 59 (= Taf. 107), 28 statt ⲛ̄ⲛ̄ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ lies ⲛ̄ⲛ̄ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ;
S. 60 (= Taf. 108), 5 statt ⲉⲱⲁⲣⲉⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ lies ⲱⲁⲣⲉⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ;
S. 63 (= Taf. 111), 5 statt ⲛ̄ⲁⲃⲁⲟⲏⲉⲓⲛ lies ⲛ̄ⲛⲁⲃⲁⲟⲏⲉⲓⲛ;
S. 64 (= Taf. 112), 13 statt ⲁⲗⲁⲗ lies ⲁⲗⲗⲁ;
S. 66 (= Taf. 114), 28 statt ⲛ̄ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ lies ⲙ̄ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ;

vor allem an den Rändern schlecht erhaltener Seiten[23]. Da in der Handschrift außerdem noch oft an den schlecht erhaltenen Stellen Reste abgebrochener Buchstaben erkennbar sind, die man auf den Tafeln nicht mehr sehen kann, können eine Reihe von Textergänzungen, die entweder der Verfasser vorschlägt, oder die er von H.-M. Schenke[24] übernommen hat, auf ihre Richtigkeit überprüft werden. In der nun folgenden Liste der Abweichungen vom Original sind nicht die Buchstaben verzeichnet, die im Original noch vollständig erhalten sind, und die der Verfasser durch einen untergesetzten Punkt als nicht vollständig erhalten oder durch Einsetzen in eckige Klammern[25] als ergänzt wiedergibt, oder die er als völlig erhalten bezeichnet, obwohl von ihnen im Original nur noch Reste erkennbar sind. Auch seine Wiedergabe der Interpunktionszeichen (Punkte, Kommas und Striche), über deren Bedeutung wir bisher nur mangelhaft Bescheid wissen, wird von uns

---

S. 67 (= Taf. 115), 29 statt ⲙⲛ̄ lies ⲙⲛ̄ⲛ;

S. 68 (= Taf. 116), 16 statt ⲡⲉⲧⲙ̄ ⲡⲥⲁ lies ⲡⲉⲧⲙ̄ⲡⲥⲁ;

S. 70 (= Taf. 118), 8 statt ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉ|ⲛ lies ⲙ̄ⲡ|ⲟⲩⲟⲉ|ⲛ;

S. 70 (= Taf. 118), 25 statt ⲡⲉ lies ⲧⲉ;

S. 71 (= Taf. 119), 21 statt ⲉⲩⲛ[ⲁⲥⲉϩ]ⲱⲃ lies ⲉⲩⲛⲁ̣[ⲥ]ⲉϩⲱⲩ; der Schreiber hatte ⲉⲩⲛⲁⲥⲉϩⲱⲃ geschrieben, dann über das ⲃ ein ⲩ geschrieben;

S. 71 (= Taf. 119), 24 statt ⲡⲱϩ[ⲛ] lies ⲡⲱϩ̄;

S. 71 (= Taf. 119), 33 statt ϫⲡⲉ lies ϫⲡⲟ;

S. 72 (= Taf. 120), 34 ⲛ̄ⲁ|ⲕⲁ̣[ⲓ] : ⲁⲓ ist sichtbar als Ligatur;

S. 73 (= Taf. 121), 35 statt ⲡ|ⲣⲁⲣⲁ̣[ⲁⲉ|ⲥⲟⲥ] lies ⲡ|ⲡⲁⲣⲁ̣[ⲁⲉ|ⲥⲟⲥ];

S. 79 (= Taf. 127), 21 statt ⲟⲩⲟⲉ|[ⲛ lies ⲟⲩⲟⲉ|̄;

S. 80 (= Taf. 128), 30 ist ⲁⲉ „aber" vor ⲁⲩⲕⲉ ausgelassen;

S. 82 (= Taf. 130), 21 statt ⲡⲥⲟⲃ̄ⲛ „die Salbe" lies ⲡⲉⲥⲥⲟⲃⲛ „ihre Salbe": ⲉⲥ ist über der Zeile nachgetragen;

S. 83 (= Taf. 131), 16 statt ⲡⲱⲣϫ „abtrennen" lies ⲡⲱⲣⲕ „ausreißen".

[23] Mit Ausnahme der letzten Seite (S. 86 = Taf. 134), auf der der Text vollständig erhalten ist, weisen die Seiten verschieden große Löcher auf. Auf den Seiten 52–79 (= Taf. 100–127) reichen die Löcher am oberen Blattrand z. T. bis zur 4. Zeile, auf dem unteren Blattrand der Seiten 50–85 (= Taf. 99–133) sind die Löcher noch größer. Sie reichen vom unteren Blattrand z. T. bis zur 21. Zeile hinauf, zuweilen ist die Hälfte einer Zeile nicht erhalten.

[24] H.-M. Schenke verdanken wir die Erstübersetzung des Philipposevangeliums, in: ThLZ 84 (1959) Sp. 1–26; wieder abgedruckt in: J. Leipoldt und H.-M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, 1960, S. 33–65 und S. 81–82 (Nachtrag). H.-M. Schenke hat das Wagnis unternommen, den Text lückenlos zu ergänzen, allerdings mit der Einschränkung, daß die Ergänzung „natürlich stark hinsichtlich des Grades ihrer Sicherheit" differiert (S. 38). Leider merkt er nicht an, welche Ergänzungen seiner Meinung nach sicher sind und welche weniger sicher.

[25] S. 64 (= Taf. 112), 2 ist beispielsweise ⲕⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ „liebst du sie" völlig erhalten, der Verfasser ergänzt ⲕⲙ[ⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ]

nicht berichtigt[26] oder dort, wo sie fehlen, nachgetragen, dasselbe gilt für die Murmelvokale. Diese Verbesserungen würden zu viel Platz beanspruchen und sind ohne Bedeutung für den Sinn des Textes. Wer die Interpunktionszeichen studieren will, muß das ohnehin am Original tun.
Der Verfasser numeriert die Seiten nach den Tafelnummern des Fotobandes, weil er noch nicht wußte, welchen Seiten der Handschrift[27] sie entsprechen. Im Interesse einer einheitlichen Zitierung sollten wir auch Codex II, wie es schon bei den anderen Codices[28] dieses Fundes geschieht, nach den Seiten zitieren. Der Rezensent gibt beides, erst die Seite der Handschrift und in Klammern die Tafelnummer.

S. 51 (= Taf. 99), 31: das Fragezeichen am Ende der Zeile kann getilgt werden, da der Text auf Tafel 99 vollständig abgebildet worden ist. Zeile 32: statt]. ⲉⲙⲉ lies:].ⲉ ⲙⲉ̄. Es ist die griechische Partikel μέν „zwar" und nicht das koptische Substantiv ⲙⲉ „Wahrheit" (wie Schenke[29] S. 38 annimmt) zu lesen. 28mal hat der Schreiber von Codex II im Philipposevangelium (so auch in allen 7 Schriften des Codex) ein ⲛ am Ende der Zeile durch ein über den letzten Buchstaben der Zeile bis in den rechten Blattrand hinausragenden Strich wiedergegeben. 23mal hat das der Verfasser auf den Tafeln seines Exemplares erkennen können, 5mal nicht[30]. Das dem μέν entsprechende δέ ist S. 52 (= Taf. 100), 1 abgebrochen. Z. 33: die S. 73 vorgeschlagene Ergänzung der Lücke ⲉⲧⲟⲩⲱⲓ[ ] ist platzmäßig möglich, doch inhaltlich wenig wahrscheinlich.

---

[26] Auf S. 52 (= Taf. 100) z. B. hat der Rezensent 22mal unrichtige und fehlende Wiedergabe der Interpunktion festgestellt.

[27] Codex II hat keine Seitenzahlen. Unsicher ist, ob auch Codex XII und XIII, deren oberer Rand schlecht erhalten ist, keine Seitenzahlen trugen. Alle anderen Codices dieses Handschriftenfundes hatten Seitenzahlen.

[28] Codex I: das Evangelium Veritatis und der Rheginusbrief (vgl. Anm. 2),
Codex II: das Apokryphon des Johannes, die Exegese über die Seele, das Buch des Athleten Thomas (vgl. Anm. 2 und 3),
Codex III und IV: das Apokryphon des Johannes (vgl. Anm. 2),
Codex V: die Paulusapokalypse, die beiden Jakobusapokalypsen und die Apokalypse des Adam (vgl. Anm. 2),
Codex VI: alle 8 Schriften (vgl. Anm. 3) werden nach den Seitenzahlen zitiert. Nur das Thomas-, das Philipposevangelium und die Titellose Schrift (vgl. Anm. 2) werden nach den Tafeln des Fotobandes zitiert. Außerdem hat P. Labib trotz anderslautender Ankündigungen beschlossen, keine weiteren Fotobände mehr herauszugeben, weil die teilweise schlechte Qualität der Tafeln zu falschen Textlesungen und Übersetzungen in fast allen Arbeiten führte, sofern diese ausschließlich nach den Tafeln angefertigt wurden (z. B. die Übersetzung von H.-M. Schenke vgl. Anm. 24), auf diesen unrichtigen Lesungen eine ganze Reihe von Aufsätzen aufbauen, und es nicht einfach und zudem keine angenehme Aufgabe ist, diese eingebürgerten Fehler richtigzustellen.

[29] J. Leipoldt und H.-M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hamadi, 1960 (vgl. Anm. 24), hier und im folgenden immer als „Schenke" zitiert.

[30] S. 51 (= Taf. 99), 32; S. 71 (= Taf. 119), 24; S. 79 (= Taf. 127), 21; S. 80 (= Taf. 128), 1; S. 85 (= Taf. 133), 26.

S. 52 (= Taf. 100), 1: ⲣⲱϣϫⲉ „genügen" ist deutlich zu erkennen (S. 73) und nicht ⲟⲩⲱϣϫⲉ „wollen" (so Schenke S. 38) zu lesen. (Die von Schenke S. 38 vorgeschlagenen Ergänzungen von Logion I sind nicht haltbar). Die Zeilen von S. 51 (= Taf. 99), 29 bis S. 52 (= Taf. 100), 24 sind eine zusammengehörige Einheit. Es werden antithetisch verschiedene Menschen einander gegenübergestellt: ein Hebräer S. 51 (= Taf. 99), 29 einem Proselyten S. 51 (= Taf. 99), 31, ein Sklave S. 52 (= Taf. 100), 2 einem Sohn S. 52 (= Taf. 100), 4, die Totes Erbenden S. 52 (= Taf. 100), 6 f. den Lebendiges Erbenden S. 52 (= Taf. 100), 8 f., ein Heide S. 52 (= Taf. 100), 15 einem Gläubigen S. 52 (= Taf. 100), 17. Diesen Menschen entsprechen bestimmte Tätigkeiten: der Hebräer schafft (ⲧⲁⲙⲓⲟ) S. 51 (= Taf. 99), 29 und 34 und existiert (ϣⲟⲟⲡ) S. 51 (= Taf. 99), 33, der Proselyt schafft nicht S. 51 (= Taf. 99), 31/32, ihm genügt es S. 52 (= Taf. 100), 1, daß er entsteht (ϣⲱⲡⲉ), der Sklave trachtet danach, frei zu werden S. 52 (= Taf. 100), 2 f., nicht nach dem Besitz seines Herrn S. 52 (= Taf. 100), 3 f., der Sohn aber schreibt sich das Erbe des Vaters zu, weil er sein Sohn ist. Hieran schließt sich S. 52 (= Taf. 100), 6–15 eine Betrachtung über das Erben an. Ein Heide stirbt nicht, weil er nicht gelebt hat, ein Gläubiger aber, der zum Leben gekommen ist, droht zu sterben, denn er lebt, seit Christus gekommen ist (Z. 15–19). Z. 21–24 wird aus dem Vorhergesagten die Lehre gezogen (Wechsel des Subjekts: *wir*). Z. 22 „Hebräer" knüpft an S. 51 (= Taf. 99), 29 an: „Solange wir ‚Hebräer' waren, waren wir Waisen und hatten nur unsere Mutter, als wir aber Christen wurden, wurden uns Vater und Mutter."Z. 32: die Lesung und Ergänzung ⲡⲁⲉ̣[ⲓ] ist nicht möglich; in der Handschrift steht ⲡⲁⲧ[oder ⲡⲁⲡ[. Erst mit ⲛ̄]ⲧⲉⲉⲓⲙⲉⲓⲛⲉ beginnt ein neuer Satz, kein neues Logion. Z. 35: die Ergänzung ⲧⲉϥⲉⲓⲱϩⲉ] „sein Acker" ist zu groß für die Lücke.

S. 53 (= Taf. 101), 4 statt ⲁϥⲛⲟⲩϩⲙ (?) (vgl. auch S. 74) „er rettete (?)" lies: ⲁϥⲛⲟⲩϩ' „er trennte ab" (so auch Schenke S. 39). Z. 4/5 von ⲁⲩⲱ bis ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉ war ursprünglich ein anderer und längerer Text geschrieben worden, der dann getilgt wurde. An seine Stelle wurde in großen Buchstaben dieser Text geschrieben. Z. 34: das Fragezeichen in der eckigen Klammer kann getilgt und der Text zusammengerückt werden, denn die vom Verfasser vorgeschlagenen Ergänzungen füllen die Lücke aus. Z. 35: die vom Verfasser vorgeschlagene Ergänzung [ⲣⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ] „alle Menschen" ist zu groß für die Textlücke, außerdem dürfte nicht von Menschen (ⲣⲱⲙⲉ) die Rede sein, sondern von Namen (ⲣⲁⲛ) [von S. 53 (= Taf. 101), 23 bis S. 54 (= Taf. 102), 23]; daher dürfte ⲣⲣ[ⲁⲛ ⲉ]ⲧⲙⲟⲩ „die Namen, die sterben" zu ergänzen sein, vgl. auch S. 54 (= Taf. 102), 4–5 „sie haben ihr Ende im Äon". Z. 36: die Ergänzung in Zeile 36 ist sehr unsicher.

S. 54 (= Taf. 102), 1: die Ergänzung ⲙⲟⲛ]ⲧ ⲁ[ⲛ ist wegen der erhaltenen Buchstabenreste nicht möglich: [. .]ⲁⲧⲁ[, ist es zu [ⲁⲡ]ⲁⲧⲁ „irreführen" zu ergänzen? Z. 32 ist, wie der Verfasser (auf S. 74) schon vermutete]ⲉ|ⲣⲱⲙⲉ statt]ⲩⲣⲱⲙⲉ zu lesen; für ⲧ[ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡ]ⲉ|ⲣⲱⲙⲉ ist die Lücke zu klein. Z. 33: ⲁⲧⲣⲉⲩ . . [. . . .] lies ⲁⲧⲣⲉⲩⲟⲩ[ϫⲁⲓ̈] „daß er gere[ttet] wird". Z. 34 statt ⲉϫⲱ[ⲩ] lies ⲉⲩⲛ[; die Ergänzung der Lücke zu ϫⲟⲉⲓⲥ „Herren" (?) nach Schenke S. 40 ist nicht möglich, weil der letzte sichtbare Buchstabe kein ⲥ sein kann. Es ist auch kein ⲕ, wie der Verfasser (S. 74) vermutet, sondern der Abstrich eines ⲗ oder ⲇ. Z. 35 statt ⲟⲩⲛ[lies ⲟⲩϫ[ⲁⲓ̈ „gerettet wird". Z. 31 ff. ist zu übersetzen: „Es gibt Kräfte, die dem Menschen [ ] gegeben, weil sie nicht wollen, daß er gere[ttet] wird, damit sie [ ] werden; denn wenn der Mensch geret[tet] wird, [werden] Opfer entstehen" (anders Schenke S. 40).

S. 56 (= Taf. 104), 20: vor ⲙⲗ̄ (Till: leer?) ist der Papyrus unbeschrieben. Z. 31 ⲉⲧ . [: nach ⲉⲧ stand kein ⲣ, wie der Verfasser S. 75 vermutet, sondern ein ⲉ oder ⲟ; lies ⲉⲧⲉ[oder ⲉⲧⲟ[.

S. 57 (= Taf. 105), 32: die vorgeschlagene Ergänzung ⲛ[ⲉⲱⲁⲩ]ⲙⲟⲩ „[den] Sterb[lichen (?)]", ähnlich Schenke S. 43, ist nicht möglich, weil der nach der Lücke erhaltene Buchstabe kein ⲙ, sondern ein ⲣ oder ⲟ ist. Ist ⲛ[ⲛⲁⲓ̈ ⲧⲏ]ⲣⲟⲩ „diesen allen" zu ergänzen?

S. 58 (= Taf. 106), 29: für die vom Verfasser nach Schenke S. 43 vorgeschlagene Ergänzung [ⲡⲡⲛⲁ ⲛⲉⲧ] [„den Geist. Die"] reicht der Platz in der Lücke nicht aus, wie er schon selbst (S. 75) gesehen hat; der Buchstabe vor der Lücke ist nicht ganz erhalten: ⲛ̄ oder ⲙ̄. Ist ϩⲛ [ⲛ]ⲁ| [ⲉⲧ]ⲟⲩϫⲡⲟ zu lesen? Z. 31: die vom Verfasser S. 75 vorgeschlagenen Ergänzungen sind nicht möglich, weil der erste vor der Lücke noch erhaltene Buchstabenrest ein ⲇ oder ⲗ war. Z. 32: die S. 75 erwogenen Ergänzungen sind nicht möglich, weil vor der Lücke noch der Rest eines Buchstabens erhalten ist: ⲉⲩ[oder ⲉϫ[.

S. 59 (= Taf. 107), 30: ist die Lücke [ⲉⲧ . . .]ⲁ (vgl. S. 75) zu [ⲉⲧⲥⲟⲫⲓ]ⲁ [„Sophi]a" zu ergänzen?

S. 60 (= Taf. 108), 33: vor]ⲁⲛⲟⲩⲱⲱ ist der Rest eines ⲱ erhalten, daher ist ⲟⲩⲱⲱ als Verbum ⲉⲩ]ⲱⲁⲛⲟⲩⲱⲱ „wenn [er] will" und nicht als Nomen „die Wünsche" zu übersetzen.

S. 61 (= Taf. 109), 35: über Zeile 35, unter ⲙⲁⲩ von Zeile 34, waren einige Buchstaben nachgetragen, von denen zwei: ⲁⲩ noch z. T. sichtbar sind. Die beiden Buchstaben am Ende der Zeile] . . [könnten]ⲟⲟ[sein. Z. 36: der Buchstabe vor der Lücke ist nicht ⲛ, sondern ⲙ. Daher ist die S. 76 vorgeschlagene Ergänzung ⲛ[ϩⲱⲃ ⲛ|ⲙ] „alles" nicht möglich. Die Lücke ist mit einiger Sicherheit nach S. 62 (= Taf. 110), 1 zu ergänzen: ⲙ[ⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲱ].

S. 62 (= Taf. 110), 1: am Anfang der Zeile ist wohl [ϫ|] zu ergänzen: „Keiner wird empfangen können". S. 61, 35 bis 62, 2 ist zu lesen und zu übersetzen:

ⲧⲡ|ⲥⲧ|ⲥ ϫ| ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲥ+ „der Glaube empfängt, die Liebe gibt.

ⲙ̣[ⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲱ ϫ|] ⲁ̣ϫⲛ̄ ⲧⲡ|ⲥⲧ|ⲥ [Keiner wird] ohne den Glauben [empfangen können].

ⲙ̣ⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲱ + ⲁϫⲛ̄ ⲁⲅⲁⲡⲏ Keiner wird ohne Liebe geben können."

Z. 32: die Ergänzung der Lücke zu [ⲟⲩⲟⲛ ⲛ|ⲙ] „jeder" ist nicht möglich, weil der erste erhaltene Buchstabe ein ⲧ̣[ist. Z. 33: der erhaltene Buchstabenrest nach ⲛ̄ⲧⲁ . [ist kein ϫ, sondern könnte ein ⲱ sein, wie der Verfasser S. 76 vermutet.

S. 63 (= Taf. 111), 29 statt ⲙ̄ⲙⲟⲛ lies ⲙ̄ⲙⲟϥ; ist ⲛ̄ⲧⲁϥⲉ| in ⲛ̄ⲧⲁϥϥ| (wie Z. 26) zu verbessern und: „so nahm auch der Menschensohn sie (sg. f.)." zu lesen? Z. 35 statt ⲛⲉⲣⲉⲡ[ϫⲟⲉⲓⲥ] „der [Herr]" (nach Schenke S. 47) lies ⲛⲉⲣⲉⲡⲉ̣[ⲭⲥ] „[Christus]". Z. 36: ⲛ̣[oder ⲙ̣[ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ „Jünger" (so auch Schenke S. 47).

S. 64 (= Taf. 112), 1: die Ergänzung [ⲛⲁⲩ] „sehen" (nach Schenke S. 47) ist nicht möglich, weil der erhaltene Buchstabenrest kein ⲩ sein kann. Es ist der Abstrich eines ⲁ oder ⲗ ; statt ⲉⲣⲟϥ „ihn" lies ⲉⲣⲟϥ „sie". Z. 30: die Lesung und Ergänzung von ⲉⲧⲱ[ⲟⲟ]ⲡ . [.] . ist unsicher. Vielleicht ist ⲉⲧⲱⲉ̣[ⲗⲉⲉ]ⲧ ⲙ̄ⲙ̣[ⲉ] zu ergänzen „so ist es mit der wahren Braut". Z. 31: die Ergänzung [ⲛ ⲡⲙⲩ] ist zu kurz für die Lücke. Besser ist: [ⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲙ]ⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. Z. 32 lies ⲙ̣[ⲟⲥ ⲡ]ⲉ̣ ⲟⲩⲛⲟϭ [ⲡⲉ. Die Ergänzung ⲥⲁⲱ]ϥ „sieben" (nach Schenke S. 48) ist, wie Till S. 77 vermutet, nicht möglich, weil der erhaltene Buchstabenrest vor dem ϥ kein ⲱ ist, sondern der Abstrich eines ⲧ:ϩ|ⲧⲟⲟ]ⲧ̄ϥ oder ⲉⲧⲃⲏⲏ]ⲧ̄ϥ. Mit [ⲉ]ⲣ̣ⲱⲁ in Zeile 30 beginnt ein neuer Satz wie in Z. 9, 17, 22. Ich übersetze: „wenn jemand in einem Mysterium, [dem M]ysterium der Ehe, entsteht, ist er ein Großer".

S. 65 (= Taf. 113), 1: die Ergänzung [ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁ]ⲁ „Leibes" (nach Schenke S. 48) ist nicht möglich, weil noch Reste erhaltener Buchstaben sichtbar sind. Lies: ⲥϫ[ⲏ ⲙ]ⲁ „Ges[tal]t" (vgl. auch Z. 5 und 6). Z. 30: die Lesung und Ergänzung ⲛ̄ⲧ[ⲥⲁⲣϫ] „des Fleisches" ist nicht möglich, lies: ⲙ̄ⲡ̣[.]ⲡ[. .]ⲉ̣. Z. 31: die Ergänzung [ⲧⲉⲡ|ⲑⲩⲙ|ⲁ] „[die Begierde]" ist nicht möglich, lies: ⲁϫ[ ]ⲥ|ⲥ. Z. 32: die vom Verf. vorgeschlagene Abtrennung und Übersetzung von]ⲉ| sowie die von Schenke S. 49 vorgeschlagene Ergänzung „wenn sie zahlreich werden" (vgl. S. 77) ist nicht möglich wegen des erhaltenen Buchstabens vor ⲉ| :]. ⲉ|, der kein ⲁ oder ⲉ sein kann, sondern ein ϫ, ϫ oder ⲩ war. Z. 34 statt]ⲁ̣ ⲙⲡ̣[ⲛⲟⲩ]ⲧⲉ „Gottes" nach Schenke S. 49 lies ⲁⲛ|[± 6]ⲁⲙ|[ⲥ ⲉ]. Z. 37: die Ergänzung ϩⲟⲡ[ⲛ (?) „verbergt [uns" (nach Schenke S. 49) ist nicht möglich, weil der erhaltene Buchstabenrest kein ⲛ ist, sondern ein ⲥ, ⲉ, ⲟ oder ⲱ sein kann.

S. 66 (= Taf. 114), 25 statt ⲙ̣ⲛ̄ lies [ⲙ̄]ⲙⲛ̄. Z. 26 statt ⲉ . [. . .]ⲩⲱϣ lies ⲉⲣ̣[ⲟⲟⲩ ⲟ]ⲩⲱϣ; ⲟⲩⲱϣ steht für ⲟⲩⲟⲩⲱϣ „ein Wollen". Z. 27 statt [ⲡ]ⲧⲙ̄ⲙ̄ⲟⲩⲱϣ „das Nichtwollen" lies [ⲟ]ⲩⲧⲙ̄ⲙ̄ⲟⲩⲱϣ „ein Nichtwollen". Z. 29: der Buchstabe nach dem ⲁ vor der Lücke war ein ⲛ̣ oder ⲙ̣. Z. 30 statt [ⲉ]ⲧ. . . ⲁⲥⲓⲁ „[der in] Asien war" nach Schenke S. 49 (die Lesung ⲉⲧϩⲛ ist, wie schon der Verfasser S. 77 vermutete, nicht möglich) lies: [ϩ]ⲛ̄ ⲟ̣[ⲩ]ⲟⲡⲧ̣ⲁⲥⲓⲁ „in einem Traumgesicht". Z. 31 statt [ⲉ]ⲩⲟ . [. . . . ⲟ]ⲩⲏⲉ| ⲛ̄ⲕⲱϩⲧ „[wie] sie [. . .] Haus in Feuer" lies: ⲉⲩⲟⲧⲡ [ϩ]ⲛ̄ ⲟⲩⲏⲉ| ⲛ̄ⲕⲱϩⲧ „die in ein Feuerhaus (oder: Feuerpaar) eingeschlossen waren". Z. 31/32 statt ⲁⲩⲱⲟ̣ [. . . .]ⲁⲏⲣ ϩⲛ̄ [. . . .] ⲛ̄ⲕⲱϩⲧ „[ ] Luft (?) in [. . . .] Feuer" lies: ⲁⲩⲱ ⲉ[ⲩ]ⲙⲏⲣ ϩⲛ̄ [ⲟⲩⲏⲉ|] ⲛ̄ⲕⲱϩⲧ „und die in [ein] Feuer[haus] (oder: Feuerpaar) gebunden waren". Z. 32 statt [± 5] ⲡⲕⲱϩⲧ „das Feuer" lies [ⲉⲩⲏⲉ]ⲓ̈ ⲛ̄ⲕⲱϩⲧ „in ein Feuerhaus (oder: Feuerpaar)"; vor ⲟⲩⲙ̄ (die Trennung ist unsicher, vielleicht gehört ⲙ̄ zu ⲙⲟⲟⲩ) ist der Rest eines ⲧ zu erkennen:]ⲧ̣ⲟⲩ. Z. 36: vor ⲡⲟⲩⲟⲩⲱϣ ist der Rest eines ⲙ̄ zu erkennen:]ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲩⲱϣ. Z. 37 statt [ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ] [„den Tod"] nach Schenke S. 50 kann vielleicht nach S. 68 (= Taf. 116), 7 [ⲙ̄ⲡⲧⲁⲕⲟ] [„das Verderben"] ergänzt werden.

S. 67 (= Taf. 115), 1: die Ergänzung ⲡϫ]ⲁϫⲉ „der Feind" nach Schenke S. 50 ist nicht möglich. Der Buchstabe, den der Verfasser mit Schenke für eine ⲁ hält, ist nicht vollständig erhalten, doch kein ⲁ, sondern ein ⲗ und nach S. 68 (= Taf. 116), 7/8 wohl zu ϩ|ⲡⲥⲁⲛⲃⲟ]ⲗ „äußerste" zu ergänzen, wie der Verfasser S. 77 vermutete. Auch die Ergänzung [ⲉ|] „kommen" (nach Schenke S. 50) ist nicht möglich, da der erhaltene Buchstabenrest ein ⲙ̣ oder ⲛ̣ ist. Mit Zeile 2 beginnt ein neuer Satz. Z. 23 statt ⲙ̄ⲡⲥⲉ|̣ „kam nicht" lies ⲙ̄ⲡⲥⲟⲛ̣ „des Bruders" oder ⲙ̄ⲡⲥⲟ|̣[ⲱ] oder ⲙ̄ⲡⲥⲟⲙ̣[ ]. Z. 24 ⲙ̄ⲡⲥ . [.]ⲧ[.] . ⲛⲉ: die Ergänzung zu ⲥⲣ̣[ⲟ]ϛ̣ „Kreuz" ist wahrscheinlich, möglich wäre auch ⲙ̄ⲡⲥ+ „sie hat nicht gegeben". Danach ist ⲧⲁ̣ⲛ̣ zu erkennen oder ⲧⲁ̣[.]ⲛ̣. Z. 30: nach ⲛⲩⲙⲫⲱⲛ ist der Satz zu Ende. In der Lücke sind noch drei Buchstaben zu sehen, die zu . . . ⲡϫⲟ]ⲉ|ϛ̣ ergänzt werden können (so auch Schenke S. 51): „[der H]err sagte" (statt „er [sagte]"). Z. 32:]ⲟ̣ⲗ kann zu ⲉ]ⲃ̣ⲟⲗ ergänzt werden. Z. 38: nach ⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲛⲉϩ kann ⲡ̣ (vgl. S. 78) oder ⲣ̣[ⲁⲣ] „d[enn]" (so auch Schenke S. 51) ergänzt werden.

S. 68 (= Taf. 116), 25: die Lesung und Ergänzung ⲉⲩⲱⲁⲃ̣[ⲱⲕ ⲉϩⲟ]ⲩⲛ nach Schenke S. 51 ist wegen der erhaltenen Buchstabenreste nicht möglich. Auch die nach dem Vorschlag von Schenke durch Emendation (vgl. S. 78) entstandene Übersetzung „wenn sie wieder hineingeht und er sie zu sich nimmt" (auf S. 39) ist nicht haltbar. Lies: ⲉⲩⲱⲁⲕⲟ̣[ⲧⲩ ⲉϩ]ⲟⲩⲛ „wenn er (der Tod) wieder umkehrt und er (= Adam) ihn (= den Tod) zu sich nimmt". Im Philipposevangelium werden noch zwei andere Erklärungen für den Ursprung des Todes [vgl. S. 70 (= Taf. 118), 9 ff., S. 74

(= Taf. 122), 2 ff.] genannt. Mit Textverbesserungen sollte man daher vorsichtig sein. Z. 29: ⲉⲧ[kann nach den erhaltenen Buchstabenresten zu ⲉⲧ[ⲙ̄]ⲙⲁⲩ „jenen" ergänzt werden. Danach sind noch Reste von zwei Buchstaben sichtbar: [.]ⲩⲛ̣ oder [.]ⲩⲙ. Z. 30: die Ergänzung ⲡⲉⲡ[ⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ] „der [heilige Geist]" nach Schenke S. 51 ist nicht möglich, weil der dritte Buchstabe kein ⲡ sein kann, sondern ein ⲧ ist: ⲡⲉⲧ[.

S. 69 (= Taf. 117), 23: die Lücke kann nach den erhaltenen Buchstabenresten zu]ⲡ]ⲥⲱ[ⲧ]ⲉ „die Erlösung" ergänzt werden. Die von Schenke S. 52 vorgeschlagene Ergänzung zu Salbung ⲭⲣⲓⲥⲙⲁ ist nicht möglich. Z. 26/27 statt ⲉⲡⲱⲧ ⲉⲣⲙ̄ „um in ... zu eilen" lies: ⲉⲡⲥⲱⲧⲉ ⲣⲙ̄ „Die Erlösung ist im ...". Z. 27: die Ergänzung [ⲡⲛⲩ]ⲙⲫⲱⲛ füllt die Lücke nicht aus. Ergänze daher nach Zeile 26 [ⲉⲡⲛⲩ]ⲙⲫⲱⲛ. Den drei Opferplätzen in Jerusalem entsprechen Taufe (Z. 22), Erlösung (Z. 23) und Brautgemach (Z. 25). Z. 28: unter ⲫⲱ von ⲛ]ⲩⲙⲫⲱⲛ in Zeile 27 sind in Zeile 28 noch Reste von zwei Buchstaben, vielleicht]ⲟⲟ[, erkennbar, unter diesen in Zeile 29 Reste von drei Buchstaben:] . ⲱⲡ[. Z. 36 statt ⲙ[lies ⲕ . [.

S. 70 (= Taf. 118), 1 sind noch Reste verschiedener Buchstaben zu erkennen. Z. 24 ⲡ . [± 5]: ⲡⲡ[ⲛ̄]ⲁ̣ ⲡ[ⲉ] „der Geist" ist noch deutlich zu lesen. Die S. 78 vorgeschlagene Ergänzung ist nicht möglich. Z. 27: [ⲧ]ⲁⲣⲉϥⲥⲱ[„als er [ ]" kann zu ⲧⲁⲣⲉϥⲥⲱⲧⲣ „als er sich vereinigte" ergänzt werden (Schenke S. 53 las ⲥⲟⲡϥ „versteckte"). Z. 29: am Anfang der Zeile ist [. . ⲡⲱ]ⲣⲝ[„trennen" erhalten. Z. 30: am Anfang der Zeile ist [. . . .]ⲏ[.]ⲁ̣[erhalten; statt]ⲕ] . lies]ⲕⲏ . Z. 31: die Ergänzung ⲗⲟ]ⲉⲓⲃⲉ ist sehr unsicher, weil die erkennbaren erhaltenen Reste des Buchstabens vor dem ersten ⲉ kein ⲟ sind. Z. 32: vor]ⲛⲁⲩ ist der obere Teil eines Buchstabens (ⲥ?) erhalten. Z. 34: die vorgeschlagene Ergänzung der Lücke nach Schenke S. 53 ist nicht möglich, weil der erhaltene untere Teil des Buchstabens von]ⲟⲩ kein ⲣ sein kann.

S. 71 (= Taf. 119), 1 statt ⲡ[ⲁⲗⲓⲛ ⲁⲩⲭⲡ]ⲟϥ ⲛ̄ⲱⲏ[ⲣⲉ] „w[ieder wurde] er als Sohn [gezeugt]" lies: ⲡ[ⲉⲛⲧⲁⲩ]ⲧⲁⲩⲥϥ̄ ⲛ̄ⲱⲟⲣ[ⲡ] „den [sie] zuerst gesalbt [hatten]". Z. 2 statt ⲡ[ⲁⲗⲓⲛ] ⲁⲩⲥⲟⲧϥ̄ „wieder wurde er erlöst" lies: ⲡ[ⲉⲛ] ⲧⲁⲩⲥⲟⲧϥ̄ „den sie gerettet hatten". Z. 22 statt [ⲥⲣⲁⲓ ⲥⲙ] nach Schenke S. 54 „im" lies: [ⲥ]ⲛ̄ ⲧ[ⲙⲏⲧ]ⲉ ⲙ̄ „in der Mitte des"; ⲏⲧⲉ hatte der Schreiber über der Zeile nachgetragen. Z. 27 statt ⲁⲛⲉ[lies: ⲁⲛ̣ⲑ[ⲏⲣⲓⲟⲛ „die Tiere", so auch Schenke S. 54; statt]ⲙ̄[lies:] . ⲛ̄ . . . . .

S. 72 (= Taf. 120), 23 statt]ⲧⲉ lies:] . ⲉ .

S. 73 (= Taf. 121), 21 statt ⲥⲉⲙ[ⲉⲥ]ⲧⲱⲟⲩ „haßt man" nach Schenke S. 55 lies: ⲥⲉⲙⲉ ⲥⲱⲟⲩ „lieben sie auch". Z. 27 statt [ⲧⲁⲙⲟ] lies: [ⲧⲁ]ⲙⲓⲉ

S. 74 (= Taf. 122), 28 statt]ⲉⲛ lies:]ⲟⲛ.

S. 75 (= Taf. 123), 30 statt ⲓⲟⲩⲁⲁⲓ ⲱ[ⲟⲟⲡ lies: ⲓⲟⲩⲁⲁⲓⲟ̣[. Z. 33 statt ⲛ̄ⲓⲟⲩⲁ[ⲁⲓ lies: ⲛ̄ⲓⲟⲩⲁⲁ̣[ⲓ. Z. 35 statt ⲁⲛⲉⲉⲓⲛ̣ⲁ lies: ⲁⲛⲉⲉⲓⲙⲁ „diese Orte". Z. 36: die Ergänzung ⲙ̄ⲡ[ⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ (?)] „des [Heiligen Geistes]" nach Schenke S. 57 ist nicht möglich: nach ⲙ̄ⲡ ist der Rest eines Buchstaben erhalten, der kein ⲡ sein kann. Es ist ein ⲁ, ⲗ oder ⲩ.

S. 76 (= Taf. 124), 28/29 statt ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲟ[ⲉⲓⲛ] „zu vollkommenem Licht" (nach Schenke S. 58) lies: ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲛ ⲟⲩⲟ[ⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁ†] „vollkommen. Jeder, der sich". Z. 33 statt ⲡⲉⲧⲁϩ̣ⲥⲓ lies ⲡⲉⲧⲁⲥⲓ, denn das ϩ ist durch mehrere Striche vom Schreiber getilgt worden.

S. 77 (= Taf. 125), 30 statt ⲉⲧ̣[ⲣⲟⲩ lies: ⲉⲥ[ ]. Z. 32: unter ⲁⲣ von Zeile 31 sind in Zeile 32 zwei Buchstaben erhalten]ⲟⲓ[. Z. 35 statt ⲙⲁ̣[ⲥ]ⲱ[„kann nicht? [ ]" lies: ⲙ̄ⲡⲛ̣ⲉⲩⲙ[ⲁⲧⲓⲕⲏ „geistige". Z. 35/6: „Die geistige Liebe ist Wein und Duft".

S. 79 (= Taf. 127), 26: die Ergänzung der Lücke ist nach den erhaltenen oberen Buchstabenresten zu gering. Nach ⲟⲩ muß zumindest noch ein Strich als Zeilenfüller angenommen werden, von dem Reste erhalten sind. Z. 31: vor der Lücke ist nach dem ⲛ̄ noch der Rest eines ϥ oder ⲱ erhalten. Z. 34: die Lücke nach ⲉⲙⲡⲉϥⲗⲗ[ist nach S. 80, 9 ff. zu ⲉⲙⲡⲉϥⲗⲗ[ⲩⲡⲉⲓ ⲛ̄] „der nicht betrübt hat" zu ergänzen.

S. 80 (= Taf. 128), 1: ⲛⲟⲩ†ⲩⲭⲏ ist Objektiv: „eine Seele". Z. 1/2 statt ⲁϥⲣ̄ⲁ-ⲡⲁⲧⲁ „er täuschte" (so auch Schenke S. 60) lies: ⲁϥⲣ̄ⲁⲡⲁⲛⲧⲁ „er begegnete", denn ⲛ ist als Strich über das ⲁ am Ende von Zeile 1 gesetzt. Z. 22/23 statt ⲉⲉⲗ̄ⲗⲩⲡⲉⲓ lies: ⲗ̄ⲗⲩⲡⲉⲓ : ⲉⲉ sind durch einen Strich getilgt. Z. 29: die Lesung und Ergänzung von ⲙ]ⲉⲛ ist unsicher. Erhalten ist]ⲉⲓ[.].

S. 81 (= Taf. 129), 26: die Ergänzung ⲉⲧ[ⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈] „D[eswegen]" erscheint nach den erhaltenen oberen Buchstabenresten als nicht möglich. Z. 31 statt ϥϩⲡ[ ] lies: ϥϩⲏ . . . [.]ⲩⲁ[.

S. 82 (= Taf. 130), 30 statt . . .] . . ⲡⲉ[ⲉⲓⲕⲟ]ⲥⲙⲟⲥ „diese Welt" lies: . . .] ⲩ̣ⲟ [ⲛ̄]ⲧⲉ [ⲡ]ⲕ̣ⲟⲥⲙⲟⲥ „der Welt" (so auch Schenke S. 62). Z. 31 statt ± 6] . . [± 5 lies: ± 6] . ϩⲏ [ⲡ] . . . ⲁ̣ . Z. 32/33 lies und ergänze ⲡⲡⲁ[ⲣⲁⲡⲧⲱⲙ]ⲁ „Fall" (Till und Schenke S. 62 ergänzen „Vorbild"). Z. 34: die Ergänzung [ⲉⲛ ϩⲟⲥⲟ]ⲛ „solange" ist möglich.

S. 84 (= Taf. 132), 34: die Ergänzung ⲛ̄]ⲟⲩⲭⲁⲉⲓ ist nicht möglich, da der erkennbare Buchstabenrest kein ⲛ sein kann, sondern ein ⲩ ist, lies: ⲛ̄ⲟ]ⲩⲟⲩⲭⲁⲉⲓ.

S. 85 (= Taf. 133), 31 nach ϩⲱⲧ[ⲣ] sind noch Buchstabenreste erkennbar: ⲛ̣[. Z. 33 statt ⲥⲉⲛⲁ[ⲭⲡ]ⲟ „zeugen" (nach Schenke S. 64) lies: ⲥⲉⲛⲁⲭⲉⲣⲟ „anzünden", ebenso ist wohl ⲭⲉⲣ]ⲟ statt ⲭⲡ]ⲟ am Ende der Zeile zu ergänzen.

Die Arbeit nach Vorlagen, die für eine Textedition nicht ausreichen, führte zwar dazu, daß die Ausgabe an manchen Stellen nicht so zuverlässig ist wie frühere Arbeiten des Verfassers, doch gebührt ihm für seine sonst meisterliche Arbeit unser aller herzlicher Dank. Er hat durch seine Ausgabe den Text des Philipposevangeliums fixiert, so daß wir unabhängig vom Fotoband geworden sind.

Viele seiner von uns geprüften Textergänzungen hat er, wie wir sahen, von H.-M. Schenke übernommen, jedoch schon bei einigen[31] seine Zweifel an ihrer Richtigkeit angemeldet. Die kühnsten Ergänzungen[32] hat er nicht übernommen. Auf Grund seines reichen Wissens hätte er, wenn es ihm möglich gewesen wäre, nach der Handschrift zu arbeiten, nach den Buchstabenresten des Originals auch die Textlücken richtig ergänzen können, was nun künftiger Arbeit am Philipposevangelium überlassen werden muß.

Seine Übersetzung ist wörtlicher als die von H.-M. Schenke und so gestaltet, „daß sich auch der des Koptischen Unkundige ein möglichst deutliches Bild von der Textgestalt machen kann" (S. 3). Auch sein zweites Anliegen, „einen möglichst getreuen Eindruck vom Sinn des übersetzten Textes zu vermitteln, wobei natürlich auch die Gesetze der Sprache, in die übersetzt wird, beachtet werden müssen" (S. 3) ist ihm meisterhaft gelungen. Seiner Übersetzung ist ferner zugute gekommen, daß er sie mit R. McL. Wilson besprechen konnte, wobei er „manche Ansichten und Hinweise Wilsons angenommen hat, ohne das in allen Fällen zu vermerken" (S. 2). Seine Übersetzung weicht an sehr vielen Stellen von der Erstübersetzung von H.-M. Schenke ab, ohne daß er das in den Bemerkungen immer kenntlich macht[33]. Nur an einzelnen Stellen merkt er an, daß er durch andere Lesungen[34] oder andere Worttren-

[31] Die von H.-M. Schenke vorgeschlagene Ergänzung von S. 64 (= Taf. 112), 32 bezeichnet er auf S. 77 als „sehr unsicher", die von S. 65 (= Tafel 113), 32 auf S. 77 als „sehr zweifelhaft", über die auf S. 66 (= Taf. 114), 30 urteilt er auf S. 77: „doch sehen die erkennbaren Reste nicht danach aus." Diese Beispiele könnten vermehrt werden. Noch kritischer gegenüber den Ergänzungen Schenkes als der Verfasser ist R. McL. Wilson, The Gospel of Philip z. B. S. 174 „Dr. Schenke is making the most of rather scanty material" u. ö.

[32] Z. B. S. 66 (= Taf. 114), 29 ff. wo Schenke (auf S. 49 f.) ergänzte: „Ein Apostelschüler, [der] ⟨in⟩ Asien war, sah Leute, [die] ein Paar von Feuern [anbrannten] und [die beiden] Feuer verehrten, dadurch daß sie Luft in [die Feuer] warfen und Wasser in die [vor ihnen brennenden] Feuer sandten. Und sie sagten zu ihnen (sc. den Feuern) [„Gott", obgleich] sie [sie nicht] ihrem Willen [entsprechend] zu retten vermögen ..." (vgl. dazu die Übersetzung des Verfassers auf S. 35 und unsere oben zu S. 66, 29 ff. gemachten Verbesserungen).

[33] Z. B. übersetzt er auf S. 64 (= Taf. 112), 29 ϣⲁϒϣⲁϯ „dem wird man abverlangen" (ϣⲓⲧⲉ Crum Sp. 594 a) gegenüber Schenke S. 48 „den bringt man um" (ϣⲱⲱⲧ Crum Sp. 590 b), auf S. 66 (= Taf. 114), 21 und S. 68 (= Taf. 116), 4 ⲛⲁⲛⲟϒⲥ mit „es ist gut" (Crum Sp. 227 a) gegenüber Schenke (S. 49 und 51) „unsere Geister".

[34] Z. B. S. 52 (= Taf. 100), 1 las der Verfasser richtig ⲣⲱϣⲉ „genügen" (vgl. S. 73) gegenüber ⲟϒⲱϣⲉ „wollen" (Schenke S. 38). S. 71 (= Taf. 119), 25/6 z. B. las und übersetzte der Verfasser richtig [ⲁⲩϣ] ⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲏⲣⲓⲟⲛ „[er] wurde Tier" gegenüber Schenke (S. 54) [ⲣ]ⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲑⲏⲣⲓⲟⲛ „Tier-Menschen", ohne daß er es erwähnt.

nungen[35] zu einer abweichenden Übersetzung gekommen ist oder eine solche vorschlägt, weil die von H.-M. Schenke manchmal grammatikalisch nicht möglich ist[36]. Oft findet sich die Begründung für seine anderslautende Übersetzung nicht bei ihm, sondern bei Wilson[37]. Durch andere Satztrennungen als sie von H.-M. Schenke vorgeschlagen wurden, ergeben sich ferner eine Reihe neuer Übersetzungen[38]. Nur an wenigen Stellen wird man vielleicht, von Kleinigkeiten abgesehen[39], durch eine andere Satztrennung[40] etwas anders übersetzen können. Es ist außerdem zu erwägen, ob man an einzelnen Stellen[41] die Mehrdeutigkeit einzelner Worte auch in der Übersetzung wiedergeben soll. S. 53 (= Taf. 101), 23 ff. wird ausgesprochen, daß einzelne Worte mehrere Bedeutungen haben. An anderen Stellen wird ausdrücklich gesagt, was unter einzelnen Worten im übertragenen Sinne zu verstehen ist. So ist z. B. der Winter ein Bild für die Welt und der Sommer steht für den anderen Äon[42]. Sollte man daher S. 52 (= Taf. 100), 27 ff. mit: „Laßt uns in der Welt säen, damit wir im Sommer (= im anderen Äon) ernten. Daher ziemt es sich für uns, nicht im Winter (= in der Welt) zu beten. Der aus (oder: das Herauskommen aus) dem Winter (= der Welt) ist der Sommer (= der andere Äon). Wenn einer aber im Winter (= in der Welt) erntet, wird er nicht ernten, sondern ausreißen" übersetzen?

Der Verfasser hat an der von H.-M. Schenke eingeführten Einteilung des Philipposevangeliums in 127 Sprüche festgehalten. Er schreibt: „Über die Einteilung in einzelne ‚Sprüche' kann man natürlich verschiedener Meinung sein. Um aber nicht dieselbe Verwirrung aufkommen zu lassen, wie sie beim Evangelium nach Thomas herrscht, wo fast jeder Übersetzer eine andere Einteilung und Numerierung hat und man daher bei der Anführung solcher Nummern immer dazu sagen muß, nach welcher Übersetzung man sich hält, übernehme ich Schenkes Nummern auch dort,

---

[35] S. 70 (= Taf. 118), 15/6 ⲛⲉⲛⲧⲁϩⲙⲟⲩϩⲙⲡⲡⲱⲣⲕ trennt der Verfasser richtig ab in ⲛⲉⲛⲧⲁϩⲙⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲡⲱⲣⲕ „die in der Trennung gestorben sind" gegenüber Schenke, dessen Übersetzung (S. 53) „die sich mit der Trennung angefüllt hatten" die Trennung ⲛⲉⲛⲧⲁϩⲙⲟⲩϩ ⲙ̄ⲡⲡⲱⲣⲕ voraussetzt.

[36] ⲉⲧⲟⲩⲛ̄ⲧⲟⲩ „die haben" auf S. 76 (= Taf. 124), 17 z. B. kann nicht mit „welche gebracht werden" (so Schenke S. 57) übersetzt werden, weil „der status pronominalis nicht mit dem Praesens I konjugiert werden kann" (Till S. 79).

[37] Zu ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲟⲩⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲟϥ auf S. 55 (= Taf. 103), 24 f. vgl. Wilson S. 81, wo wir erfahren, daß Till zur Begründung seiner von Schenke abweichenden Übersetzung auf § 355 seiner koptischen Grammatik verweist.

[38] Z. B. auf S. 52 (= Taf. 100), 19 (vgl. S. 73); S. 52 (= Taf. 100), 32 (vgl. S. 73); S. 55 (= Taf. 103), 6 (vgl. S. 74); S. 57 (= Taf. 105), 19; S. 76 (= Taf. 124), 11 (vgl. S. 79); S. 84 (= Taf. 132), 21 (vgl. S. 81).

[39] S. 73 (= Taf. 121), 29/30 ⲟⲩⲛ̄[ⲱⲟ]ⲟⲡ ⲙⲛ̄ ist wahrscheinlich mit „es gibt ... und" zu übersetzen, S. 74 (= Taf. 122), 22 ϫⲩⲱⲧⲉ mit „er entstand", S. 84 (= Taf. 132), 34 ⲧⲉⲉ|ϭ|ⲃⲱⲧⲟⲥ mit „diese Arche".

[40] Siehe unten.

[41] Z. B. S. 52 (= Taf. 100), 26 ff.; S. 62 (= Taf. 110), 6 ff.; S. 67 (= Taf. 115), 5 ff.; S. 69 (= Taf. 117), 12 ff.

[42] S. 52 (= Taf. 100), 26 f.; siehe auch Anm. 41.

wo ich anderer Meinung bin. Ich habe nur den Beginn einiger Sprüche etwas verschoben, wo es unerläßlich ist" (S. 2)[43]. Sein Festhalten an der Einteilung in Logia ist in seiner mit H.-M. Schenke übereinstimmenden Sicht der literarischen Gattung des Philipposevangeliums begründet: „Das ‚Evangelium nach Philippos' ist eine Sammlung von ganz verschieden langen Sprüchen, die ohne verbindenden Text aneinandergereiht sind" (S. 1). Der Rezensent[44] bezweifelt die Richtigkeit dieser These. Zwar überwiegen im Philipposevangelium bei weitem in der 3. Person formulierte Aussagen, die den Eindruck erwecken, daß der ganze Text aus einzelnen „Sprüchen" zusammengesetzt sei. Doch auf diesen „Sprüchen" ruht nicht der Nachdruck. Sie dienen nur zur Veranschaulichung und Stützung der vom Verfasser des Textes aus ihnen gezogenen Schlüsse, die oft mit ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ϭⲉ[45], ⲧⲉⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ[46] ⲛ̀ⲧⲉⲉⲓⲙⲓⲛⲉ[47], „so ist es auch", ⲡⲟⲥⲱ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ[48] „um wieviel mehr", ⲁⲓⲁ ⲧⲟⲩⲧⲟ[49], ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ[50] „deshalb" eingeleitet werden. Von ihnen ist bei der Textinterpretation auszugehen. Vor allem aber finden sich eine ganze Reihe von Formulierungen in der 2. Person, in denen sich der Verfasser des Philipposevangeliums meist nur an eine Person[51] wendet und noch öfter schließt er sich selbst mit ein und spricht von „wir"[52] und „uns"[53].

Daher meint der Rezensent, daß wir hier eine Abhandlung[54] vor uns haben, die zur Begründung ihrer Lehren auch Material benutzt, das „Spruchcharakter" hat. Daher lehnt er eine Einteilung des Philipposevangeliums in einzelne kurze Sprüche ab, nicht eine solche in Sinneinheiten. Diese kann aber erst vorgenommen werden, wenn die Erforschung des Philipposevangeliums weiter fortgeschritten ist.

Selbst wenn man an der Einteilung des Philipposevangeliums in Sprüche festhalten zu müssen glaubt, wird man doch fragen müssen, ob sich in einzelnen Fällen die von H.-M. Schenke getroffene und vom Verfasser übernommene Einteilung aufrechterhalten läßt[55]. Das gilt für S. 64 (= Taf. 112), 29 ff. und S. 72 (= Taf. 120), 1 ff., wo mit ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ϭⲉ, für S. 74 (= Taf. 122), 36 ff., wo mit ⲧⲉⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ und

---

[43] Vgl. Anm. 38.

[44] Der Rezensent beabsichtigt, an anderer Stelle das Ergebnis seiner Untersuchung des Aufbaues, der Komposition und der „Theologie" des Philipposevangeliums darzustellen.

[45] S. 56 (= Taf. 104), 24; S. 60 (= Taf. 108), 23; S. 61 (= Taf. 109), 14 f. u. ö.

[46] S. 53 (= Taf. 101), 29; S. 65 (= Taf. 113), 15 f.; S. 74 (= Taf. 122), 36 u. ö.

[47] S. 52 (= Taf. 100), 32; S. 62 (= Taf. 110), 33.

[48] S. 58 (= Taf. 106), 19 f.; S. 82 (= Taf. 130), 5.

[49] S. 52 (= Taf. 100), 28; S. 53 (= Taf. 101), 20; S. 56 (= Taf. 104), 5 u. ö.

[50] S. 53 (= Taf. 101), 17; S. 59 (= Taf. 107), 23; S. 60 (= Taf. 108), 26.

[51] 2. Pers. sing: S. 57 (= Taf. 105), 11; S. 60 (= Taf. 108), 35; S. 61 (= Taf. 109), 27 u. ö. Ausnahme: 2. Pers. pl.: S. 78 (= Taf. 126), 20.

[52] S. 52 (= Taf. 100), 21 ff.; S. 59 (= Taf. 107), 4 ff.; S. 62 (= Taf. 110), 2 f. u. ö.

[53] S. 52 (= Taf. 100), 29; S. 54 (= Taf. 102), 14, 16; S. 59 (= Taf. 107), 4 ff. u. ö.

[54] Auch J. Doresse (The Secret Books of the Egyptian Gnostics, 1960, S. 222), der meint, das Philipposevangelium sei ein Brief und H.-Ch. Puech (bei Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, 1959, S. 197 f.), der es für eine „fortlaufende Rede" hält, betrachten den Text als eine Einheit, anders R. McL. Wilson u. a. (vgl. McL. Wilson a. a. O. S. 8 f.).

[55] Außer dem Verfasser bezweifelt auch R. McL. Wilson (a. a. O. S. 9 u. ö.) die Richtigkeit aller von H.-M. Schenke vorgenommenen Spruchteilungen.

für S. 52 (= Taf. 100), 32, wo mit ⲛ̄ⲧⲉⲉ|ⲙ|ⲛⲉ ein neuer Spruch beginnen soll, während der Verfasser sonst diese so eingeleiteten „Sprüche" richtig zu den vorangehenden rechnet[56]. Es muß erwogen werden, ob der Text S. 64 (= Taf. 112), 5 ff. (bis Z. 9) noch zur Rede Jesu gehört und ebenso, ob die Trennung auf S. 67 (= Taf. 115), 2 richtig ist[57].

Wie wir oben gesehen haben, ist die von H.-M. Schenke vorgeschlagene und vom Verfasser übernommene Ergänzung von S. 67 (= Taf. 115), 1: „der Feind kommt aus Wasser und Feuer" nicht möglich. Gegen diese Ergänzung hatte schon McL. Wilson[58] eingewendet, daß sie nicht mit S. 57 (= Taf. 105), 21 ff. zu vereinen ist, wo Wasser und Feuer der Taufe und Salbung entsprechen. Es ist ferner von allen[59] bemerkt worden, daß in Z. 5 mindestens ein Verbum ausgelassen worden ist. Der Rezensent schlägt die Ergänzung von ϣⲱⲡⲉ nach Z. 3 und eine Abtrennung am Ende von Z. 1 vor, dann ergibt sich ein paralleler Aufbau des Spruches:

ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲕⲱϩⲧ ⲛ̄ⲧⲁⲧ⳨ⲩⲭ[ⲏ] ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲛ̄ⲛⲁ ϣⲱⲡⲉ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲕⲱϩⲧ ⲙ̄ⲛ̄ⲛ ⲟⲩⲟⲉ|ⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲩⲙⲫⲱⲛ
⟨ϣⲱⲡⲉ⟩.

„Aus Wasser und Feuer (= Salbung) ist die Seele und der Geist entstanden, aus Wasser und Feuer (= Salbung) und Licht (= Feuer) ist der Sohn des Brautgemaches ‹entstanden›."

Die vorzüglichen Indices[60] des Verfassers erschließen uns das Philipposevangelium und werden von jedem, der sich mit diesem Text beschäftigt, dankbar benutzt werden.

In den Dank für seine letzte Arbeit mischt sich die Trauer um den Verlust des Altmeisters der Koptologie, der durch seine vielen Arbeiten und Textausgaben, nicht zuletzt durch die Edition des Philipposevangeliums, auch den Theologen neue Quellen zur Bearbeitung erschlossen hat.

München-Aubing *Martin Krause*

---

[56] Vgl. Anm. 45–47.

[57] Andere Abtrennungen werden noch in der Anm. 44 angekündigten Arbeit vorgeschlagen.

[58] R. McL. Wilson a. a. O. S. 127.

[59] H.-M. Schenke S. 50; W. Till S. 78; R. McL. Wilson S. 127.

[60] Da ganz ergänzte Worte nicht in den Index aufgenommen worden sind (S. 2) gibt es nur weniges zu verbessern: S. 83: ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ = ἰουδαῖος gehört auf S. 94 in den Index der griechischen Wörter; S. 85: unter ⲙⲟⲩ Tod tilge: „120, (30?)"; S. 86: unter ⲛⲟⲩϩⲙ retten tilge „101 (4?)", füge „ⲛⲟⲩϩ trennen 101, 4" ein; bei ⲡⲱⲣⲕ ausgerissen werden, füge „131, 16" ein, tilge „abtrennen 131, 16" bei ⲡⲱⲣⲭ; S. 87 füge: „117, 23, 26/27" bei ⲥⲱⲧⲉ Erlösung ein; S. 91: tilge „133, (33, 34)" bei ⲭⲡⲟ schaffen, füge „133, 33/34" bei ⲭⲉⲣⲟ ein; S. 92: tilge „128, 1" bei ἀπατᾶν, füge „ἀπαντᾶν ⲣ̄ⲁⲡⲁⲛⲧⲁ begegnen 128, 1" ein; S. 93 füge „107, 33" bei ἐπεί ein; S. 95 füge „ὀπτασία Traumgesicht 114, 30" ein, tilge auf S. 96 „[ⲧ]ⲁⲥ|ⲁ 114, 30"; S. 96 füge „113, 1" bei σχῆμα ein, tilge „113, (1?)" bei σῶμα.

Mittelalter

Günter Glaeske: Die Erzbischöfe von Hamburg-Bremen als Reichsfürsten (937–1258). (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, hrsg. vom Historischen Verein für Niedersachsen, Band 60). Hildesheim (Lax) 1962. X, 243 S., kart. DM 14.–.

Das alte deutsche Reich zählte auf deutschem Boden 6 Erzbistümer: 3 alte, die zur Kurwürde aufstiegen: Mainz, Köln und Trier, und 3 neue, die diese nicht erreichten: Salzburg, Bremen und Magdeburg. Diese 3 waren für die Mission gegründet worden. Als aber die missionierten Völker Ost- und Nordeuropas sich ihre eigene kirchliche Organisation geschaffen hatten, verkümmerte der Diözesanverband der neuen Erzbistümer, die wie die anderen Territorien des deutschen Mittelalters sich damit begnügen mußten, ihren weltlichen Herrschaftsbereich auszubauen. Für das Erzbistum Bremen gilt weiter, daß seit den Tagen der sächsischen Kaiser der Norden dem Reich fernliegt. So widerspricht sich der Verf. der anzuzeigenden Göttinger Dissertation ständig, wenn er die Bremer Erzbischöfe als Reichsfürsten im Sinne von Teilnehmern am Reichsgeschehen charakterisieren will, wo aus jeder Seite seines Buches hervorgeht, wie wenig Bedeutung im Reich sie hatten. Adalbert z. B. beeinflußte nicht als Erzbischof von Bremen, sondern als Mensch König Heinrich IV. Es wäre die Frage gewesen, wieweit sich konstitutive Unterschiede zwischen den alten und den neuen Erzbistümern bei einer vergleichenden Betrachtung ergeben hätten.

So erschöpft sich Glaeskes Arbeit in der Ausbreitung eines mit Fleiß gesammelten Zettelkastens, welche unter dem falschen Ansatz leidend nichts Neues bringt. Getreulich werden z. B. die Besuche von Erzbischöfen an Reichstagen oder die Zahl der Kapitel, die Adam von Bremen ihnen in seiner Kirchengeschichte widmet, aufgezählt. Aber das ist keine Historie. Daneben ist der Verf. unsicher in der Wahl der Begriffe: Erzdiözese steht oft für Erzstift (z. B. S. 52: in sächsisch-salischer Zeit gehörte (!) die Erzdiözese zum Herzogtum Sachsen). Das Wort Territorialpolitik sollte man für das 10. und 11. Jhdt. vermeiden. Mit Recht stützt sich Glaeske auf die Regesten der Erzbischöfe von Bremen von O. H. May als Hauptquelle, deren Text er aber nicht vielfach wörtlich hätte zu übernehmen brauchen (z. B. S. 38 Mitte = May Nr. 179, S. 103 letzter Absatz = May Nr. 353, S. 204 letzter Absatz = May Nr. 685). Diese Entdeckung wirkt um so peinlicher, als der herausgebende Historische Verein für Niedersachsen diesen Band seinem Ehrenmitglied May zum 75. Geburtstag gewidmet hat.

Das Literaturverzeichnis führt viele Bücher auf, doch ist dem Verf. beispielsweise das Thema des Aufsatzes von E. Weise über die Herkunft Erzbischof Friedrichs I. von Bremen im Stader Jahrbuch 1959, S. 95 ff., entgangen, wo zumindestens eine zu erwähnende These aufgestellt wird (zu S. 122), wiewohl er eine Stelle aus diesem Aufsatz zwei Seiten später (Anm. 100) zitiert.

Hannover *Walter Deeters*

Walter Ullmann: The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power. London (Methuen) 2nd edition 1962. XXIV, 492 S., geb. 50 s.

U.s Buch, das jetzt in einer zweiten englischen Auflage herauskommt, nachdem 1960 eine deutsche Übersetzung erschienen war, hat bereits ein vielfältiges Echo hervorgerufen, in dem sich Anerkennung, Vorbehalte und Ablehnung mischten. Neben der französischen Rezension von R. Folz (Moyen Age 62 [1956], S. 185–92) sei vor allem die ausführliche von F. Kempf genannt (Misc. hist. pontif. [1959], S. 117–69), an die sich eine fruchtbare Kontroverse angeschlossen hat (s. zuletzt Ullmann,

in: HZ. 191 [1960], S. 620–4; Kempf, in: ZRG. KA. 46 [1960], S. 305–19). U.s Thema ist das Verhältnis von Staat und Kirche, von weltlicher und geistlicher Herrschaft im Mittelalter. Er geht vom päpstlichen Jurisdiktionsprimat aus und sieht darin den Keim aller kirchlichen Oberhoheitsansprüche seit der Zwei-Gewalten-Lehre des Gelasius. Was danach kam, ist – von Isidor und den Päpsten des 8. Jhs. über Nikolaus I. zur Gregor VII. und dessen Nachfolgern – nur die Entfaltung der einen, mit zäher Folgerichtigkeit festgehaltenen Idee, daß die Kirche (und d. h. letztlich der Papst) den weltlichen Mächten übergeordnet und zu deren Leitung befugt sei. Man mag die Geradlinigkeit der Gedankenführung und die Schärfe der Formulierung bewundern, doch läßt sich nicht übersehen, daß eine derartige Konstruktion den Quellen mitunter Gewalt antut. Welcher Kenner würde z. B. wie Ullmann zu behaupten wagen, „that ideologically there was no difference between the famous Gelasian statement and the Donation of Constantine" (S. 100)?! Schwächen dieser Art sind von der Kritik bereits gebührend hervorgehoben worden. Es bleibt indessen U.s Verdienst, an ein Grundproblem des mittelalterlichen Papsttums gerührt zu haben. In der Tat mußte sich bei der streng logischen Auffassung eines umfassend gedachten Jurisdiktionsprimats der Zusammenstoß mit der Staatsgewalt ergeben. Die Seele (und damit der Priester) steht höher als der Körper (und als der König, der bloß ein Laie ist). Zugleich sind Seele und Körper unzertrennlich, bilden eine Einheit, so wie auch die ganze *christianitas* nicht in *sacerdotium* und *regnum* auseinanderfallen kann. Innerhalb dieser Einheit kommt der Seele (und damit dem Priester) die höchste Autorität zu. Die entscheidende Frage lautet: Wie wurde sie ausgeübt? In der Form moralischer Ermahnungen oder als bindende Weisung? Im Mittelalter wurde die zweite Möglichkeit zumindest in einem Bereich, nämlich dem kirchlichen, anerkannt. Aber wo lagen die Grenzen des kirchlichen Bereichs? Und wer legte sie fest? Selbstverständlich beanspruchte die Kirche (d. h. in letzter Instanz der Papst), selber die Entscheidung in diesen Dingen zu treffen. Es wäre nun merkwürdig gewesen, wenn die Hierokraten hier ständig die größte Zurückhaltung gezeigt hätten und die Tendenz nicht dahin gelaufen wäre, immer neue Sachgebiete, ja schließlich das ganze Leben der kirchlichen Kontrolle zu unterstellen. Damit wurde freilich die Eigengesetzlichkeit des Staates bedroht, wenn nicht gar prinzipiell bestritten, zumal da dieser bis ins späte Mittelalter hinein selber in der Religion sein Fundament sah. Konflikte zwischen *regnum* und *sacerdotium,* die sich an allen möglichen Punkten entzünden konnten, waren die Folge.

So etwa kann man die Situation in abstracto umreißen. Die geistige Wirklichkeit des Mittelalters sah lange Zeit anders aus. Des eigentlichen Problems, das hier beschlossen lag, wurde man sich – von vereinzelten Vorläufern abgesehen – erst im 11. Jh. bewußt. Dagegen herrschten in vorgregorianischer Zeit diese Ideen weder in Rom noch an den Königshöfen, obwohl sich der päpstliche Jurisdiktionsprimat (innerhalb der Kirche!) zumindest in einem gewissen Umfang durchgesetzt hatte und man an dem Vorrang der Seele vor dem Körper nicht zweifelte. Doch von der Zusammenarbeit der beiden Gewalten hatte man andere Vorstellungen, wonach die weltlichen Herrscher die Kirche mindestens ebenso sehr führten, wie sie ihr gehorchten. Wir mögen heute diese Vorstellungen als verschwommen oder als wenig folgerichtig empfinden, aber nichtsdestoweniger haben sie jahrhundertelang das Handeln der Menschen bestimmt, wenn auch gelegentlich sich Ansätze zu einer „logischeren" Auffassung zeigten. U.s Kritiker haben nachgewiesen, daß in dem historischen Ideenverlauf die Akzente anders gesetzt werden müssen; U. selbst aber ist es gewesen, der das zugrundeliegende Dilemma – denn um ein solches handelte es sich – in der hierokratischen Theorie in aller Breite dargelegt hat.

Die 2. Auflage ist im wesentlichen ein unveränderter Abdruck der ersten. Daß U. die Einwände seiner Gegner brücksichtigte, war nicht zu erwarten: er hätte sonst – angesichts des Grundsätzlichen, das zur Debatte steht – sein Buch neu schreiben müssen. 17 Seiten Literaturnachweise sind in einem Anhang zugefügt worden.

Bonn *Hartmut Hoffmann*

C. Vogel en collaboration avec R. Elze: Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle. Le texte I (NN. I–XCVIII), II (NN. XCIX-CCLVIII). Avec utilisation des collations laissées par Mgr. M. Andrieu † 1956. (=Studi e testi 226/227). LVII, 369 S. u. 445 S.

In den Jahren 1922 bis 1924 hat M. Andrieu eine Gruppe von Handschriften entdeckt, die auf ein höchst wichtiges liturgisches Sammelwerk zurückgehen, das Andrieu als „Pontifical romano-germanique du X^{e} siècle" in die Forschung eingeführt hat. Dieser für den Liturgiehistoriker wie auch für den Historiker des Mittelalters höchst wichtige Text ist seitdem oft genannt worden, er war aber bisher nur auf Umwegen und schwer erreichbar. Es ist daher erfreulich, daß jetzt die Edition dieses Textes angezeigt werden kann. Es war Andrieu nicht mehr beschieden, diese Ausgabe selber zu veröffentlichen, da sein Tod am 2. 10. 1956 allen Plänen ein Ende bereitet hat. Die von den beiden Herausgebern jetzt vorgelegte Edition geht nur zu einem Teil auf die hinterlassenen Kollationen von Andrieu zurück; trotzdem ist das römisch-germanische Pontifikale in einem ganz besonderen Sinne Andrieus eigenstes Werk, insofern er sein Dasein entdeckt, seine Wichtigkeit erkannt und durch handschriftliche und liturgiehistorische Studien den Weg für eine sachgemäße Edition bereitet hat. So wollen die beiden Herausgeber, selbst Schüler und Freunde von Andrieu, diese Veröffentlichung als un hommage für den großen französischen Liturgiehistoriker betrachten; leider mußte das Werk zugleich un mémorial werden.

Die jetzt erschienenen 2 Bände bieten den Text mit den für die Edition unentbehrlichen Vorbemerkungen; erst in einem 3. Bande sollen die Einleitung und die ausführlichen Register und Tabellen folgen. Bei dem römisch-germanischen Pontifikale des 10. Jh. handelt es sich um eine aus dem Scriptorum von St. Alban in Mainz zwischen 950 und 963/4 hervorgegangene liturgische Kompilation, die größte Verbreitung und Wirksamkeit erlangt hat, wie die zahlreichen Handschriften beweisen. Im Unterschied zu einem literarischen Werk gibt es bei liturgischen Handschriften immer wieder abweichende Textfassungen, die gleichberechtigt nebeneinander stehen. Rekonstruktionsversuche sind hier historisch wertlos. Dieser Lage werden die Herausgeber dadurch gerecht, daß sie die Abweichungen aufnehmen und notfalls in zwei oder drei Spalten nebeneinander darbieten. Über Inhalt und Textfolge der führenden älteren Handschriften gibt eine ausführliche Tabelle Auskunft. Bei den zahlreichen im Pontifikale aufgenommenen Ordines Romani, die bereits von Andrieu herausgegeben worden sind, wird ad commodum lectoris ein mittlerer Weg gewählt: es werden die vollständigen Ordinestexte in kleineren Typen abgedruckt, aber ohne den textkritischen Apparat, der sich bei Andrieu findet, wenn man ihn benötigt. Der gebotene Text folgt der Pontifikale-Rezension, auch wenn sie nicht immer mit der von Andrieu bevorzugten Fassung übereinstimmt.

Jeder Kundige wird die in diesen beiden Bänden steckende Arbeit und Sorgfalt erkennen und es dankbar begrüßen, daß nun endlich der Text eines so wichtigen liturgischen Dokuments zur Verfügung steht.

Bonn *A. Stuiber*

R. W. Southern: Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059–c. 1130. (= Cambridge University Press). London (Bentley House) 1959. 389 S., geb. 50s.

Wie der Untertitel sagt, wird hier eine Studie über das monastische Leben und Gedankengut in England während der Zeitspanne von 1059 bis etwa 1130 vorgelegt, wie es sich im Wirken und Schrifttum zweier Geistesmänner dieser Epoche widerspiegelt: Anselm von Canterbury, der spekulative Genius, und sein Biograph Eadmer († um 1124 als ernannter Erzbischof von St. Andrews), der in seiner Darstellungsart einfacher ist, aber mit aufmerksamem Blick das Ordensleben verfolgt und beurteilt. Theologische, persönliche, historische, politische und wirtschaftliche Aspekte werden nicht isoliert gesehen, sondern fließen, entsprechend der Zusammenschau der beiden Autoren, ineinander. Darüber hinaus geht es dem Verfasser darum,

ihre Wirkung auf die monastische Tradition nachzuweisen. Damit wird der Rahmen einer zeitlich begrenzten Studie zu einem geistes- und kulturgeschichtlichen Beitrag über jene Jahrhunderte erweitert, die wir gewöhnlich Mittelalter nennen.

Ein Vergleich der beiden Schriftsteller zeigt, daß Anselm an Ursprünglichkeit und Wucht der Gedanken seinem Freund überlegen ist. Damit ist nicht behauptet, daß Eadmer nicht auch schöpferisch gewesen wäre; aber er bleibt hinter Anselm zurück. Und doch wären Anselms Ideen nicht in so breite Kreise gedrungen, hätten seine Schüler, vor allem Eadmer, sie nicht aufgegriffen und weitergetragen.

Zunächst geht der Verfasser Anselms Entwicklungsgang als Schriftsteller und Staatsmann nach, wobei das Interesse vor allem bei dem Milieu liegt, das ihn beeinflußte. Dann wird die Aufmerksamkeit auf die Gemeinschaft von Canterbury gerichtet, die den Hintergrund für das bischöfliche Wirken Anselms festsetzte. Abschließend wird das Gesamtschrifttum Eadmers, besonders die Vita Anselmi, untersucht, aus dem sich die Bedeutung der beiden Männer als ergänzender Beispiele des benediktinischen Lebens dieser Periode ergibt.

Beachtung verdient besonders der Abschnitt über den Standort der Vita Anselmi innerhalb der mittelalterlichen Biographie. Der Verfasser unterscheidet vier „Schablonen" von Lebensbeschreibungen, wie sie damals üblich waren: die heroische (Leben der Heiligen und Märtyrer vom 5. bis 8. Jahrhundert, die wieder von anderen Vorbildern abhängen, z. B. vom Leben des heiligen Martin von Tours), die erinnernde (da es in England keine adäquaten Biographien gab, griff Eadmer auf die Heiligenviten aus der Glanzzeit Clunys zurück), die weltliche Schablone (Biographien weltlicher Herrscher) und die Tradition der Wüste (Lebensbeschreibungen der Wüstenväter), in der Eadmer die Inspiration für seine Auffassung einer echten Biographie fand, da in ihnen jede rhetorische Ausschmückung fehlt und sie der geschichtlichen Wahrheit am nächsten kamen. Für die Bewertung der mittelalterlichen Biographie, die vielfach ein Gemisch von Dichtung und Wahrheit darstellt, hat Eadmer ein besonderes Verdienst: Er will objektiv berichten und nicht dort Heiligenscheine malen, wo sie nicht angebracht sind. Er wäre glücklich gewesen, hätte er, wie andere Mönche, auf die Fürbitte Anselms gewirkte Wunder erlebt. Aber er hatte kein Glück. Dafür betont er um so mehr die privaten Ereignisse und Begebenheiten in Anselms Leben, in das Wunder nicht notwendig hineingehörten. Dennoch war er nicht völlig unvoreingenommen. Wo und wenn es um seine monastische Gemeinschaft ging, sah er, was die Gemeinschaft sah (bzw. zu sehen glaubte). War er aber frei von diesem Gewicht, sah er die Dinge nüchtern. Er sah nur das, was ihn interessierte. Und Anselm interessierte ihn mehr als alles andere. Darum sah und berichtete er, was kein anderer Biograph zu berichten sich abgemüht hatte. Daher verdanken wir ihm vor allem die genaue Kenntnis der Persönlichkeit Anselms.

Walberberg b. Bonn *G. Gieraths*

Peter Herde: Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im 13. Jahrhundert (= Münchener Historische Studien, Abt. Geschichtl. Hilfswissenschaften Band 1) Kallmünz (M. Lassleben) 1961. XIII, 259 S.

Der von dem in den besten Jahren verstorbenen Professor der Urkundenlehre an der römischen Universität Franco Bartoloni angeregte „Censimento dei documenti Pontifici da Innocenzo III a Martino V" (1955) hat schon eine ganze Reihe von Untersuchungen zur Papstdiplomatik veranlaßt. Eine der wichtigsten Arbeiten eröffnet die von P. Acht herausgegebene neue Abteilung: Geschichtliche Hilfswissenschaften im Rahmen der ‚Münchener Hist. Studien'. Mit Genugtuung kann man feststellen, daß hier ein Vertreter der jungen Generation die archivalische Kärrnerarbeit nicht scheut und in geduldigem Bemühen die unvollendeten Forschungen des unvergeßlichen Rudolf von Heckel und die eingehenden Studien des Heckel-Schülers Barraclough weiterführt. Die von Heckel beabsichtigte und vorbereitete Edition des Formelbuches der audientia litterarum contradictarum ist Herde übertragen worden. Bisher war das Handbuch der Urkundenlehre von H. Bresslau immer noch die einzige große Darstellung in deutscher Sprache. Wer sich mit solchen Fragen befaßt hat, weiß aber,

wie systematisierend Bresslau vorging und gerade in der Papstdiplomatik aus den Kanzleiordnungen und anderen literarischen Quellen ein ideales Behördenschema aufzubauen versuchte. Rascher als in den königlichen und fürstlichen Kanzleien des Mittelalters wechselten im kurialen Bereich beim Fehlen einer dynastischen Grundlage die beschäftigten Personen und die Gebräuche; hier war immer mehr Improvisation als Organisation. Das methodische Vorgehen von Herde ist von großer Vorsicht geleitet, sein Schwerpunkt beruht nach dem Vorwort mehr auf der Analyse als der Synthese. So war er „darauf bedacht, nicht Sicherheit vorzutäuschen, wo keine zu erreichen ist". Das Bayrische Hauptstaatsarchiv in München mit seinem größten Bestand an Originalurkunden bot zunächst für die vorliegenden Beiträge die solide Basis. So sind dann die Kanzleivermerke von etwa tausend Originalen in deutschen, französischen, spanischen und italienischen Archiven untersucht worden. Für weitere zweitausend Originale konnten die wichtigen, in vielen Jahrzehnten zusammengetragenen Notizen des 1948 im hohen Alter von 89 Jahren verstorbenen Prälaten Paul Maria Baumgarten benutzt werden, die er bei seinem nicht ganz freiwilligen Abschied von Rom im Jahre 1924 dem Vatikanischen Archiv überließ und die dort als „Schedario Baumgarten" aufbewahrt sind.

Die Beiträge beginnen mit einer Zusammenstellung des Kanzleipersonals unter Innocenz IV. und zwar sind alle – meist nur zufällig überlieferten – Einzelheiten zur Prosopographie der Vizekanzler, Notare, zu den auditores litterarum contradictarum, und zu den Skriptoren verzeichnet. Es folgt dann ein Überblick über die Urkundenarten im 13. Jahrhundert mit spezieller Behandlung der litterae clausae. Da die Beiträge vorwiegend Münchener Originale untersuchen, kann an Hand der Vermerke ein Verzeichnis der Prokuratoren bayerischer Empfänger an der Kurie von Innocenz III. bis Bonifaz VIII. gegeben werden. Den Hauptteil des Buches bildet aber die Darstellung des kurialen Geschäftsganges im 13. Jahrhundert mit den Abschnitten: Das Vorstadium bis zum Konzept – Die Urkunde im Stadium des Konzeptes – Anfertigung und Kontrolle der Reinschrift – Die Kontradiktion und Bullierung – Die Revokation. Besondere Aufmerksamkeit ist aufgrund der cor-Vermerke und der Rasuren dem Korrektor gewidmet, dann der audientia publica, die jetzt von der audientia litterarum contradictarum unterschieden wird. Hier ist im Vergleich zu den Ausführungen von R. Fawtier in dessen Einleitung zur Registerausgabe Bonifaz' VIII. wesentlich Neues zu verzeichnen; dabei macht Herde mit Recht von dem bisher auch in der Papsturkundenlehre als Hilfsmittel überschätzen Diktat- und Tintenvergleich spärlichen Gebrauch. In den Anhängen ist der bisher ungedruckte Text einer Parodie auf die kuriale Praxis, deren es bekanntlich viele gibt, ediert: „Dialogus inter euntem ad curiam et venientem a Roma de malis moribus curie", dann einige interessante Urkunden. Wichtig für die weitere Forschung sind die Listen der Distributoren und Taxatoren, der Expeditionsvermerke und der cor-Vermerke. So stellen diese Beiträge eine große und höchst erfreuliche Bereicherung unserer Kenntnisse der Papstdiplomatik des 13. Jahrhunderts dar.

Unterjesingen *K. A. Fink*

Fritz Trautz: Die Könige von England und das Reich 1272-1377. Mit einem Rückblick auf ihr Verhältnis zu den Staufern. Heidelberg (Carl Winter) 1961. 457 S., 1 Falttaf., kart. DM 48.–.

Das Buch des Heidelberger Historikers befaßt sich mit der sog. politischen Geschichte und scheint zunächst für die kirchengeschichtliche Entwicklung des in Frage kommenden Zeitraumes wenig ergiebig. Doch läßt sich im Mittelalter und gerade auch noch im späten Mittelalter die äußere Geschichte der Kirche nicht von der „profanen" getrennt darstellen. Ein Hinweis auf die Arbeit ist aber auch deswegen gerechtfertigt, weil der Verf. die Stellung der avignonesischen Kurie im Kräftespiel Reich–Frankreich–England sorgfältig verfolgt. Was sofort auffällt, ist die vornehmlich auf Urkunden und Akten aufgebaute Darstellung und die Interpretation der Archivalien von einer so peinlichen Genauigkeit, wie man sie sonst selten findet. Es sei deshalb auch auf den gut orientierenden Überblick über die Eigenart und Bedeu-

tung der englischen archivalischen Überlieferung eigens verwiesen. Aus ihr stammen die unzähligen Einzelheiten zu Bündnisverhandlungen und Bündnisabschlüssen, zum Gesandtschaftswesen, Söldnertum und zur Kriegsgeschichte. Unter dem kirchengeschichtlichen Aspekt scheint das vierte Kapitel das wichtigste zu sein, das die Beziehungen Eduards III. zu Ludwig dem Bayern behandelt. In seinen beiden Arbeiten „Reichsidee und Nationalstaaten vom Untergang des alten Reichs bis zur Kündigung des deutsch-englischen Bündnisses im Jahre 1341" (1943) und „Das deutsch-englische Bündnis von 1335–1342" (1956) hat F. Bock diese für das avignonesische Papsttum so gefährlichen Jahre erforscht und mit Heranziehung des reichen vatikanischen Quellenmaterials dargestellt. Doch bringt T. wichtige neue Gesichtspunkte und eine Reihe von Ergänzungen und Berichtigungen. Die sehr anerkennende Beurteilung Ludwigs des Bayern durch Bock schwächt er wohl zu Recht etwas ab und hält die Aufkündigung des deutsch-englischen Bündnisses und die Zurücknahme des Reichsvikariats für formell kaum zu rechtfertigen und für einen politischen Fehler. Auch sonst wird die Beteiligung der Kurie am politischen Geschehen aufgezeigt, vor allem in der Gewährung oder Verweigerung der für die dynastische Politik so unentbehrlichen Ehedispense. Aufmerksamkeit verdienen die von tiefem Verständnis für die Eigenart des späten Mittelalters zeugenden Erwägungen im Vorwort, in vielen Anmerkungen und in der Zusammenfassung. Angesichts der kaum überschaubaren Mannigfaltigkeit der Einzelvorgänge stellt er gegenüber den „großen Linien" die Frage nach „der quantitativen Belegbarkeit und Widerlegbarkeit zusammenfassender Behauptungen", da die Geschichte der politischen Beziehungen nicht beliebig reduzierbar sei, ohne daß ein Zerrbild oder ein Stelldichein von Gemeinplätzen zustandekomme. Eine exakte Weiterführung des Themas über das Große Schisma und die Reformkonzilien ins 15. Jahrhundert hinein wäre für die Kirchengeschichte ein großer Gewinn.

Unterjesingen *K. A. Fink*

Pl. F. Lefèvre: Les Ordinaires des collégiales Saint-Pierre à Louvain et Saints-Pierre-et-Paul à Anderlecht d'après des manuscrits du XIV^e siècle (= Bibl. de la RHE 36). Louvain (Bibliothèque de l'Université) 1960. XXXVIII, 359 S., kart. FB 350.

De la liturgie à la fin du moyen âge, on connaît surtout les excès, malheureusement trop réels. Multiplication des offices devant une assisance toujours plus clairsemée; intérêt se portant davantage aux détails les plus extérieurs, processions, cierges, indulgences; dissonance entre un clergé plutôt nombreux et oisif, et le gros des fidèles qui ne se soucient guère du culte mais qui prennent des gens à gage, plus ou moins cléricalisés, pour chanter et prier à leur place.

Partout cependant se dessinent des courants réformateurs qui, certes, n'aboutissent pas tous et parfois ne laissent que des ruines.[1] La rédaction à partir du XIIe siècle d'un *Liber ordinarius*, sorte de calendrier-directoire-coutumier tant pour l'office que pour les messes au cours de l'année liturgique, ne constitue pas pour autant un remède contre une prolification indue des célébrations liturgiques, mais c'est déjà un diagnostic; il ne guérit rien, mais il circonscrit le mal et fait mieux discerner les écueils à éviter.

Au lieu des situations limites que d'autres sources, d'un caractère plus polémique, ont tendance à souligner, les Ordinaires nous révèlent les coutumes liturgiques d'une église déterminée, plus ou moins organisée et stabilisée. C'est dire toute la reconnaissance qu'on doit au chanoine Lefèvre de nous avoir donné le texte complet de deux ordinaires bien localisés, ayant appartenus aux collégiales de Louvain et d'Anderlecht.[2] On se plaît à rappeler que c'est pratiquement cette liturgie-là

[1] On trouvera un écho de ces controverses chez *S. J. P. van Dijk*, OFM et *J. Hazelden Walker, The Origins of the Modern Roman Liturgy*, Westminster, 1960.

[2] Un catalogue, qui semble exhaustif, des ordinaires publiés jusqu'à ce jour, a été dressé par *A. Hänggi, Der Rheinaner Liber Ordinarius* (Zürich Rh. 80, Anfang 12. Jh.), Fribourg (Suisse), 1960 *(Spicilegium Friburgense* 1), p. XXIV–XXVI et p. 332.

qu'Érasme a connue pendant son séjour en ces deux localités, un siècle plus tard.

Les manuscrits, conservés actuellement à Bruxelles (Bibl. Royale II 1448 [Louvain] et Archives Générales du Royaume, Archives ecclésiastiques, n° 173 [Anderlecht]) datent du XIVe siècle, mais ils représentent plus ou moins fidèlement un état plus ancien de la liturgie.

Nous nous excusons de présenter avec un si long retard cette importante publication. Un *Liber Ordinarius* n'est-il pas un livre qui s'emploie, mais qui ne se lit guère d'un bout à l'autre? Or, à l'usage, cette excellente édition présente certaines lacunes, qu'on se reproche presque de devoir souligner, tant on se sent obligé à l'égard de l'infatigable chercheur qui nous restitua ces textes.

Provenant de deux églises différentes, l'une appartenant au diocèse de Cambrai (province ecclésiastique de Reims), l'autre au diocèse de Liège (province ecclésiastique de Cologne), les coutumes que les deux ordinaires décrivent ne coïncident pas; de plus, dans celui de Louvain, le sanctoral est resté inclus dans le temporal, ce qui n'est pas le cas à Anderlecht. L'Auteur a cependant voulu les éditer face à face, celui d'Anderlecht au recto, celui de Louvain au verso de chaque page. Pour y arriver il a dû désarticuler l'ordinaire de Louvain. C'est une mesure que l'on regrettera, d'autant plus que le sanctoral d'Anderlecht débute avec la vigile de S. Jean Baptiste (23 juin), disposition qui, elle aussi, a été normalisée. Finalement, la disposition d'aucun des deux manuscrits n'a été respectée. Le P. Hof, en éditant l'*ordo officii* de l'abbaye d'Egmond,[3] a fait la même chose, mais dans son manuscrit une même cérémonie se trouva décrite deux ou trois fois; il y a un avantage évident à rapprocher les textes parallèles afin de pouvoir étudier l'évolution du rite. Mais pourquoi déranger toute l'économie des manuscrits qu'on édite, dans le seul but de mettre en regard l'un de l'autre deux textes fondamentalement différents?

On nous donne la transcription fidèle des manuscrits. Malgré l'absence de toute reproduction photographique, je crois qu'on peut avoir entière confiance dans la fidélité de la transcription par des paléographes aussi expérimentés que le chan. Lefèvre et son aide, M. P. Gorissen. Tous les accidents du texte, ratures, notes marginales, sont fidèlement consignés en note. Des efforts ont sans doute été faits pour identifier les antiennes, les hymnes, les séquences, mais on ne nous en a pas donné le résultat. Et c'est dommage. L'Auteur ayant eu en main quelques bréviaires et missels provenant de Louvain et d'Anderlecht (décrits dans l'introduction, p. XV–XVIII), il a pu sans doute y retrouver certains textes, dont l'ordinaire ne donne que l'incipit et qui ne sont guère connus par ailleurs. Pour l'ensemble des formules usuelles on aurait pu renvoyer à une édition du missel et du bréviaire en indiquant simplement les différences. C'est ainsi qu'ont fait p. ex. dom Hof pour Egmond, Schubert et Stapper pour les ordinaires de Breslau et de Münster,[4] dom Volk pour celui de l'abbaye S. Jacques de Liège;[5] cela rend leurs éditions infiniment plus utiles. La table des incipits consigne soigneusement – on ne saurait trop en remercier l'Auteur – quelque 150 hymnes et 50 séquences,[6] dont quelques-uns ne semblent pas très communs. Se trouvent-ils dans les autres manuscrits étudiés par l'Auteur? On lui aurait su gré de nous en avoir prévenu et éventuellement d'avoir édité en annexe les textes les plus rares.

On regrettera enfin l'absence de notes explicatives. L'Auteur connait mieux que personne l'histoire des collégiales d'Anderlecht et de Louvain. Maint détail énigmatique pour d'autres, n'a pour lui aucun secret. Une annotation même discrète aurait été d'un précieux secours pour le lecteur moins familiarisé avec les lieux. Le latin

[3] *J. Hof, Een "Ordo divini officii" uit de abdij van Egmond,* dans *Sacris Erudiri,* VIII, 1956, p. 147–247.

[4] *F. Schubert* et *R. Stapper, Excerpta ex Ordinariis Germanicis,* Münster i. Westf., 1936 *(Opuscula et Textus, Series liturgica,* VII–VIII).

[5] *P. Volk, Der Liber Ordinarius des Lütticher Jakobsklosters,* Münster i. Westf., 1923 *(Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums,* X).

[6] Dans l'ordinaire de Louvain, on n'en trouve que huit; les autres appartiennent à celui d'Anderlecht.

des Ordinaires est de plus si caractéristique qu'il faut connaître le flamand pour le comprendre, p. ex. p. 57, 1. 24 (en note) *in ocsali*, flam. *oxaal* =jubé; p. 74, 1. 36 *gelta vini*, flam. *een gelte wijns*, cf. galeta, galon. Ici encore des notes eussent été utiles. L'annotation eut enfin pu souligner en même temps ce que nos deux ordinaires ont en propre par rapport aux coutumes des églises environnantes ou contemporaines. S'il reste donc des *desiderata*, c'est pourtant avec un sentiment de reconnaissance qu'on referme ce livre important et précieux.

Steenbrugge *E. Dekkers OSB*

Theodore P. van Zijl: Gerard Groote, Ascetic and Reformer (1340–1384). (= The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History, Vol. XVIII). Washington, D. C. (The Catholic University of America Press) 1963. X, 377 S., kart.

Seitdem Albert Hyma Studien über die Devotio moderna in den USA heimisch gemacht hat, können wir uns nicht wundern, daß auch von anderer Seite dort eine Arbeit über den Anfänger dieser Bewegung vorgelegt wird. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, eine Biographie Grootes zu schreiben, was bei der ungesicherten Quellenlage ein Wagnis ist. Daher sind in neuerer Zeit auch von niederländischen Forschern keine umfassenden Biographien, sondern meist nur kurze Abrisse oder Untersuchungen zu einzelnen Spezialfragen unternommen worden.

Der Verfasser berichtet zuerst über die Quellen: Briefe, Predigten, Tagebücher, Angaben der Zeitgenossen und der späteren Chroniken. Auf die Viten legt er großes Gewicht. Zu fragen wäre, ob er die Viten nicht überschätzt. Die Biographie ist in 7 Kapiteln aufgebaut: Jugend und Erziehung, Prozeß der Selbstprüfung, Vorbereitung auf den Dienst, Laienapostel, Klosterreform, Bemühungen um die Reform des Klerus, Erfolg und Ende.

Ausgehend von Grootes wissenschaftlichen Studien geht der Verfasser auf die Frage der Beziehungen zu Prag ein, behandelt die Bekehrung und die Belehnung mit Pfründen. Er unternimmt es auch, Grootes innere Entwicklung zu zeichnen, wobei er sich mit anderen Forschern auseinandersetzen muß. Neue Thesen werden nicht aufgestellt, wohl aber bekannte Tatsachen näher bestimmt, so die Beziehungen zu Jan Ruysbroek, das Kirchenverständnis u. a. Die erhaltenen Predigten, in denen sich Grootes Anschauungen spiegeln, werden genau analysiert. Es folgen Erörterungen über die Klosterreform und über die Gründung der Genossenschaft der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben; nebenbei werden ihre Consuetudines sehr zutreffend charakterisiert. Hier finden auch die Bemühungen um die Reform des Klerus ihre Behandlung. In einem Anhang nimmt der Verfasser zu Datierungsfragen Stellung: Bekehrung, Beginn der Predigttätigkeit u. a.

Als Ganzes eine gründliche Arbeit, die die gesamte Literatur berücksichtigt und sich auf der Höhe der niederländischen Forschung stehend erweist.

Münster *R. Stupperich*

Jürgen Lindenberg: Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Hildesheim. (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, hrsg. vom Historischen Verein für Niedersachsen, Band 61). Hildesheim (Lax) 1963. VIII, 140 S., kart. DM 8.80.

Reformation und Aufklärung haben für immer das mittelalterliche Lebensgefühl abgelöst, in dem geistliche und weltliche Komponenten nicht getrennt, sondern in einer für uns nicht mehr nachvollziehbaren Weise vereinigt waren. Dennoch ist es löblich, immer wieder an neuen Beispielen vorzuführen, wie diese Harmonie sich auswirkte. So verdient die Drucklegung dieser 1951 abgeschlossenen Göttinger Doktorarbeit Beifall.

Die Stadt Hildesheim gehört zu den Bischofsstädten, die zwar nicht zur Reichsstandschaft aufstiegen, sich aber als recht eigenwillige Untertanen ihres Bischofs gebärdeten. Freilich ist von den daraus entstandenen verfassungsrechtlichen Kämpfen

nicht die Rede, sondern es werden die Probleme des täglichen Zusammenlebens zwischen Klerus und Stadtbevölkerung behandelt. Einerseits geht es um die von der Geistlichkeit verlangten Sonderrechte, andererseits um das Eindringen der Bürgerschaft in die kirchliche Verwaltung.

Zum ersten Kapitel gehören die ständigen Versuche des Rates, die Zahl der grundsteuerpflichtigen Grundstücke nicht dadurch zu vermindern, daß sie in die Hände der Steuerfreiheit beanspruchenden Geistlichkeit geraten. Eher versucht man diese zu den Stadtlasten heranzuziehen und ihren Einfluß im Wirtschaftsleben zu dämpfen. Bis an das Ende des Hochstifts haben die Querelen gedauert, die sich daraus ergaben, daß einige Handwerker-Gilden als bischöfliches Lehen galten, die restlichen aber von der Stadt privilegiert wurden. Und wieviel Streit ergab sich aus der Existenz der konkurrierenden geistlichen Gerichtsbarkeit! Scheute man sich doch dort nicht, schon Schulden mit dem Interdikt einzutreiben. Auf allen diesen Gebieten gelang es aber der Bürgerschaft, bis zur Reformation den Einfluß des Klerus einzudämmen.

Im zweiten Kapitel folgt die – nur für uns scheinbare – Gegenseite: die Fürsorge der Stadt und der einzelnen Bürger für Hospitäler, Schulen, Altäre, der aus der mittelalterlichen Frömmigkeit hervorquellende breite Strom guter Werke. Unendlich viele Rechtsbeziehungen ergaben sich allein aus der Aufsicht über die Seelenheil-Stiftungen, die man gerne dem Stadtrat antrug. Den Patronat über einzelne Kirchen konnte dieser allerdings nicht erringen.

Auf diese Weise hat die Hildesheimer Bürgerschaft sich vielfach gegen den Klerus durchgesetzt. In den Anfangstagen der Reformation ist es dann auch kein Paradox, daß die Stadt in der Zeit größter Forderungen an die Geistlichkeit fest beim katholischen Glauben verharrt. Die gediegene Arbeit des Verfassers ruft jetzt den Wunsch nach der notwendigen Ergänzung hervor, den die schwierige Quellenlage freilich nicht befördert: es wäre zu versuchen, in der Art der Germania Sacra den personellen Verflechtungen zwischen der Bürgerschaft und den einzelnen geistlichen Instituten in der Stadt nachzugehen.

Hannover *Walter Deeters*

Reformation

W. H. van de Pol: Das Zeugnis der Reformation. Aus dem Niederländischen übertragen von Bernhard und Gisela Rosenmöller. Essen (Ludgerus) 1963. 291 S., kart. DM 16.80.

Der bekannte niederländische Konvertit und Phänomenologe des Protestantismus legt in diesem, in seinem Lande schon 1960 erschienenen Werk einen neuen, und wie sofort zu sagen ist, höchst eindrucksvollen Versuch vor, das Dilemma der vorhandenen Kirchen- und Glaubensspaltung ohne Verzerrung und Verzeichnung anschaulich zu machen. Er interpretiert das „Zeugnis der Reformation" wesentlich an Hand der reformierten Bekenntnisschriften, d. h. des Genfer Katechismus, der Confessio Belgica, des Heidelberger Katechismus und der Dordrechter Beschlüsse von 1618/19. Die Einteilung des Heidelbergers bestimmt u. a. die Reihenfolge der Lehrstücke, denen eine Einführung vorausgeschickt wird. Van de Pol liefert keinen Beitrag zur Forschung im hergebrachten Sinn, sondern zum christlichen Verständnis dessen, was die reformatorischen Bekenntnisse sagen wollen. Er geht dabei von deren praktisch-„existentiellem" Denken und Reden aus, und arbeitet den tiefen Unterschied zu der distanziert-theoretischen Art der vorreformatorischen, aber auch der protestantischen Scholastik beharrlich heraus. Die Dordrechter Beschlüsse zeigen am meisten das Eindringen der Scholastik in den ursprünglichen Zeugniswillen der damaligen Bekenntnistexte. Die vorhandenen und sich vertiefenden innerevangelischen Lehrunterschiede werden nicht verhüllt, aber – m. E. mit Recht – auch nicht überbetont. Eher könnte

man fragen, ob die „nicht-theologischen Faktoren" der damaligen Gesamtentwicklung so völlig außer acht gelassen werden dürfen.

Das hängt mit dem ökumenischen Grundanliegen des Buches zusammen. Van de Pol möchte den katholischen Lesern ein wirkliches Verständnis des reformatorischen Christentums vermitteln. Er läßt sich auf die Wandlungen bei uns seit dem 16. Jahrhundert nur ganz gelegentlich ein. Er hält es wohl für möglich und aussichtsreich, im unmittelbaren Zugriff der reformatorischen Erkenntnisse inne zu werden. Man muß ihm einräumen, daß ihm das nicht schlechter – eher besser und unverstellter, kunstloser gleichsam – gelingt als manchem von uns. Er stößt dabei auf den tiefen Gegensatz zu den römisch-katholischen Auffassungen und verschleiert davon nichts. Nur ganz selten malt er gleichsam ein Fragezeichen an den Rand seiner Darstellung des reformatorischen Zeugnisses, und dann weniger von den römisch-katholischen Voraussetzungen als von den innerevangelischen Problemen her. Insofern ein erstaunliches Buch, eine durchhaltende, distanzierte und doch leidenschaftlich beteiligte Objektivität, wie ich sie in der bisherigen Konfessionskunde nur in Leonhard Fendts schönem Buch über „Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas" (1921) finde – wenngleich in einem im übrigen recht andern Klima. Konversionen können also auch zu besonderem Verständnis verhelfen.

Van de Pol teilt nicht die Meinung mancher Zeitgenossen, in Sachen der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre sei der Zwiespalt von damals überbrückt (S. 89 ff. und S. 145). Er verfällt auch nicht der Neigung, den protestantisch-katholischen Gegensatz ausschließlich in den Bereich der Ekklesiologie zu verlegen. Für ihn „ist die zentrale ökumenische Frage die, wie sich die römisch-katholische Kirche zum reformatorischen Verständnis des Evangeliums und wie sich die ‚evangelischen' Christen zur ‚katholischen' Auffassung von der Kirche verhalten" (S. 284). Dabei stellt er fest: „Was auch geschehen mag, es ist einfach undenkbar, daß die römisch-katholische Kirche jemals auch nur im geringsten von dem abgehen wird, was sie immer als de fide verkündet hat; das gilt für jetzt wie für alle Zukunft" (S. 286). Wiedervereinigung aber bedeutet und setzt voraus gegenseitige Anerkennung im Sinne der Interkommunion – als das mindeste. Vielleicht kann man dem Verf., wenn er betont, das reformatorische Christentum sei in Bewegung geraten, und man könne noch nicht sagen, wohin der Weg führe (S. 287), entgegenhalten, daß auch der römische Katholizismus in Bewegung geraten sei.

Zum Detail nur: Von den Dordrechter Beschlüssen gibt es nicht nur, wie das Vorwort zur deutschen Ausgabe S. 7 behauptet, die einzige Übersetzung von E. G. A. Bökel (1847), sondern auch die Textsammlung „Reformierte Bekenntnisschriften und Formulare", herausgegeben im Auftrag der Klassis der altreformierten Kirchen in Bentheim und Ostfriesland, Emden 1925, S. 85–129. –

Der Liederdichter S. 171 heißt L. A. Gotter. – Die „Evang. Kirche in Deutschland" ist nicht 1945, sondern 1948 konstituiert worden (S. 281). – Andere störende Druckfehler wird der Leser selbst bemerken.

Frankfurt am Main *K. G. Steck*

Guy F. Hershberger (Hg.): Das Täufertum, Erbe und Verpflichtung. Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk) 1963. 332 S., geb. DM 28.50.

Studien und Bücher über das Täufertum des sechzehnten Jahrhunderts kommen neuestens immer mehr in den Vordergrund. Allzulange wurden diese als „nebenkirchlich" bezeichneten Bewegungen vernachlässigt oder nur so nebenher in den herkömmlichen Wertungen betrachtet, ohne recht in das eigentliche Wesen dieser Non-Konformisten des Reformationszeitalters einzudringen. Hier eine wirkliche Bresche geschlagen zu haben, ist fraglos das Verdienst der mennonitischen Forscher Amerikas, allen voran des 1962 verstorbenen Deans des Goshen College Biblical Seminary, Harold S. Bender. Es war Professor Bender, der die große vierbändige *Mennonite Encyclopedia* herausgab (1955–1959), eine wahre Fundgrube von Information über alle „radikalen" Bewegungen des 16. Jh. und deren Fortsetzung im Mennonitismus der Gegenwart; es war Bender, der für über dreißig Jahre die hochgeachtete *Men-*

nonite Quarterly Review herausgab, welche heute als führendes wissenschaftliches Organ in Täuferstudien angesehen wird, und es war Bender, der ungezählte Schüler hatte, die seine Grundideen über Täufertum und dessen moderne Nachkommen, die Mennoniten, aufnahmen und von Lehrstuhl und Kanzel weiter verbreiteten. Es ist darum nicht überraschend, daß Benders sechzigster Geburtstag 1957 Anlaß gab zu einer Festschrift unter dem Titel: „The Recovery of the Anabaptist Vision." Um diesen Titel zu verstehen, muß man wissen, daß Harold S. Bender 1943 als Vorsitzender der Amerikanischen Gesellschaft für Kirchengeschichte einen Vortrag hielt unter dem Titel „The Anabaptist Vision" (etwas unzulänglich übersetzt als „Das täuferische Leitbild"), welcher maßgebend wurde für alle folgenden Interpretationen des evangelischen oder „stillen" Täufertums (im Gegensatz zum revolutionären Täufertum von Münster und dgl.). Täufertum wurde von Bender wesentlich als „Nachfolge-Christentum" erkannt wie dies ähnlich schon Johannes Kühn 1923 in seinem Buch „Toleranz und Offenbarung" ausgesprochen hatte. Als nun ein deutscher Verlag an den szt. Herausgeber der Festschrift, Prof. G. F. Hershberger, herantrat mit dem Vorschlag einer deutschen Ausgabe, ergab sich eine sehr verständliche Schwierigkeit, wie denn „Recovery of the Anabaptist Vision" zu übertragen wäre. Man einigte sich schließlich auf „Das Täufertum, Erbe und Verpflichtung", wenngleich dieser Titel vielleicht etwas zu allgemein ist und das Buch nicht wirklich all das geben kann, was der Titel verspricht.

Es ist natürlich kein Textbuch, das hier vorliegt, sondern nur die Zusammenfassung von 24 gelehrten Studien zum Thema „Täufertum", dasselbe keineswegs erschöpfend, aber immerhin verständnishaft vertiefend. Das Werk wird eingeleitet durch einen Abdruck von Benders Vortrag von 1943, „Das täuferische Leitbild" (S. 31–54), welcher Studie ja grundsätzlicher und wegweisender Charakter zukommt. Weitere Aufsätze handeln von den frühen Formen des Täufertums: Fritz Blanke-Zürich schreibt über „Täufertum und Reformation", Vander Zijpp-Holland untersucht die Frühgeschichte der holländischen Täufer (geführt von Menno Simons – woher der heutige Name „Mennoniten"), Robert Friedmann (ehemals Wien, jetzt West. Mich. University, Kalamazoo, Mich.) schreibt über die Hutterischen Brüder und ihre Motive für die Gütergemeinschaft, die sie nun schon 430 Jahre praktizieren. Neun weitere Studien beschäftigen sich mit dem Problem einer „täuferischen Theologie" im weitesten Sinne. John H. Yoder (Goshen College) spricht vom „prophetischen Dissens der Täufer", Robert Friedmann behauptet, daß im Zentrum täuferischer Theologie die „Lehre von den beiden Reichen steht" (nämlich dem Reich Gottes und dem Reich Satans), das ist ein grundsätzlicher biblischer Dualismus. Lawrence Burkholder (Harvard) schreibt sehr tiefgründig über „Nachfolge in täuferischer Sicht", ein Thema, das größte Beachtung verdient. John Oyer (Goshen College) gibt Teile seiner Dissertation wieder unter dem Titel „Die Reformatoren als Gegner der täuferischen Theologie". Eine letzte Gruppe von Studien handelt vom Täufertum wie es in der Geschichte hervortrat. Ernst Crous-Krefeld trägt Wertvolles bei zum Thema „Deutsche Mennoniten zwischen Pietismus und Rationalismus", eine geistesgeschichtlich wertvolle Klärung von Wechselwirkungen in späteren Jahrhunderten. Cornelius Krahn vom Bethel College (Kansas) studiert die Beziehungen des Täufertums zur niederländischen Kultur, E. K. Francis (jetzt in München, aber zuvor an der Notre Dame University, Indiana) ist ein Fachmann in mennonitischer Kolonisiation, vor allem in Kanada. Der Band schließt mit einem sehr anregenden Beitrag von Paul Peachy (Washington) über „Die gegenwärtige Wiedergewinnung des täuferischen Leitbildes", in welchem Aufsatz die Frage erwogen wird, ob, was im 16. Jh. solch ein „challenge" gewesen war, auch heute wieder erneuert werden könnte als eine Art „radikale Reformation" und Neugewinnung des Auftrages zur „Nachfolge". Ein solches Thema ist sehr charakteristisch für das Denken der Mennoniten in Amerika.

Wie alle Bücher dieser Art enthält der vorliegende Band vieles, das anregt und zu weiterer Forschung führen kann, besonders auf dem Gebiete der Interpretation des Phänomens „Täufertum", aber man darf natürlich keine Einmütigkeit der Autoren erwarten. Immerhin spiegelt der Band die dringenden Probleme wieder, die heute von den Fachleuten diskutiert werden und die entschieden einen Schritt über

das rein Faktische hinaus darstellen. Nun, da die Forschung heute dem Täufertum etwas weniger voreingenommen gegenübersteht als noch in der letzten Generation, und da auch heute mehr Quellen und Tatsachen bekannt geworden sind denn je zuvor, ist eine solche literarische Debatte nur zu begrüßen. Vor allem aber wird hier der deutschen kirchengeschichtlichen Forschung ein Bild geboten, wie weiteste Kreise der amerikanischen Täuferforscher gegenwärtig denken und auch worin sie sich etwa von ihren deutschen Kollegen unterscheiden. Das ist in sich selbst schon ein Gewinn, und wir danken Verlag und Übersetzer, daß diese Arbeit unternommen werden konnte. Der nächste Schritt dann dürfte wohl eine umfassende geschichtliche Darstellung sein, die das Gesamttäufertum und vielleicht darüber hinaus die ganze radikale Reformation des sechzehnten Jahrhunderts wird zu umfassen haben.

Kalamazoo, Michigan, USA *Robert Friedmann*

Ambrosius Catherinus Politus O. Pr.: Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata (1520). Hrsg. von Josef Schweizer, zum Druck befördert von Dr. A. Franzen (= Corpus Catholicorum 27). Münster (Aschendorff) 1956. XXVIII, 372 S., kart. DM 31.25.

Als J. Schweizer 1910 seine Monographie über Ambrosius Catharinus Politus veröffentlichte, beschäftigte ihn der Plan, auch das kontroverstheologische Hauptwerk seines Helden in einer wissenschaftlichen Edition vorzulegen. Diese Arbeit hat Jahrzehnte, in denen solch selbstvergessene Muße nicht leicht zu haben war, in Anspruch genommen, sodaß der Bearbeiter noch den Beginn des Drucks, nicht aber dessen Vollendung erlebte, als er am 21. Dezember 1952 verstarb. August Franzen ist dann in die Bresche getreten, indem er die Edition selbst korrigierte und dem Werk eine neubearbeitete Einleitung auf S. IX–XXI über Politus, die dem neuen Stand der Forschung gerecht wird, mitgab. Das Programm des CC ist damit – neben Schriften Contarinis und Cajetans – um das gewichtige Werk eines frühen italienischen Kontroversisten bereichert, was man dankbar begrüßt, da bisher dort vornehmlich deutsche katholische Autoren in ihrer Auseinandersetzung mit der Reformation das Wort hatten.

Lancellotto de Politi (1484–1553) aus Siena, humanistisch gebildet, studierte Philosophie und Jurisprudenz und wirkte seit 1501 daheim und nach einer Humanistenreise seit 1514 in Rom als Professor der Rechte, nahm dann 1517 im Kloster San Marco in Florenz das Gewand eines Dominikaners, studierte Theologie und wurde Thomist. Noch im Stande eines Novizen erhielt er den Auftrag, die vorliegende Schrift gegen Luther zu schreiben, dessen er sich zwischen Frühjahr und Dezember 1520 unterzog. 1521 folgt eine weitere Schrift gegen Luther. Die Folgezeit bringt reiche theologische Arbeit und Schriftstellerei, erst später wieder Kontroverstheologie, bis er durch seine Freundschaft mit Kardinal del Monte (später als Papst Julius III.) erst Konzilstheologe und dann als Bischof von Minori (1546) und Erzbischof von Conza (1552) gar Konzilsvater wird. Der Erhebung zum Kardinal kam der Tod zuvor. Politus, gleichaltrig mit Luther, gehört zu den äußerst seltenen Gestalten, die schon in der Frühzeit mit dem Reformator die literarische Klinge kreuzten und dann auch noch auf dem Konzil, das die entstandenen Schäden heilen sollte, eine bemerkenswerte Rolle spielten. So darf sein Frühwerk gegen Luther, zugleich seine erste theologische Schrift überhaupt, trotz der räumlichen Distanz vom Gegner besondere Aufmerksamkeit beanspruchen.

Nicht ganz deutlich ist, welche der frühen Sammlungen von Luthers Schriften Politus benutzte. Das bedürfte mit der bibliographischen Studie von Hans Volz über diese Sammeldrucke im Gutenberg-Jahrbuch 1960 einer erneuten Überprüfung. Politus' erstes Buch in dieser Schrift dient dem Aufweis der Listen Luthers, mit denen er das gemeine Volk zu täuschen versucht, worin das polemische Ziel zu erkennen ist. Das zweite Buch setzt sich über den Ursprung des päpstlichen Primats direkt mit Luthers Meinungen auseinander, während das dritte Schlüssel- und Ablaßgewalt des Papstes, seine Unfehlbarkeit und seine Stellung zum Konzil zum Gegenstande hat.

Buch 4 bestreitet Luthers Sätze zu Buße und Purgatorium, und im 5. und letzten Buche zeichnet der Kontroversist ein Speculum der Martinianischen Theologie. Dieser Schlußteil ist im Unterschied zu den sehr breiten, wenn auch durch dialogische Einlagen etwas belebten, früheren Partien eine recht reizvolle Lektüre. Politus' Schrift, Kaiser Karl V. gewidmet, erfreute sich besonderer Wertschätzung bei Papst Leo. X. Luther hat diesen Angriff erwidert.

Die vorliegende Ausgabe ist in der Druckgestaltung in vorbildlicher Weise, besonders mit der Beibehaltung der Marginalien, eng an die Vorlage angeschlossen und zugleich doch gut lesbar dargeboten und mit einem instruktiven wissenschaftlichen Apparat ausgestattet. Dafür gebührt den Herausgebern der volle Dank des Benutzers.

Bonn *J. F. G. Goeters*

Walther Bienert: Ursprung und Frühgeschichte der evangelischen Kirchengemeinde Frechen (= Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 19). Köln (Der Löwe) 1957. 81 S., 3 Abb., kart. DM 9.–.

Die evangelische Gemeinde Frechen (Landkreis Köln), in alter Zeit zum Jülichschen Amt Bergheim gehörig, ist in diesem Bereich die älteste, durch ihre Lage vor den Toren der alten Reichsstadt Köln für die Geschichte des dortigen reformierten Protestantismus im 17. und 18. Jahrhundert von hoher Bedeutung. Durch den Religionsrezeß von 1672 zwischen Kurbrandenburg und Pfalz-Neuburg erhielt sie nach den mannigfachen Bedrückungen durch die Pfalz-Neuburgische Regierung in Jülich-Berg seit 1620 das freie Exerzitium und die bürgerliche Gleichberechtigung ihrer Mitglieder zurück. Da sie bereits vor dem Normaljahr 1624 ihren Anteil am Kirchengut (so die Vikarie und ihren Friedhof) verloren hatte, wurde ihr dies nicht mehr zurückerstattet. Ihr derzeitiger Pfarrer, früher Dozent für Kirchengeschichte in Halle, beschreibt ihre Geschichte bis zum Dreißigjährigen Kriege.

Das Problem einer Darstellung besteht in der Quellenlage für diese Frühzeit der Gemeinde. Was das Gemeindearchiv bietet, ist aus A. Tille: Übersicht über den Inhalt der kleineren Archive der Rheinprovinz, Bd. I, Bonn 1899, S. 12 zu ersehen. Es ist nicht eben viel, für die in Frage stehende Zeit so gut wie nichts an wirklichem Aktenmaterial. Einen gewichtigeren Beitrag lieferte A. Rosenkranz (Aus der Geschichte der evgl. Gemeinde Frechen, in: Monatshefte für Ev. Kirchengeschichte des Rheinlandes I [1952], S. 5–18), der für die Zeit von 1617–1633 Auszüge aus den reformierten Consistorialprotokollen der Gemeinde (nach Anlagen zu den Erkundigungen über den kirchlichen Zustand im Normaljahr 1624, aus dem alten Archiv der Jülicher Provinzialsynode, heute im Archiv der Ev. Kirche im Rheinland in Düsseldorf) verwertete. In die frühere Zeit reicht einzig die 1805 geschriebene Chronik der Gemeinde von ihrem damaligen Pastor J. A. G. Charlier herab, deren Angaben aber gerade hier unkontrollierbar und nicht fehlerlos sind. Dazu kommen einige verstreute Nachrichten aus den publizierten Quellen über die Religionspolitik in Jülich, den Protestantismus in der Stadt Köln und die bis 1609 edierten reformierten Synodalprotokolle. Aus diesem Material kann eine Geschichte der Gemeinde im Vollsinne des Worts nicht geschrieben werden, man kann nur einige Ereignisse und Fragen fixieren und diese in ein Bild vom Gesamtverlauf der Reformationsgeschichte im Herzogtum Jülich und in der Kölner Kirchenprovinz einzuordnen versuchen. Dieser Tatsache wird man angesichts dieses Darstellungsversuchs sehr eingedenk sein müssen.

Frechen und das benachbarte Bachem, beides auch Kirchspiele, letzteres im 16. Jahrhundert in Ober- und Niederbachem gegliedert, waren Unterherrschaften unter Jülich. Damit ist die Geschichte dieser beiden Gemeinden praktisch eine dieser beiden Herrlichkeiten. So sind die adligen Inhaber der Herrschaften und deren Haltung zur Reformation von ausschlaggebender Bedeutung. Diesen Anteil der adligen Familien an der Förderung der Reformation im Herzogtum Jülich an einem Einzelbeispiel, insbesondere hier der Palants, ins Licht gerückt zu haben, ist das Hauptverdienst dieser Arbeit. Doch werden zur Palantschen Familiengeschichte nur die ältere Literatur,

das Palantsche Familienarchiv nicht und auch die Jülicher Lehensakten im Staatsarchiv Düsseldorf nicht benutzt. Dort dürften noch nähere Aufschlüsse mindestens zur politischen Geschichte der beiden Herrschaften zu erwarten sein. Von besonderem Gewicht ist der Eintritt des katholischen Reiner von Geldern-Arcen in die Herrschaft Bachem, damit muß die Gegenreformation dort und der Untergang der dortigen reformierten Gemeinde (S. 27) im Zusammenhang stehen. Vielleicht ist dazu in den Akten des Kölner Kirchenrats seit 1601, über dessen Tätigkeit es neuerdings das Buch von Herkenrath gibt, noch etwas zu ermitteln.

Was wir aus dem Leben der beiden Gemeinden Frechen und Bachem im 16. Jahrhundert wissen, ist nur sehr wenig. Daß Peter Fliesteden, der Kölner Märtyrer von 1529, vor seiner Ergreifung in Köln überhaupt, in Köln oder auch in seiner Jülicher Heimat je gepredigt hat (S. 10), ist völlig unbekannt und nicht einmal wahrscheinlich. Wir können noch einen weiteren Geistlichen dieser Zeit beitragen: 1534 testiert als Offiziant zu Niederbachem ein Herr Johann (E. Richardson: Geschichte der Familie Merode, Bd. II, Prag 1881, S. 256). Anteile an Bachem waren damals zwischen den Palants und denen von Vlatten streitig, dazu sollten noch Akten in Düsseldorf und im Mirbachschen Archiv in Harff befindlich sein, die vielleicht auch etwas für die kirchlichen Verhältnisse hergeben könnten, denn im Unterschied zu den evangelischen Neigungen der Palants beharrten die Vlattens beim alten Glauben. Nach der oben genannten Chronik von 1805 soll 1540 in Bachem, 1543 in Frechen der Protestantismus Eingang gefunden haben. Für Bachem mag das stimmen. Mit Sicherheit ist der Pastor Gottfried in Oberbachem nach zwei Nachrichten von 1549/50 um diese Zeit evangelisch. Daß er aber die Interimszeit unbehelligt überstanden habe und bis um 1573 dort im Pfarrdienst geblieben sei (S. 18–26), dürfte nicht einmal wahrscheinlich sein. Es gibt dafür keinerlei positive Indizien. Von den 1549 namhaft gemachten häretischen Pfarrstelleninhabern in Jülich, zu denen Gottfried gehört, ist nämlich keiner im Amt geblieben. 1567 wirkt in Bachem ein kurpfälzischer Prädikant, man wird in ihm eher den durch die Unterherren eingesetzten Pfarrer sehen dürfen, als hier auf die Person des Häretikers von 1549 zurückgreifen zu wollen (S. 24–26). Als sicher darf angenommen werden (anders S. 23 und S. 26), daß in Bachem spätestens seit 1567 das reformierte Bekenntnis herrscht. Darauf weisen alle Stadtkölner Nachrichten über die Beziehungen der Kölner Reformierten zu Bachem, die zugleich die einzig ergiebigen Quellen für die Bachemer Gemeindegeschichte dieser Jahre bilden. Hier empfiehlt sich ein Rückgriff über die in diesen Partien oft recht liederlich gearbeitete Stadtgeschichte von L. Ennen auf die ungleich reicheren Bestände des Stadtarchivs. Frechen hingegen besitzt bei der Visitation von 1550 als Pastor einen Herrn Andreas, einen alten Mann, der sich „nach alder gewonheit" hält. Das darf nicht (wie S. 30–31) im Sinne der Verweigerung der geistlichen Gerichtsbarkeit gegenüber dem Kölner Stuhl verstanden werden, sondern meint, daß Andreas, was diese stereotype Formulierung im Visitationsprotokoll immer bedeutet, katholischen Gottesdienst hielt. 1568 erhält Frechen durch Graf Floris I. von Palant-Culemborg seinen ersten sicher belegbaren evangelischen Prediger und behält trotz herzoglichen Mandats evangelischen Gottesdienst. Auch hier wie in Bachem werden – nachweisbar in den Jahren 1572 ff. – Beziehungen zur heimlichen reformierten Gemeinde in Köln entwickelt. Deswegen ist es unzutreffend, den Übergang Frechens zum reformierten Bekenntnis erst 1575 mit der Übernahme der reformierten Presbyterialverfassung zu datieren (S. 46–47). Frechen wird seit 1568 reformiert gewesen sein, denn sonst hätte es nahegelegen, mit den Lutheranern in Stadt Köln, die sich 1575 zu einer heimlichen Gemeinde konstituieren, in Konnex zu treten. Die Jahre um 1575 bedeuten für Frechen wie auch für Bachem keinen konfessionellen Umschwung, sondern nur die Intregration dieser selbständigen, unter dem Schutze der Unterherren entstandenen Gemeinden öffentlichen Dienstes in den sich ausbildenden reformierten Synodalverband. Der bodenständige Calvinismus im Herzogtum Jülich ist, wie wir später einmal darzulegen beabsichtigen, älter als seine presbyterial-synodale Organisation seit 1571.

Die weitere Geschichte der Gemeinden wird nur skizzenhaft geschildert, obwohl nun die Nachrichten reichlicher sind. Hier wären über das benutzte Material hinaus

noch die auch über die bis 1592 reichende Publikation von E. Simons hinaus erhaltenen Presbyterialprotokolle der heimlichen deutsch-reformierten Gemeinde in Köln im Kölner Gemeindearchiv, dazu auch die gedruckten Protokolle der Niederländer in Köln, über die von Rosenkranz beigebrachten Notizen hinaus die Protokolle der Jülicher Provinzialsynoden seit 1611 und deren erster Classis, zu der Frechen und Bachem gehörten, sowie die Archive der anderen Gemeinden dieser Classis zu benutzen. Auch das Protokoll über die Religionsausübung der Reformierten 1624 im katholischen Pfarrarchiv von Frechen (Tille a.a.O., S. 11) verdiente eine Durchsicht.

Im weiteren Rahmen der allgemeinen Reformationsgeschichte des Herzogtums Jülich begegnen viele Fehler und Ungenauigkeiten. S. 49 ist Herzog Johann Wilhelm (1592–1609) sichtlich mit dem bekannteren Jan Wellem von Pfalz Neuburg (1690–1716) verwechselt. Die Religionsvereinbarungen heißen Reversale, nicht „Reservales" (S. 49)! S. 72 Anm. 132 ist Werner von Palant, Herr zu Breidenbend und Drost von Wassenberg mit Werner von Rennenberg verwechselt bzw. biographisch kombiniert worden. Die Generalia sind vorwiegend L. Ennen: Geschichte der Reformation im Bereiche der alten Erzdiözese Köln, 1849 und H. Forsthoff: Rheinische Kirchengeschichte, Bd. I, 1929 entnommen. Ennens Buch ist völlig veraltet, Forsthoffs Buch leidet an vielen gravierenden Irrtümern.

So wird man auch dies Buch stets mit kritischer Vorsicht benutzen müssen.

Bonn *J. F. G. Goeters*

John Patrick Dolan C. S. C.: The Influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church Ordinances and Reform Proposals of the United Duchees of Cleve during the Middle Decades of the 16th Century (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, herausgegeben von Hubert Jedin, Heft 83). Münster i. W. (Aschendorff) 1957. XV, 119 S., kart. DM 9.80.

Vorliegende Arbeit, eine Bonner philosophische Dissertation von 1955, macht sich an ein reformationsgeschichtlich ungemein reizvolles Thema, die konfessionelle und theologische Standortbestimmung der wichtigsten Dokumente der Kirchenpolitik der vereinigten Länder von Jülich-Berg und Kleve, Mark und Ravensburg zwischen 1530 und 1567. Verglichen mit dem, was in dieser Zeit im übrigen Deutschland an Kirchenpolitik gemacht wurde, bieten diese niederrheinischen Gebiete mit ihren westfälischen Dependencen (zu denen zeitweise auch das Stift Münster gezählt werden muß) eine ungewöhnliche Spielart, nämlich den Versuch, in der großen Linie ihrer Kirchenpolitik mit nur wenigen Unterbrechungen einen Mittelweg zwischen den seit dem Augsburger Reichstag von 1530 sich dezidiert unterscheidenden Konfessionen zu beschreiten. Das konnte in der Aera der Religionsgespräche 1539–1541 noch als zwar früher inauguriertes, aber nun der kaiserlichen Religionspolitik entsprechendes territoriales Seitenstück angesehen werden. Mit dem kirchenregimentlichen Wiederaufleben dieser Vermittlungstheologie nach dem Augsburger Reichstag von 1555 wird dies Phänomen dann ein ganz ungewöhnliches. Und das allerdings jenseits der behandelten Zeit liegende Endergebnis, die von den beiden Prätendenten Kurbrandenburg und Pfalz-Neuburg durch den Dortmunder Vertrag von 1609 garantierte Religionsfreiheit und Bewilligung des öffentlichen Exerzitiums für beide Konfessionen (bei den Protestanten sogar stillschweigend auch die Reformierten einschließend) ist ein reichsrechtliches Unikum auf dem Boden eines Territoriums. Alles dies macht die kirchengeschichtliche Diagnose dieser Entwicklung und ihrer theologischen Hintergründe wichtig.

Wirklich untersucht war dies bisher nur für die Anfänge, die Kirchenordnung von 1532 und deren Declaratio von 1533, von den verschiedensten Autoren und mit recht variierenden Urteilen. Protestantische Forscher neigten dazu, in diesen humanistisch inspirierten Verfügungen die Konzessionen an die Forderungen der Reformation stark zu unterstreichen, ja von Werner Teschenmacher bis zu Heinrich Forsthoff gab

es Stimmen, die in ihnen Zustimmung zur Reformation konstatierten. Demgegenüber betont die neuere katholische Forschung, August Franzen, Anton Gail und unser Autor, den katholischen, wenn auch reformkatholischen Standort dieser Düsseldorfer Kirchenpolitik. Hier wird über diese Frühzeit, die Regierungszeit Johanns III. (1511–1539) hinausgegriffen in die Zeit der Selbstregierung Wilhelms V. (1539–1567) und damit in einen Bereich, der von der großen Aktenpublikation von Otto R. Redlich teilweise nicht mehr und von der Ludwig Kellers kaum und nur ungenügend bestrichen wird. Besonders an diesem Teile wird sich das Interesse des Lesers entzünden.

Dolan faßt abschließend (S. 108) seine These dahingehend zusammen: Through this study of the Church Ordinances and various notells, drafts and „consultations" found in the archives of Julich-Berg, an attempt has been made to trace the continuity of a stream of Catholic humanistic reform that ante-dates the Luther reformation and flows along Erasmian lines of conciliatory policy to its culmination in a liturgical approach to secular church policy in the lower Rhine. This study has avoided what might be called „a Confessional Polemic". It has rather delineated aspects of what we might term „biblical Humanism" as opposed to the more confessional reforms of Luther and Calvin. It has shown that there was an uninterrupted process active in the Dukedom fermented by elements of the „Devotio Moderna", the ideals of the Brethren of the Common Life, and above all by that element of northern Humanism that stressed a more practical ethical religion and an ultimate return to the Fathers. Diese These steht und fällt mit dem Verständnis des Humanismus, den man seiner dogmen- und kirchenkritischen Haltung entkleiden muß, um ihn in diesem Sinne verstehen zu können. In Texten nach 1530 die konfessionelle Fragestellung außer Acht zu lassen, wird den Blick eher trüben als schärfen. Mit Polemik hat das von der Sache her wenig zu tun.

Zur vorlutherischen Reformation am Niederrhein. Redlich: Jülich-Bergische Kirchenpolitik, Bd. I, Nr. 31 und 90, die Ausschreibungen von Bittmessen 1462 und 1491 durch die Herzöge Gerhard und Wilhelm, sind zu deren Nachweis sicher nicht ausreichend. Was das Spezifische der Kirchenpolitik des 16. Jahrhunderts ausmacht, ist darin nicht vorbereitet. Man wird, bis positive Beweise nicht erbracht sind, mit der Inanspruchnahme der Devotio moderna als Vorläuferin dieser Reformpolitik des 16. Jahrhunderts vorsichtig sein müssen, ebenso wie man protestantischerseits nicht mehr die Devotio moderna als Vorläuferin der Reformation bezeichnen sollte. Ihr Geist ist allenfalls in den Erbauungsbüchern zu finden, wie sie Herzog Johann III. und seine Frau Maria besaßen, von denen noch einige in der Münchener Staatsbibliothek einzusehen sind. Ansonsten stehen die Karthäuser von Vogelsang und Köln auf der einen, die dezidierten Protestanten Hendrik Bommelius und Albert Hardenberg auf der anderen Seite dafür, daß ehemals Devote eben nicht zur humanistischen Vermittlungstheologie übergingen. So im Vorübergehen sind diese Probleme nicht zu lösen, sondern bedürften einmal einer eigenen gründlichen Untersuchung für unser Gebiet.

Kapitel 1 über den Einfluß des Erasmus auf die Kirchenordnungen von 1532/33 (S. 1–30) bringt nicht viel Neues. Das Schrifttum des Erasmus ist leider nicht stärker herangezogen worden. So wird man sich trotz der Einwände von Gail, die hier S. 9 aufgenommen werden, im wesentlichen an die Ergebnisse und Vergleiche von Hashagen in seinem Aufsatz in der Bezoldfestschrift halten müssen. Ob der von Erasmus 1533 anscheinend vergeblich angeforderte Katechismus wirklich nicht geschrieben wurde (S. 9), ist dem Rezensenten noch nicht sicher, er fahndet noch nach einer gewanderten Kopie entsprechenden Inhalts. In den Kirchenordnungen von 1532/33 sieht Dolan „more a collation of careful partial reforms than a fundamentally new regulation" (S. 11) und bestreitet S. 18–19 lutherischen Einfluß. Damit ist der erasmianische Charakter der Dokumente selbst verkannt. Denn das Schweigen über das Meßopfer und die entsprechende Betonung des Abendmahls als Kommunionfeier ist ohne die Reformation einfach undenkbar. Das völlige Übergehen der letzten Ölung – Priesterweihe und Konfirmation als bischöfliche Funktionen konnten in einer landesherrlichen Ordnung unerwähnt bleiben – ist beredt. Meßopfer und

Siebenzahl der Sakramente sind seit 1215 und 1439 untrügliche Indizien, ob eine kirchliche Ordnung noch korrekt katholisch ist oder nicht. Diese Texte sind es nicht mehr, nur protestantisch sind sie trotz einiger unbestreitbar lutherischen Anleihen eben auch nicht. Man muß diese Formulierungen in ihrer Auseinandersetzung mit dem in Jülich sich erhebenden radikalen Zwinglianismus (noch nicht Täufertum, gegen S. 24) lesen, dann werden die aktuellen Bezugnahmen des Wortlauts und die Verwendung lutherischer Elemente deutlicher und verständlich. Antilutherische Auslassungen fehlen sicher nicht von ungefähr völlig. Sehr schön sind die Ausführungen S. 20–23 zur Lehre von der duplex iustitia, die dann in der Ära der Religionsgespräche eine so wichtige Rolle spielt und der gerade die Humanisten unter den Reformatoren (Butzer, Melanchthon und später dessen Schüler Georg Major) ihren Tribut entrichteten.

Falsch ist die Sicht der frühen Religionspolitik Wilhelms V. (S. 25–30). Der junge Herzog neigt zur evangelischen Reformation, wozu die Geldrische Erbfolge den Hintergrund bildet. Melanchthons Reformgutachten im Düsseldorfer Archiv (Redlich I, Nr. 275) und sogar dessen Einladung dorthin 1543 (vgl. jetzt den Druck von W. Teschenmacher: Annales ecclesiastici, hrsg. von A. Rosenkranz, Düsseldorf 1962, S. 59), insbesondere aber Wilhelms volle Duldung der protestantischen Reformation in seiner Stadt Wesel sind eindeutige Indizien. Im Venloer Vertrag von 1543 gelobt der unterlegene Herzog, seine Länder im orthodoxen Glauben, in der katholischen Religion und bei der Universalkirche zu erhalten und keine Neuerung oder Änderung vorzunehmen und zu gestatten. Aber die Folge ist keine eigentliche Rekatholisierung, sondern die Rückkehr zur humanistischen Kirchenpolitik des Vaters, zur Erneuerung der Kirchenordnungen von 1532/33 (vgl. den Befehl an Soest bei J. P. Berg: Reformationsgeschichte der Länder Jülich, Cleve, Berg, Mark, Ravensburg und Lippe [hrsg. von L. Tross], Hamm 1826, S. 216, dazu H. Schwartz: Geschichte der Reformation in Soest, Soest 1932, S. 199–202). Aus den Düsseldorfer Quellen ist darüber kein deutliches Bild zu gewinnen, man muß die Weseler und Soester Archivalien hinzuziehen. Einen Einschnitt bildet dann erst das Interim.

Den Mittelpunkt der Arbeit nach Umfang und sachlichem Gewicht bildet Kapitel 2: Der Einfluß Witzels auf die Reformnotel von 1545 (S. 30–86). These dieses Abschnitts ist: The continuity of the Erasmian tone of these proposals cannot be doubted, yet the evidence of greater development through Witzel, especially evidenced in the communal, socio-caritative elements, cannot be rejected. Ohne eine förmliche Refutation versuchen zu wollen, sind hier Einschränkungen nötig: 1. Dolan kann Witzels Mitarbeit in diesem Stadium der Düsseldorfer Religionspolitik nicht positiv belegen. Kölner Druckorte von Witzels Schriften (S. 36), mannigfacher Besitz von Witzels Büchern in den vereinigten Landen (S. 38) und die vorgesehene, aber nicht belegbare Teilnahme Witzels an den Reformberatungen von 1564 (S. 38) sind die einzigen Indizien. 2. So bemüht er sich infolgedessen um einen durchgehenden Vergleich der Erwägungen der Notel mit entsprechenden Äußerungen in Witzels Schriften. Das Ergebnis ist eine nützliche sachliche Parallelensammlung. Aber die Parallelen sind weder in der Disposition, wie die Notel sie bietet, noch im Wortlaut wirklich schlagend. Ähnliche Parallelen, wenn auch in geringerer Zahl, ließen sich auch aus protestantischen Autoren der Zeit anführen. 3. Was die Notel ausdrücklich zitiert, ist Erasmus (S. 51 Anm. 86 und S. 53 Anm. 93) und das Regensburger Buch (S. 43 Anm. 48). S. 51 Anm. 86 (man kann nicht genau erschließen, ob damit die Überarbeitung der Notel von 1556 gemeint ist) wird wohl die kaiserliche Formula reformationis von 1548 angezogen. Ohne den Augenschein der Düsseldorfer Akten (ein dringendes Publikationserfordernis der niederrheinischen Reformationsgeschichte!) wird man in diesen Fragen nicht weiterkommen. Die in dieser Zeitspanne zwischen Düsseldorf und Rom spielenden Verhandlungen, die Andreas Masius vermittelt (vgl. M. Lossen: Briefe von A. Masius und seinen Freunden, Leipzig 1886) sind nicht berücksichtigt.

Dort, wo die Dinge wieder aktenkundiger werden, beim Einfluß Cassanders auf die Kirchenpolitik (S. 87–108), wird die Untersuchung sehr skizzenhaft. Cassander erscheint als bloßer Trabant Witzels (S. 89), was wohl eine Vereinfachung sein dürfte.

Wie Cassanders Korrespondenzen mit den Reformatoren zeigen, geht dieser in seiner Irenik sehr viel weiter als Witzel und dies in einer Zeit, als das Konzil bereits tagt und die Dekrete über Rechtfertigung und Sakramente, insbesondere die Eucharistie, bereits verabschiedet hat. Diesen Entwürfen und Gutachten zwischen 1556 und 1567 noch Katholizität zuzusprechen (S. 89), ist reichlich gewagt, m. E. nicht mehr erlaubt. Die Verhandlungen, in ihrer Zeit ohnedies bereits eine kirchenpolitische Illusion, haben auch kein praktisches Ergebnis mehr gezeitigt und sind 1567 durch den Antagonismus der konfessionell bereits engagierten Kommissionspartner zusammengebrochen. Cassander hatte noch eine theologische Spezialität zu den Verhandlungen beigetragen, indem er den Meßopferbegriff formal erhielt, aber zum Dankopfer der Gläubigen spiritualisierte (S. 97). Dazu läse man gern noch etwas Instruktives über diesen Topos bei Cassander und dessen Vorgängern. Statt einer neuen Ordnung publizierte der Herzog – was in der gesamten Literatur unbeachtet bleibt – erneut die Declaratio von 1533, mitsamt zwei Mandaten von 1565 und 1567, die sich gegen die verschiedenen Täufergruppen und Zwinglianer, seit 1567 ausdrücklich auch gegen die nun erstmals genannten Calvinisten, aber nicht gegen Lutheraner richten. Die Beschreibung dieses Drucks nach einem – heute verlorenen – Exemplar der Berliner Staatsbibliothek bei C. Borchling und B. Claussen: Niederdeutsche Bibliographie, Bd. I, Neumünster 1931–1936, Nr. 1949, S. 860–861. Durch den auf der Titelrückseite abgedruckten Erasmusbrief erscheint dieser nun gewissermaßen offiziell als der Patron dieser Kirchenpolitik, und das mehrere Jahre nach dem Ende des Konzils!

Dolan bietet mancherlei schätzbare Beiträge zum Verständnis der Düsseldorfer Kirchenpolitik zwischen 1530 und 1567, aber der Gesamtkomplex bedarf noch einer neuen, ungleich gründlicheren Behandlung, die vor allem die überaus lückenhafte Aktenüberlieferung im Düsseldorfer Staatsarchiv durch weiteres, andernorts aufzuspürendes Material zu ergänzen haben wird. Dabei ist der erasmianische Grundtyp der Ordnungen von 1532/33 präzise zu erfassen und mit der Kölner Reformsynode von 1536 in Beziehung zu setzen, dann aber die Religionspolitik Wilhelms V. sowohl hinsichtlich ihrer Kontinuität als besonders auch nach ihren zeitweiligen Schwankungen auf dem Hintergrunde der religionspolitischen Lage im Reich detailliert in ihren einzelnen Phasen zu fixieren, damit die theologischen Themata in den Verordnungen, Entwürfen und Beratungen in ihrem zeitgeschichtlichen Bezug voll gewürdigt werden können und ein geschichtlich fundiertes Urteil über dies in der konfessionellen Forschung immer irgendwie strittige Phänomen möglich wird. Einen solchen Wunsch zu wecken, ist ein gewichtiges Verdienst dieses Buchs.

Bonn a. Rh. *J. F. G. Goeters*

Neuzeit

Walter Brandmüller: Das Wiedererstehen katholischer Gemeinden in den Fürstentümern Ansbach-Bayreuth. (= Münchener Theologische Studien I, Histor. Abt., 15. Bd.). München (Max Hueber) 1963. XV, 245 S., 16 Taf., kart. DM 18.–.

Die gut lesbare, auf umfassender Quellenkenntnis beruhende – es wurden 33 Archive, darunter 3 römische benutzt – Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der religiösen Toleranz in Deutschland im 18. Jahrhundert. Auch die hohenzollerischen Fürstentümer in Franken, die zu den Kernlanden des deutschen Luthertums gehörten, konnten sich nicht auf die Dauer der spätestens um die Wende des 17./18. Jahrhundert einsetzenden „konfessionellen Binnenwanderung" in Deutschland widersetzen. B. verfolgt die Entwicklung der praktischen Toleranz in den Residenzstädten Ansbach und Bayreuth und in der (seit 1743) Universitätsstadt Erlangen in ihren einzelnen Entwicklungsstufen von der „devotio domestica", über

das Exercitium religionis privatum bis zum Exercitium religions publicum, mit dem aber immer noch nicht das Recht auf die „actus parochiales" verbunden war, das wegen der Sporteln den Geistlichen der „religio dominans" des Landesherrn vorbehalten blieb. In Erlangen mußten lange auch die Kinder aus rein katholischen Ehen im evangelischen Glauben erzogen werden. Die katholischen Einwanderer waren zumeist Künstler und Kunsthandwerker aus Italien und Frankreich. In *Bayreuth* wurde 1713 im Hause des katholischen Oberhofmarschalls Graf Hch. Friedr. v. Hohenzollern-Hechingen katholischer Gottesdienst gestattet, die Konzessionsurkunde für die Katholiken 1722 gab der Gemeinde die rechtliche Anerkennung, deren Seelsorger seit 1732 von dem zuständigen Bischof in Bamberg bestellt wurde. Die seit 1731 laufenden Bemühungen der Regierung, Bayreuth aus dem Bamberger Diözesanverband zu eximieren und unmittelbar der Propaganda zu unterstellen, blieben erfolglos. In *Ansbach* machte das Konsistorium noch 1775 Schwierigkeiten, als der katholischen Gemeinde die Konzession gegeben werden sollte. Das geplante Oratorium konnte nicht Eigentum der Katholiken werden, sondern der Bauplatz wurde als Lehen des Fürsten an einen protestantischen Bürger verliehen. In *Erlangen* wurde der Konzessionsakt 1742 erlassen, vor allem um für die neue Universität auch katholische Studenten zu gewinnen, erst 1784 konnte der Markgraf aber nach langen Verhandlungen mit seiner weltlichen und geistlichen Regierung ein einigermaßen befriedigendes vorläufiges Konzessionsdekret erlassen. Auch hier stritt man sich über die Zugehörigkeit zum Bistum Bamberg, das sein Ordinariatsrecht über Erlangen behauptete, da auch Rom am Territorialprinzip für die deutschen Bistümer festhielt. Erst unter preußischer Herrschaft versuchte Hardenberg, wieder einen eigenen apostolischen Vikar für die preußischen Lande in Franken zu erhalten; am Status der Katholiken wurde aber zunächst nichts geändert. Erst die Menge der französischen Emigranten bedeutete einen entscheidenden Einbruch in das starre Gefüge der Konfessionsgrenzen in Deutschland. Entscheidende Vorbedingung für die Aufhebung aller religiösen Beschränkungen in Ansbach-Bayreuth war dann das Bayerische Religionsedikt vom 10. Januar 1803, da Ansbach 1806, Bayreuth (mit Erlangen) 1810 an Bayern fiel. In einem Dokumentenanhang werden die Konzessionsurkunden der drei Gemeinden abgedruckt.

Eine reichsgeschichtlich wichtige Bemerkung findet sich S. 13 Anm. 25. Die Ritterschaft leitete ihr Recht auf freies Religionsexercitium aus ihrer Reichsstandschaft ab, und wollte andererseits ihre Reichsunmittelbarkeit durch Betonung des freien Religionsexercitiums demonstrieren.

Mainz *A. Brück*

Ernst August Mühl: Die Aufklärung an der Universität Fulda mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und juristischen Fakultät (1734–1805). (= Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda XX). Fulda (Parzeller) 1961. XX, 117 S., kart. DM 9.–.

Die Arbeit – eine Dissertation aus der Schule von L. Just – gibt eine knappe Geschichte der Universität Fulda von ihrer Gründung durch Fürstabt Adolf von Dalberg 1734 bis zu ihrer Aufhebung durch den neuen Landesherrn Wilhelm von Oranien 1805 mit der im Titel angedeuteten Einschränkung. Der entscheidende Einschnitt in der Geschichte der Universität, der auch die beiden Abschnitte der Darstellung trennt, war die Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1773.

Die Jesuiten hatten seit 1584 ein päpstliches Seminar in Fulda zur Ausbildung der Theologen vor allem für die norddeutsche Diaspora. Daneben bestand im hochadligen Benediktinerkloster ein Hausstudium. Fürstabt Adolf ließ sich nun von Clemens XII. im Jahre 1732 ein Universitätsprivileg für Fulda geben, das Karl VI. im Jahre darauf bestätigte. Die feierliche Eröffnung der Universität konnte aber erst am 19. Sept. 1734 erfolgen, da die Jesuiten gegen die Statuten, in denen ihre Rechte nicht genügend gewahrt schienen, protestierten und erst nachgaben, als der Geheime Rat der Fürstabtei mit der Ausschließung der Jesuiten von der Universität drohte

Nach den Statuten war der Fürstabt geborener Rektor der Universität; ständiger Kanzler, der die Promotionen vorzunehmen hatte, war der Propst des Michelsberges. Die feierliche Immatrikulation erfolgte im Dezember jeden Jahres für die vier Fakultäten.

In der philosophischen Fakultät verharrten die Jesuiten bei dem überlieferten aristotelisch-thomistischen Lehrgebäude, während die Benediktiner, die erst 1759 einen Lehrstuhl in der Fakultät erhielten, im Anschluß an die Philosophie der Mauriner neuen Gedanken aufgeschlossen waren. Schlüsselfigur der Fuldaer Aufklärung war Karl Freiherr von Piesport (1716–1800), der nach seinem Studium in Fulda und Salzburg (dem Verfasser sind für Salzburg leider die Collectaneen-Blätter zur Geschichte der ehemal. Benediktiner-Universität Salzburg von Magnus *Sattler* Kempten 1890 unbekannt geblieben), seit 1743 Philosophieprofessor in der Abtei, 1745 Assessor der philosoph. Fakultät und 1746/55 Professor der Moral war. Auf seine Anregung ging auch 1771 die Gründung der Landesbibliothek Fulda zurück. Er vertrat eine cartesianische Philosophie und stand theologisch dem Jansenismus nahe. Ganz in seinem Geiste wirkte Isidor Graw (1720/76) in den Jahren 1746/51 im Hausstudium des Konvents, der seit seiner Reform von 1627 auch bürgerliche Benediktiner aufnahm, wenn auch zum Kapitel nur die hochadeligen Konventualen gehörten. Gotthard Silbert (1724/86) trug zuerst Wolffsche Ideen in Fulda vor. Den Febronianismus vertrat der 1760 aus Salzburg nach Fulda berufene Benedikt Oberhauser (1718/86), der aber auf Drängen des Nuntius 1763 Fulda wieder verlassen mußte.

Nach Aufhebung des Jesuitenordens übernahmen die Benediktiner die philosophische und theologische Fakultät. (Der Verf. irrt, wenn er S. 75 meint, das sei „an den meisten Hochschulen" gewesen). Nur 1783/86 wurden vorübergehend auch Franziskaner für die Theologie herangezogen. Ganz im Geist der Aufklärung stand die von Piesport wesentlich beeinflußte Statutenreform von 1777. Bonifaz Schalk (1758 bis 1802) trug als erster kantianische Philosophie vor, wurde aber 1785 abgesetzt, seinem Schüler Placidus Dickert (1765–1814) wurde 1796 verboten, Vorlesungen über Kant zu halten. Aber auch die übrigen Philosophieprofessoren konnten sich dem Einfluß Kantscher Gedanken nicht entziehen. Entsteht so ein deutliches Bild der Entwicklung der philosophischen Aufklärung an der Universität Fulda, so wüßte man doch gerne noch, in welchem Zahlenverhältnis konservative und „aufgeklärte" Professoren im Laufe der Zeit an der philosophischen Fakultät wirkten. Da der Verfasser eigentlich nur einen vorübergehend in Fulda tätigen Febronianer nachweist, und Schalk in der juristischen Fakultät keinen Lehrstuhl hatte, wird die Entwicklung der Aufklärung in der juristischen Fakultät nicht behandelt, obwohl der Titel der Arbeit dies verspricht.

Als Vater des Fuldaer Planes zur Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen weist Verf. neben J. R. Piderit in Kassel den Fuldaer Benediktiner Peter Böhm nach. Über die Stellungnahme St. A. Würdtweins wäre Näheres bei A. Ph. Brück, St. A. Würstwein. Arch. f. mittelrh. KG 2, 1950 S. 202 zu erfahren gewesen. Der fleißigen Arbeit ist eine Karte des Einzugsgebietes der Studenten an der Universität Fulda beigegeben, die zeigt, wie neben der unmittelbaren Nachbarschaft auch der Mainzer Raum von der Universität erfaßt wurde.

Mainz *A. Brück*

Peter Baumgart: Zinzendorf als Wegbereiter historischen Denkens. (= Historische Studien, H. 381). Lübeck/Hamburg (Matthiesen) 1960. 91 S., kart. DM 8.50.

In seinem Werk „Die Entstehung des Historismus" hat Friedrich Meinecke bereits darauf aufmerksam gemacht, daß der Pietismus und die Mystik des 17. und 18. Jahrhunderts zu den Vorbereitern des Historismus zählen, weil sie ihre Anhänger lehrten, sich in sich selbst zu versenken, ihres Seelengrundes inne zu werden und diese sich bei dem Versuch, ihre „Selbstheit" und Individualität auszulöschen, ihrer gerade erst recht bewußt wurden. Durch den Aufruf zur persönlichen Frömmigkeit und dem

damit verbundenen Durchbruch der Individualität im religiösen Bereich sei das Organ geweckt worden, die Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit aller geschichtlichen Gestalten, Gemeinschaften und ihrer Organisationsformen zu erfassen. Die Entdeckung der Seele habe außerdem dazu geführt, das Bewußtsein aufkommen zu lassen, daß der Verstand mit seinem Anspruch auf Erkenntnis allgemeingültiger und zeitloser Wahrheiten nicht ausreiche, um die entscheidenden Lebenswahrheiten zu finden, deren Erkenntnis und Form vielmehr abhänge von der äußeren Situation und der jeweiligen inneren Entwicklungsphase der Individuen und Völker.

Im Anschluß an diesen bahnbrechenden Entwurf untersucht Peter Baumgart, welche Rolle die beiden Kernideen des Historismus, nämlich der Individualitäts- und der Entwicklungsgedanke, bei Zinzendorf gespielt haben. Unter Berufung auf die beiden skandinavischen Forscher Gösta Hök und Leiv Aalen betont Baumgart die mystischen Elemente in Zinzendorfs Frömmigkeit und legt dar, daß für den Grafen die Religion in ihrem Wesen irrational ist und die Gewißheit ihrer Wahrheit auf persönlicher Erfahrung im Herzen und im Gemüt beruht. Wenn die Religion ein „Immediatverhältnis" zwischen dem Einzelnen und seinem Schöpfer und Erlöser darstellt, dann muß auch ihre Gestalt individuell gefärbt sein. Aber nicht nur jeder Mensch hat seine nach seiner persönlichen Eigenart modifizierte Form der Religion, sondern auch jedes Geschlecht, jeder Stand, jede Nation. Die Vielzahl der Konfessionen und Sekten sind also als Erscheinungsformen der Fülle des Individuellen in der Welt zu deuten. In diesem Zusammenhang bezeichnet Zinzendorf die verschiedenen großen Konfessionen als „Nationalreligionen". In der Praxis der Brüdergemeinde machte Zinzendorf diesen Gedanken fruchtbar durch die Einrichtung der verschiedenen „Chöre" für die einzelnen Stände und Lebensalter, in denen jede Gruppe ihr eigenes Glaubensleben pflegen sollte.

Zweitens sind die verschiedenen Religionen zu verstehen als zeitliche Stufen in einem fortschreitenden Prozeß der Offenbarung, der sich in der Geschichte vollzieht. Die Offenbarungen sind zeitgebunden, dem Stande der menschlichen Entwicklung angepaßt, „ökonomisch", weil sie bedingt sind vom Maß der menschlichen Fassungskraft. Zwar vermitteln alle „Ökonomien" oder Erziehungsweisen Gottes (τρόποι παιδείας) die Seligkeit, aber der Übergang von einer „Ökonomie" zur anderen vollzieht sich in Konflikten. Auch in der Bibel finden sich verschiedene Ökonomien, und nicht einmal alle Schriften des Neuen Testamentes enthalten die volle Glaubenswahrheit. Erst das Johannesevangelium stellt das vollgültige Zeugnis von Jesus Christus dar und ist damit der Schlüssel zu jeder echten Gotteserkenntnis. Für die Bibel als Ganzes aber gilt, daß „man nicht sagen kann, das Göttliche Buch, sondern die Göttliche Wahrheit in dem Buch".

Die Folgerungen, die Zinzendorf aus diesen Gedanken zog, sind bekannt. Sie veranlaßten ihn zu einer sehr weitgehenden interkonfessionellen Toleranz, zur ökumenischen Bruderschaft und schließlich zu dem – gescheiterten – Versuch, 1742 in Pennsylvanien die „Einheit der Kinder Gottes" bei aller Verschiedenheit auch äußerlich in einem losen organisatorischen Zusammenschluß der Kirchen und Sekten sichtbar zu machen.

Die oben dargelegten Gedanken werden bei Baumgart in klarer, zielstrebiger Form entwickelt und an Hand reichen Quellenmaterials belegt. Freilich darf man dabei nicht übersehen, daß sie zwar einen wichtigen Zug in Zinzendorfs Anschauungen ausmachen, der auch das Handeln der Brüdergemeinde bestimmte, aber keineswegs das Herzstück der Zinzendorfschen Theologie bilden. Für Zinzendorfs Christusmystik, für seinen Aufruf zur imitatio Christi spielt die Geschichtlichkeit der Religion ebensowenig eine Rolle wie für den Glauben der Orthodoxie an die „Verbalinspiration" der „Heiligen Schrift". So verschieden Mystik, Pietismus und Orthodoxie sind in der Haltung zur Frage der Toleranz, so gleichen sie sich doch in ihrem Glauben an die eine, unveränderliche Wahrheit.

Vor allem vermissen wir bei Baumgart den überzeugenden Nachweis, daß Zinzendorf tatsächlich die Geschichtsschreibung seiner Zeit deutlich erkennbar beeinflußt hat. Er führt ihn lediglich für die Schriften Schleiermachers, der kein Historiker war, wenn auch seine Theologie die Geschichtsphilosophie der Goethezeit beeinflußt haben

wird. Der vielleicht mögliche Nachweis einer Einwirkung Zinzendorfs auf Lessings „Ideen zur Erziehung des Menschengeschlechts", die wiederum über Schlegels Lessingstudien auf Leopold von Ranke eingewirkt haben, fehlt.

Überhaupt wird man Zinzendorfs Rolle als „Wegbereiter historischen Denkens" nicht allzu hoch veranschlagen dürfen. Er zählt sicherlich zu den Geistern, die durch ihren Kampf gegen die Orthodoxie, für interkonfessionelle Toleranz, für individuelle Frömmigkeit und durch ihre Ansätze zur Bibelkritik mit zu den allgemeinen geistigen Voraussetzungen beigetragen haben, auf deren Grundlage die Entdeckung der geschichtlichen Welt möglich war. Die geschichtliche Bedingtheit der geistigen Welt – einschließlich der Religion – und die damit verbundenen Probleme des „Historismus" liegen aber ganz an der Peripherie des Denkens des Reichsgrafen, der in seiner Jesusliebe die absolute Wahrheit glaubte ergriffen zu haben. Bezeichnend für die durchaus sekundäre, ja sogar zwiespältige Rolle, die das historische Denken bei Zinzendorf gespielt hat, ist die Losungspraxis der Brüdergemeinde. Als Zinzendorf merkte, daß die historische Bibelkritik, wie sie in den collegia biblica geübt wurde, „Verwirrung stiftete" und einige Gemüter „Gegenbeweise für die theuersten Wahrheiten" in der Schrift selbst zu finden glaubten, entschloß er sich, mit der historischen Bibelexegese aufzuhören und zum zusammenhängenden Vorlesen der Bibel ohne jede Erklärung bzw. zur Praxis der täglichen Losungen überzugehen. In ihr wurden die Bibelstellen – wie zur Zeit der Orthodoxie – völlig aus ihrem historischen Zusammenhang gerissen und als absolute Wahrheiten kommentiert.

Senne I über Bielefeld *Klaus Deppermann*

Christoph Albrecht: Schleiermachers Liturgik. Theorie und Praxis des Gottesdienstes bei Schleiermacher und ihre geistesgeschichtlichen Zusammenhänge. (= Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 13). Göttingen (V & R) 1963. 182 S., kart. DM 19.80.

Die vorliegende Arbeit, eine theol. Dissertation aus Halle a. S., bezeugt das lebendig gebliebene Interesse der Praktischen Theologie an Schleiermacher, der ihr einst den Charakter einer wissenschaftlichen Disziplin gegeben hat. Sie reiht sich insofern würdig der von W. Trillhaas durchgeführten Untersuchung von Schleiermachers Predigt, Leipzig 1933, (in RGG³ V, 1434 leider nicht genannt!) an und ist ein Hinweis auf weitere Aufgaben, die aus dem Umkreis der Schleiermacherforschung gerade der Praktischen Theologie gestellt sind.

Zwei Hauptteile bestimmen den methodischen Aufbau: Verf. stellt zunächst die Lehre vom Gottesdienst bei Schleiermacher auf dem Hintergrunde seiner Äußerungen zur Liturgik in der von J. Frerichs edierten Praktischen Theologie dar (11–65). Dann analysiert er ihre geistesgeschichtliche Verwurzelung in den auf Schleiermacher wirksam gewordenen Anschauungen, von denen für seine Gottesdienstlehre vor allem die der Brüdergemeinde und die der Aufklärung bestimmend wurden (66–116). Als Beilagen fügt er die historische Sichtung und kritische Würdigung von drei für das Gesamtthema wichtigen Einzelfragen hinzu: Schleiermacher und das Berliner Gesangbuch von 1829 (117–135), ferner: Schleiermacher und der Kampf um die Agendenreform unter Friedrich Wilhelm III. (136–161), schließlich: Die romantische Musikästhetik und ihr Einfluß auf Schleiermachers Anschauungen über das Wesen der Musik (162–174).

Aus der mit einer Vielzahl von Quellenzitaten bereicherten und bis ins einzelne ausgebauten Darstellung der Lehre Schleiermachers vom Gottesdienst ergibt sich, daß diese Lehre theologisch ihren Ort in seiner Ethik erhalten hat, in der er grundsätzlich zwischen „darstellendem" und „wirksamem" Handeln unterscheidet. Zum darstellenden zählt er insbesondere das kultische Handeln, d. h. den Gottesdienst, in dem es um die Darstellung der religiösen Gemütszustände der schon Gläubigen geht. Durch den Kultus wird ihr religiöses Bewußtsein gesteigert, „stärker erregt", und die dadurch erreichte „Erbauung" geht vom Gefühl auf den Willen über. Kultus als „darstellendes" Handeln kann demgemäß kein „wirksames" Handeln sein; er kann sich nicht an Fernstehende wenden und weder missionierendes Wollen und Tun ein-

schließen, noch in der Belehrung sein Wesen haben. Die einzelnen kultischen Elemente sind Darstellungsmittel, die eine Einheit bilden. Nur was sich vom einheitlichen Ganzen her begründen läßt, hat seine Berechtigung im Gottesdienst. Dazu gehört vor allem die Predigt als religiöse Rede, das Gebet als erhöhter Ausdruck des religiösen Selbstbewußtseins, auch der Gesang, der wie die Predigt „religiöse Darstellung" an sich ist. Geht es in der Predigt um die Einheit des Gegenstandes, so geht es im Gemeindelied um die Einheit der religiösen Stimmung. Gestört wird die Einheitlichkeit des Kultus durch die aus der römischen Messe übernommenen und vom Luthertum beibehaltenen Lektionen. Sie fügen sich nicht in eine thematisch einheitliche „Konstruktion". Darum will Schleiermacher auf die Lesungen überhaupt verzichten und kämpft im Agendenstreit darum, daß wenigstens eine der beiden Lesungen wegfällt. Der Chorgesang ist kein notwendiges Kultuselement, er gibt dem Gottesdienst lediglich ein festliches Gepräge. Die Orgelmusik dient dem Gemeindegesang, darüber hinaus hat sie keine selbständige liturgische Funktion; das Nachspiel gehört überhaupt nicht zu den Elementen des Kultus, so daß der Organist an dieser Stelle auch Märsche spielen kann!

Die Untersuchung der geistesgeschichtlichen Hintergründe dieser Konzeption ergibt einmal Schleiermachers Verwurzelung in der Brüdergemeinde. Sie erblickte in der gottesdienstlichen Gemeinde eine Gemeinschaft von Bekehrten, die sich im Gottesdienst ihres Heiles freuen und getrösten. Hier hat Schleiermachers Gedanke des Gottesdienstes als einer Feier seinen Ursprung (72). Deutlich wird der Einfluß der Herrnhuter erkennbar in seinen „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens" von 1804. Dieser Einfluß wirkte sich u. a. aus in seiner Auffassung über Bindung und Freiheit des Geistlichen gegenüber den liturgischen Formularen und über die Trennung von Liturgie und Predigt. Nach dem Bruch mit der Brüdergemeinde öffnete sich Schleiermacher dem Einfluß der Aufklärung, mit der er den Gottesdienst als Mittel für einen subjektiven Zweck verstand und dabei wie sie den Gemeindebegriff verlor. Vor allem übernahm er weithin ihre geschichtsnegierenden Ansichten in liturgicis (87). Dabei gab er das herrnhutische Erbe nicht auf und lehnte z. B. stets den von der Aufklärung vertretenen Lehr-Charakter des Gottesdienstes ab. So flossen beide Quellen bei ihm zusammen und ergaben die ihm eigentümliche Gottesdienstanschauung.

Verdient dies Ergebnis der Arbeit des Verf.s durchaus Zustimmung (wobei aber die Einschränkung zu machen ist, daß die Anschauung, die P. Graff über die Liturgik der Aufklärung vertritt, durch die Einseitigkeit ihres Vorzeichens „Geschichte der Auflösung" für sich allein genommen weder ein objektives, noch ein hinreichend klares Bild der Dinge bietet, so daß man sich nicht nur auf sie stützen sollte! Vgl. S. 86), so kann nicht verschwiegen werden, daß einige Wünsche offen bleiben in seiner ohne nennenswerte Ergebnisse durchgeführten Untersuchung der Frage nach anderen wirksam gewordenen Einflüssen (Spinoza, Kant, Idealismus, Romantik, A. H. Niemeyer), unter denen die seines reformierten Geisteserbes in zusammenfassender Darstellung besonders vermißt wird.

Fazit: Bei Schleiermacher liegt der Abschluß einer Entwicklung der Lehre vom Gottesdienst vor, deren Anfänge bis in die Zeit der Orthodoxie zurückreichen. Einen in diesem Erbgang gewonnenen rein theologischen Begriff stellt er an den Anfang und deduziert aus ihm seine ganze „Liturgik". Das ist die Methode der systematischen Theologie, nicht die der Liturgiewissenschaft, deren Aufgabe darin besteht, zuerst historisch zu sichten, was in der Christenheit an gottesdienstlichem Handeln jeweils vorlag, um daraus einen wissenschaftlich zureichenden Begriff des Liturgischen zu erheben, der dann für die praktische Gestaltung des Gottesdienstes maßgeblich zu sein hat. Verf. würdigt dies Grundsatzproblem abschließend mit einigen Ausblicken auf die Gegenwart, indem er sich der Frage stellt, was es nicht nur für damals, sondern auch für die weitere Zukunft bedeuten sollte, daß Schleiermacher „seine Liturgik im wesentlichen unbekümmert um das geschichtliche Gewordensein der Liturgie konstruiert" hat (111) und eine geschichtslose, rein systematische Konstruktion vertrat, als durch den gerade entgegengesetzten systemlosen Historismus Friedrich Wilhelms III. ein Zeitalter der liturgischen Restauration heraufzog, an dessen einstwei-

ligem Abschluß die Agendenwerke der VELKD und der EKU stehen. Es wäre aber wünschenswert, in Weiterführung seines verdienstvollen Werkes eine Untersuchung der Wirkungen von Schleiermachers theologischer Gottesdienstanschauung im Blick auf ihre Auswirkungen in der praktischen Gottesdienstgestaltung durchzuführen; denn obwohl Schleiermacher durch seine förderliche theologische Kritik an der liturgischen Arbeit des Königs die Weiterentwicklung der praktischen Gottesdienstgestaltung in etwa befruchten konnte, ist diese dennoch nicht von ihm bestimmt worden, während seine theologische Gottesdienstanschauung bis in das 20. Jahrhundert hinein weithin wegweisend geblieben war. So handelt es sich im Grunde um das Problem „Kirche und Theologie", für das Schleiermachers Liturgik einen Beitrag eigener Art bildet.

Erlangen *B. Klaus*

Paul Wenzel: Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. (= Beiträge zur neueren Geschichte der kath. Theol. Bd. I). Essen (Ludgerus, Hubert Wingen KG) 1961. XVII, 254 S., 1 Bild, kart. DM 28.–.

Die Erneuerung des Katholizismus in Theologie und Kirche hat es mit sich gebracht, daß dort auch die Theologiegeschichtsschreibung mit neuer Energie aufgenommen wird. Im Unterschied zum Protestantismus, der in der eigenen geschichtlichen Erfassung ein Element seines Wesens hat, lag die Theologiegeschichte im katholischen Bereich weithin brach. Da der nachtridentinische Katholizismus sich als eine Geschichte geistiger Unterwerfungen abspielt, da wesentliche Vertreter der theologischen Entwicklung mit den kurialen Instanzen in Konflikt geraten sind, war und ist eine unbefangene Theologiegeschichtsschreibung für den katholischen Autor und Forscher von Schwierigkeiten begleitet. Etwas von diesen Schwierigkeiten wird auch in dem Buch von Paul Wenzel über den Wiener Weltpriester und Religionsphilosophen Anton Günther (1783–1863) spürbar. Das Buch ist mit kirchlicher Druckerlaubnis erschienen.

Zunächst stellt Paul Wenzel die Geschichte Günthers und des Güntherianismus dar. Er ist dabei unterstützt von dem Fund bis dahin unbekannter Briefe. „Es war ein glücklicher Umstand, daß es uns gelang, in das Gespräch der Güntherianer hineinzuhören, denn mehrere Hundert bisher unbekannter Briefe konnten aufgefunden werden. In diesen kommen außer Günther, dem Meister und Haupt der Schule, 28 seiner Jünger und Freunde zu Worte. Damit wurde eine Quelle erschlossen, die am reinsten das Anliegen des Güntherianismus bezeugen kann" (S. V).

Bei den Schülern und Anhängern Anton Günthers handelte es sich um katholische Geistliche und Theologen, deren Weg durch die Indizierung der Schriften Günthers im Jahr 1857 einen Bruch erfuhr. Ein Teil von ihnen – Knoodt, Baltzer, die Brüder Reinkens und andere – gehen später zum Altkatholizismus über. Andere, die sich schon vorher dem Benediktinerorden angeschlossen hatten, unterwerfen sich und bleiben der offiziellen Kirche treu. Es führt von der Gruppe dieser benediktinischen Güntherianer auch eine Linie zur Gründung des Klosters Beuron.

Selten zeigt die Theologiegeschichte das Für und Wider einer theologischen Schule in so ausgezeichnetem Maß. Oft wird die Begeisterung zum Fanatismus, das Selbstbewußtsein zur Überheblichkeit, die ironische Bekämpfung der katholischen und sonstigen Gegner zur erstaunlichsten Grobheit. Die Hauptsitze der Güntherschen Schule sind außer Wien vor allem Bonn und Breslau. Aber auch in Italien finden sich Freunde und Verfechter der Güntherschen Ideen. Hochgestellte Hierarchen wie der Kardinal Schwarzenberg von Prag und der Fürstbischof Melchior von Diepenbrock u. a. halten ihre schützende Hand über der ganzen Bewegung. Die Güntherianer haben es ihren Gegnern nicht immer leicht gemacht. Aus dem, was Wenzel über die Äußerungen des Kölner Kardinals Geissel mitteilt, wird ersichtlich, wie scharf die Gegensätze waren, aber auch, wie nahe am Sieg Kardinal Geissel die von ihm leidenschaftlich bekämpfte Bewegung sah. Leider erfahren wir kaum, welche Gruppen und Tendenzen dann in Rom bei der Überwachungsbehörde den Güntherianismus auf den Index und zu Fall brachten. Im ganzen aber ist gerade dieses erste Kapitel

eine höchst willkommene Schilderung des Katholizismus in Deutschland, wie er vor dem Eindringen der Neuscholastik, vor dem Sieg des Ultramontanismus seine Lebendigkeit hatte und seine Auseinandersetzung mit der geistigen Umwelt führte. Es muß fraglich bleiben, ob Paul Wenzel mit seiner milden These recht hat: „Es ist zu bedauern, daß all die erhabenen Gedanken Günthers an einem falschen Baum sich aufgerankt haben. Wäre Günther mit größerer Mäßigung vorangegangen und hätte er rechtzeitig seine Werke von Irrtümern gereinigt, was z. B. nach dem besonnenen Urteil von Karl Werner nicht unmöglich gewesen wäre, die hymnischen Stellen seiner Werke hätten ihm einen Rang in der katholischen Literatur gesichert, wie sie ihm bei Lebzeiten im Herzen seiner Freunde, z. B. eines Görrs, Sailer, Staudemaier, Schwarzenberg, Diepenbrock verschafft" (S. 190). Für das Faktum des Konflikts kann Paul Wenzel eben doch nur teilweise Gründe beibringen.

Was war der falsche Baum, an dem sich die Gedanken und Erkenntnisse Günthers emporrankten? Der Verf. stellt es in zwei Abschnitten als Lehr- und Kampfsystem dar. Der Wiener Religionsphilosoph hat sich die Auseinandersetzung mit dem Pantheismus und Idealismus zum Ziel gesetzt. Er erblickt diesen Pantheismus keineswegs nur bei den großen Idealisten der Jahrhundertwende, er findet ihn mit Argwohn und Schärfe gerade in der katholischen Tradition der Vorzeit und der eigenen Gegenwart. Er findet ihn bei Thomas von Aquin und seiner Bezeichnung der göttlichen Weltschöpfung als einer Emanation. Dagegen entwirft er seine spekulative, dualistisch bestimmte Kreationslehre. Vielleicht kommt die systematische Bedeutung dieses Beitrags zur Theologie des ersten Artikels in der Darstellung Wenzels nicht voll zum Vorschein.

Der andere große Gegner Günthers ist eine Haltung, die er auch in der katholischen Theologie findet und bekämpft: Der Verzicht auf eine vernünftige Begründung christlicher Erkenntnis. Er kritisiert bei dem Aquinaten den Satz, es sei nur im Glauben erkennbar, daß Gott die Welt geschaffen habe. Günther gehört also trotz seines schroffen Dualismus ganz auf die Seite der vernünftigen Glaubensbegründung. Von da aus ist ein Konflikt mit der heraufziehenden Neuscholastik, mit den Vorstufen der Vatikanischen Regelung der Beziehungen von Glaube und Wissen, von Theologie und Philosophie fast unbegreiflich. Wenzel scheint zu meinen, daß es auch hier nur das Übermaß der Thesen Günthers gewesen sei, welches den Konflikt hervorgerufen hat. Günther hat sich gerne als den Cartesius correctus bezeichnet, er hat Descartes als das eigentliche philosophische Modell angesehen und verwertet. Die Subjektivität, das Selbstbewußtsein des Ich ist ihm der eigentliche Erkenntnisgrund auch für die Aussagen einer christlichen Offenbarungstheologie.

Besonders dankenswert erscheint, daß Wenzel auch die Geschichtsvorstellungen und -urteile Anton Günthers in einem eigenen Kapitel zusammenstellt. Dort finden sich auch interessante Urteile über Luther und die Reformation. Auch mit dem Kommunistischen Manifest von 1848 hat sich Günther – doch wohl mehr zufällig als erster Katholik – lebhaft auseinandergesetzt. Noch 1882 ist eine Gesamtausgabe der Schriften Günthers erschienen; dennoch dürfte seine Gestalt und das Faktum und die Ausbreitung seiner Schule im Geschichtsbild des vatikanischen Katholizismus und des späteren und heutigen Protestantismus fast ausfallen. Es ist eigentümlich und nachdenklich genug, daß nun nach hundert Jahren die Gestalt dieses geistvollen und seltsamen Denkers der Gegenwart wieder vor Augen gestellt wird.

Es sei eigens auf die im Anhang (S. 248–254) abgedruckte „Brevis synopsis errorum, qui leguntur in scriptis Antonii Güntheri" aus dem Vatikanischen Geheimarchiv hingewiesen, wie auch auf die wertvollen Besprechungen der Monographie in Scholastik 37, 1962 S. 410–413 und ThLZ 88, 1963, Sp. 773.

Frankfurt am Main *K. G. Steck*

Hermann Joseph Brosch: Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule. (= Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd. III). Essen (Ludgerus, Hubert Wingen KG) 1962. XXI, 193 S., kart. DM 26.–.

Während der Güntherianismus mitsamt der Gestalt und dem System seines Be-

gründers durch die Entwicklung der Neuscholastik und des vatikanischen Denkens und durch die damit zusammenhängende Indizierung von 1857 fast verschollen ist, hat die katholische Tübinger Schule immer ein Ansehen behalten und ist von der Forschung vielfach behandelt worden. Immerhin stand auch sie in einer lebhaften Auseinandersetzung mit der aufkommenden Neuscholastik und wurde von dieser schließlich in den Hintergrund gedrängt. Die zweite und dritte Generation der Tübinger Schule ist nur mehr am Rande des theologischen Geschehens gestanden. So verwundert es nicht, daß die frühere Forschung, insbesondere die Möhler-Forschung, meinte, eine Linie von dem Bedeutendsten der Tübinger Schule zum katholischen Modernismus ziehen zu können.

Die Monographie von Brosch, schon 1935 entstanden und 1940 zum ersten Male gedruckt, aber nicht ausgeliefert, setzt diese Linie des Urteils nicht fort. Brosch gibt vielmehr als sein eigentliches Anliegen an: „die Eigenart der Tübinger Schule gegenüber den scholastischen Schulen herauszustellen, nicht um grundsätzlich neue Gegensätze aufzureißen, sondern um das Gemeinsame in der Lehre der Kirche und ihrer Theologie zu betonen. In der Zeit der ökumenischen Annäherung der christlichen Konfessionen könnte auch das Studium der Theologie des Übernatürlichen zur Klärung der Probleme beitragen." (S. X). Der Verf. wählt sich den Begriff des Übernatürlichen zum Ausgangspunkt seiner Darstellung, die sich dann im wesentlichen auf die drei Tübinger Drey, Möhler und Hirscher beschränkt. „Der Begriff des Übernatürlichen wird zum Scheidepunkt zwischen Kirche und Häresie" (S. 1).

Der Verf. schildert zunächst den historischen Ausgangspunkt der Tübinger Katholischen Schule. Es mag fraglich bleiben, ob er den Problemen, die mit der katholischen Aufklärung gegeben waren, immer ganz gerecht wird. Im zweiten Kapitel versucht er, eine Grundlegung der Möglichkeit des Übernatürlichen zu geben. Daran wird das Gesamturteil über die Tübinger Theologie entschieden. Er meint im Gegensatz zu anderen Urteilen, daß auch Drey die Kategorie des Übernatürlichen nicht wirklich verloren oder preisgegeben hat. In der Folge werden dann die jeweiligen spezifisch Tübingischen Entfaltungen des Übernatürlichen dargestellt. Dabei kommen u. a. das Organismusdenken, der Entwicklungsgedanke, vor allem aber die Reich-Gottes-Idee zu ihrem Recht. Das vierte Kapitel zeichnet das Übernatürliche im religiösen Erkenntnisakt: die berühmte und schwierige analysis fidei behauptet sich auch in dieser Monographie. Mit den Einzelfragen der Gnadenlehre nach der herkömmlichen Ordnung der katholischen Theologie erreicht der Verfasser in vielleicht allzu großer Breite den Hauptteil seines Werkes. Die Lehre vom Heiligen Geist wird dargetan. Auch die Unterscheidung der Gnade als ungeschaffener und geschaffener Gnade wird an die Tübinger manchmal etwas unvermittelt herangetragen. In dem Kapitel über das übernatürlich geschaffene Sein der Gnade wird auch die Rechtfertigungslehre behandelt und die Frage nach dem protestantischen Einfluß beantwortet. Besonders bei Drey stellt Brosch einen starken Einfluß der durch die Aufklärung geprägten protestantischen Theologie der Zeit, speziell durch Döderlein, fest. Ein allgemeineres Interesse verdient das Schlußkapitel, in dem die Eigenart der Tübinger Schule vor allem gegenüber der Scholastik zusammenfassend charakterisiert wird. Das Tübinger Urteil über die scholastische Theologie wird wiedergegeben. Darnach steht Hirscher bleibend in der Antithese zur Scholastik, erst recht zur aufkommenden Neuscholastik, während bei Möhler ein zunehmendes Verständnis für die Anliegen der Scholastik festgestellt und behauptet wird.

Wie es nach dem Grundanliegen des Verfassers kaum anders sein kann, wirkt die Gesamtdarstellung etwas uniform. Es kommt dem Verfasser darauf an, einerseits den Ausgleich zu den Kräften der Neuscholastik zu betonen, andererseits die Korrektheit der Tübinger nachzuweisen. Was dagegen verstoßen könnte, wird zeitgeschichtlich erklärt, entschuldigt und nach Kräften bagatellisiert. Die Einflüsse der idealistischen Philosophie, besonders Hegels, auf die Karl Eschweiler den Akzent gelegt hatte, werden in Abrede gestellt; sie sollen nur formalen Charakter und keine weitere Bedeutung haben. Auffällig ist, wie stark der Traditionalismus, der ja gleichzeitig in Frankreich sich ausgebreitet hatte und seiner ersten Zensur unterworfen wurde, bei den frühen Tübingern nachgewiesen wird. Der Hauptmangel der Monographie dürfte darin bestehen, daß dem Problem des Übernatürlichen selbst nicht

wirklich nachgegangen wird. Die scholastische Scheidung seit Thomas wird als selbstverständlich betrachtet. Der Vorzug der Tübinger besteht in ihrer Lebensnähe, wenn man so will, in ihrem Vitalismus.

Zwei Bemerkungen zum Detail: S. 22 lies Bahrdt statt Barth, ein Versehen, das nicht hätte passieren dürfen. – S. 176 wird Scheeben als Nichtscholastiker, S. 183 als Scholastiker, auf S. 186 sogar als Genius der Scholastik bezeichnet. Im Anhang des Buches wird nach dem Autograph Möhlers in München eine Formulierung über den Urstand des Menschen abgedruckt (S. 191–93). Nachtrag bei der Korrektur: Jos. Rupert Geiselmann hat das Buch einer vernichtenden Kritik unterzogen in Tüb. Theol. Quartalsschrift 143, 1963, S. 422–453.

Frankfurt a. M. *K. G. Steck*

Zeitschriftenschau

Acta Universitatis Upsaliensis, Acta Societatis Theologicae Upsaliensis, Nova Series 1, 1 (1963).

S. 1–23: Wilhelm Maurer, Bekenntnis und Kirchenrecht (Verhältnis nach den luth. Bekenntnisschriften). *Sch.*

Antonianum 38, 1963.

S. 50–86: M. Brlek, De momento conciliorum pro iuris ecclesiae formatione (die Konzilien als Rechtsquellen, Sammlungen der Konzilskanones, Verwertung der Konzilien in Corpus und Codex iuris can., Vorschläge für eine neue Redaktion des CIC). S. 162–192: L. Spätling, Kardinallegat Petrus im Pontifikat Honorius' II. (Kardinaldiakon Petrus tit. S. M. in Via lata und Kardinalpriester Petrus tit. S. Anastasiae sind dieselbe Person, stammt aus Frankreich, war als Legat in Deutschland, Frankreich und Italien tätig). S. 217–223: D. van den Eynde, Détails biographiques sur Pierre Abélard (La conversion, débuts du Paraclet, rapports avec s. Norbert et s. Bernard). *F.*

Archivum Franciscanum Historicum 56, 1963.

S. 3–11: C. Mooney, Irish Franciscan provincials. S. 12–39: C. Cenci, Constitutiones provinciales provinciae Umbriae anni 1316 (Text von S. 19–36 nach Cod. 1711 der Universitätsbibliothek von Padua). S. 40–70: D. Pacetti, Le postille autografe sopra l'apocalisse di S. Bernardino da Siena recentemente scoperte nella Biblioteca nazionale di Napoli (Cod. VI. A. 19 ist die von frühen Biographen berichtete Erklärung von 15 Kapiteln der Apokalypse; dagegen stammen die ihm zugeschriebenen Commentarii in Apocalypsim nicht von ihm). S. 71–90: R. Sbardella, Tommaso Obicini da Novara, OFM e il cardinale Federico Borromeo (Briefwechsel des als Orientalisten bekannten Obicini mit dem Gründer der Ambrosiana Kard. F. Borromeo). S. 157–162: Statistica dell'ordine minoritico all'anno 1282 (aus einem Missale in La Verna). S. 162–174: G. Gasca Queirazza, Intorno ai codici delle „Meditationes vitae Christi" (weitere Handschriften in Avignon, Carpentras, Dole, Paris, Soissons, Troyes). S. 241–257: C. Cenci, Statuti di fr. Giacomo da Mozzanica 1454 e atti di un convento di Cividale del Friuli 1541–1642 in un codice di Reggio Emilia (Biographie des von 1454–1457 amtierenden Generalministers und die Statuten des Generalkapitels von 1454). S. 258–283: H. Gutman: Michelangelos Botschaft in der Sixtinischen Kapelle. S. 332–346: C. Schmitt, La pauvreté évangélique discutée au chapitre observant de Bruges 1484. S. 463–466: G. Mollat, Grégoire XI et les frères mineurs. *F.*

Biblica 44, 1963.

S. 499–520: H. Quecke, Lk. 1, 34 in den alten Übersetzungen und im Protevangelium des Jakobus (Zeugnis für die richtige Auslegung gegen die „traditionelle" katholische auf einen „Jungfräulichkeitsvorsatz"). *v. C.*

Bullettino dell'istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano 74, 1962.

S. 1–43: G. Giarrizzo, Alle origini della medievistica moderna, Vico, Giannone, Muratori (historiographische Studie, wichtig für den Jansenismus in Italien, vor allem für die Geschichtsauffassung Muratoris). S. 45–160: E. Petrucci, I rapporti tra le redazioni latine e greche del Costituto di Costantino (aus eingehendem Textvergleich ergibt sich die Priorität des latein. Textes; ein spätisidorianisches Exemplar mit dem vollen Wortlaut des Constitutums wurde um 1370 von Demetrios Cidones ins Griechische übertragen). S. 213–226: I. Dujčev, Un frammento del Liber Pontificalis tradotto in greco (das von A. Mai im Spicilegium Romanum VI 598–602 unter dem Titel „de papis aliquot ex chronico greco" stammt aus dem Liber Pontificalis; Neuedition des Textes S. 219–226). *F.*

Byzantinische Zeitschrift 56, 1963.

S. 213–227: Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur „Physis"- und „Materie-Form"-Problematik (setzt die in zwei Aufsätzen im Archiv für Geschichte der Philosophie 43, 1961 und 44, 1962 begonnenen Studien zu dem Aristoteles-Kommentar des Michael Psellos fort, hier vor allem im Blick auf die eigene Position des Psellos). S. 265–270: N. Oikonomidès, La „Préhistoire" de la dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie (Ergänzung zu Byz. Zeitschr. 56, 1963, 46–52, aufgrund von zwei neueren Arbeiten von P. Karlin-Hayter in Byzantion 32, 1962, S. 317–322 u. 387–487). S. 284–296: V. Laurent, La succession épiscopale de la Métropole de Thessalonique dans la première moitié du XIIIe siècle (genaue Liste). *Sch.*

Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 18, 1962, Heft 2.

S. 317–417: K. Reindel, Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani, Teil III (Überlieferung und Bearbeitung des in den „Briefmappen" gesammelten Materials, kleinere Editionen und Einzelüberlieferung, Zusammenfassung). S. 418-501: H. Plechl, Die Tegernseer Handschrift Clm 19411, Beschreibung und Inhalt (Vorarbeit zur Edition der Briefsammlung; über Inhalt und Entstehung der Hs., Abdruck der noch nicht edierten Stücke). S. 539-554: H. Grundmann, Zur Vita s. Gerlaci eremitae (wichtig für die religiöse und literarische Seite des Eremitentums).

19, 1963, Heft 1.

S. 30–129: H. E. Mayer, Die Peterlinger Urkundenfälschungen und die Anfänge von Kloster und Stadt Peterlingen (verschiedene Stadien der Fälschungen). S. 130 bis 148: H. Hoffmann, Die Briefmuster des Vallicellianus B 63 aus der Zeit Paschalis' II. (wohl die älteste Sammlung von Exempla für den Unterricht, Abdruck von 16 Stücken). *F.*

Historisches Jahrbuch 82, 1963.

S. 1–21: P. Stockmeier, Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität („Wende" erfaßt weder formal noch inhaltlich die Begegnung von Christentum und röm. Reich). S. 22–49: H. Hürten, Alkuin und der Episkopat im Reiche Karls des Großen (Alkuin sieht in der überragenden Stellung Karls d. G. einen zu duldenden Sonderfall, der nicht auf seine Nachfolger übertragen werden kann). S. 50–69: K. Schnith, Otto IV. und Gervasius von Tilbury. Gedanken zu den Otia imperialia. S. 70-102: E. Buschmann, Ministerium Dei – Idoneitas. Um ihre Deutung aus den mittelalterlichen Fürstenspiegeln. S. 103–147: Einheit und Zweiheit

der Gewalt im corpus mysticum. Zur Souveränitätslehre des Augustinus Triumphus. S. 148-162: R. Folz, Der Brief des italienischen Humanisten Niccolò dei Beccari an Karl IV. Ein Beitrag zur Kaiseridee im 14. Jahrhundert. S. 219–262: H. Philippi, Beiträge zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Heiligen Stuhl 1872–1909 (Fall Hohenlohe, Nuntiaturfrage zwischen 1886 und 1890, Romreise des Freiherrn von Hertling 1904). S. 263-276: H. Jedin, Sebastian Merkle. Zu seinem 100. Geburtstag am 28. August 1962. *F.*

Revue d'Histoire Ecclésiastique LVII, 1962.

S. 783–812: J. Leclercq, Pour une histoire de la vie à Cluny (Forts. von RHE LVII, 1962, S. 385 ff.; Problem der Wesensbestimmung von Cluny; kulturelles und geistliches Leben). S. 813–862: J. Orcibal, Les „Oeuvres de piété" du Cardinal de Bérulle. Essai de classement des inédits et conjectures chronologiques (umfassende Bestandsaufnahme und Fragen der Datierung). S. 863–871: F. C. Bouuaert, Un théologien belge du XVI[e] siècle, Henri Gravius, professeur à l'Université de Louvain de 1570 à 1592; ensuite attaché à la direction de la Typographie Vaticane, à Rome (Leben, wissenschaftliches Werk, Korrespondenz mit Baronius und anderen). S. 871–900: L. Preneel, Bonaparte, le Concordat et les nouveaux diocèses en Belgique (Anteil Talleyrands und Napoleons an der Neueinteilung; Motive).

LVIII, 1963.

S. 5–81 und 405–459: J. Cottiaux, L'Office liégeois de la Fête-Dieu, sa valeur et son destin (Liturgiegeschichtliches, Geistes- und Theologiegeschichtliches zum Fronleichnamfest im Anschluß an die von Lambot-Fransen 1946 edierten Texte). S. 82–135: R. Aubert et J.-R. Palanque, Lettres de Lady Blennerhassett à la Marquise de Forbin d'Oppède au lendemain du Concile du Vatican (10 Briefe aus der Zeit Mai 1870–September 1871; Lady Blennerhassett geb. Charlotte von Leyden und die Marquise de Forbin d'Oppède gehörten zu dem Kreis von Dupanloup und Döllinger). S. 460–486: A. da Carmignano, La part de S. Laurent de Brindes dans le ban de Donauwörth (1607) (Die Rolle des Laurentius von Brindisi bei der Eroberung und Rekatholisierung Donauwörths, z. T. etwas einseitig). S. 487–530: C. I. A. Ritchie, Un coutumier janséniste. Les „Reglemens pour les Officieres de l'Abbaye Royale de nostre Dame du val de Gif" par Madame Anne Victoire de Clermont (Regel dieses jansenistischen Klosters, 1682 verfaßt, Auszüge aus dem Text). S. 809-915: F. C. Bouuaert, Une lettre inédite d'Erasme (1525) et une de Juste Lipse (1603) (2 kleine Briefe: Erasmus an Johann von Gouda in Courtrai, 20. 4. 1525, und Justus Lipsius an Leonhard Lessius, S.J., 1. 5. 1603). S. 816–847: C. I. A. Ritchie, Un coutumier janséniste. Les ‚Reglements pour les Officiers de l'Abbaye Royale de nostre Dame du val de Gif' par Madame Anne Victoire de Clermont (Forts. von RHE 58, 1963, S. 487–530; Text). *Sch.*

Rivista storica italiana 75, 1963.

S. 327-343: H. Jedin, Osservazioni sulla pubblicazione delle „Nunziature d' Italia". *F.*

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, XIII, 1962.

S. 5–59: M. P. Cunningham, A Preliminary Recension of the Older Manuscripts of the Cathemerinon, Apotheosis, and Hamartigenia of Prudentius (untersucht eine Fülle älterer Handschriften auf ihre Vorlagen in *scriptura continua* hin). S. 67–112: R. Etaix, L'Homiliaire Cartusien (Cod. Grenoble 32 und 33; Homiliar in der großen Kartause entstanden; Komposition und Quellen). S. 113–152: J. Lemarié, Textes relatifs au culte de l'Archange et des Anges dans les Bréviaires Manuscrits du Mont-Saint-Michel (Cod. Avranches 39 und Paris BN Nouv. Acqu. lat. 424). S. 153–193: C. H. Talbot, Ailred's Sermons. Some First Drafts (Text von

9 Predigten Ailreds von Rievaulx nach Cod. Oxford Trinity College 19). S. 194–265: C. de Clercq, L'Opposition à Mgr. de Roquelaure dans le Département de la Dyle (Jean-Armand de Bessuéjouls de Roquelaure, 1721–1818, Bischof von Senlis, 1802–1808 unter Napoleon Erzbischof von Mecheln). S. 266–280: J. A. de Aldama, Adam, typus futuri (S. Ireneo, Adv. haer. 3, 22, 3) (Begriff der *recircumlatio).* S. 281–325: A. P. Lang, Anklänge an Orationen der Ostervigil in Sermonen Leos des Großen (Ostergebete *Deus cuius antiqua miracula* und *Deus fidelium pater summe* weisen auf Leo als Verf.; Begriff der *dignitas Israelitica).* S. 326–352: Kl. Gamber, Die kampanische Lektionsordnung (Epistelliste, Evangelienliste, Rekonstruktion der Lektionsordnung). S. 353–376: Kl. Gamber, Oberitalienische Sakramentarfragmente (3 Fragmente, Einordnung in die Liturgiegeschichte). S. 377–460: J. M. Canal, Dos homilías de Odón de Morimond († 1161) (Predigten über Joh. 19, 25–27 und Luk. 11, 27; Text nach Cod. Brüssel Bibl. Royale 1850–56 und München Clm. 28 189). S. 461–501: B. J. Van der Veken, De Primordiis Liturgiae Paschalis (quartodecimanische Praxis ist ‚apostolisch', römische hat sich im 2. Jh. entwickelt).

Sch.

Studia Theologica 17, 1963.

S. 60–76: S. Giversen, The Apocryphon of John and Genesis (die allegorische und kritische Benutzung der Genesis im Sinne des eigenen Mythos bedeutet nicht ihre radikale Verwerfung). S. 120-128: Reinh. Staats, Der Traktat Gregors von Nyssa „De instituto Christiano" und der Große Brief Symeons (jener ist eine korrigierende, werbende Überarbeitung des Gr. Br. an die Adresse der Messalianer); S. 133-138: Joh. Munck, Evangelium Veritatis and Greek Usage as to Book Titles (wahrscheinlich war die Homilie ursprünglich titellos und wurde dann nach den Anfangsworten zitiert); S. 139-187: Sören Giversen, Nag Hammadi Bibliography 1948–1963 (alphabetisch, etwa 640 Titel).

v. C.

Studii Teologice. Revista institutelor teologice din Patriarhia Romina (Theologische Studien. Zeitschrift der theologischen Institute im rumänischen Patriarchat) XIII, 3–10, 1961.

S. 123–149: J. G. Coman, Chipul Sfîntului Ciprian în panegiricele Sf. Grigorie de Nazianz şi Prudenţin (Das Bild des hl. Cyprian in den Panegyriken des hl. Gregor von Nazianz und des Prudentius. – Histor. und liter. Aspekte: „Valoarea literară a celor donă panegirice este superioară valorii lor istorice"). S. 166–188: Joan J. Jcă, Doctrina Fer. Augustin despre Sfînta Treime după tratatul „De Trinitate" (Die Trinitätslehre des Augustinus nach dem Traktat „De Trinitate". – Magistratsarbeit). S. 86–109, 226–237, 364–376, 503–518, 620–627; D. Fecioru, Katalog der Manuskripte der Bibliothek des rumänischen Patriarchats (Fortsetzung von XIII, 1961, Nr. 1–2). S. 391–409: J. G. Coman, Mama Fericitului Augustin (über Monika, die Mutter Augustins). S. 426–436: V. Bria, Imnul dragostei (I Corinteni XIII, 1–3) in Omiliile Sfîntului Joan Gură de Aur (Das „Hohelied der Liebe" in den Homilien des hl. Johannes Chrysostomos. – Magistratsarbeit). S. 437–444: J. Vesa, Asa zisa „Anafora a Sfîntului Hipolit Romanul" (Die sogenannte „Anaphora des hl. Hippolytos von Rom"). S. 543–551: S. Annichi, Activitatea mitropolitului Pavel Nenadovici (1749–1768) de Carlovitz în slujba Ortodoxiei (Die Tätigkeit des Metrop. P. N. von Carlowitz im Dienst der Orthodoxiei (Die Tätigkeit des Metrop. P. N. von Carlowitz im Dienst der Orthodoxie). S. 586–599: V. Chiru, Cărţile de învăţătură pentru preoţi din sec. XVII şi XVIII (Die Katechismen für Priester im 17. und 18. Jhd.).

XIV, 1–10, 1962.

S. 13–25: E. Branişte, Contribuţii la istoria literaturii teologice bizantine. Nicolae Cabasila: Despre Viaţa în Hristos (Beiträge zur Geschichte der byzant. theol. Literatur, N. Cabasilas: Über das Leben in Christus. – N. C., einer der größten byzant. Schriftsteller und Theologen des 14. Jhds.). S. 51–71: C. Vasilescu, Raportul

dintre virtute şi păcat după doctrina morzlă a Didahiei (Die Beziehung zwischen Tugend und Sünde nach der Morallehre der Didache). S. 106–122, 240–257, 263–281, 502–510, 618–632: D. Fecioru, Katalog der Manuskripte der Biblioth. d. rum. Patr., Forts.). S. 146–182: I. Rămureanu, Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanţa lui pentru istoria păstrunderii creştinismului la geto-dacoromani (Die Synode von Sardica im Jahre 343. Ihre Bedeutung für die Geschichte des Christentums in der Gaeto-Dako-Romania). S. 183–201: N. Balca, Concepţia despre lume şi viaţă în teologia Fericitului Augustin (Die Tauffassung von Welt und Leben in der Theologie des Augustinus). S. 221–239: F. Costea, Primele trei manuale de Teologie morală ortodoxă apărute în limba romînă (Die ersten drei Manuale der orth. Moraltheologie in rumänischer Sprache – von 1820 und 1855). S. 283–299: V. Prescure, Personalitatea morală a Sfîntului Vasile cel Marc (Die moralische Persönlichkeit des hl. Basilius des Gr.). S. 395–413: N. Chitescu, Aspekte ale Eclesiologiei la Sfînţii Trei Jerarhi (Aspekte der Ekklesiologie bei den heiligen drei Hierarchen: Basilius d. Gr., Gregor d. Theol., Joh. Chrysost.). S. 429–440: S. Annichi, Patriarhia de Peci (Ypek) între anii 1557–1766. Legăturile ci cu Sîrbii şi Romînii din Banat şi Ungaria (Das Patriarchat von Peci von 1557–1766. Seine Beziehungen zu den Serben und Rumänen im Banat und in Ungarn). S. 441–470: A. A. Munteanu, Arhiepiscopia Justiniana-Prima şi jurisdicţia ci (Das Erzbistum Justiniana-Prima (Ohrida) und seine Jurisdiction). S. 549–569: A. A. Munteanu, Exarhii in Biserica veche (Die Exarchen in der alten Kirche). S. 570–581: S. Annichi, Raporturile dîntre Patriarhia Sîrbă de Ypek şi Patriarhia Greco-Bulgară de Ohrida între sec. XIV–XVIII (Die Beziehungen zwischen den Patriarchaten von Ypek und Ohrida vom 14. bis zum 17. Jhd.).

U. Böhmer

Theological Studies 23, 1962.

S. 377–405: G. H. Tavard, Tradition in Early Post-Tridentine Theology (M. Cano, M. Perez de Ayala, J. Cochlaeus, Aur. Sanutus). S. 569–589: A. C. Rush, Spiritual Martyrdom in St. Gregory the Great.

24, 1963.

S. 183–212: D. B. Burrell, Aquinas on Naming God (die verschiedenen Aspekte der Gotteslehre des Thomas). S. 250–263: H. Musurillo, The Recent Revival of Origen Studies (Besprechung neuer Funde und neuer Arbeiten). S. 278–290: G. H. Tavard, Christopher Davenport and the Problem of Tradition (= Franciscus a Sancta Clara, 1598–1680; wichtig für die nachtridentinische Auffassung von der Tradition). S. 361–401: J. L. Murphy, The Influence of Bishop Butler on Religious Thought (Joseph Butler, 1692–1752, war Bischof von Bristol und dann von Durham; Verf. von The Analogy of Religion; Verhältnis zu Locke, Hume, Newman und Modernismus). S. 652–664: Walter A. Markowicz, Chrysostom's Sermons on Genesis, A Problem (Vergleich zwischen hom. 9 und serm. 3).

25, 1963.

S. 1–22: R. E. McNally, The Council of Trent and the German Protestants (übersichtliche Skizze). S. 59–69: D. Y. Hadidian, The Background and Origin of the Christian Hours of Prayer (Übersicht über die Quellen für die Gebetszeiten; Verhältnis zu jüdischen Gebetssitten). *Sch.*

Theologische Zeitschrift 19, 1963.

S. 14–28: Julia Gauss, Glaubensdiskussionen zwischen Ostkirche und Islam im 8.–11. Jhd. (konnten bei den Christen die anfängliche Höhe nicht halten, während der Islam seine anfängliche Unterlegenheit überwand). S. 29–41: Joach. Staedtke, Gibt es einen offiziellen Text der Confessio Helvetica Posterior? (Die Handschriften und Drucke differieren). S. 106–112: Ulrich Nembach, Zur Problematik von

Luthers Turmerlebnis (in der heutigen Diskussion – angesichts der allmählichen Entwicklung Luthers). S. 180–194: Hans Petri, Zürichtal auf der Halbinsel Krim und Schweizer als Pfarrer in südrussischen Gemeinden (1903–1905). S. 250–272: J. Gauss, Anselm von Canterbury und die Islamfrage (Cur deus homo – eine Lehr- und Streitschrift gegen die Mohammedaner?). S. 426–445: Hendr. van Oyen, Kirkegaards „Meldung an die Geschichte" (= „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller", 1859, in seinem höchst modernen und bleibenden Sinn).

20, 1964

S. 39–51: K. E. Rüsch, Das barocke Deckengemälde der Kirche zu Bernhardzell. Sein theologischer Gehalt (1778: komplizierte typologische Taufkomposition nach Psalm 29); S. 103–124: K. Beyschlag, Kallist und Hippolyt (das meiste aus Hippolyts Bericht wird mit reichen Parallelen als Klatsch und Verleumdung erwiesen; was bleibt, widerspricht nicht dem, was Tertullian über den episcopus episcoporum sagt, der – insofern! – sehr wohl Kallist gewesen sein könnte); S. 125–135: C. A. Patrides, Renaissance Commentaries on the Passion (Speziell die Auslegung der Finsternis – Matth. 27, 45 ff. – in ihrem Verhältnis zum neuen Naturbegriff). *v. C.*

Vigiliae Christianae 17, 1963.

S. 2–27: A. F. J. Klijn, The apocryphal correspondence between Paul and the Corinthians (Textfragen; die Briefe sind älter als die Paulusakten, richten sich aber anscheinend nicht gegen eine bestimmte gnostische Gruppe). S. 24–27: P. Nautin, Note critique sur la lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr (Textverbesserung zu Theodoret, H. E. I 6,2). S. 28–40; J. J. Thierry, The date of the dream of Jerome (fällt in die Zeit des Wüstenaufenthalts 375–377). S. 65–70: Arth. J. Bellinzoni, The Source of the Agraphon in Justin Martyr's Dialogue with Trypho 47:5 (war kein Evangelium, sondern eine schriftliche Quelle, die das Wort als einen Spruch Gottes bot). S. 71–84: P. G. van der Nat, Observations on Tertullian's Treatise on Idolatry (Textkritisches zu einer erscheinenden Ausgabe). S. 85–104: G. J. M. Bartelink, Observations de Saint Basile sur la langue biblique et theologique (Grundsätzliches, Linguistisch-Etymologisches, die theologische Fachsprache). S 105–121: J. C. M. van Winden, In the Beginning – some Observations on the patristic Interpretation of Genesis 1:1 (besonders bei Ambrosius in seiner Abhängigkeit von Basilios). S. 122 f.: L. Alfonsi, Nota Ambrosiana (zum Hymnus in Natale Agnetis virginis martyris). S. 129–164: R. J. O'Connell, The Enneads and St. Augustine's Image of Happiness (Bedeutung gegenüber dem manichäischen Erbe und innerhalb der von den Confessiones gezeichneten Entwicklung); S. 165–172: Ulr. Duchrow, Zum Prolog von Augustins De doctrina christiana (er ist erst 426/27 geschrieben und hat mit den schwärmerischen Gegnern seiner Hermeneutik Cassians De instit. coen. im Auge); S. 173–176: Siegfr. Wenzel, *Ἀκήδια*. Additions to Lampe's Patristic Greek Lexikon (Ergänzungen zu diesem Grundbegriff mönchischer Tugendlehre); S. 193–206: L. W. Barnard, The Background of St. Ignatius of Antioch (vortragsartiger Überblick über die Probleme 1. der antiochenischen Verhältnisse, 2. des vermeintlichen judäo-doketischen Gnostizismus und 3. der theologisch-biblischen Traditionen); S. 207–210: Joh. B. Bauer, An Diognet VI (er Vergleich der Christen mit der Seele im Leib der Welt hat bei Afrahat eine Parallele und dürfte aus jüdischem oder judenchristlichem Boden stammen); S. 211–224: Aug. Strobel, Textgeschichtliches zum Thomas Logion 86 – Mt. 8, 20 / Lk. 9, 58 (dahinter steht ein syrischer Text aus aramäisch-judenchristlicher Überlieferung). *v. C.*

Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 48, 1962.

S. 1–116: W. Hellinger, Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm. Der Rechtsgehalt des I. Buches seiner „Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis". S. 117–137: R. Sprandel, Über das Problem neuen Rechts im früheren

Mittelalter. S. 138–163: K. W. Nörr, Die Summen „De iure naturali" und „De multiplici iuris diuisione". S. 164–221: A. Szentirmai, Die ungarische Diözesankurie im Mittelalter (ihr Aufbau, die Verwaltungsbehörde, ihre Rechtsprechung). S. 222–284: J. Heckel, Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre (über die Rechtsidee in der Theologie Luthers). S. 352–360: I. Fürer, Wurde das Kloster St. Gallen jemals kirchlich aufgehoben? (verneint die Aufhebung). *F.*

Zeitschrift für Theologie und Kirche 61, 1964.

S. 27–67: G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese (in der Nachfolge und im Wanderprophetentum des frühen palästinensisch-syrischen Christentums). *v. C.*

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 54, 1963.

S. 276 f.: W. C. van Unnik, Zur Papias Notiz über Markus – Eusebius H. E. III 39, 15 (sie läßt – gegen Stauffer in der Festschrift Jos. Schmid, 1963 – keine spezifisch rabbinische Formelsprache erkennen). *v. C.*

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13½ 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. D. Ernst Wolf, Göttingen, Merkelstraße 49.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. D. W. Schneemelcher, Bonn, Lutfridstraße 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft: Prälat Prof. Dr. Bernhard Geyer, Bonn, Koblenzer Straße 19; Pastor Karl-Hermann Kandler, Ehrenberg/Krs. Sebnitz; Prof. Lic. Rudolf Lorenz, Mainz, Jakob Steffan-Straße 12; Professor Dr. Bernd Moeller, Ziegelhausen b. Heidelberg, Sitzbuchweg 28; Privatdozent Dr. Gerhard Richter, Fürth/Bay., Marienstraße 4; Dr. P. Utto Riedinger OSB, München 22, Veterinärstraße 3; Prof. D. Wilhelm Schneemelcher, Bonn, Lutfridstraße 11.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

Neuerscheinung

Gabrielis Biel
Canonis Misse Expositio

Ediderunt HEIKO A. OBERMAN et WILLIAM J. COURTENAY

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Band 31–34
Pars Prima. 1964. XXVI, 363 Seiten, Ln. DM 50.–
Pars Secunda. In Vorbereitung.

Die Auslegung des Canons der Hl. Messe von Gabriel Biel († 1495) ist eine der anregendsten Quellen des späten Mittelalters. Das gilt für alle Historiker, aber in besonderem Maße für Kirchengeschichtler und Theologen, die sich dem Studium Luthers und seines Werdeganges widmen. Luther selbst bemerkt 1538, daß er in seiner Jugend dieses Werk Biels außerordentlich schätzte, ja er soll es fast auswendig gekannt haben. Der Text der Expositio, die den künftigen Priester in seine wichtigste Aufgabe, die Feier der Hl. Messe, einführte, war seit Jahrhunderten nicht mehr zugänglich, nachdem zuerst in rascher Folge mehrere Drucke erschienen waren. Zwar gab es einen kleinen Band mit Auszügen aus der Expositio, aber im ganzen nimmt dieses Werk nicht entfernt den ihm gebührenden Platz im Studium des mittelalterlichen Geisteslebens ein. Eine moderne Ausgabe mit kritischem Apparat war also dringend notwendig.

Die Biel-Edition wird 4 Teile (Bände) umfassen. Teil III und IV werden 1965 erscheinen.

Zu beziehen durch Ihre Buchhandlung - Prospekte durch den Verlag

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

UNTERSUCHUNGEN

Zur Theologie des Markell von Ankyra I

Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos"

Von Martin Tetz

Eine Gesamtdarstellung der Theologiegeschichte des 4. Jahrhunderts fehlt noch immer. So mag es in solchem Fehlen begründet sein, daß Markell von Ankyra heute bisweilen als eine Randfigur in den bedeutungsvollen theologischen Diskussionen jenes Zeitalters erscheint, und daß ein bequemer und recht solider Zugang zur Theologie- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts vielfach unberücksichtigt bleibt: die Diskussion einer Markell-Schrift (gegen Asterios und dessen Genossen) durch Euseb von Kaisareia. Bequem ist dieser Zugang deshalb, weil über ihn die verschiedenen theologischen Konzeptionen des 4. Jahrhunderts erreichbar werden; und solide, weil man, wenigstens für den Bereich des Zugangs, von einem gesicherten Wege sprechen kann. Euseb hat nämlich in seinen beiden Werken „Gegen Markell" und „Über die kirchliche Theologie"[1] mit Hilfe zahlreicher Zitate aus der Markell-Schrift dafür Sorge getragen, daß seine Freunde und Zeitgenossen in manchem ein genaues Bild von Markells eigentümlicher Theologie gewinnen konnten. Die Möglichkeit, solch Bild zu gewinnen, ist nicht den Zeitgenossen Eusebs vorbehalten geblieben.

Gericke, der Verfasser der letzten Monographie über Markell,[2] läßt seine Darstellung der „Entwicklungsgeschichte der Marcell-Forschung"[3] zu Recht mit der ersten kritischen – übrigens vorzüglichen – Sammlung der Markell-Fragmente von *Chr. H. C. Rettberg*[4] beginnen. Ich möchte hier nicht überprüfen, was Gericke im einzelnen aus jener Entwicklungsgeschichte registriert hat. Auch seine Aufgliederung der Arbeiten über Markell mag hier undiskutiert bleiben.[5] Zwei theologiegeschichtlich reizvolle Pointen, die Gericke entgingen, möchte ich jedoch an dieser Stelle nicht verschweigen.

Als Rettberg zwischen Markell und dem unglücklichen Servet Parallelen zu sehen meinte, ahnte er nicht, daß sich schon bald eine sehr viel interessan-

[1] Eusebius Werke IV. Band: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Hrsg. v. *E. Klostermann* (GCS) 1906.

[2] *W. Gericke*, Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologe und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament. 1940 (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte X).

[3] Gericke, a.a.O., 28–69.

[4] *Chr. H. C. Rettberg*, Marcelliana, accedit Eunomii Ἔκθεσις πίστεως. Göttingen 1794.

[5] Gericke unterscheidet: 1. Die Ketzerdeutung. 2. Die Dualismus-Deutung. 3. Die Biblizismus-Deutung. 4. Die traditionsgeschichtliche Deutung.

tere und theologiegeschichtlich bedeutsamere Parallele zu Markells Theologie ergeben würde. Es war nämlich *Schleiermacher*, der sich – allerdings unwissentlich – selber auf die Seite Markells stellte, als er im Jahre 1822 seinen Aufsatz „Über den Gegensatz der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität" schrieb und damit zugleich eine dogmengeschichtliche Begründung seiner Stellung zur kirchlichen Trinitätslehre lieferte.[6] Ein Hauptstück für seine Auffassung ist dort die unter dem Namen des Athanasios von Alexandrien überlieferte vierte Arianerrede.[7] Schleiermacher wußte nicht, daß der in dieser Schrift bekämpfte Gegner nicht Sabellios, sondern Markell war, und daß als Verfasser der vierten Arianerrede sicher nicht Athanasios, sondern ein nicaenisch gesinnter Markell-Gegner – man dachte schon an Apolinarios von Laodikeia – zu gelten hat. Hat Schleiermacher diese Quellenlage nicht erkannt, so scheint nun andererseits auch niemand davon Notiz genommen zu haben, daß Schleiermacher die Partei des Markell ergriff. Das mutet verwunderlich an, wenn man bedenkt, welche Vorliebe man später im 19. Jahrhundert für diesen altkirchlichen Theologen gehegt hat. Schleiermacher gab jedenfalls nicht den unmittelbaren Anlaß zu der dann gleichwohl einsetzenden intensiven Bemühung um Markell.

Für Schleiermachers Schüler *Neander* ist Markell „ein Mann von mehr biblischer Richtung, und der Vermischung von Philosophie und Theologie bei Origenes abgeneigt".[8] Neander fand besonderen Gefallen an den Ausführungen Markells über den Begriff *δόγμα*: „Wenn man ihm die Dogmen der Väter entgegen hielt, so erwiderte er, das Wort Dogma bezeichne eine menschliche Meinung; er wollte nichts gelten lassen als die göttlichen Aussprüche der hl. Schrift".[9] Bei Markell heißt es nämlich: ἀλλ' ἀφέμενος τῆς ἀληθοῦς γνώσεως τὴν ἔντεχνον ἡμῖν καὶ νῦν ἐπεδείξατο θεωρίαν, οὐκ ἔχων γὰρ ἐκ τῶν θείων γραφῶν τὸ ἑαυτοῦ κατασκευάσαι βούλημα, ἐπὶ τοὺς σοφωτάτους, ὡς οἴεται, ἀνατρέχει πατέρας φάσκων· ὅπερ οἱ σοφώτατοι τῶν πατέρων ἐν τοῖς οἰκείοις συντάγμασιν ἀπεφήναντο. ἀπόφασιν ἀποπεφάσθαι τοὺς ἑαυτοῦ πατέρας Ἀστέριός φησιν καὶ δόγμα περὶ θεοῦ γεγραφέναι ἀπὸ τῆς οἰκείας ἑαυτῶν προαιρέσεως. τὸ γὰρ τοῦ δόγματος

---

[6] Theologische Zeitschrift. Hrsg. v. F. Schleiermacher, W. M. L. de Wette und F. Lücke. 3. Heft. Berlin 1822, 295–408.

[7] Eine Edition und Untersuchung dieser Schrift gab *A. Stegmann* in seiner Würzburger Dissertation: Die pseudoathanasianische ‚IVte Rede gegen die Arianer' als *κατὰ Ἀρειανῶν λόγος* ein Apollinarisgut. Tübingen 1917. – Der von Schleiermacher visierte Komplex antisabellianischer Schriften des 4. Jahrhunderts (besonders die pseudathanasianischen Schriften Oratio IV contra Arianos und De aeterna filii et spiritus sancti cum deo existentia, et contra Sabellianos, MPG 28, 96 ff., letztere in weiten Partien aus Homilia XXIV des Basileios von Kaisareia abgeschrieben; dazu von Basileios v. K. die genannte Homilia XXIV Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos und Epistulae 210, 214) gehört zur Diskussion um Markell. Schleiermacher hat in seinem Aufsatz indirekt wertvolle Hinweise für das Verständnis der Markellschen Theologie gegeben. In einem der weiteren Beiträge werde ich näher darauf eingehen müssen.

[8] Dr. *A. Neander's* christliche Dogmengeschichte. Hrsg. v. J. L. Jacobi. Teil I (1857), 275.

[9] Neander, a.a.O., 292.

ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης. ὅτι δὲ τοῦθ'οὕτως ἔχει μαρτυρεῖ μὲν ἡμῖν ἱκανῶς ἡ δογματικὴ τῶν ἰατρῶν τέχνη, μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὰ τῶν φιλοσόφων καλούμενα ⟨δόγματα⟩· ὅτι δὲ καὶ τὰ συγκλήτῳ δόξαντα ἔτι καὶ νῦν δόγματα συγκλήτου λέγεται, οὐδένα ἀγνοεῖν οἶμαι[10]. An diesen Sätzen Markells haben sich denn nun auch die Geister der Dogmengeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert geschieden: Für Neander sind sie nahezu ein Ohrenschmaus. *F. Chr. Baur* weiß nichts Rechtes damit anzufangen.[11] *A. Harnack* setzt den Schlußsatz mit Freuden als Motto über den

[10] Fragm. 86; Klostermann 203. 25–34. – Interessant ist gleich neben der Markellischen Definition des Begriffs Dogma auch ein anderes Ergebnis jener Diskussion zwischen Markell und Euseb. Soviel ich sehe, ist es bisher völlig übersehen worden, daß Euseb von Kaisareia, in Abwehr gegen Markell und offenbar erst durch ihn dazu veranlaßt, als erster von „Kirchenvätern" (*πατέρες ἐκκλησιαστικοί*; Klostermann 18.11; 56.17; 74.20) spricht. Auf dieses bedeutsame Moment in der Geschichte christlicher Überlieferung muß ich noch anderweitig zurückkommen. Hier mag unsere Beobachtung zunächst einmal schon einen gewissen Eindruck davon vermitteln, in welchem Maße bislang die Diskussion zwischen Markell und Euseb in der Theologie- und Dogmengeschichtsschreibung vernachlässigt worden sein muß, wenn die Entstehung des Begriffs „Kirchenväter", der immerhin Grundbegriff der patristischen Disziplin ist, so lange im Dunkeln bleiben konnte. – Auch in der jüngsten Arbeit über Euseb, die ich kenne: *G. Ruhbach*, Apologetik und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie Eusebs von Caesarea (Diss. Heidelberg 1962), wird diese Diskussion erheblich unterschätzt.

[11] *F. Chr. Baur* kannte in der 1. Auflage seines Lehrbuchs der christlichen Dogmengeschichte von 1847 die Definition Markells noch nicht. „Das Wort Dogma, wie es im Sprachgebrauche der Alten theils von philosophischen Lehrsätzen, von Verordnungen und Geboten, im N. T. auch von den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, gebraucht wurde, bedeutet überhaupt das absolut Geltende, schlechthin Anzuerkennende. In diesem Sinne war es schon bei den älteren Kirchenlehrern nicht ungewöhnlich, das Christenthum als göttlich gegebene Wahrheit schlechthin das Dogma, oder das göttliche Dogma, zu nennen und von Dogmen desselben zu reden . . . Dogmen sind demnach die Lehren oder Lehrsätze, in welchen der absolute Inhalt der christlichen Wahrheit (in einer bestimmten Form; Zusatz in der 2. Aufl.) ausgesprochen ist, und von einer Geschichte der Dogmen nicht bloß des christlichen Dogma's überhaupt spricht man, um damit zu sagen, daß es die Dogmengeschichte, ihrem Begriffe nach, mit dem so vollständig als möglich explicirten Inhalte der christlichen Lehre zu thun habe" (S. 3–4). Diese Sätze sind von Baur – bis auf den markierten Zusatz – ohne Änderung in die 2. Auflage seines Buches (1858) übernommen worden. Doch wird nun in der 2. Aufl., S. 3/4 Anm. 2, das Markell-Fragment in einer Fußnote erwähnt, ohne daß Baur die Markellische Definition mit seiner eigenen verrechnen kann. Baur hatte die Markell-Sätze wohl durch Hagenbachs Lehrbuch der Dogmengeschichte (4. Aufl.) kennengelernt, denn er zitiert dieses Werk in diesem Zusammenhang. In der 2. Auflage des Hagenbachschen Lehrbuchs aus dem Jahre 1847 findet sich bei der Definition von Dogma ebenfalls noch kein Hinweis auf Markell, während A. Neander in seiner Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 2. Aufl., Bd. IV (1847), 1266 Anm. 1 (vielleicht auch schon in der mir nicht zugänglichen 1. Aufl.), auf die „merkwürdigen Worte" Markells hinweist. 1847 erwähnt also von diesen drei Dogmenhistorikern nur A. Neander die Markellische Definition. Ich weiß nicht, ob Neander der erste war, der Markells Worte als „merkwürdig" ansah und zitierte. Daß Baur jedenfalls mit dessen Definition von Dogma nichts anzufangen wußte, ersieht man dann aus seinen postum veröffentlichten Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Band I (1865), 8 ff.; er geht dort zwar auf allerlei Kirchenväterzitate ein, aber den Markell-Satz läßt er ganz fort.

Band I seines „Lehrbuchs der Dogmengeschichte".[12] Wie Harnack das verstanden wissen will, sagt er in seinem Grundriß der Dogmengeschichte: „Die Behauptung der Kirchen, daß die Dogmen lediglich die Darlegung der christlichen Offenbarung selbst seien, weil aus den heiligen Schriften gefolgert, wird von der geschichtlichen Forschung nicht bestätigt. Vielmehr ergibt diese, daß das dogmatische Christentum (die Dogmen) in seiner Konzeption und seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums ist (Marcell von Ancyra: *Τὸ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης*)".[13] Der Satz Markells erscheint hier also als Hauptbeleg für Harnacks dogmengeschichtliche Fundamentalthese.

Theodor Zahn hat seine theologische Arbeit mit einer grundlegenden Monographie über Markell begonnen.[14] Markell wird von ihm als Biblizist verstanden.[15] Zahn hat jedoch zugleich auch eine Deutung vorbereitet und eingeleitet,[16] die dann von *F. Loofs* besonders vertreten wurde. Gericke nennt sie „die traditionsgeschichtliche Deutung".[17] Die bekannte These von Loofs über die Geist-Christologie jener Traditionslinie, die von Irenaios (d. h. für Loofs: Theophilos von Antiochien) bis hin zu den späteren Antiochenern gezogen wird, ist vor allem auch aus den regen Bemühungen um die Theologie des Markell und um deren Verwurzelung in alten Traditionen erwachsen.[18]

[12] Bezeichnend für Harnacks Konzeption ist auch das Zitat aus Eckermanns Gesprächen mit Goethe, das er neben die Markell-Sätze stellt: „Die christliche Religion hat nichts in der Philosophie zu thun. Sie ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat; und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über alle Philosophie erhaben und bedarf von ihr keine Stütze."

[13] *A. v. Harnack,* Dogmengeschichte (6. Aufl., 1922) § 1, 6, S. 4.

[14] *Th. Zahn,* Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie. Gotha 1867. – Diese Monographie ging aus einer lateinischen Abhandlung De Marcelli Ancyrani theologia hervor, die Zahn im Frühjahr 1865 anläßlich der Bewerbung um eine Repetentenstelle bei der theologischen Fakultät zu Göttingen eingereicht hatte. Vgl. Zahns Beitrag in: Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen. Leipzig 1925, S. 11.

[15] Zahn knüpft in seiner Monographie (S. 6) ausdrücklich an Neanders Andeutungen in dessen Dogmengeschichte I, S. 275, an.

[16] S. das letzte Kapitel seines Buches: „Die Vorgänger des Marcellus"; a.a.O., S. 216 ff. Zahns These lautet: „In seiner theologischen Gesamtanschauung ist er ein treuer Nachfolger des Irenäus" (S. 216). Markell ist für ihn „eine mehr reactionäre als revolutionäre Erscheinung" (S. 217).

[17] Gericke, a.a.O., S. 59 ff.

[18] Loofs über seine Arbeiten, die ihm „theologisch die wichtigsten sind": „Ich begnüge mich damit, zu bemerken, daß mein für meine späteren Erkenntnisse grundlegender Akademieaufsatz über ‚die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition' (1902), die 4. Auflage meines ‚Leitfadens' (1906), die Akademieabhandlung über ‚das Bekenntnis der Homousianer von Sardika' (1909), mein Büchlein ‚Nestorius and his place in the history of christian doctrine' (1913) und mein ‚Paulus von Samosata' (1924) die Hauptstufen dieser Entwicklung (sc. seiner Arbeiten an „einer vorapologetischen ‚kleinasiatischen theologischen Tradition'") darstellen und daß aus dem Schlußkapitel des ‚Paulus von Samosata' die Auffassung, zu der ich in Bezug auf die Entwicklung der trinitarischen und christologischen Anschauungen in der alten Kirche gekommen bin, wenigstens den Umrissen nach, erkennbar ist." Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen, Band 2 (1926), S. 149.

Gericke, ein Schüler Barnikols, fühlt sich in seiner Arbeit als geistiger Enkel und Testamentsvollstrecker von Loofs.[19]

Nun ist seit Gerickes Monographie durch glückliche Entdeckungen und scharfsinnige Beobachtungen *M. Richards* die Arbeit an den Marcelliana in eine andere Lage gebracht worden. Es gelang Richard, einen unter dem Namen des Anthimos von Nikomedien überlieferten kurzen Traktat „Über die heilige Kirche“[20] als Schrift Markells zu erweisen.[21] *F. Scheidweiler* folgte Hinweisen Richards[22] und sprach Markell noch drei Pseudathanasiana zu:[23] ein kurzes Bekenntnis Contra theopaschitas,[24] das mit der pseudathanasianischen Epistula ad Liberium zu identifizieren ist;[25] die kurze Expositio fidei[26] und den sog. Sermo maior de fide, richtiger: die Epistula ad Antiochenos[27] (nicht zu verwechseln mit dem bekannten Tomus ad Antiochenos, jenem von Athanasios verfaßten Synodalschreiben von 362).

Grundsätzlich darf die Möglichkeit der Erhaltung von weiteren Schriften Markells – neben den Fragmenten aus seinem Werk, das im Jahre 335 als erstes die Position der Syllukianisten, insbesondere die des Asterios, ausführlich und wirksam bestritt – ins Auge gefaßt werden. Dafür ist *Hieronymus* ein guter Zeuge. Er konnte es nicht nur wissen, sondern er wird es wegen seiner Kontakte zu den Altnicaenern in und um Antiochien wohl sicher ge-

---

[19] Gericke lieferte in seinem Buch „Marcell von Ancyra“ auch eine Übersetzung der Markell-Fragmente, die von F. Scheidweiler einer kritischen Prüfung unterzogen worden ist; Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft 46 (1955), 202–214. Scheidweiler hat dabei zugleich durch einige überzeugende Konjekturen den Text der Fragmente berichtigen können.

[20] *G. Mercati*, Anthimi Nicomedensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia. Studi e Testi 5 (1901), 87–98.

[21] *M. Richard*, Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre. Mélanges de science religieuse 6 (1949), 5–28. – *G. Kretschmar*, Studien zur frühchristlichen Trinitätslehre (1956), S. 19 Anm. 2: „Die Schrift muß aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammen, denn sie fordert bereits die Anbetung des Geistes; hier liegt die Hauptschwierigkeit für eine Zuweisung an Marcell.“ Ich kann nicht sehen, worin Kretschmar die Hauptschwierigkeit (und vielleicht noch andere Schwierigkeiten?) bei der These Richards zu finden meint.

[22] M. Richard, Mélanges de science religieuse 6 (1949), 129.

[23] *F. Scheidweiler*, Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de fide? Byzantinische Zeitschrift 47 (1954), 333–357.

[24] *H.-G. Opitz*, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius von Alexandrien. 1935, S. 210–212. – *F. Scheidweiler*, Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien? Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft 44 (1952/53), 37–49.

[25] *M. Tetz*, Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien. Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955/56), 6 Anm. 15.

[26] Migne PG 25, 200–208; und *H. Nordberg*, Athanasiana, Part I (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum XXX, 2) 196, 49–56. Nordberg hat die meisten und wichtigsten – wenn auch nicht, wie er S. 34* sagt: all the known Mss für seine Edition benutzt.

[27] *Ed. Schwartz*, Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius. Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. Jg. 1924, 6. Abhdlg. – *R. P. Casey*, The armenian version of the pseudoathanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio fidei (Studies and Documents XV) London-Philadelphia 1947. – H. Nordberg, a.a.O. (Anm. 26), 57–71.

wußt haben, daß Markell – wie er in De viris illustribus c. LXXXVI sagt – multa diversarum ὑποθέσεων volumina maxime contra Arianos geschrieben hat. Loofs nennt das zwar eine „vage Nachricht",[28] und er glaubt ihr nicht recht. Wäre es aber nicht viel verwunderlicher, wenn Markell, der noch bis ca. 374 gelebt hat, nach seinem Werk vom Jahre 335 zu all der Flut heftiger Kritik, die es ihm von Eusebios, von Apolinarios und von vielen anderen eintrug, gänzlich geschwiegen und für den Rest seines langen Lebens die Feder völlig aus der Hand gelegt haben sollte? Der Fund sowie die Hinweise M. Richards lassen die Nachricht des Hieronymus mit Recht wieder zur Geltung kommen.

Doch sagt uns nun das kurze Stück „Über die heilige Kirche" zur Theologie des Markell nicht sehr viel Neues, so gibt es andererseits bei den Pseudathanasiana, die von Scheidweiler untersucht wurden, einige Schwierigkeiten. Gewiß, die Hypothesen Scheidweilers resp. M. Richards über die Verfasserschaft der oben genannten pseudathanasianischen Schriften erscheinen plausibel. Die Expositio fidei und die Epistula ad Liberium sind nun aber recht kurz, und die Epistula ad Antiochenos, alias der Sermo maior de fide, ist nicht gut überliefert. Gilt es bei kürzeren Stücken, auch bei Bekenntnissen, die Gefahr zu meiden, im Sinne einer bestimmten Hypothese ‚das Gras wachsen zu hören', so hat die Untersuchung, wie es in diesem Falle möglich ist, bei den größeren Schriften, die mit den kleineren Stücken sachlich und überlieferungsmäßig verklammert sind, einzusetzen. Scheidweiler geriet auf umgekehrtem Wege an die Epistula ad Antiochenos. Freilich ist diese etwas längere Schrift griechisch nur in Fragmenten (vor allem bei Theodoret und in einem Athanasios-Florileg)[29] überliefert. Casey fand eine armenische Version.[30] Der armenische Text ist jedoch lückenhaft und nicht integer. Die Untersuchung hat deshalb mit ungemeinen Schwierigkeiten zu kämpfen, und die Ergebnisse sind belastet durch die Unsicherheit der Überlieferung.

Ganz anders steht es in dieser Hinsicht nun mit einem bisher noch nicht einbezogenen Pseudathanasianum: *De incarnatione et contra Arianos.* Im folgenden soll diese ja keineswegs unbekannte Schrift untersucht werden. Dabei meine ich, Markell von Ankyra als ihren Verfasser erweisen zu können.[31]

---

[28] *F. Loofs,* Marcellus von Ancyra, Realencyklopädie f. protestant. Theologie und Kirche 3. Aufl., Band XII (1903), 263. 25–28.

[29] S. Anm. 27.

[30] S. Anm. 27.

[31] Schon A. Stülcken (s. u. S. 226 f.) hatte sich bei der merkwürdigen Auslegung von 1 Kor 15, 24 ff. in De incarnatione et contra Arianos Kapitel 20 an Markell erinnert. Und M. Richard hat besonders unter dem Eindruck desselben Kapitels die Verfasserschaft des Markell in Erwägung gezogen. Dies teilte er mir liebenswürdigerweise mit, als ich zunächst an Eustathios von Antiochien als den Verfasser von De incarnatione et contra Arianos dachte, weil durch die Contestatio Eusebii aus dem Jahre 428 sich mir ein wichtiges Zeugnis dafür an die Hand gab. M. Richard schrieb mir seinerzeit: A mon avis ce petit traité provient bien de la bibliothèque des Eustathiens d'Antioche. Mais pourquoi ceux-ci auraient-ils éprouvé le besoin de camoufler un ouvrage de leur grand Docteur (celui-ci avait été parfaitement réhabilité) sous des noms étrangers? Je serais donc tenté de penser à un auteur d'autorité discutée, peutêtre Marcel d'Ancyre.

In meiner Argumentation mache ich von den Scheidweilerschen Hypothesen über die drei genannten Pseudathanasiana in der Hauptsache keinen Gebrauch. Soll es gelingen, die Basis für eine Darstellung der Theologie des Markell um ein so beträchtliches Stück, wie es De incarnatione et contra Arianos ist, zu verbreitern, ist alle Aufmerksamkeit zunächst der Sicherheit des Beweisganges zu widmen. Zu untersuchen ist im folgenden also die Schrift De incarnatione et contra Arianos in ihrem Verhältnis zu dem echten Schrifttum des Athanasios von Alexandrien, unter dessen Namen sie ja überliefert und bezeugt ist, sowie ihr Verhältnis zum sicher ermittelten Überrest der Schriften Markells, dem sie zugeordnet werden soll.

I

Zweifel gegen die „Echtheit" der von der Überlieferung dem Athanasios von Alexandrien zugeschriebenen Schrift De incarnatione et contra Arianos werden nicht erst heute laut. Schon *Bernard de Montfaucon,* der verdienstvolle Editor der Athanasiana, hatte sich mit Versuchen auseinanderzusetzen, in denen die Verfasserschaft des Apolinarios von Laodikeia behauptet wurde. Montfaucon verteidigte die Echtheit.[32] Aber seine Argumentation wurde längst nicht von allen anerkannt; und noch heute schwankt das Urteil der Patristiker über diese Schrift. So treten Altaner[33] und Quasten[34] z. B. wieder für die Verfasserschaft des Athanasios ein. Freilich kann man auch nicht sagen, daß die Frage der Herkunft von De incarnatione et contra Arianos in den letzten sechzig Jahren sonderlich bearbeitet worden sei. Noch immer sieht man sich zuerst an die beiden im Jahre 1899 erschienenen und für die Arbeit an Athanasiana und Pseudathanasiana heute noch nützlichen Monographien von K. Hoss und A. Stülcken gewiesen.

Hoss[35] geht nur in einem kurzen Abschnitt auf unsere Schrift ein. Sie ist für ihn „ihrem Inhalt nach ein exegetischer Nachweis der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes oder des Satzes 10B: *μία θεότης ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν*".[36] Stilistische Unterschiede zu den Athanasios-Schriften werden beobachtet: *διαφέρειν τινί* ist in der Bedeutung „es kommt einem etwas zu" bei Athanasios nicht zu finden. Damit ist, wie nachher noch zu zeigen sein wird, ein gutes Argument gewonnen; alleine kann es aber nicht genügen. Was Hoss nämlich sonst noch als stilistische Differenzen anführt, wird man nicht gelten lassen können. Die Schrift In passionem et crucem domini[37] ist von Hoss nicht als Athanasios-Gut gesichert[38] und darf darum auch nicht als Beispiel für den Stil des Athanasios eingeführt werden. Unterschiede in der

[32] MPG 26, 981–984.
[33] *B. Altaner,* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 6. Aufl. 1960, S. 243.
[34] *J. Quasten,* Patrology. Vol. III (1960), 28–29.
[35] *K. Hoss,* Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius. Freiburg i. Br. 1899, S. 127 f.
[36] Die griechische Formel ist von Hoss frei nach MPG 26, 1000.24–25 zitiert.
[37] MPG 28, 186–250.
[38] Hoss, a.a.O., S. 96 ff.

Exegese von Prov 8, 25 und Act 2,36 werden erkannt.[39] Dabei handelt es sich in der Tat um fundamentale Unterschiede: redet Athanasios vom Logos, so ist in unserer Schrift von der Kirche die Rede. Hoss hat gewiß wesentliche Differenzen in den Blick bekommen; die verschiedenen Auslegungen zweier Bibelstellen und eine stilistische Abweichung sind aber zu wenig, um eine These zu begründen, die die Frage der Verfasserschaft des Athanasios dezidiert negativ beantwortet. Wenig glücklich ist Hoss zudem in der Wahl seiner als entscheidend eingeführten theologischen Argumente: *ἄνθρωπος τέλειος*[40] ist wohl eine spätere Interpolation; *δύο θελήματα*[41] ist beweiskräftig, denn bei Athanasios finden wir diese Formulierung nicht; in der Formel *μία θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι* ist *ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι*[42] aber wiederum eine spätere Interpolation und entfällt darum auch für eine Entscheidung der Verfasserfrage. (Daß hierdurch nun nicht auf irgendeine Weise für Athanasios die *τρεῖς ὑποστάσεις* behauptet werden sollen, muß hervorgehoben werden. Diese Frage ist längst erledigt durch ein solides Forschungsergebnis schon älteren Datums.[43] Abgesehen von *einer* aus Gründen der Konzilianz erklärbaren Ausnahme im Tomus ad Antiochenos ist in den *echten* Athanasiana die Formel nicht verwendet.)

Auch *Stülcken* haben insbesondere die *τρεῖς ὑποστάσεις* in De incarnatione et contra Arianos Kap. 10 zu schaffen gemacht.[44] Er läßt sich durch diese Formel sogar zu einer sehr gewagten Operation verführen. Stülcken entfernt nämlich nicht nur die drei Worte *ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι*, sondern die Kapitel 9–19. Quellenscheidung war zu Zeiten Stülckens bei vielen Exegeten (bes. des Alten und Neuen Testaments) Trumpf. Da Stülcken nun feststellt, daß De incarnatione et contra Arianos Kap. 1–8 und 19–22 „christologisch" orientiert sind, während das ganze Mittelstück „trinitarische" Fragen behandelt, denkt er an zwei ineinandergearbeitete Schriften. Stülcken weiß, daß das

---

[39] Hoss vergleicht Or. II contra Arianos 56 mit De incarnatione et contra Arianos 12 und Or. II contra Arianos 12 mit De incarnatione et contra Arianos 21.

[40] MPG 26, 996.36–37; vgl. unten S. 244.

[41] MPG 26, 1021.28; vgl. unten S. 248 f.

[42] MPG 26, 1000.25; vgl. unten S. 244.

[43] Vgl. *V. Hugger*, Des hl. Athanasius Traktat in Mt. 11, 27. Zeitschrift für katholische Theologie 42 (1918), 437–441. Hugger hatte nachgewiesen, daß In illud: omnia mihi tradita Kapitel 6 (MPG 25, 217.37–220.22) nicht von Athanasios verfaßt worden sein kann, weil es ein Zitat aus Amphilochios v. Ikon., Iambi ad Seleucum (210–211) und auch eine Fülle von Wörtern enthält, die in den echten Schriften des Athanasios ungebräuchlich sind. „Der Traktat darf darum in Zukunft nicht mehr als Beleg dafür angeführt werden, Athanasius habe die Drei-Hypostasenlehre vertreten" (439). – Übrigens ist das *τρεῖς* in MPG 25, 220.7 und das *μίαν* 220.9 von allen mir bekannten Handschriften (SREOVBKA) ausgelassen. Die Lesarten *τρεῖς ὑποστάσεις* und *μίαν οὐσίαν* sind auf den Editor zurückzuführen. – J. Lebon bediente sich des Ergebnisses von Hugger, als er die fraglichen Stellen bei „Athanasios" untersuchte (Revue d'histoire ecclésiastique 21 (1925), 524–530). Vgl. auch *G. L. Prestige*, God in Patristic Thought. London 1956, S. 181: „. . . no evidence remains that Athanasius himself, in giving expression to his own thoughts in his own way, ever applied hypostasis to the Persons of the godhead."

[44] *A. Stülcken*, Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen (Texte und Untersuchungen XIX, 4) Leipzig 1899, S. 61–66.

trinitarische Mittelstück sich nicht ganz glatt herauslösen läßt. Die trinitarischen Partien des christologischen Rahmenstücks und die christologischen Teile des trinitarischen Mittelstücks werden als versprengtes Gut angesprochen und jeweils ausgeschieden. Nun ist allerdings fraglich, ob die Kennzeichnungen „christologisch" und „trinitarisch" sich überhaupt als Kriterien bei der Beurteilung von De incarnatione et contra Arianos bewähren und das zu leisten vermögen, was Stülcken sich von ihnen verspricht. Daß sie für das Verständnis dieser Schrift in der Stülckenschen Fassung nahezu unbrauchbar sind, wird zu zeigen sein. Stülcken glaubt jedoch von außen her seine These stützen zu können. Er beobachtete zutreffend, „daß c. 9–11 weithin wörtlich mit dem Dubium ‚de trinitate et spiritu sancto' übereinstimmen".[45] Es kann kein Zweifel sein, daß ein direkter Zusammenhang zwischen De incarnatione et contra Arianos und De trinitate et spiritu sancto[46] besteht. Stülcken nimmt an, daß De incarnatione et contra Arianos von De trinitate et spiritu sancto abhängig ist, weil in dieser Schrift „die betreffenden Stücke meist in einem größeren Zusammenhange stehen, während" De incarnatione et contra Arianos Kap. 9 ff. „geistlos und ohne innere Verknüpfung nur die einzelnen Prädicate für jede der drei göttlichen Hypostasen nachweist".[47] Eine genaue Untersuchung führt jedoch zum gegenteiligen Ergebnis. Da es sich bei den Übereinstimmungen zwischen den beiden Schriften zumeist um Bibelstellen handelt, die gemeinsam benutzt werden, könnte man meinen, eine Entscheidung in dieser Frage sei nicht ganz leicht. Doch achtet man auf die Zitierweise, so bietet sich in der Zitationsformel *ἐκ προσώπου τινός* (*λέγειν*) ein Kriterium an, das über das Abhängigkeitsverhältnis eine sichere Entscheidung ermöglicht. Vorwegnehmend sei hier schon gesagt, daß für De incarnatione et contra Arianos die Zitationsformel *ἐκ προσώπου τινός* (*λέγειν*) aus mehreren Gründen, von denen noch gesprochen werden muß, charakteristisch ist.[48] In De trinitate et spiritu sancto kommt diese Formel (ex persona) nur an denjenigen Stellen vor, welche mit De incarnatione et contra Arianos übereinstimmen.[49] Ich meine, daß man die Abhängigkeitsfrage besonders aufgrund dieses Sachverhalts gegen Stülcken zu beantworten hat. De trinitate et spiritu sancto ist von De incarnatione et contra Arianos abhängig. Die vermeintliche äußere Bezeugung der Stülckenschen These entfällt. Ähnlich verhält es sich mit dem dritten Hauptargument Stülckens. Von der Überlieferung des Titels her zu argumentieren, ist – wie jeder, der sich einmal mit Titeln von Schriften des 4. Jahrhunderts befassen mußte, weiß – vielfach ein hoffnungsloses Unterfangen. Läßt man sich aber hier nun einmal darauf ein, so ist festzustellen, daß gerade die ältesten Titelangaben von De incarnatione

[45] Stülcken, a.a.O., S. 63.

[46] MPG 26, 1181–1218. – Pseudoathanasii De Trinitate Ll. X–XII. Expositio fidei catholicae. Professio arriana et confessio catholica. De Trinitate et Spiritu Sancto. Recogn. . . . *M. Simonetti.* Bononiae 1956, p. 69–145. – Corpus Christianorum S. Lat. IX (ed. Bulhart), 1957, 163–205.

[47] Stülcken, a.a.O., S. 64.

[48] S. unten S. 251 ff.

[49] Simonetti 97.19 = MPG 26, 1013.27; 98.8 = 1013.37; 98.13 = 1013.42–1016.1. Vgl. C. C. 9, 179.520; 528; 532.

et contra Arianos in der von Stülcken aufgeworfenen Frage (ob nämlich durch die älteste Titelbezeugung lediglich der christologische Teil oder zugleich das trinitarische Mittelstück mitangesprochen werde) nichts austragen. Bei Theodoret (und im Athanasios-Florileg des cod. Laur. IV, 23) lautet der Titel: *πρὸς Ἀρειανούς*.[50] Daß Theodoret seine Exzerpte „nur dem christologischen Teil" entnommen hat, wen nimmt das wunder? Für seine Argumentation benötigte er christologische und nicht trinitarische oder pneumatologische Väterzitate. Das Athanasios-Florileg, dessen erster Teil wahrscheinlich schon im 4. Jahrhundert entstanden ist,[51] bringt zudem doch auch ein Zitat aus De incarnatione et contra Arianos Kap. 9. Die von Stülcken beigebrachten Argumente, um den Mittelteil unserer Schrift und damit vor allem den „erheblichsten Anstoß in c. 10: *μία θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι*" aus dem Wege räumen zu können, sind haltlos.[51a]

Das *σαρκοφόρος* ist – darin hat Stülcken Recht[52] – eine gelegentliche Parallelbildung zu *πνευματοφόροι*. Darum darf man also keinen Apolinarismus vermuten wollen. Aber auch Stülcken hält die Verfasserschaft des Athanasios für anfechtbar. Vor allem zeigen die Auslegungen von Prov 8, 22; 1 Kor 15, 24–28 und Act 2,36 merkwürdige Eigentümlichkeiten. In den Kapiteln 5, 6, 12, 20 und 21 „wird nämlich zur Erklärung für die bei Ath‹anasius› so häufig wiederkehrende These, daß die menschlichen Widerfahrnisse nicht dem Logos, sondern uns gelten, der Gedanke herangezogen, daß die Christenheit-Kirche sein Leib ist, wir alle Einer in Christus", und von diesem Gedanken her werden u. a. auch die genannten Bibelstellen ausgelegt. „Bedenkt man, wie unsicher Ath‹anasius› in der Bestimmung des Überganges der Heilsthatsachen vom Herrn auf uns ist, wie er dabei nicht über den Hinweis auf die *συγγένεια τῆς σαρκός* u. ä. hinauskommt und den Gedanken *σῶμα κυρίου* = *ἐκκλησία* nur hie und da gelegentlich streift, ohne sich seiner Bedeutung für die Lösung des vorliegenden Problems bewußt zu werden . . .: dann wird man doch zögern müssen, ihn auch für den Verfasser dieser Schrift zu halten, dem eben jene Vorstellung zur befreienden Zauberformel geworden ist: es ist kaum anzunehmen, daß er in sämtlichen Werken auf den einmal mit solcher Energie aufgegriffenen Ausweg sollte verzichtet haben, ohne an seine Stelle etwas Besseres setzen zu können."[53] Die Voten von Hoss und Stülcken stimmen in diesem Punkte überein. Da es sich um ein entscheidendes Moment für die Beurteilung der Verfasserfrage handelt, wundert man sich, daß es in der Folgezeit bald wieder übersehen werden konnte.

Stülcken hat noch auf weitere Unterschiede zu den Schriften des Athanasios hingewiesen.[54] „Vor allem aber muß die Auslegung von 1. Kor 15, 24 ff. auffallen, wonach Gott bis zur Unterwerfung aller durch Christus *ὡς δι' ἀν-*

[50] Die übrigen Titel s. Opitz, Untersuchungen, S. 177 f.
[51] S. Anm. 89.
[51a] Etwas anderes ist die Frage nach der Benutzung von Bibel-Florilegien.
[52] Stülcken, a.a.O., S. 65.
[53] Stülcken, a.a.O., S. 65 f.
[54] Die Zusammenstellung von *ὁμοούσιος* und *κατὰ φύσιν ἴσος* in Kapitel 4 bzw. Appendix; Unterscheidung von *σάρξ* und *πνεῦμα* in Christus, Kapitel 11 und 22.

ϑρώπου σωτῆρος, nachher nur durch ihn *ὡς διὰ λόγου ϑεοῦ* herrscht (c. 20, 1021 A). Es scheint also, daß der Logos sich, wie nach Marcellus, dann ‚seiner menschlichen Natur wieder entkleidet'."[55] Stülcken ist dieser richtig erkannten Spur jedoch nicht weiter nachgegangen. Geradezu enttäuschend ist die Summe, die er aus seinen Beobachtungen zieht: „Auch wenn man auf die . . . kaum zu leugnende Verschiedenheit der Sprache kein Gewicht legt, wird man daher am besten unsere Schrift auch nach der Ausscheidung des mittleren Teils unter den Dubia belassen. Ganz ausgeschlossen ist ihre Echtheit nicht. Daß sie dem 4. Jahrh. angehört, ist sicher, denn die Gegner sind Anhomoier (c. 1, 985 A). Allenfalls können in c. 8 (*σαρκοφόρος*; auch die . . . Gegenüberstellung von *πνεῦμα* u. *σάρξ*) apollinaristische Anklänge wiedergefunden werden, aber sie sind wenig belangreich."[56] Dies Ergebnis, das nicht als Endsumme der scharfsinnigen Beobachtungen Stülckens gelten kann, hebt nahezu den Ertrag seiner Untersuchung auf. Die Folgen blieben denn auch nicht aus.

Wohl aufgrund der Unentschiedenheit des Urteils von Stülcken sind die Stimmen für die Verfasserschaft des Athanasios wieder lauter geworden. Als erster ist hier *Ed. Weigl* zu nennen; doch sein Versuch ist undifferenziert und nicht überzeugend.[57] Wichtiger ist der kurze, aber gewichtige Beitrag

---

[55] Stülcken, a.a.O., S. 66.

[56] ebd.

[57] *Ed. Weigl*, Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius. (Forschungen z. Christl. Literatur- und Dogmengeschichte XII, 4) Paderborn 1914, S. 150–158. Weigl setzte sich mit Stülckens Bedenken auseinander und trat für die Echtheit der Schrift ein, ohne einen der von Stülcken (und Hoss) angeführten Gegengründe gelten zu lassen. Mit Recht behauptet er gegenüber Stülcken die Einheitlichkeit der Schrift: in der Tat „sind die Ausführungen über den Hl. Geist und seine Gottheit (cc. 9–19) in einer Schrift *περὶ σαρκώσεως* nicht verwunderlich. Sie schließen vortrefflich an den Gedankengang des 8. Kap. an, wo vom heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus dargelegt ist, daß der Logos und Sohn sich mit dem Fleische geeint habe . . ., damit auch die Menschen mit dem Geiste geeint ein Geist (*ἓν Πνεῦμα*) würden. Er (Christus und Gott) ist *σαρκοφόρος* geworden, damit die Menschen Geistträger (*πνευματοφόροι*) würden. Er nahm die Erstlinge des menschlichen Wesens an, um uns die Erstlinge des Geistes zu vermitteln" (S. 151). „Dieser ganze Beweis wäre hinfällig gewesen, weil der Einwand erhoben werden konnte, daß der Geist ja gar nicht Gott sei, also Christus gar nichts Göttliches gebe. Deswegen schließt das c. 9 folgerichtig an: *ἀσεβὲς οὖν ἐστι κτιστὸν ἢ ποιητὸν λέγειν τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ*, und es ist nicht unvermittelt, wie Stülcken meint, sondern vollauf begründet, wenn ein näherer, immerhin noch kursorischer Nachweis der Gottheit des Hl. Geistes geführt wird" (S. 152). „Der Heilsgedanke in stark realer Fassung zieht sich durch die ganze Schrift hindurch, durch die Partien, welche direkt auf Christus gehen, und durch diejenigen, welche zunächst vom Hl. Geiste handeln, ein Dokument sowohl für die Zusammengehörigkeit der Schrift, wie für die Tatsache, daß sie von einem Verfasser stammt, der größtes Interesse an diesem Gedanken bekundet" (S. 153 f.). Auch das wird man Weigl zugeben, daß apolinaristische Anklänge in De incarnatione et contra Arianos nicht zu finden sind. Im übrigen aber sind die Argumente Weigls (für die Verfasserschaft des Athanasios) nicht stringent. Die „stark reale Fassung" des Heilsgedankens in De incarnatione et contra Arianos findet sich nicht in derselben Weise in den Athanasios-Schriften. Die in ihrer massiven Direktheit theologisch grundlegende Formel: Kirche = *σῶμα* Christi, hat Athanasios nicht verwendet. Weigl verweist zwar auf ein unter dem Namen des Athanasios überliefertes Fragment zu Psalm

von *J. Lebon*.[58] Mit Hilfe der von P. J. Tajezi 1899 edierten armenischen Athanasiostradition werden einige Stellen aus De incarnatione et contra Arianos untersucht, die gegen die Verfasserschaft des Athanasios sprechen.[59] Lebon konstatiert, daß *ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι, ἄνθρωπος τέλειος* und ein größerer Passus in Kap. 22 (mit den Formeln *κατὰ πνεῦμα – κατὰ σάρκα*) interpoliert sind und damit als Kriterien gegen eine Verfasserschaft des Athanasios ausfallen. Aber auch die an Markell von Ankyra erinnernde Stelle am Schluß von Kap. 20 läßt sich jetzt angeblich auflösen. Lautet der Text in der griechischen Überlieferung: *βασιλεύων δι αὐτοῦ ὡς διὰ Λόγου θεοῦ μετὰ τὸ βασιλεῦσαι αὐτὸν δι' αὐτοῦ ὡς δι' ἀνθρώπου σωτῆρος*, so liest der Armenier *ὡς διὰ σωτῆρος θεοῦ* statt *ὡς διὰ Λόγου θεοῦ* – „ce qui donne un bon parallélisme antithétique à la formule *ὡς δι' ἀνθρώπου σωτῆρος* et fait disparaître tout apparence de doctrine marcellienne".[60] Da nur Tajezi so liest, hingegen alle griechischen Handschriften, die lateinische und die syrische Version sowie zwei armenische Handschriften einmütig den ‚markellianischen' Text lesen, ist es mir zweifelhaft, ob Tajezi auch wirklich in seiner Handschrift den von ihm edierten Text gefunden hat. Sicher aber

---

15, 1 (MPG 27, 99), das auch von Stülcken erwähnt wurde (a.a.O., S. 106), doch ist die Herkunft dieses Katenen-Fragments keineswegs gesichert. – Die Charakterisierung des Stils als nicht unathanasianisch ist so allgemein gehalten, daß sie nichts mehr besagt. Die von Hoss und Stülcken aufgezeigten stilistischen und sachlichen Differenzen werden gar nicht erwähnt. Dagegen wird mit sehr leichter Hand der bei unsicheren Verfasserfragen des 4. Jahrhunderts beliebte Didymos von Alexandrien ins Spiel gebracht, um dann allerdings sogleich wieder – und zwar mit Recht – ausgeschaltet zu werden. Die Möglichkeit seiner Verfasserschaft war von Weigl in keinem Moment ernsthaft ins Auge gefaßt. Ein Anlaß dazu hatte auch von vornherein nicht bestanden. Daß aber Didymos der Blinde als Verfasser von De incarnatione et contra Arianos nicht in Frage kommt, beweist darum noch nicht die Verfasserschaft des Athanasios. – Die Bezeugung durch Theodoret wird von Weigl hoch veranschlagt. „Man sieht nicht ein, warum dieses äußere Zeugnis des Theodoret beiseite geschoben wird. Allein der inneren Gründe wegen!" (S. 158). Nun, es sind nicht nur innere Gründe. Weigl bemerkt selbst, daß Theodoret den sog. Sermo maior de fide auch dem Athanasios zuschreibt. „Wenn auch recht wohl denkbar ist, daß eine antiochenische Schrift von ihm oder von früheren Autoren dem Athanasius zugeschrieben wurde, nachdem durch den alexandrinisch-antiochenischen Streit letztere Richtung kompromittiert war, so ist die Sachlage anders bei der Schrift de incarn. et c. Ar. Bei dieser durchaus alexandrinischen Schrift bestand kein theologisches Interesse, sie dem Athanasius zuzuweisen" (S. 158 Anm. 3). Aber eben dies ist problematisch. Ich meine damit nicht nur die Problematik, die die Charakterisierung von De incarnatione et contra Arianos als „durchaus alexandrinisch" impliziert. „Antiochenisch" und „alexandrinisch" sind – jedenfalls für die Theologiegeschichte des 4. Jahrhunderts – ebenso gern verwendete wie ungeklärte und unklare Etikette. Wichtiger noch ist der Umstand, daß die Bezeugung durch Theodoret keineswegs unproblematisch ist; denn Theodoret zitiert nicht als erster die Schrift De incarnatione et contra Arianos. S. unten S. 232 ff.

[58] J. Lebon, Pour une édition critique des oeuvres de saint Athanase. Revue d'histoire ecclésiastique 21 (1925), 524–530.

[59] Lebon hatte offenbar übersehen, daß schon *Fred. C. Conybeare* im Journal of Philology 23 (1895), 284 ff., den Armenier untersucht und die Ergebnisse seiner Kollationen zu De incarnatione et contra Arianos und Quod unus sit Christus mitgeteilt hatte.

[60] Lebon, a.a.O., S. 529.

haben wir es an dieser Stelle mit einer orthodoxen – vielleicht nur von Tajezi stammenden? – Korrektur zu tun, die jedenfalls kaum in der griechischen Vorlage des Armeniers gestanden haben dürfte. Lebon ist der Meinung, daß das Gros der gegen Athanasios sprechenden Stellen aufgrund der armenischen Überlieferung beseitigt werden könne, und daß nun aus inneren Gründen gegen eine Verfasserschaft des Athanasios kaum noch Einwände zu erheben seien. Er hat aber nur einige zweifelhafte Stellen des edierten griechischen Textes von De incarnatione et contra Arianos mit mehr oder weniger Recht textkritisch korrigiert. Das ist jedoch viel zu wenig. Denn viele andere – teilweise schon von Hoss und Stülcken beobachtete – fundamentale Divergenzen lassen sich nicht auf dieselbe Weise ausräumen. – Nun kann es auch nicht mehr überraschen, daß heute *Altaner*[61] und *Quasten*[62] meinen, im Anschluß an Lebons Ergebnisse für die Verfasserschaft des Athanasios eintreten zu können. Die bisher bekannte äußere Bezeugung und Lebons textkritische Beseitigung zweifelhafter Stellen in De incarnatione et contra Arianos sind dazu angetan, zu solchem Urteil zu verleiten.

Simonetti sieht aber, daß der Stil des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos gegen eine Verfasserschaft des Athanasios spricht.[63] Als Herausgeber des pseudathanasianischen Traktats De trinitate et spiritu sancto[64] ist Simonetti an dem Problem der Herkunft unserer Schrift interessiert. Die Stülckensche Zwei-Schriften-Hypothese wird auch von ihm abgelehnt. Obwohl er nun die Schwäche dieser These gut erkennt, vermag er freilich die theologische Einheitlichkeit des Traktats nicht recht zu verifizieren. Die Ausführungen über den heiligen Geist in De incarnatione et contra Arianos werden nunmehr als Exkurse erklärt, die – durch das Aufkommen der Pneumatomachen – in der antiarianischen Polemik nebenbei notwendig geworden seien. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen De incarnatione et contra Arianos und De trinitate et spiritu sancto wird mit dem Hinweis auf ein – richtiges – Ergebnis von Th. Schermann beantwortet: De trinitate et spiritu sancto ist das Werk eines Lateiners, der sich griechischer Tradition bediente. Damit ist von vornherein die Abhängigkeit des Lateiners von De incarnatione et contra Arianos festgestellt, denn: É infatti assolutamente fuor di luogo avanzare soltanto l'ipotesi che nel IV secolo su argomenti concernenti la polemica ariana un autore greco abbia attinto ad un'opera latina".[65] Der Lateiner war nur an den pneumatologisch bestimmten trinitarischen Kapiteln von De incarnatione et contra Arianos interessiert; vgl. den Titel seines Werks. So kommt es, daß er auch nur diese Kapitel zitiert. Die Argumentation Simonettis in der Frage des Abhängigkeitsverhältnisses erschöpft sich allerdings in allgemeinen Erwägungen. (Das m. E. entscheidende Argument in dieser Frage ist von ihm nicht erwähnt. Ich hatte eben schon darauf hingewiesen,[66] daß

[61] S. Anm. 33. [62] S. Anm. 34.
[63] *Manlio Simonetti*, Sulla paternità del De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos. Nuovo Didaskaleion 5 (1952), 5–19.
[64] Vgl. Anm. 46.
[65] Simonetti, a.a.O., S. 11 Anm. 2.
[66] S. 225.

die Zitationsformel ἐκ προσώπου τινός (λέγειν) ein deutliches Indiz für die Priorität von De incarnatione et contra Arianos und für die Abhängigkeit des Traktats De trinitate et spiritu sancto von De incarnatione et contra Arianos ist. Man darf sagen, daß hierdurch der wichtigste Grund für die Hypothese Stülckens entfällt; und damit zugleich werden denn auch die anderen Gründe hinfällig. Denn aus der Disposition – zumal wenn sie so schematisch erfaßt wird, wie es bei Stülcken der Fall ist – und aus dem Titel der Schrift De incarnatione et contra Arianos allein kann die Begründung einer solchen These nicht mehr gewonnen werden.) – Mit seiner Feststellung der Geschlossenheit der Schrift will Simonetti doch nicht behaupten, „che il De incarnatione ‹et contra Arianos› si presenti come un trattato armonico e ben equilibrato nella disposizione, trattazione ed estensione dei vari argomenti";[67] vielmehr: „tutto l'andamento dell'opera mostra una linea di sviluppo caotica e desultoria con continue ripetizioni e con collegamenti piuttusto difettosi fra un argomento e l'altro . . ."[68] Ich halte diese Charakteristik für leicht übertrieben; sie wird jedoch für den Nachweis der Verfasserschaft des Markell nicht ohne Interesse sein. Worin aber die leichte Übertreibung Simonettis ihren Grund hat, tritt im zweiten Teil seines Beitrages alsbald zutage: der theologische Gehalt und das ihm entsprechende charakteristische Gepräge von De incarnatione et contra Arianos sind nicht recht in Sicht gekommen. Wie sonst könnte Simonetti (unter Hinweis auf das vergebliche Bemühen so vieler tüchtiger Gelehrter) sich damit begnügen, den Inhalt dieser Schrift als unergiebig für die Frage der Verfasserschaft zu deklarieren? Volles Interesse beansprucht natürlich trotzdem sein Vorhaben, nur den usus scribendi des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos mit dem des Athanasios anhand der echten Athanasios-Schriften zu vergleichen. Das durch Beispiele belegte Ergebnis Simonettis lautet: „É evidente nell'autore della nostra operetta una spiccata propensione a costruire il periodo in forma preziosistica e lambiccata, propensione che lo porta spesso alla perfetta simmetria dell'espressione, alla paronomasia, all'omeoteleuto, all'omoiosis iniziale, talvolta anche al gioco di parole".[69] Andererseits wird lediglich konstatiert: „In Atanasio compare talvolta qualche espressione simmetrica, qualche voluto accostamento di termini: è naturale, e ve lo spingeva lo stesso argomento; ma nulla in commune con quella temperie stilistica così lambiccata a volte addirittura ossessiva nelle sue preziosistiche variazioni, che il De incarnatione ‹et contra Arianos› rivela ad ogni pie sospinto. Su questa base non ho esitazioni ad affermare che l'autore del De incarnatione ‹et contra Arianos› non può essere assolutamente identificato col grande vescovo di Alessandria".[70] Selbst wenn man sich die Begründung dieser Sätze in etwas präziserer und für Athanasios besonders in ausführlicherer Form wünschen mag, Simonettis negative Beantwortung der Frage nach der Verfasserschaft des Athanasios ist richtig. Sein Ergebnis jedoch bleibt blaß. Nach dem Verzicht auf eine Untersuchung oder auch nur Berücksichtigung des theologischen

[67] Simonetti, a.a.O., S. 12.
[68] ebd.
[69] Simonetti, a.a.O., S. 14.
[70] Simonetti, a.a.O., S. 18.

Gehalts der Schrift und d. h. nach dem Verzicht auf eine Beachtung der theologischen Eigenart des Verfassers, die seinen Stil prägt, konnte das Ergebnis wohl auch nicht viel anders ausfallen: „un autore che non integra certo le sue evidenti velleità stilistiche con un'adeguata capacità di trattare la difficile materia dogmatica e polemica".[71]

Eine Auseinandersetzung mit anderen jüngeren Beiträgen zur Verfasserfrage von De incarnatione et contra Arianos kann hier unterbleiben.[72]

Ergebnis: Die Geschlossenheit von De incarnatione et contra Arianos ist gegen Stülcken festzustellen; Simonettis Gründe hierfür lassen sich aber noch entscheidend vermehren. Die stichhaltigen Argumente der bisherigen Untersuchungen der Verfasserschaft sprechen gegen eine Zuweisung dieser Schrift an Athanasios von Alexandrien (Wortgebrauch: *διαφέρειν τινί*, Hoss; Satzbau und Stilmittel, Simonetti; Auslegung, Hoss und Stülcken); doch bedarf die Beweisführung entschieden der Ausweitung und auch tieferer Verankerung der Begründung. Bei Berücksichtigung der handschriftlichen Überlieferung lassen sich Interpolationen erkennen und ausscheiden; hierfür kann es allerdings nicht genügen, nur die Edition einer armenischen Version von Tajezi zu Rate zu ziehen, sondern es muß die Breite der Überlieferung (griechische Manuskripte, lateinische und syrische Versionen sowie die armenischen Handschriften) berücksichtigt werden. Die Frage der äußeren Bezeugung (insbesondere durch Theodoret) wurde zwar berührt, aber noch keineswegs befriedigend beantwortet. Eine vereinzelte und in ihren Konsequenzen nicht bedachte Beobachtung von Stülcken (markellianisierende Auslegung von 1 Kor 15, 24 ff.) hätte die Lösung der Verfasserfrage erheblich fördern können, wenn diese Beobachtung nicht bereits bei Stülcken selbst ihrer Wirkung beraubt worden wäre.

II

Es kann hier noch nicht daran gedacht werden, schon einen Aufriß der ganzen *Überlieferungsgeschichte* von De incarnatione et contra Arianos zu geben. Dem steht im Wege, daß diese Schrift sich großer Beliebtheit erfreute und immer wieder – wenn auch vielfach durch Abschreiben derselben Fragmente – zitiert worden ist, daß sie also breit bezeugt ist und daß darum für

[71] Simonetti, a.a.O., S. 19.

[72] *E. Mersch,* Le corps mystique du Christ. Tome I, 3. éd. (1951), 402–407, behauptet zu pauschal die Einheit von De incarnatione et contra Arianos und den echten Athanasiana. Allenfalls hält er es für möglich, daß Athanasios den Traktat nur inspiriert habe, denn gewisse Unterschiede seien nicht zu übersehen. Es sei aber auch möglich, daß die Schrift aus den letzten Jahren des Athanasios stamme. Da sich nun viel eher gewisse Berührungspunkte bei den frühen Athanasios-Schriften beobachten lassen, in denen aber der Abstand zu De incarnatione et contra Arianos zugleich klar erkennbar ist, hilft der verlegene Hinweis auf die letzten Jahre des Athanasios nicht weiter. Ähnlich steht es mit der Notiz von *L. Bouyer,* L'incarnation et l'Église-corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. (Unam sanctam 11) Paris 1943, p. 155: „. . . enfin, si le traité De incarnatione et contra Arianos doit être tenu, pour des raisons de forme littéraire, pour non athanasien, Mersch, op. cit., pp. 332 ss. a raison de marquer l'unité entre la doctrine qui s'y exprime et celle des 3 discours; nous l'attribuerions volontiers à un disciple immédiat".

die Erfassung der Testimonien umfängliche Untersuchungen erforderlich sind. Entsprechend breit fließt aber auch die handschriftliche Überlieferung, die mir im Augenblick noch nicht zur Gänze bekannt ist. Doch kann ich mich im folgenden auf die für De incarnatione et contra Arianos wohl wichtigsten großen Athanasios-Handschriften Z SHG WBKAF sowie auf die lateinische und syrische Version und auf zwei armenische Manuskripte (und die Edition von Tajezi) stützen. Eine ausführliche Darstellung der Überlieferungsgeschichte wird in der Praefatio der in Vorbereitung befindlichen Ausgabe dieser Schrift gegeben werden. Es handelt sich also hier um Mitteilungen und Erwägungen von noch nicht endgültiger Art; Schlüsse lassen sich aber schon aus den vorläufigen Ergebnissen ziehen.

Ein altes, recht sicher datierbares Testimonium für De incarnatione et contra Arianos findet sich in der sog. *Contestatio Eusebii*,[73] jenem Schreiben des späteren Bischofs von Dorylaeum, welches den Konstantinopler Patriarchen Nestorios im Jahre 428 der Ketzerei beschuldigte.[74] Unter anderem wird der Vorwurf erhoben, daß Nestorios von der guten kirchlichen Tradition Antiochiens abgewichen sei. Als Beweise hierfür werden das Bekenntnis von Antiochien und ein Satz, der unter dem Namen des berühmten altnicaenischen Bischofs Eustathios von Antiochien eingeführt wird, zitiert.[74a] Dieses „Eustathios"-Zitat stammt aus De incarnatione et contra Arianos.[75] Muß man also damit rechnen, daß auch die ganze Schrift von Eustathios stammt?[76] Aus inhaltlichen Gründen läßt sich die Frage nicht ganz einfach entscheiden, denn von den antiarianischen Schriften des Eustathios sind uns nur Fragmente erhalten, die – wenn sie überhaupt in der Masse echt sind – jedenfalls nach Auswahlkriterien einer späteren Diskussion gesammelt worden sind. Doch kann man aus stilkritischen Gründen sagen, daß Eustathios als Verfasser von De incarnatione et contra Arianos nicht in Frage kommt.[77] Wie aber kommt es zu diesem Pseudonym? Zunächst muß gegenüber der immer

---

[73] Acta Concil. Oecumen., ed. Schwartz, I, 1, 1, S. 101 f.

[74] Vgl. *M. Tetz*, Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises. Evangelische Theologie 21 (1961), 354–368.

[74a] Vgl. *M. Spanneut*, Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche. (Mémoires et Travaux 55) Lille 1948, S. 20, 22–23, 85–86.

[75] MPG 26, 1024.30–1025.1. [76] Vgl. Anm. 31.

[77] W. Brockmeier hat an der eustathianischen Schrift über die Hexe von Endor nachgewiesen, daß Eustathios den Hiat gemieden hat; *W. Brockmeier*, De Sancti Eustathii Antiocheni dicendi ratione. Accedit index vocabulorum libri contra Origenem scripti omnium. Phil. Diss. Münster 1932, S. 75–77. *F. Scheidweiler* hat dasselbe Verfahren auch in den Fragmenten festgestellt; Rhein. Museum 96 (1953), 323 ff. (Damit ist freilich noch nicht belegt, daß die Fragmente tatsächlich von Eustathios selbst und nicht evtl. aus seiner ‚Schule' stammen; gewöhnlich wird in einer ‚Schule' ja am ehesten der Stil des Lehrers durchgehalten.) Da nun in De incarnatione et contra Arianos keine Bemühungen um die Vermeidung des Hiats zu beobachten sind, darf man schließen, daß dieses Pseudathanasianum weder Eustathios noch einem Manne aus dessen unmittelbarer Umgebung gehört. Ein anderes Argument gegen die Verfasserschaft des Eustathios hat M. Richard (s. oben Anm. 31) genannt: es bestand kein Anlaß, eine Schrift des berühmten orthodoxen Bischofs von Antiochien, Eustathios, dem Athanasios zuzuweisen.

wieder strapazierten Bezeugung der Verfasserschaft des Athanasios durch Theodoret festgestellt werden, daß es also ein altes und noch dazu recht markantes Testimonium gibt, das der Theodoret-Tradition widerspricht. Ja, man kann vielleicht noch ein weiteres altes Testimonium hinzufügen: Kyrill von Alexandrien zitiert bald nach der Contestatio Eusebii unsere Schrift unter dem Namen des Severian (von Gabala).[78] Freilich ganz sicher ist die Sache nicht, denn die Handschriften SD lassen den Namen fort; und da nun das Florilegium Edessenum dasselbe Zitat sowohl Severian als auch Ambrosius von Mailand zuschreiben kann,[79] bin ich im Zweifel, ob Kyrill das Fragment überhaupt mit einem Verfassernamen zitiert hat. Die Handschriften SD würden dann den ursprünglichen Text bieten. Daß man die Lücke ausfüllte, entsprach vielleicht dem Bedürfnis eines Späteren, der es genau wissen wollte.[80] Demgegenüber gewinnt das Zeugnis der Contestatio Eusebii weitaus größere Bedeutung. Während das Fragment aus De incarnatione et contra Arianos bei Kyrill in einem Florileg neben mehreren anderen Väterzitaten steht, geht es in der Contestatio, die nur ein einziges Väterzitat bietet, um die christliche Lehre in Antiochien, die für den Verfasser der Contestatio auf zwei Säulen steht: Lokalbekenntnis und „Eustathios"-Satz. Man wird annehmen müssen, daß der Satz aus De incarnatione et contra Arianos von Eusebios wirklich in Antiochien gefunden wurde oder ihm zumindest auf irgendeinem für uns nicht mehr erkennbaren Wege aus Antiochien übermittelt worden ist. Es wäre sonst kaum denkbar, daß er sich für seine Anklageschrift so pointiert auf den fraglichen „Eustathios"-Satz bezogen hätte. Stammt nun der Satz wirklich aus Antiochien, so stellt sich sofort die Frage ein: woher und wie mag der von Euseb zitierte Satz (und nach seiner Ansicht doch wohl auch die ganze Schrift) unter den Namen des Eustathios gekommen sein, wenn De incarnatione et contra Arianos doch nicht von Eustathios selbst herrührt? Wie die Dinge liegen, kann man diese Frage nur mit einer Hypothese beantworten. Mit M. Richard ist daran zu denken, daß als Fundort in Antiochien die Bibliothek der Eustathianer, der Anhänger des Eustathios von Antiochien, in Frage kommt.[81] Hat man den Traktat De incarnatione et contra Arianos zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Antiochien finden können, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß in der Contestatio Eusebii das Väterzitat eben deshalb

[78] Acta Concil. Oecumen., ed. Schwartz, I, 1, 5, S. 67.25–28.

[79] Florilegium Edessenum anonymum (syriace ante 562). Hrsg. v. *J. Rucker*. Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Abtlg., Jg. 1933, Heft 5. München 1933, S. 32 und 54.

[80] Es wäre jedoch auch denkbar, daß alte Lesefehler vorliegen. In diesem Falle könnte man erwägen, ob aus *ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ* dann *ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ* und schließlich *ΣΕΒΗΡΙΑΝΟΥ* gelesen worden ist.

[81] Vgl. Anm. 31. – M. Spanneut hatte bemerkt, daß Theodoret unter dem Namen des Eustathios ein Didymos-Fragment zu Psalm 15 führt; Spanneut, Recherches, S. 27–29. M. Richard hat aus diesem Irrtum erschlossen, que l'évêque de Cyr a trouvé ce commentaire recopie dans le recueil d'homélies eustathiennes dont il s'est évidemment servi; *M. Richard*, Notes sur les florilèges dogmatiques du V^e^ et du VI^e^ siècle. Actes du VI^e^ congrès internation. d'études byzantines. Tome I, Paris 1950, S. 312. – Von diesem Irrtum Theodorets her ergibt sich eine interessante Parallele zu dem Irrtum in der Contestatio Eusebii.

Eustathios von Antiochien zugewiesen wurde, weil man es in einer Schrift der Eustathianer-Bibliothek gefunden hatte.

In die gleiche Richtung scheinen mir nun auch die Zitate bei *Theodoret* zu weisen. Hier freilich stehen sie unter dem Namen des Athanasios. Aber man muß sich einmal vergegenwärtigen, was denn Theodoret in seinem Eranistes von Athanasios bzw. unter dem Namen des Athanasios zitiert:[82] Oratio II contra Arianos, De sententia Dionysii, Epistula ad Epictetum, (Epistula ad Adelphium), De incarnatione (die sog. kurze Rezension), Sermo maior de fide = Epistula ad Antiochenos, De incarnatione et contra Arianos. Das ist eine sehr bezeichnende und aus Gründen, die noch zu erörtern sind, hochinteressante Auswahl. Die Auszüge aus genuinen Athanasios-Schriften – stellt man einmal die Fragmente der sog. kurzen Rezension von De incarnatione zurück – halten den Exzerpten aus den Pseudathanasiana gerade die Waage. Da aber auch die kurze Rezension von De incarnatione nicht von Athanasios selbst herrührt, ergiebt sich hier sogar ein Übergewicht der Pseudathanasiana gegenüber dem echten Athanasios-Gut – und das bei dem im allgemeinen wegen der Zuverlässigkeit seiner Texte so gerühmten Theodoret! Daß der Fehler nicht bei Theodoret liegt, möchte auch ich behaupten. Die „Unterschiebungen" müssen schon vorher erfolgt sein. Nachdem man nun entdeckt hatte, daß den Apolinaristen nicht nur Unterschiebungen und Interpolationen nachgesagt, sondern auch nachgewiesen werden konnten, ist es in der patristischen Arbeit gewissermaßen zur Gepflogenheit geworden, zunächst einmal und schließlich nur an apolinaristische Fälschungen zu denken. Das ist ein folgenreicher Fehler, von dem es sich freizumachen gilt. Wiederum hat besonders M. Richard darauf aufmerksam gemacht, daß jene andere Gruppe der Altnicaener in der Rezeption der „Athanasiana" den Apolinaristen durchaus nicht nachstand.[83] Jedenfalls hilft uns eine Apolinaristenhypothese für De incarnatione et contra Arianos überhaupt nicht weiter. Man wird sich darum zu fragen haben, wo denn Theodoret seine Zitate hergeholt haben kann. Schon wegen der Herkunft Theodorets und wegen der benachbarten Lage seines Bischofssitzes empfiehlt sich der Gedanke an Antiochien. Freilich wäre damit noch nicht gar so viel gewonnen, wenn nicht weitere Indizien hinzukämen. Man darf hier wohl noch einmal an die Contestatio Eusebii anknüpfen. Durch dies Dokument war Eustathios in die Diskussion gebracht und interessant gemacht worden. Daß man nicht willens war, dem „Agenten" Kyrills und dessen theologischer Partei den berühmten nicaenischen Vater unbestritten zu überlassen, lassen noch die Nachrichten von einem verlorenen Florileg der orientalischen Bischöfe erkennen, das in der Hauptsache von Theodoret zusammengestellt worden war.[84] Unter den Namen der zitierten Väter steht der des Eustathios allen voran. Daß man ihn so herausstellen konnte, war erst möglich geworden, seitdem die gegen 414 in die offizielle

[82] MPG 83, 89–93; 177–181; 292–296.

[83] *M. Richard,* Les florilèges diphysites du V^e^ et du VI^e^ siècle. Das Konzil von Chalkedon, hrsg. v. A. Grillmeier-H. Bacht. Band I (1951), S. 734 und 747 f.

[84] Acta Concil. Oecumen., ed. Schwartz, I, 1, 3, S. 41. – Vgl. Spanneut, Recherches, S. 23, und M. Richard, Les florilèges diphysites, S. 723.

Kirche aufgenommene eustathianische Minderheit ihre Bibliothek mitgebracht hatte.[85] Hier hat Theodoret – und nicht nur er – Eustathios-Zitate entnehmen können. Man darf sich mit Grund fragen, ob er nur die Eustathios-Schriften dort gefunden hat.[86] Die Wahrscheinlichkeit ist recht groß, daß die kleine Eustathianer-Gemeinde, die sich ja der besten Konnexe (Alexandrien – Rom – Mailand) hatte rühmen dürfen,[87] nicht nur die literarische Hinterlassenschaft ihres verehrten Bischofs Eustathios kultivierte, sondern auch alles eifrig in die eigenen Scheuern einbrachte, was theologisch und polemisch von Nutzen schien.[88] In ihrem Kriege gegen den „Arianismus" aller Schattierungen und gegen den Apolinarismus sind wohl gewiß nicht nur eigene polemische Schriften entstanden, sondern auch andere zu bestimmtem polemischem Zweck ausmünzbare Schriften gesammelt worden. D. h. es wird dann wohl von der Eustathianergemeinde nicht nur das Schrifttum des Eustathios, sondern auch ihr antiarianisches und antiapolinaristisches Arsenal der Kirche Antiochiens zugeführt worden sein. Wenn diese Annahme richtig ist, dürfte man wohl auch damit rechnen, daß Theodoret beim Exzerpieren der Eustathios-Schriften zugleich von der bequemen Möglichkeit Gebrauch gemacht hat, die sich durch die – antiapolinaristische und jetzt antikyrillisch zu verwendende – eustathianische Schriftensammlung bot. – Warum mir dieser Gang der Überlieferung plausibel erscheint, das mögen folgende Beobachtungen, die hier noch erst in aller Kürze und Vorläufigkeit mitzuteilen sind, begründen helfen. Daß man bei diesen Fragen noch im Dunkeln tappt, schließt nicht aus, daß man sich trotzdem schon zurechtfindet.

Was spricht dafür, daß Theodoret außer der Eustathios-Überlieferung nun auch die Athanasiana und Pseudathanasiana aus der Eustathianer-Bibliothek kennt? Zunächst einmal der Komplex der Schriften selbst in seiner *anti-apolinaristischen* Verwendungsmöglichkeit. Daß nämlich die von Theodoret zitierte Athanasios-Tradition in der Tat ursprünglich in diesem Sinne Verwendung gefunden hat, belegt das Athanasios-Florileg des cod. Laur. IV, 23.[89] Der erste Teil dieses Florilegs (Gf1), dessen Zitate teilweise erstaunlich enge Beziehungen zu den Athanasios-Zitaten Theodorets haben, ist wohl sehr alt. Die Textüberlieferung zeigt, daß uns durch Gf 1 ein altes Stadium der antiochenischen Athanasios-Überlieferung bekannt wird, welches durch die übrigen Handschriften jener Tradition nicht mehr direkt erreichbar ist.[90] M. Richard hat eine Untersuchung angekündigt, in der der Nachweis gelie-

[85] Vgl. Spanneut, Recherches, S. 20. [86] S. oben Anm. 81.

[87] Vgl. *F. Cavallera*, Le chisme d'Antioche (IV^{e}–V^{e} siècle). Paris 1905, passim.

[88] Vgl. *M. Tetz*, Eine Antilogie des Eutherios von Tyana (Patristische Texte und Studien I). Berlin 1964, S. XXVII Anm. 49. S. o. Anm. 81.

[89] Zum cod. Laurentianus IV, 23 s. Opitz, Untersuchungen, S. 79. – Zum Athanasios-Florileg s. Ed. Schwartz, Sermo maior; M. Richard, Les florilèges diphysites, S. 734 und 747 Anm. 100; M. Tetz, Zur Edition der dogmat. Schriften d. Athanasius, S. 4 ff.

[90] Der wichtigste Beleg hierfür stammt aus der Überlieferungsgeschichte der sog. kurzen Rezension von De incarnatione: die griechischen Handschriften der kurzen Rezension (CDd) vermeiden es, Christus als ἄνθρωπος zu bezeichnen. Dagegen nimmt nun Gf1 Sätze aus De incarnatione wegen des Stichworts ἄνθρωπος auf.

fert wird, daß Gf 1 aus der Eustathianergemeinde stammt.[91] Für unsere Untersuchung bedeutet dieses Ergebnis, daß Theodoret an der Athanasios-Tradition der Eustathianer partizipierte.[92] Es bedeutet freilich zugleich, daß wir hiermit in Gf 1 einen weiteren Zeugen vor uns haben, der für De incarnatione et contra Arianos die Verfasserschaft des Athanasios bezeugt und der noch viel älter ist als die Contestatio Eusebii. Nun war schon davon die Rede, daß die Bezeugung der Athanasios-Schriften durch Theodoret sich für eine Entscheidung der Verfasserfragen nicht gut verwenden läßt, weil teilweise offensichtliche Unterschiebungen vorliegen. Theodoret war diese „Fälschung" nicht zuzuschreiben. Hat man, da der Herkunftsort der Theodoret-Tradition erkannt ist, damit auch den Ursprungsort und Umschlagplatz dieser „gefälschten" Athanasios-Traditionen? Es ist mir nicht unwahrscheinlich.

Zugleich kommt nämlich hinzu, daß die in Frage stehenden Schriften von ihrer *theologischen Thematik* und ihrer Überlieferungsgeschichte her auch noch einzeln auf den hier angesprochenen Herkunftsort der Theodoret-Tradition zu weisen vermögen. (Aus praktischen Gründen gehe ich hier nur auf die von Theodoret zitierten Schriften ein; eigentlich wären ja noch die anderen von Gf 1 berücksichtigten Schriften miteinzubeziehen.) – Die *Oratio II contra Arianos* war jenen altnicaenischen Kreisen in und um Antiochien besonders gelegen, weil Athanasios gerade hierin vielleicht von einem theologischen Werk abhängig ist, das hier zu Hause war: vom Werk des Markell aus dem Jahre 335.[93] Die Schrift *De sententia Dionysii* mußte in Sachen Sabellianismus gerade jene Kreise brennend interessieren, denn Euseb hatte schon von Anfang an das Stichwort des Sabellianismus gegen Markell ins Spiel gebracht

---

De inc. 17 (ed. Robertson-Casey 25.31) *ἀνθρώπῳ* Lange Rezension und Gf1 (Nr. 14). *σώματι* CD. *ἀνθρωπίνῳ σώματι* d.

De inc. 41 (ed. Robertson-Casey 63.5) *ἀνθρώπῳ* Lange Rezension und Gf1 (Nr. 15). *ἀνθρώποις* D. *ἀνθρωπίνῳ σώματι* d. Der Text von C ist nicht erhalten.

De inc. 42 (ed. Robertson-Casey 64.5) *ἀνθρώπῳ* Lange Rezension und Gf1 (Nr. 16). *σώματι* D. *ἀνθρωπίνῳ σώματι* d. Der Text von C ist nicht erhalten.

De inc. 42 (ed. Robertson-Casey 64.9) *ἀνθρώπῳ* Lange Rezension und Gf1 (Nr. 17). *σώματι* D. *ἀνθρωπίνῳ σώματι* d. Der Text von C ist nicht erhalten.

Die syrische Version der kurzen Rezension im cod. Vatic. syr. 104, die mit Gf1 *ἄνθρωπος* las, bezeugt, daß in Gf1 ein älteres Überlieferungsstadium der kurzen Rezension von De incarnatione erhalten blieb. (Der Syrer hat auf andere Weise als die griechischen Handschriften CDd die kurze Rezension variiert.)

[91] Für die in großzügiger Weise gebotene Gelegenheit, diese Untersuchung im Manuskript einzusehen, möchte ich auch an dieser Stelle meinen Dank bezeigen.

[92] Über das Wie dieser Partizipation gestehe ich noch nicht im Klaren zu sein. Zu erwägen ist jedenfalls neben der Benutzung von Florilegien auch das Exzerpieren von Schriften einer Bibliothek, in denen nach bestimmten dogmatischen Fragestellungen bestimmte Partien durch Anstreichungen kenntlich gemacht waren. Das Zusammentreffen der vorliegenden Florileg-Traditionen würde sich im letzteren Falle – besonders auch nach allem, was wir über die Arbeitsweise Theodorets wissen – zwangloser erklären lassen. Theodorets Benutzung der Athanasiana der Eustathianer-Bibliothek wäre unter diesem Gesichtswinkel sogar noch um einen Grad wahrscheinlicher.

[93] Die Auslegung von Prov 8, 22 ff., die einen großen Teil der zweiten Arianerrede des Athanasios einnimmt, war schon von Th. Zahn, Marcellus v. A., S. 118, mit der Auslegung des Markell verglichen worden. Zahn möchte „fast eine Abhängigkeit von der originellen Erklärung Marcells annehmen".

und fast alle – von den „Arianern" bis hin zu den Apolinaristen – waren ihm hierin gefolgt.[94] Die *Epistula ad Epictetum*, unter deren Titel versehentlich auch ein Zitat aus der *Epistula ad Adelphium* geführt wird, hat bald fast kanonisches Ansehen genossen, so daß niemand diese Schrift sich entgehen lassen durfte; in den uns hier interessierenden Kreisen hat man in diesem Brief wohl alsbald – zu Unrecht – eine Polemik gegen Apolinarios und seine Schule gesehen. Der sog. *Sermo maior de fide* war ursprünglich eine *Epistula ad Antiochenos*. Dieser Brief wurde, wie schon notiert,[95] von Scheidweiler Markell von Ankyra zugeschrieben. Eine Markell-Schrift in der Eustathianer-Bibliothek? Nun, daß Beziehungen zwischen Eustathianern und Markellianern bestanden haben, ist bekannt.[96] Die Verbindung zwischen diesen beiden Gemeinden bzw. Gruppen ist wohl alt. Ist es an sich natürlich, daß ein Brief an Antiochener seinen Ort in Antiochien hat, so ist es – und an dieser Stelle muß ich einmal aus gegebenem Anlaß von der mir plausiblen These Scheidweilers Gebrauch machen – wahrscheinlich, daß der Adressat eines Markell-Briefs an Antiochener die Eustathianergemeinde war, und daß dieser Brief auch hier bewahrt wurde. Behaupte ich nun zudem, im folgenden den Nachweis erbringen zu können, daß De incarnatione et contra Arianos ebenfalls von Markell verfaßt wurde, so ist durch die Epistula ad Antiochenos ein Parallelfall gegeben, der dazu einlädt, auch *De incarnatione et contra Arianos* in den Händen der Eustathianer zu vermuten, zumal die in dieser Schrift bekämpften Anhomoier besonders gefährlich gerade in Antiochien auftraten. Die Epistula ad Antiochenos und unsere Schrift De incarnatione et contra Arianos rücken enger zusammen, als es aus der bloßen Aneinanderreihung der „Athanasios"-Exzerpte bei Theodoret hervorgehen mag.

Das schwierigste Problem ist zweifellos die sog. kurze Rezension von *De incarnatione*,[97] die uns durch keinen handschriftlichen Zeugen mehr in ihrer ursprünglichen Form unmittelbar zugänglich ist.[98] Das Doppelwerk Contra gentes und De incarnatione gehört, zusammen wohl mit den Arianerreden, zu den frühesten Schriften des Athanasios. Es stammt wahrscheinlich aus der Zeit des Trierer Exils,[99] ist also nicht eigentlich eine „Jugendschrift". Athanasios durchbricht hierin die alte apologetische Position. Sein Werk ist – ob be-

[94] Außerdem sind die Gegner des Athanasios in dieser Schrift „nicht eigentlich Arianer, sondern die orientalischen Bischöfe, die das Nicaenum gegen die Marcellische Theologie abgrenzten"; Opitz, Athanasius Werke Band II, zu S. 46.5.

[95] S. oben S. 221, Anm. 23.

[96] Vgl. ep. 263, 5 des Basileios von Kaisareia, in der er Paulinos vorwirft, er hänge den Dogmen des Markell an und pflege mit dessen Anhängern Gemeinschaft.

[97] *R. P. Casey*, The De Incarnatione of Athanasius. Part 2: The Short Recension (Studies and Documents XIV). London-Philadelphia 1946. Dazu: *M. Richard*, Mélanges de science religieuse 6 (1949), 128–130; *F. L. Cross*, The Journal of Theological Studies 49 (1948), 88–95; *M. Tetz*, Vigiliae Christianae 9 (1955), 159 ff.; ders., Zur Edition d. dogmat. Schriften des Athan. (s. Anm. 25).

[98] Vgl. oben Anm. 90.

[99] Vgl. *Ed. Schwartz*, Sermo maior, S. 41 Anm. 1; jetzt auch *C. Kannengießer*, Le témoignage des Lettres festales de saint Athanase sur la date de l'apologie Contre les paiens – Sur l'incarnation du Verbe. Recherches de science religieuse 52 (1964), 91–100.

wußt oder unbewußt, das ist eine zweitrangige Frage – ein grundsätzlich anders ausgerichtetes Gegenstück zur Apologetik Eusebs von Kaisareia. Gewiß, die apologetische Form ist beibehalten; aber das dieser Form zugrundeliegende (nicht zuletzt auch politisch bedeutsame) heilsgeschichtliche Konzept wurde fallengelassen. Daher sträubt sich diese Doppelschrift gegen eine einfache Subsumierung unter die Literatur altkirchlicher Apologetik. In Contra gentes – De incarnatione liegt eine Schrift vor, die trotz Beibehaltung gewisser Topoi der alten Apologetik ebendiese Apologetik von Grund aus überholt. Man hat dies Werk als klassisches Beispiel altkirchlicher Erlösungslehre gerühmt oder kritisiert (vor allem in dieser Lehre ist der Unterschied zu Euseb greifbar). Dabei stellte sich nun den Dogmengeschichtlern immer wieder die Frage, wie es dazu gekommen sein mag, daß Athanasios so merkwürdig „irenaeische" Züge in seiner Erlösungslehre zu erkennen gebe. Bedenkt man, welche Bedeutung das Werk des Markell von Ankyra im Jahre 335 gehabt hat – es handelte sich hier ja um den ersten groß angelegten und wirksamen Versuch, die Syllukianisten aufgrund ausführlicher Schriftexegese zu widerlegen –, so kann es nicht zweifelhaft sein, bei wem in jenen Jahren die theologische Initiative zu suchen ist. Sodann erklärt sich aber vielleicht auch, wie es im 4. Jahrhundert zu dem Eindringen alter theologischer Traditionen in die dogmatischen (und exegetischen) Diskussionen gekommen sein könnte: Markells theologische Arbeit mag hierfür wohl von großer Bedeutung gewesen sein. Das würde nun auch für Contra gentes und De incarnatione gelten. Wir hätten hier dann also evtl. dieselben Voraussetzungen für das Interesse altnicaenischer Kreise in und um Antiochien zu vermuten wie bei der Oratio II contra Arianos. Zur Verbreitung war freilich die Doppelschrift des Athanasios als ein kurzgefaßtes „katechetisches" Handbüchlein sehr viel geeigneter. Es blieb darum auch nicht bei einer „Auflage". Die zweite Fassung (= die kurze Rezension) scheint mir aus traditionsgeschichtlichen und textkritischen sowie theologiegeschichtlichen Gründen ihre Heimat in unseren altnicaenischen Kreisen gehabt zu haben; darum findet sich denn auch die älteste und theologisch reinste Bezeugung der kurzen Rezension im Athanasios-Florileg der Eustathianergemeinde.[100]

Von dem Gesamtkomplex der Athanasios-Überlieferung und d. h. von den *Athanasios-Korpora* her geraten wir wiederum auf dieselbe Spur. Am interessantesten für die Ermittlung der Überlieferungswege der Athanasiana sind natürlich die Pseudathanasiana, die sich unter besonderen Verhältnissen den genuinen Athanasios-Schriften zugesellten. Nun findet sich jedoch – wenn auch nicht gleichmäßig in jedem Athanasios-Korpus – im Gros der Athanasios-Handschriften allerlei einträchtig beisammen: z. B. De incarnatione (apolinaristisch),[101] Epistula ad Liberium[102] (= Contra theopaschitas in D; Markellisch),[103] Expositio fidei (Markellisch),[104] Oratio IV contra Arianos

[100] Vgl. oben Anm. 90.

[101] *H. Lietzmann*, Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen. I, 1904, S. 303–307.

[102] MPG 28, 1444–1445.

[103] S. oben Anm. 24 und 25.

[104] S. oben Anm. 26.

(apolinaristisch?),[105] Quod unus sit Christus (apolinaristisch)[106] u. a. Da die aufgezählten Schriften in bestimmten großen Athanasios-Handschriften nebeneinander auftreten können,[107] ist nicht mehr damit zu rechnen, daß uns in diesen Sammlungen die ältesten Athanasios-Korpora rein erhalten sind. Hierbei gehe ich allerdings von der These aus, daß es solche unter bestimmter dogmatischer Abzweckung zusammengestellten Korpora überhaupt gegeben hat. Durch die Feststellung singulärer Sammlungen, deren Texte z. T. schon frühzeitig (eben gerade durch Theodoret) bezeugt sind, wird nun diese These begründet. Freilich muß man noch offenlassen, ob die einzelnen schon früh bezeugten Schriften nur erst in einer Bibliothek gesammelt oder bereits als Sammlung in einem Codex erfaßt waren. Da es hier nicht um dieses Problem, sondern um die Frage des Ortes der von Theodoret benutzten Athanasios-Tradition geht, kann jene Frage in unserem Zusammenhange unbesorgt offenbleiben.

Eine singuläre Sammlung ist hier am interessantesten: der erste Teil des *codex Ambrosianus gr. 235 (D 51)* = *D*.[108] In diesem Teil von D liegt ein Schriften-Korpus vor, das keine apolinaristische Schrift enthält und das neben der frühen Bezeugung einzelner Texte auch durch die Eigentümlichkeit bestimmter Schriften auffällt. Ich nenne als für meine These Bemerkenswertestes:

1. Die Nähe der von Theodoret benutzten Überlieferung zu D: Theodoret (Eranistes) und D lesen De incarnatione in der kurzen Rezension; D (W N V) tradieren die von Theodoret in seiner Kirchengeschichte zitierte Überlieferung der Epistula ad Afros; ebenso wird die Überlieferung der Apologia de fuga sua in D (N W) von Theodorets Kirchengeschichte vorausgesetzt; bei der Epistula ad Iovianum fällt die Gleichheit der Überlieferung in D und in Theodorets Kirchengeschichte besonders auf. Die anderen Schriften von D werden durch Theodoret nicht zitiert.

2. Die Benutzung der D-Überlieferung durch den dritten Teil des Athanasios-Florilegs in G.[109]

3. Als Nr. 12 wird das Bekenntnis Contra theopaschitas geführt, das eine Überarbeitung der Epistula ad Liberium ist, und das von M. Richard und F. Scheidweiler Markell von Ankyra zugesprochen wird.[110]

4. Als Nr. 13 wird nur durch D die sog. Legatio Eugenii überliefert.[111]

---

[105] S. oben Anm. 7.

[106] H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea, S. 294–302.

[107] S. Opitz, Untersuchungen, zu den Handschriften BMKAF SEH VG u. a.

[108] Zur Epistula ad Afros, zur Apologia de fuga sua und zur Epistula ad Iovianum s. Athanasius Werke, Band II (ed. Opitz). Zu D s. Opitz, Untersuchungen, S. 81–87; M. Richard, Mélanges de science religieuse 6 (1949), 128–130; M. Tetz, Zur Edition d. dogmat. Schriften, S. 5 ff.; ferner Theodoret Kirchengeschichte. Hrsg. v. L. Parmentier. 2. Aufl. v. F. Scheidweiler (GCS). Berlin 1954, S. 351 ff., besonders S. 362 f.

[109] Vgl. Ed. Schwartz, Sermo maior, S. 44; M. Tetz, Zur Edition d. dogmat. Schriften, S. 4–27.

[110] S. oben Anm. 24, 25, 102.

[111] MPG 18, 1301–130. *L. Hahn*, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3. Aufl. Hildesheim 1962, S, 262–264.

Dieses Stück ist das Schreiben einer Gesandtschaft der markellianischen Gemeinde von Ankyra an Athanasios. Es enthält ein ausführliches Glaubensbekenntnis. Die Frage der „Echtheit" ist hier von untergeordneter Bedeutung; denn es interessiert vor allem der Sachverhalt, daß in dieser Sammlung ein Schreiben begegnet, das sich ausdrücklich als markellianisch bekennt. Ich habe keinen Zweifel, daß es dies allerdings auch ist. Wer konnte sonst noch ein Interesse daran gehabt haben, für „unseren Vater Markell" einzustehen?

Daß man es nun trotzdem nicht mit einem ganz rein erhaltenen Korpus zu tun hat, vermag schon allein die Überarbeitung der Epistula ad Liberium zu zeigen. Contra theopaschitas ist eine zweite Fassung dieses Briefs.[112] Die Überarbeitung in D reicht also bereits in die Pseudathanasiana hinein! Ähnlich verhält sich D auch in der Überlieferung der kurzen Rezension von De incarnatione: das Athanasios-Florileg bezeugt ein älteres und wohl ursprüngliches Stadium der Überarbeitung dieser Athanasios-Schrift.[113] Wir haben es in D mit einem theologisch geschlossenen Athanasios-Korpus zu tun, dessen Überlieferung auch durch markellianische Schriften bestimmt ist und dessen Athanasios-Schriften textlich mit der von Theodoret vorausgesetzten Athanasios-Tradition verwandt sind. Gerade aber das Zusammenspiel dieser beiden Überlieferungsfaktoren läßt – auch wenn in D nur eine gebrochene Tradition vorliegt – wiederum an die Eustathianer-Bibliothek in Antiochien als die Heimat der D-Tradition denken.

Neben D ist vor allem der *Codex Athous Vatopedi 7* = *W* zu nennen.[114] In W sind zwei Codices, zwei verschiedene Athanasios-Korpora, zusammengebunden. Hier interessiert lediglich der erste Teil von W, der ebenfalls ein theologisch geschlossenes Schriftenkorpus überliefert. (Allerdings zeigt die Textüberlieferung, daß man diese Sammlung nachträglich einer dogmatischen Überarbeitung unterzogen hat.[115] Besonders auffällig sind die zahlreichen Varianten, die – über das Korpus verstreut – in mehr oder weniger deutlicher Weise die Bezeichnung Christi als *ἄνθρωπος* umgehen.) Ich nenne im folgenden nur wieder das Bemerkenswerteste:

1. Im Falle der Apologia de fuga sua und der Epistula ad Afros ist die Textüberlieferung von D und W eng verklammert; sie korrespondiert, wie schon oben gesagt, mit der von Theodoret benutzten Tradition.

2. Der Text von De sententia Dionysii wird ebenfalls z. T. von Theodoret bezeugt.[116] Besonders fällt die von WVz, Theodoret und Athanasios-Florileg gemeinsam bezeugte Variante am Ende des 10. Kapitels auf: *κυριακὸν σῶμα* statt *ἀνθρώπινον τοῦ σωτῆρος*.[117] Diese Variante ist darum interessant, weil das Attribut *κυριακός*, auf das es hier vor allem ankommt, als Epitheton der Menschheit Christi insbesondere in ganz bestimmten Schriften der Athanasios-Tradition gebräuchlich ist: in De incarnatione, in der Expositio fidei und in der Epistula ad Antiochenos.[118] Ob es sich nun um einen alten Lesefehler oder um eine alte, bewußt vorgenommene dog-

[112] Tetz, Zur Edition d. dogmat. Schriften, S. 6 Anm. 15.
[113] S. oben Anm. 90.
[114] Opitz, Untersuchungen, S. 18–20.
[115] Vgl. M. Tetz, Antilogie des Eutherios, S. XVI, XXIIIff.; besonders auch unten Anm. 122.
[116] Athanasius Werke, Band II: besonders S. 53.23 und 24; 54.1, 2 und 28.
[117] A.a.O., S. 54.2.
[118] S. Lexicon Athanasianum, dig. et ill. G. *Müller*. Berlin 1952, s. v.

matische Korrektur handelt, die Variante scheint mir in jedem Falle bezeichnend zu sein für die Kreise, von denen sie zuerst bezeugt ist.[119]

3. Auffällig ist die Ausrichtung der Athanasiana gegen Arianer und Sabellianer. Nur W und seine Deszendenten fügen in den Titeln zu De sententia Dionysii und zur Expositio fidei das *κατὰ Σαβελλιανῶν* hinzu. Diese Ausrichtung weist auf eine Diskussion, die vermutlich noch dem 4. Jahrhundert zugehörte.

4. Die Expositio fidei, die schon sachlich ganz nahe bei der Epistula ad Antiochenos steht, wird durch den ersten Teil des Athanasios-Florilegs auch überlieferungsmäßig eng mit diesem Schreiben verbunden: gegenüber der Epistula ad Antiochenos als dem Sermo maior de fide wird sie als Sermo minor de fide eingeführt.[120] Daß beide Schreiben von F. Scheidweiler Markell von Ankyra zugesprochen wurden, war schon öfter gesagt. Nachdem H. Nordberg jüngst die Expositio fidei herausgegeben hat, ist auch der Text von W jetzt allgemein zugänglich.[121] (In der Expositio fidei ist *ἄνθρωπος* als Bezeichnung der Menschheit Christi am konsequentesten in W beseitigt worden.[122])

5. Der Verfasser der Homilie In passionem et crucem domini ist noch nicht festgestellt. M. Richard nennt Markell von Ankyra;[123] er muß allerdings zugestehen,

---

[119] Keineswegs liegt hier eine Überarbeitung vor, die – wie an anderen Stellen in W – *σῶμα* für *ἄνθρωπος* setzen wollte. Das widerspräche völlig der Intention des ältesten Zeugen dieser Variante: Gf1. Auch an eine vorausliegende ‚apolinaristische' Überarbeitung ist in diesem Falle nicht zu denken, zumal gerade durch die W-Tradition (und indirekt auch durch Theodoret) noch auf derselben Seite (54.28) die Hinzufügung *ἄνθρωπος ἐκλήθη* überliefert ist. Vielmehr wurde durch Athanasios selbst der Begriff *κυριακὸν σῶμα* nahegelegt, da er in diesem Abschnitt beweist: *ἡμεῖς . . . τοῦ κυρίου κατὰ τὸ σῶμα συγγενεῖς ἐσμεν* (53. 1 f.) und *ἡμεῖς ὁμογενῆ τὰ σώματα ἔχοντες τῷ σώματι τοῦ κυρίου ἐκ τοῦ πληρώματος λαμβάνομεν* (53.23 f.). Wo De incarnatione so eifrig benutzt wurde, und wo Schriften wie die Expositio fidei und die Epistula ad Antiochenos zu Hause waren, da ist es auch zu der Entstehung der Variante *κυριακὸν σῶμα* gekommen.

[120] Schwartz, Sermo maior, S. 16 Nr. 48. – Schwartz meinte, daß die Expositio fidei ein Teil der Epistula ad Antiochenos war. Diese These ist durch die von Casey gefundene Version zumindest nicht bestätigt worden. Schwartz meinte auch, daß die Expositio „wahrscheinlich sogar von Hieronymus bezeugt" worden sei (S. 54 f.). Doch beruht diese These auf der Annahme, daß Hieronymus in seinem bekannten Streit mit den Apolinaristen in Rom (ca. 382–384) die Expositio fidei als libellus des Athanasios vorgewiesen habe, um damit den athanasianischen Gebrauch der Formel *κυριακὸς ἄνθρωπος* zu beweisen. Vielleicht darf man aber gegenüber dieser Hypothese (und auch gegenüber der Hypothese von J. Lebon, der aufgrund einer Variante zur Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae (MPG 25, 560.7–8) in dieser Schrift jenen libellus finden zu können glaubt; Lebon, Revue d'histoire ecclésiastique 31, 1935, 307–329; vgl. auch Opitz, Untersuchungen, S. 127 f.) noch an einen anderen Text denken, der bisher überhaupt noch nicht in die Diskussion gezogen worden ist: die pseudathanasianische Professio arriana et confessio catholica (ed. Simonetti, S. 59.15–16; C. C. 9, 156.322 app.). In dieser Professio, die in der Tat ein libellus ist, kommt die Formel „dominicus homo" nur einmal vor; zudem ist sie so profiliert gebraucht, daß man sich jedenfalls einen theologischen Streit eher durch dies Schriftchen als durch die Epistula encyclica (mit jener m. E. unrichtigen Lesart) verursacht denken könnte. Ob man in dieser Frage überhaupt noch zu einer wirklich überzeugenden Lösung kommen kann, ist mir zweifelhaft. Zweifelhaft bleibt aber darum auch die These von Schwartz, daß Hieronymus die Expositio bereits als athanasianisch bezeugte.

[121] S. oben Anm. 26.

[122] Nordberg, a.a.O., S. 31 f. – Es ergeben sich hier also beachtliche Parallelen zur Überlieferung der kurzen Rezension von De incarnatione; vgl. Anm. 90.

[123] M. Richard, Mélanges de science religieuse 6 (1949), 149.

daß ein Beweis für seine Vermutung sich nur schwer liefern läßt. Ein Passus aus dieser Homilie wird auch schon im ersten Teil des Athanasios-Florilegs zitiert, gleich nach dem ersten Zitat aus De incarnatione et contra Arianos und vor einem Zitat aus der Epistula ad Antiochenos.[124]

6. Der Komplex der pseudathanasianischen „Dialoge" in W ist seiner Herkunft nach ebenfalls noch unaufklärt. A. Günthör hat zwar Didymos den Blinden von Alexandrien als Verfasser dieser Dialoge erweisen wollen, aber seine Beweisführung kann nicht überzeugen.[125] – W hat anscheinend einen sehr alten Text, der auch zuverlässiger als die Texte der anderen handschriftlichen Überlieferungen der „Dialoge" zu sein scheint.[126]

7. Die Antilogie des Eutherios von Tyana ist nur locker mit diesem Athanasios-Korpus in W verbunden.[127] Sie scheint erst zu einem späteren Zeitpunkt den Athanasiana vorangestellt zu sein, denn es ist ja ganz unwahrscheinlich, daß man diese Schrift des treuen Nestorios-Freundes schon bald nach ihrer Entstehung (431–433) als Athanasios-Schrift ausgegeben haben könnte. Von der Chronologie, von der Thematik und von der Überlieferungsgeschichte her wird man die Athanasiana und die übrigen Pseudathanasiana gegen die Antilogie abzuheben haben. Die Eutherios-Schrift ist allerdings auch noch von der dogmatischen Überarbeitung des W-Korpus' betroffen.[128] Die letzte dogmatische Bearbeitung der Athanasios-Sammlung im ersten Teil von W wird demnach zu einem Zeitpunkt stattgefunden haben, als die Antilogie des Eutherios von Tyana bereits (als Athanasios-Schrift?) dem Korpus des ersten Teils von W einverleibt war. D. h. aber, daß die letzte dogmatische Überarbeitung kaum schon im 5. Jahrhundert vorgenommen sein dürfte. Diese letzte theologiegeschichtlich relevante Überlieferungsschicht kann jedoch das Alter und den ursprünglichen Charakter wenigstens bestimmter Teile dieser Sammlung nicht verdecken. Gewiß weniger deutlich als D, aber immer noch spürbar genug verweist auch W auf denselben Herkunftsort der hier in Frage stehenden Athanasios-Traditionen.

Die Testimonien des Athanasios-Florilegs und Theodorets weisen nun noch über die Korpora D und W hinaus und veranlassen uns, auch in den „gemischten" Athanasios-Korpora[129] nach Schriften zu suchen, die in der Eustathianer-Bibliothek Antiochiens bewahrt worden waren und uns vielleicht nur so erhalten blieben. Z. B. die Epistula ad Antiochenos ist durch keines der

---

[124] Die drei Zitate stehen allerdings je unter verschiedenen Rubriken; s. Schwartz, Sermo maior, S. 12.

[125] *A. Günthör*, Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien (Studia Anselmiana 11). Rom 1941. Vgl. auch die Gegeneinwände von *H. Rahner*, Zeitschrift für katholische Theologie 65 (1941), 111 f.

[126] Alter und Wert des W-Textes lassen sich vor allem aus der Überlieferung des Syntagmations von Aëtios erkennen. Dies Syntagmation wird in Dialogus II de sancta trinitate Satz für Satz widerlegt; MPG 28, 1173 ff. Da die Aëtios-Schrift außerdem von Epiphanios in seinem Panarion zweifach überliefert ist (ed. Holl, Band III, S. 351–360 und 360–409), kann aufgrund einer völlig unabhängigen, sehr alten Parallelüberlieferung die Texttradition des Syntagmations im Dialogus II de sancta trinitate zuverlässig beurteilt werden. Nach meinen nur vorläufigen Kollationen wird der W-Text, der sich von der anderen wichtigen Athanasios-Tradition der Handschrift K deutlich abhebt (vgl. Tetz, Antilogie des Eutherios, S. XXIII ff.), an vielen Stellen durch den Text des Epiphanios bestätigt. – Die pseudathanasianischen Dialoge werden indessen von einem Bonner Doktoranden ausführlicher bearbeitet.

[127] Tetz, Antilogie des Eutherios, S. XXIII–XXVI.

[128] Tetz, a.a.O., S. XVI, XXII, XXV.

[129] S. oben Anm. 107.

griechischen Athanasios-Korpora, sondern nur durch die „gemischte" Athanasios-Sammlung der armenischen Version[130] überliefert. Die Expositio fidei ist nicht in D, sondern in W und anderen griechischen Korpora sowie in armenischer Version erhalten, wobei W durchaus nicht den besten Text bezeugt. Contra theopaschitas – von W nicht überliefert – ist in D nur als eine eindeutig sekundäre Fassung erhalten. Die Schrift De incarnatione et contra Arianos gehörte nun, wie meines Erachtens die Zitate des Athanasios-Florilegs im cod. Laur. IV, 23 und des Theodoret im Eranistes erweisen, ebenfalls zu der Athanasios-Sammlung der Eustathianer Antiochiens, obwohl sie weder in D noch in W tradiert wird. D und W sind gewiß nicht die einzigen Athanasios-Korpora, in denen wir noch auf Stücke jener antiochenischen Sammlung stoßen.[131] Die jüngeren Athanasios-Sammlungen sind einzubeziehen, auch wenn sie nicht mehr das dogmatische Profil der älteren Sammlungen zeigen.

Inzwischen darf hier festgestellt werden, daß die ältesten Testimonien zur Schrift De incarnatione et contra Arianos Überlieferungsverhältnisse erkennen lassen, die die Behauptung gestatten, daß von der Überlieferungsgeschichte der Athanasiana her die Herkunft des Pseudathanasianums De incarnatione et contra Arianos von Markell nicht grundsätzlich ausgeschlossen ist.

Zur *handschriftlichen Überlieferung* von De incarnatione et contra Arianos ist folgendes zu bemerken: Die griechischen Handschriften, die ich bisher heranziehen konnte, sind in drei Gruppen zu teilen.
1. cod. Vatic. gr. 1431 (= Z).[132] – Eine lateinische Version steht Z sehr nahe. Unter den verschiedenen Handschriften dieser Version bietet der cod. S. Marco 584[133] den ältesten und besten Text. Der Lateiner gibt eine wörtliche Übersetzung, in der zumeist sogar die Wortstellung der griechischen Vorlage gewahrt bleibt. Er setzt eine griechische Textüberlieferung voraus, die Z so nahegestanden haben muß, daß mit seiner Hilfe der Archetyp dieser Überlieferungsgruppe rekonstruiert werden kann.
2. cod. Paris. Coislin. gr. 45 (= S)[134]; cod. Laurent. IV, 20 (= H)[135]; cod. Laurent. IV, 23 (= G).[136]
SHG bieten eine gute Tradition, weisen aber auch einige Interpolationen auf, die durch keine der anderen Handschriftengruppen und keine Version bezeugt werden. Da es sich hierbei um Zusätze von dogmatischem Gewicht

[130] Vgl. *R. P. Casey*, Armenian manuscripts of the St. Athanasius of Alexandria. The Harvard Theological Review 4 (1931), 43–59.
[131] Was ich hier als „antiochenische Sammlung" bezeichne, ist wesentlich verschieden von dem, was Opitz „antiochenisches Korpus" nennt; Opitz, Untersuchungen, S. 202.
[132] *Ed. Schwartz*, Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. Abhandlungen d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 32, 6. München 1927. Opitz, Untersuchungen, S. 80–81.
[133] Vgl. G. Mercati, Studi e Testi 75 (1938), 186 ff.
[134] Opitz, Untersuchungen, S. 57–60.
[135] Opitz, Untersuchungen, S. 72–74. [136] Opitz, Untersuchungen, S. 79–80.

handelt, die in die Editionen eindrangen und allerlei Verwirrung stifteten, nenne ich die augenfälligsten.

985.39 ἢ ὁμοούσιος wird von SHG (und KA^{marg}F) bezeugt. Da auch Handschriften der dritten Gruppe mit SHG lesen, gehört die Variante eigentlich nicht in diese Aufzählung. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß sie von der zweiten Überlieferungsgruppe her in einige Handschriften der dritten Gruppe eingedrungen ist oder der Zusatz sich von selber nahelegte. Denn daß ZW BA* und alle Versionen die Worte auslassen, spricht zu stark gegen diese Lesart. Unwahrscheinlich ist es, daß eine gemeinsame Tendenz, die Worte absichtlich auszulassen, in so verschiedenen Überlieferungen gleichzeitig zur Wirkung gekommen sein könnte. Wer sollte auch solche Tendenz gehabt haben, das ἢ ὁμοούσιος auszulassen? Es handelt sich an dieser Stelle gewiß um einen späteren Zusatz.

996.9–10 wird θεοτόκου von allen anderen Handschriften, von den Versionen und z. B. auch von Kyrill von Alexandrien ausgelassen.

996.36–37 fehlt ἄνθρωπος τέλειος in allen anderen Handschriften und in den Versionen (auch im Florilegium Edessenum Nr. 37).

1000.25 fehlt ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι in allen anderen Handschriften und in den Versionen (auch bei Justinian, Contra Monophysitas 193).

997.5 und 1004.2 wird φύσει von allen anderen Handschriften und den Versionen ausgelassen. Vgl. auch 993.19, wo φησι als φύσει gelesen wird. Der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos sagt nur κατὰ φύσιν.

1024.30–31 τὸν μὴ μόνον ἄνθρωπον, ἀλλὰ καὶ θεὸν τὸν αὐτὸν ὄντα lesen SHG; τὸν αὐτὸν ὄντα wird von allen anderen Handschriften, von den Versionen und von der Contestatio Eusebii (wohl auch von Theodoret, dessen Fragment mit θεόν schließt) ausgelassen.

1025.13–14 ἐκ Μαρίας τῆς θεοτόκου fehlt in allen anderen Handschriften und in den Versionen (auch im Florilegium Edessenum Nr. 38). Vgl. auch noch 1020.19.

Diese Interpolationen, die der vulgären Dogmatik einer späteren Zeit Rechnung tragen, gemahnen zur Vorsicht und Zurückhaltung gegen die zweite Überlieferungsgruppe, wenn sie im Alleingang derartige Formeln anbietet. Abgesehen von solchen relativ leicht erkennbaren Fehlern überliefern SHG vielfach mit der ersten Gruppe und den Versionen den richtigen Text.

3. cod. Athous Vatopedi 7, zweiter Teil, (= W)[137]; cod. Basil. gr. A III 4 (= B)[138]; cod. Athous Vatopedi 5 (= K)[139]; cod. Ambros. 464 (= A)[140]; cod. Laurent. S. Marco 695 (= F)[141].

[137] Opitz, Untersuchungen, S. 18–20.
[138] Opitz, Untersuchungen, S. 28–37.
[139] Opitz, Untersuchungen, S. 37–39.
[140] Opitz, Untersuchungen, S. 42–44.
[141] Opitz, Untersuchungen, S. 45–47.

Diese Überlieferungsgruppe, zu der vermutlich auch die meisten der bisher noch nicht berücksichtigten Handschriften gehören, bietet zwar nicht so hervorstechende Lesarten wie die zweite Gruppe, hat dafür aber eine Menge kleinerer Fehler, deren Aufzählung hier nicht verlohnt. Im folgenden wird aber von Einzelfällen die Rede sein müssen.

Wertvoll sind auch die *Versionen*. Der Lateiner wurde schon bei der ersten Gruppe der griechischen Handschriften genannt. Eine syrische Version enthält der cod. Musei Britann. orient. 8606[142]. Die Kenntnis der Überlieferung zweier armenischer Versionen verdanke ich R. W. Thomson: 1. cod. Vindob. Mechit. 648 (= A); cod. Vindob. Mechit. 629 (= B). 2. Opera Athanasii ed. Tajezi, Venedig 1899 (nach cod. Venet. Mechit. 818?).

Es wird von Fall zu Fall entschieden werden müssen, welcher Überlieferung man folgen darf. Daß die Versionen wertvolle Hilfe zu leisten vermögen, möchte ich an einer textkritischen Sonderfrage in De incarnatione et contra Arianos demonstrieren. In ZSHG sowie in der lateinischen Version findet sich am Schluß der Schrift eine *Appendix*, die einige Schwierigkeiten bereitet:

Πρὸς δὲ (δὲ > ZLat.) τὴν ἐρώτησιν ἐρρέθη τὰ ὑποτεταγμένα· ἅπερ (ἅπερ > ZLat.) | ἐκ προσώπου λέγει τῆς ἐκκλησίας ἥτις πρότερον κτισθεῖσα μετὰ ταῦτα γεννᾶται κατὰ χάριν ἐκ θεοῦ· διὰ τοῦτο πρῶτον κεῖται ἐν παροιμίᾳ· τὸ ἔκτισέ με κύριος· καὶ ὕστερον τὸ ἐγέννησέ με. | καὶ ὅτε λέγει ὁ πατήρ μου ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστιν· ἐπειδὴ ἄνθρωπος γέγονε μείζονα αὐτοῦ λέγει τὸν πατέρα, λόγος δὲ ὢν τοῦ πατρὸς ἴσος ἐστὶν αὐτοῦ· ἐγὼ γάρ φησι καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν· καὶ ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα· καὶ οὐκ ἀπὸ ἁρπαγῆς ἔχει τὸ εἶναι αὐτὸν ἴσον τῷ πατρί, ἀλλὰ κατὰ φύσιν ἴσος ἐστὶ καὶ ὁμοούσιος τῷ πατρὶ διότι ἐκ τῆς πατρικῆς οὐσίας γεγέννηται.

Der erste Teil der Appendix ἐκ προσώπου . . . ἐγέννησέ (με) steht in allen Handschriften und Versionen am Schluß von Kapitel 12 (1004.43–1005.2). Der zweite Teil, der in der Appendix unmittelbar angeschlossen ist, steht im 4. Kapitel von De incarnatione et contra Arianos (989.28–36), wird dort aber nur von der dritten Gruppe der griechischen Handschriften (WBKAF) bezeugt. Die zwei Wiener Handschriften der ersten armenischen Version lassen das zweite Stück der Appendix unmittelbar auf den Schlußsatz von Kapitel 12 folgen, wahren damit also die Kontinuität des von der Appendix gebotenen Textes. Der Syrer und die armenische Edition von Tajezi schieben nur den zweiten Teil der Appendix vor dem Schlußsatz von De incarnatione et contra Arianos (nach γῆν 1027.5) ein.

Folgende Möglichkeiten der Erklärung sind denkbar: Lesen WBKAF richtig, wie man es bisher annahm, dann handelt es sich in der Appendix lediglich um den Nachtrag eines ausgelassenen Stückes. Aber warum enthält dieser Nachtrag darüber hinaus noch den Passus aus Kapitel 12, der von keiner Überlieferungsgruppe ausgelassen wurde?

[142] *Opitz*, Das syrische Corpus Athanasianum. Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft 33 (1934), 18–31. – *R. W. Thomson*, The Text of the Syriac Athanasian Corpus. Biblical and Patristic Studies, in Memory of R. P. Casey. 1963, S. 250–264.

Überliefern die zwei armenischen Handschriften den richtigen Text, dann bleiben die beiden Stücke der Appendix zusammen[143]. ZSHG und die lateinische Version könnten in diesem Falle die Absicht gehabt haben, am Schluß der Schrift anhangsweise eine Lücke aufzufüllen, indem sie den voraufgehenden Satz mitteilten; oder es sollte ein Exzerpt besonders herausgehoben werden, das aufgrund einer bestimmten dogmatischen Fragestellung seinem ganzen Umfang nach aus De incarnatione et contra Arianos entnommen wurde. Der Redaktor der Überlieferung von WBKAF hätte dann die Appendix ebenfalls gekannt. Er hätte sie nur aufgeteilt, indem er das erste Stück nicht extra überlieferte, weil es ja schon am Schluß von Kapitel 12 stand, und das zweite Stück der Appendix in Kapitel 4 unterbrachte, weil sich dort ein Homoioarkton findet (καὶ ὅτε λέγει), das ein Ausfallen dieser Passage verursacht haben könnte.

Oder ist die Appendix nur ein Exzerpt, das in seinem ersten Stück aus De incarnatione et contra Arianos abgeschrieben und um die Auslegung von Joh 14,28 erweitert wurde? WBKAF und die beiden armenischen Handschriften hätten dann nur Versuche unternommen, das in seiner Intention nicht mehr erkannte, überarbeitete Exzerpt in der Schrift De incarnatione et contra Arianos unterzubringen.

Auf die richtige Lösung dieser Frage scheinen mir der Syrer und der Text

---

[143] Für den Text der beiden armenischen Handschriften könnten Parallelen in der Epistula ad Antiochenos sprechen; Casey, Armenian Version of the ps.-athan. Letter to the Antiochenes, S. 35.23 und 24 (engl. Übersetzung) und S. 59 Fragm. Nr. 26 (griech.). Dort werden Prov 8, 22 und Joh 14, 28 nebeneinander zitiert, und zwar noch dazu in der eigentümlichen textlichen Fassung von Joh 14, 28, die, soviel ich sehe, in dieser Form (*ὁ πατήρ(μου) ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστιν*) jedenfalls bei Athanasios selbst nicht vorkommt. Die Textlage der in Frage kommenden Abschnitte der Epistula ad Antiochenos ist zwar etwas kompliziert, weil griechischer und armenischer Text sich an dieser Stelle nicht genau entsprechen; es ist aber doch aus dem griechischen Fragment und der armenischen Version zu entnehmen, daß beide Stellen unmittelbar nebeneinander traktiert wurden. (Vgl. auch noch Casey, a.a.O., S. 40.25 und S. 61 Fragm. Nr. 33, dessen Entsprechung in der armenischen Version von Casey übersehen wurde.) Vielleicht sind die beiden Schriftworte in dieser Zusammenstellung schon von gegnerischer Seite benutzt worden, um die Inferiorität des Sohnes zu beweisen. Mir ist hierfür kein Beleg bekannt. Auffällig ist aber eine ähnliche Fassung von Joh. 14, 28 in der sirmischen Formel aus dem Jahre 357: *ὁ ἐμὲ πέμψας πατὴρ μείζων μού ἐστι* (bei Athanasios, De synodis 28, 7; Athanasius Werke, Band II, S. 257.13. Beachte den Kontext!). Nachdem der Verfasser der Epistula ad Antiochenos viermal (Casey, a.a.O., S. 35.5, 24, 35 und 41) den erweiterten Joh-Text zitiert hatte, führt er ihn gleich danach im ursprünglichen Wortlaut (Casey, a.a.O., S. 36.9) an: *εἰ τοίνυν λέγει ὁ Ἰησοῦς, ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστιν, λέγει δὲ καὶ ἴσον ἑαυτὸν τῷ θεῷ, μάθωμεν διὰ τί καὶ μείζονα λέγει τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ ἴσον. μείζων ἐστὶν τοῦ υἱοῦ διὰ τὸ σῶμα ὃ ἐφόρεσεν παθητόν,ἴσος δὲ καθ' ὅτι ὅλος ὅλον τέλειον ἐγέννησεν ὁ πατὴρ ἀϊδίως τὸν υἱόν* (Casey, a.a.O., S. 59 Fragm. Nr. 7). Die Parallele zur Epistula ad Antiochenos geht also in der Appendix noch weiter. Die Vermischung von Joh 5, 18 und Phil 2, 6 in der Appendix wird erst deutlich durch die Epistula ad Antiochenos (S. 36.3 ff.). Allerdings wird in der Ep. ad Antiochenos nicht *ἴσος* und *ὁμοούσιος* zusammengestellt. Die Appendix erscheint mir ihrem Inhalte nach unverdächtig. Jedes Wort kann vom Verfasser von De incarnatione et contra Arianos stammen. Muß man das *ὁμοούσιος* von S. 985.39 preisgeben, ist dies die einzige Stelle in dieser Schrift, wo es sich findet.

Tajezis zu führen. Sie lassen das zweite Stück der Appendix dem vorletzten Satz von De incarnatione et contra Arianos (nach γῆν 1027.5) folgen. Dadurch ergibt sich ein guter Textzusammenhang. Die Schrift hätte mit dem Stichwort ὁμοούσιος ihr Ende gefunden und bekäme bezeichnenderweise mit einem Bibelzitat (Eph 4,14) ihren Abschluß. Das erste Stück der Appendix, wie es uns von ZSHG und Lat. überliefert ist, ist wohl so zu erklären: eine Marginalie zu γῆν (1027.5) sollte die Stelle von den Schlußsätzen des 12. Kapitels her erläutern (der Glossator verfährt damit durchaus im Sinne des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos). Als die Marginalie in den Text eingedrungen war, ist sie von dem Redaktor, dessen Werk die Überlieferung von ZSHG und Lat. ist, mitsamt dem vorletzten Satz von De incarnatione et contra Arianos ausgeschieden und als Appendix angehängt worden. WBKAF und die beiden armenischen Handschriften haben die Appendix gekannt und das textkritische Problem auf verschiedene Weise zu lösen versucht. Lediglich der Syrer und die Vorlage von Tajezi überliefern einen Text, in den die Glosse nicht aufgenommen worden ist. Es ist der richtige Text.

III

Da von der ältesten Überlieferungsgeschichte der Schrift De incarnatione et contra Arianos her die Möglichkeit der Verfasserschaft des Markell von Ankyra nicht auszuschließen ist, können nun die Unterschiede zwischen den athanasianischen Schriften und De incarnatione et contra Arianos sowie zugleich die engen Beziehungen dieser Schrift zum erhaltenen Markell-Gut herausgestellt und untersucht werden. Hierfür bieten sich aus De incarnatione et contra Arianos vornehmlich folgende Vergleichsmomente an: 1. Bibeltext, 2. Zitierweise, 3. Wahl der dicta probantia, 4. Schriftauslegung, 5. Stileigentümlichkeit, 6. Wahl theologischer Begriffe.

Über die folgenden Ausführungen stelle ich den Satz des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos: ταῦτα δὲ ἀπὸ πολλῶν ὀλίγα παρεθέμεθα, ὅπως τούτων λυθέντων καὶ τὰ λοιπὰ εὐχερῶς νοηθῇ.[143a]

1. *Bibeltext.* Gericke gibt in seiner Markell-Monographie Listen über den neutestamentlichen Text Markells.[144] Am interessantesten für uns ist die zweite Liste[145]. In ihr werden diejenigen Schriftzitate notiert, in denen Markell „abweichend von allen uns bekannten Handschriften eine nur ihm eigentümliche Lesart bietet". Von den dreizehn Stellen werden fünf in De incarnatione et contra Arianos zitiert.

a. (Gericke Nr. 1) *Mt 26,39*: Fragm. 73 (Klostermann 199.8). Als besondere Lesart Markells nennt Gericke die Auslassung von ἀπ' ἐμοῦ.

Markell schreibt: ποία γὰρ ἐν καιρῷ τοῦ πάθους συμφωνία τοῦτο λέγοντος „πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο", ἐπιφέροντος

[143a] Aus Raumgründen kann bei den folgenden Zitaten aus De incarnatione et contra Arianos der von mir gebotene Text im allgemeinen nur ohne Angabe der Varianten mitgeteilt werden.

[144] Gericke, Marcell v. A., S. 171 ff.

[145] A.a.O., S. 172 f.; Gericke rechnet auch damit, daß „willkürliche Änderungen bzw. ungenaue Zitate" vorliegen.

δὲ κἀκεῖνο „πλὴν μὴ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ". οὐ συμφωνοῦντος γὰρ ἦν πρῶτον μὲν τὸ λέγειν „παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο" οὐδὲν δὲ ἐχόμενον συμφωνίας καὶ τὸ ἐπιφερόμενον εἶναι δοκεῖ, λέγει γὰρ „μὴ τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω, πάτερ, θέλημα".

De incarnatione et contra Arianos, Kapitel 21 (1021.25–30):

. . . ὅταν λέγῃ „πάτερ, εἰ δύνατόν, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν μὴ τὸ ἐμὸν θέλημα γένηται, ἀλλὰ τὸ σόν" „τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής" δύο θελήματα ἐνταῦθα δείκνυσι· τὸ μὲν ἀνθρώπινον ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός, τὸ δὲ θεϊκόν.

Nur SHG lesen (nach τοῦτο) ἀπ' ἐμοῦ. Der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos läßt – wie auch Markell – ἀπ' ἐμοῦ aus.

Es finden sich hier aber noch mehr Besonderheiten bei Markell: Er liest παρελθέτω statt παρελθάτω; das Pseudathanasianum liest wie Markell. Beide lassen gegenüber dem Mt-Text das ἐστιν hinter δυνατόν aus. Markell kombiniert den Mt-Text mit Lk 22,42; dies tut auch der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos. Beide lesen im Lk-Text ἐμόν statt μου (dabei denkt Markell an Joh 5,30, das er noch in demselben Fragment zitiert; Ps.-Athanasios nennt die Joh-Stelle nicht ausdrücklich). Demgegenüber fallen die Unterschiede zwischen Markell und Ps.-Athanasios nicht ins Gewicht. Die unterschiedlichen Umstellungen im Lk-Text sollten gewiß der Unterstreichung des Unterschiedes zwischen dem Willen des Vaters und dem Willen des Sohnes dienen.

Athanasios zitiert Mt 26,39 viermal[146], bezeichnenderweise nur in der dritten Arianerrede; Lk 22,42 (und auch den Schluß von Joh 5,30) nennt er überhaupt nicht. Aus den Stellen geht hervor, daß Athanasios Mt 26,39 in demselben Wortlaut kannte, wie ihn auch die beiden anderen bieten. Es kann hier nicht diskutiert werden, wie es dazu gekommen ist. Der Text des Mt-Zitates allein spricht in der Verfasserfrage von De incarnatione et contra Arianos noch nicht gegen Athanasios. Aber das Mt-Zitat entfällt darum noch nicht für den Nachweis der Verfasserschaft des Markell. Die eigentümliche Verbindung von Mt 26,39 und Lk 22,42 (vor dem Hintergrund von Joh 5,30), bei Markell zunächst noch nicht unvermittelt vollzogen, ist bei Ps.-Athanasios gewissermaßen selbstverständlich geworden. Behauptet man auf ‚arianischer' Seite, daß die Einheit zwischen Gott Vater und Sohn in der συμφωνία des Willens bestehe, stellt Markell – wohl als erster – jene Bibelstellen für seine Behauptung des Unterschiedes des Willens bei Vater und Sohn dagegen. Da er den Sohn als den Inkarnierten versteht, kann er auch ungeniert Lk 22,42 und Joh 5,30 anführen. Seine Polemik läuft auf die Behauptung zweier Willen hinaus. In De incarnatione et contra Arianos ist Lk 22,42 in demselben Sinne zitiert und zu allem Überfluß auch noch ausgesprochen, daß es sich um δύο θελήματα handele. Athanasios scheint das Argument Markells zu kennen, er läßt es aber aufgrund seiner Auffassung vom Sohn als dem Präexistenten nur mit Einschränkung gelten[147]. Deshalb

[146] MPG 26, 337.30–31; 396.25–26; 441.23–24; 444.18–19.

[147] Athanasios kommt in Kapitel 57 der Oratio III contra Arianos ausführlicher auf die Frage des *θέλειν* zu sprechen: *περὶ δὲ τοῦ λέγειν αὐτὸν· εἰ δυνατόν, παρ-*

zitiert er Lk 22,42 und Joh 5,30 nicht. Von δύο θελήματα hat Athanasios nicht geredet und konnte er auch nicht reden.

b. *Mt 16,23*: Fragm. 1 (Klostermann 185.14–15). Gericke hat diese Stelle nicht in seine Liste aufgenommen.

Markell: ἄπελθε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι σκάνδαλον εἶ ἐμοί. In De incarnatione et contra Arianos steht das Zitat bald nach jenem Mischzitat aus Mt 26,39 und Lk 22,42 (1021.35–36): ἄπελθε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλόν μου εἶ, ὅτι οὐ φρονεῖς . . . Im Text der Edition heißt es allerdings ὕπαγε; doch steht, mit Ausnahme von K, in allen Überlieferungen von De incarnatione et contra Arianos: ἄπελθε. Der Text der Edition folgt stillschweigend dem neutestamentlichen Text; er ist zu berichtigen.

Markell und Ps.-Athanasios lesen gemeinsam ἄπελθε. Das ist um so auffallender, als es sich wohl um ein freies Zitat handelt. Da aber der Schluß des Zitats jeweils verschieden abgewandelt wird, wird man die Beziehung zwischen Markell und Ps.-Athanasios hier nicht in einer einfachen literarischen Abhängigkeit aufgehen lassen können. Mt 16,23 steht bei ihnen zudem in unterschiedlichen Zusammenhängen. – Athanasios zitiert das Wort nicht.

c. (Gericke Nr. 5) *Joh 6,63*: Fragm. 117 und Fragm. 118 (Klostermann 210.10–11 und 211,14). Gericke hebt als besondere Lesart Markells τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ heraus.

Markell: τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ, ἡ σὰρξ οὐδὲν ὠφελεῖ.

Ps.-Athanasios: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐδὲν ὠφελεῖ. πρὸς δὲ Κορινθίους γράφει Παῦλος· τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

Wie De incarnatione et contra Arianos zeigt, ist das Zitat bei Markell ein Mischzitat aus 2 Kor 3,6 und Joh 6,63 (vielleicht auch Mt 27,24?). Zwar liest Ps.-Athanasios das erste Glied korrekt mit Joh 6,63, er stellt aber sofort 2 Kor 3,6 daneben. Von daher wird das Markell-Zitat durchsichtig. Im zweiten Glied des Zitats lesen Markell und Ps.-Athanasios dasselbe. (Gegen den Text der Edition, 1008.33–34, ist mit SHG, den beiden Armeniern und dem Syrer wie oben zu lesen. ZWBKAF und der Lateiner haben das Zitat dem Bibeltext angeglichen.)

In den Schriften des Athanasios wird Joh 6,63 nur an einer Stelle zitiert: im sog. vierten Brief an Serapion Kap. 19. Die mir bekannten 18 griechischen Handschriften dieses Textes lesen geschlossen den korrekten Text des Neuen Testaments. Sonst wird von Athanasios nur der zweite Teil von Joh 6,63 herangezogen. Markell hingegen bevorzugt geradezu die obigen

---

ελθέτω τὸ ποτήριον, μάθετε πῶς ταῦτα εἰρηκὼς ἐπετίμα τῷ Πέτρῳ λέγων· οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. ἤθελε γὰρ ὃ παρῃτεῖτο, καὶ διὰ τοῦτ' ἦν ἐλθών· ἀλλὰ τοῦ μὲν ἦν τὸ θέλειν, ἐπὶ τοῦτο γὰρ ἦλθε, τῆς δὲ σαρκὸς ἦν τὸ δειλιᾶν, διὸ καὶ ὡς ἄνθρωπος ἔλεγε τὴν τοιαύτην φωνήν. καὶ ἀμφότερα πάλιν παρὰ τοῦ αὐτοῦ ἐλέγετο, ἵνα δείξῃ ὅτι θεὸς ἦν θέλων μὲν αὐτός, γενόμενος δὲ ἄνθρωπος εἶχε δειλιῶσαν τὴν σάρκα, δι' ἣν συνεκέρασε τὸ ἑαυτοῦ θέλημα τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ, ἵνα καὶ τοῦτο πάλιν ἀφανίσας θαρραλέον τὸν ἄνθρωπον πάλιν πρὸς τὸν θάνατον κατασκευάσῃ. ἰδοὺ γοῦν πρᾶγμα παράδοξον ἀληθῶς· ὃν ὡς κατὰ δειλίαν λαλεῖν νομίζουσιν οἱ χριστομάχοι, οὗτος τῇ νομιζομένῃ δειλίᾳ θαρραλέους καὶ ἀφόβους τοὺς ἀνθρώπους κατεσκεύαζεν. (MPG 26, 441.23–39).

Worte aus Joh 6,63 und gewinnt u. a. auch von ihnen aus seine besondere Auffassung von der Endzeit: εἰ οὖν ὁμολογεῖ τὴν σάρκα μηδὲν ὠφελεῖν αὐτόν, πῶς ἐγχωρεῖ τὴν ἐκ γῆς τε οὖσαν καὶ μηδὲν ὠφελοῦσαν καὶ ἐν τοῖς μέλλουσιν αἰῶσιν ὡς αὐτῷ λυσιτελοῦσαν συνεῖναι τῷ Λόγῳ; (Fragm. 117, Klostermann 210.11–13) Vgl. zu diesem Abschnitt De incarnatione et contra Arianos Kapitel 20 (besonders die Schlußausführungen).

d. (Gericke Nr. 8) *Joh 14,9*: Nr. 129 (Klostermann 215.33). Gericke vermerkt als Besonderheit: ὁ ἐμὲ ἑωρακώς.

Markell: ὁ ἐμὲ ἑωρακὼς ἑώρακε τὸν πατέρα.

Ps.-Athanasios (Kap. 4, 989.32–33, oder ‚Appendix', 1028 not. 5) liest gegen Markell mit dem Neuen Testament: ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα.

Dagegen liest Athanasios in 14 von 22 Fällen mit Markell. Der Verfasser der vierten Arianerrede zitiert in 7 von 8 Fällen den korrekten Text des Neuen Testaments. Der Verfasser der Expositio fidei und der Epistula ad Antiochenos zitiert wie der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos.

Angesichts solcher Überlieferungslage sind Schlüsse kaum erlaubt.

e. (Gericke Nr. 10) *1 Kor 15,24*: Fragm. 113 (Klostermann 209.10). Gericke notiert: πᾶσαν ἀρχὴν καὶ δύναμιν καὶ ἐξουσίαν.

Markell: . . . βασιλεύς τε καταστὰς διὰ τοῦ Λόγου ὁ ἀπατηθεὶς πρότερον ἄνθρωπος πᾶσαν ἀρχὴν τοῦ διαβόλου καὶ δύναμιν καὶ ἐξουσίαν καταργήσει.

Ps.-Athanasios: . . . ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. (1020.4–6)

Markell zitiert frei den Paulus-Text: πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν δύναμιν καὶ ἐξουσίαν. Wenn ein Vergleich mit Ps.-Athanasios überhaupt sinnvoll ist, dann läßt sich lediglich feststellen, daß beide das zweite πᾶσαν auslassen. (Bei Ps.-Athanasios ist mit der ersten und der dritten Gruppe griechischer Handschriften so zu lesen.)

Athanasios zitiert diese Bibelstelle sowie den ganzen in De incarnatione et contra Arianos Kapitel 20 angeführten Abschnitt 1. Kor 15,24–28 nicht ein einziges Mal. Welche eminente Bedeutung dieser Text für Markell hat, ist bekannt.

f. (Gericke Nr. 13) *Hebr 1,2*: Fragm. 20 (Klostermann 188.16). Wenn Gericke hier als Besonderheit Markellschen Bibeltextes ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν hervorhebt, übersieht er, daß schon Klostermann zur Stelle auch auf 1 Petr 1,20 aufmerksam gemacht hat. Die Markell-Stelle kann nicht als Zitat von Hebr 1,2 gelten. Gericke nennt aber noch zwei andere Markell-Texte: Fragm. 48 (Klostermann 193.24–26): ἐπεὶ τί ἕτερον ἦν πρὸ τοῦ τὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβεῖν σάρκα τὸ κατελθὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ὡς καὶ αὐτὸς γέγραφεν, καὶ γεννηθὲν ἐκ τῆς παρθένου. Es handelt sich dabei um das Zitat eines Asterios-Satzes; und es ist deutlich genug, daß Markell hier keine Bibelstelle, sondern einen Passus aus dem Bekenntnis des Asterios ins Auge faßt. Nr. 129 (Klostermann 215.17–18) ist ebenfalls eine Bekenntnisformel: οὗτος ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατελθὼν διὰ τὴν

ἡμετέραν σωτηρίαν καὶ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας γεννηθεὶς τὸν ἄνθρωπον ἔλαβε.

Gerickes Nr. 13 entfällt somit für einen Vergleich, da an keiner der genannten drei Stellen ein direktes Zitat von Hebr 1,2 vorliegt.

Ergebnis: Von den fünf Bibelzitaten, die sich nach Gerickes Liste für einen Vergleich zwischen Markell und Ps.-Athanasios anbieten, entfällt f; d trägt nichts aus[148]; e zeigt nur eine entfernte Übereinstimmung im Text (da Athanasios 1 Kor 15,24–28 aus dogmatischen Gründen nicht zitiert, rücken aber Markell und Ps.-Athanasios näher zusammen). In a und c wird die Frage nach den Besonderheiten des Markellschen Bibeltextes zur Frage nach der freien Zitation Markells. Das Mischzitat c (2 Kor 3,6 und Joh 6,63; evtl. auch Mt 27,46) wird von De incarnatione et contra Arianos her durchschaubar, wie das Mischzitat in De incarnatione et contra Arianos Kapitel 21 (Mt 26,39 und Lk 22,42; dazu auch Joh 5,30) von a her seine Erklärung findet. Markell und Ps.-Athanasios stehen hier in einem engen Verhältnis, an dem Athanasios keinen Teil hat. Auch b ist ein freies Zitat; darum muß es auffallen, daß Markell und Ps.-Athanasios in der Lesart ἄπελθε übereinstimmen.

Es hat sich gezeigt, daß die Mitteilungen Gerickes über den Bibeltext Markells ergänzungs- und korrekturbedürftig sind. Eine erneute Untersuchung wird notwendig.

2. *Zitierweise.* Die markanteste Zitationsformel in De incarnatione et contra Arianos ist die Formel: ἐκ προσώπου τινός in Verbindung mit Verben des Sagens. Sie ist von eminent theologischem Interesse und darf aufgrund ihrer Verwendung in De incarnatione et contra Arianos als charakteristisch für den Verfasser dieser Schrift gelten. Aus diesen Gründen stelle ich in folgender Liste die entsprechenden Sätze des Ps.-Athanasios zusammen.

a. Kapitel 2 (988.6–9): δῆλον οὖν ἐστὶ τοῖς προσέχουσιν, ὅτι τοῦ σώματος ἐγειρομένου ὁ υἱὸς λέγεται παρὰ τῷ Παύλῳ ἐγηγέρθαι ἐκ νεκρῶν· τὰ γὰρ τοῦ σώματος αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτοῦ πρόσωπον λέγεται.

b. Kapitel 2 (988.29–34): καὶ ὅταν λέγῃ· θεέ μου θεέ μου ἱνατί με ἐγκατέλιπες, ἐκ προσώπου ἡμετέρου λέγει· διότι μορφὴν δούλου λαβὼν . . . ἐταπείνωσεν ἑαυτόν . . .

c. Kapitel 9 (997.15–20): ὡς καὶ ἐν τῷ Ἰωὴλ ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς λέγει· ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν. καὶ διὰ τοῦτο ἐμφυσᾷ αὐτὸ (+ ὁ κύριος Ἰησοῦς SHG) εἰς τὸ πρόσωπον τῶν ἀποστόλων λέγων· λάβετε πνεῦμα ἅγιον . . .

d. Kapitel 9 (997.34–42): καὶ ὁ μὲν Ἡσαΐας ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς βοᾷ λέγων· οὕτως λέγει κύριος ὁ θεός σου ὁ ποιήσας σε καὶ πλάσας σε ἐκ κοιλίας· μὴ φοβοῦ – τέκνα σου.

e. Kapitel 12 (1004.42–45): καὶ ὅτε λέγει· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ

[148] Höchstens läßt sich konstatieren, daß De incarnatione et contra Arianos und die Epistula ad Antiochenos in der Textwiedergabe übereinstimmen.

με, ἐκ προσώπου τῆς ἐκκλησίας λέγει, ἥτις πρότερον κτισθεῖσα μετὰ ταῦτα γεννᾶται ἐκ θεοῦ.

f. Kapitel 18 (1013.27–37): καὶ ὅτε μὲν ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς λαλοῦσιν οἱ προφῆται, ὡς ὅταν ἐν ψαλμοῖς λέγῃ ὁ θεός· ἅπαξ ὤμοσα ἐν τῷ ἁγίῳ μου – καθίσαι τὸν Χριστὸν κατὰ σάρκα ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ.

g. Kapitel 18 (1013.37–42): ὅτε δὲ ἐκ προσώπου τοῦ υἱοῦ, ὡς ὅταν λέγῃ ὁ Ἡσαΐας· τάδε λέγει κύριος· δι' ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται – αὐτὸς ὁ λαλῶν πάρειμι.

h. Kapitel 18 (1013.42–1016.3): ὅτε δὲ ἐκ προσώπου τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὡς ὅταν ὁ μὲν προφήτης Ἄγαβος λέγῃ· τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὸν ἄνδρα οὗ ἐστιν ἡ ζώνη αὕτη . . .

Die Zitationsformel ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν bzw. λαλεῖν wird von Ps.-Athanasios auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, auf die Kirche und auf uns, die wir als Christi Leib durch Inkarnation sowie Tod und Auferstehung Christi betroffen sind, angewendet. In a, wo zwar die hermeneutische Funktion der Formel, aber nicht mehr ihre Funktion als Einführung eines Schriftzitates gewahrt bleibt, könnte es scheinen, als ob Ps.-Athanasios am Begriff πρόσωπον allein noch ein spezielles Interesse gehabt habe. Wie jedoch der Textbefund von De incarnatione et contra Arianos zeigt, ist dies nicht der Fall gewesen.

πρόσωπον begegnet nämlich sonst bezeichnenderweise nur in zitierten Bibelworten oder in direkten Anspielungen auf Bibelstellen. Mit c ist schon eine Stelle genannt. In Kapitel 13 (1005.9–10) wird Ps 103,30 zitiert: ἀνακαινιεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς (wobei γῆ sicher anthropologisch-ekklesiologisch verstanden wird). In Kapitel 15 (1009.20–23) wird das Antlitz des Mose erwähnt, der vom Licht des Antlitzes des Herren „gestempelt" ist. Interessant ist in Kapitel 19 (1016.35–1017.5) die Auslegung von Ps 138, 7–8: τὰ δὲ αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος Δαυὶδ λέγει· ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου, καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω; τὸ δὲ εἰπεῖν αὐτόν· ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου, ἔδειξεν ἡμῖν τὸ ἅγιον πνεῦμα εἶναι τὸ πάντα πληροῦν. καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω; ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ ἐκεῖ εἶ· ἐὰν καταβῶ εἰς τὸν ᾅδην, πάρει. τίς δὲ παραγέγονεν εἰς τὸν ᾅδην εἰ μὴ ὁ υἱὸς ὁ ἐκ νεκρῶν ἀναστάς; Ps.-Athanasios hat diese Stelle als eine Prophetie verstanden (auf das πάντα wird man bei einer Erklärung achtgeben müssen). Er sorgt dafür, daß die Ökonomien nicht verschwimmen. Schließlich steht πρόσωπον noch in Kap. 22 (1025.27), im Zitat von Jes 53,3; und in Kap. 10 (1000.34), im Zitat von Jes 6,2. – Dies sind alle Stellen in De incarnatione et contra Arianos, an denen πρόσωπον außerhalb der Zitationsformel begegnet. Sie halten sich bei ihrer Verwendung dieses Begriffs gewissermaßen im funktionalen Bereich der Zitationsformel, ohne dabei jedoch das Profil der Formel deutlicher zu machen.

Wenn ich recht sehe, ist das Charakteristische dieser Zitationsformel darin zu finden, daß sie zur Unterscheidung der Ökonomien dient. Der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos sagt niemals: τρία πρόσωπα. Wer

ihm diese trinitarische Formel – aufgrund der Anwendung der Zitationsformel auf Vater, Sohn und heiligen Geist – zusprechen oder auch nur zutrauen wollte, der hätte Ps.-Athanasios mißverstanden. Es ist je – und man muß hinzufügen: je nach der entsprechenden Ökonomie – nur von *einem* πρόσωπον die Rede, weil jeweils nur ein πρόσωπον, nämlich der *eine* Gott, gesprochen hat. Ps.-Athanasios macht πρόσωπον nicht zu einem festen theologischen Begriff, etwa zu einem „trinitarischen Personbegriff", sondern weist ihm seinen Ort in der Zitationsformel an. Damit ergibt sich eine strikte Bindung an die Schriftauslegung. – Auch von dieser Formel her wird erklärbar, daß ein Mann wie Ps.-Athanasios in den Verdacht des Sabellianismus geraten konnte. Nur zu leicht ließ sich sein Fragen nach dem Wort und der sich durchs Wort durchsetzenden Herrschaft des *einen* Gottes als eine Auflösung der Trinität in bloße Namen mißverstehen.

Bei Athanasios findet sich die Zitationsformel an drei Stellen:
Contra gentes Kapitel 34 (68.45–47): . . . ἡ θεία σημαίνει γραφὴ ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγουσα· ποιήσωμεν ἄνθρωπον . . .
De incarnatione Kapitel 3 (Robertson 5.30–31): τοῦτο δὲ καὶ ἡ θεία γραφὴ προσημαίνει λέγουσα ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ . . .
De sententia Dionysii Kapitel 2 (Opitz II, 46.22 – 47.2): τοῦ μὲν Ἰωάννου λέγοντος· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, ὃν οὗτοι λέγουσιν οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, τοῦ δὲ Δαυὶδ ψάλλοντος ἐκ προσώπου τοῦ πατρός· ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν, ὃν οὗτοι λέγουσι κατ' ἐπίνοιαν εἶναι καὶ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι.

Die Verwendung in Contra gentes und De incarnatione entspricht nicht dem Gebrauch der Zitationsformel in De incarnatione et contra Arianos. Bei Athanasios redet die heilige Schrift; bei Ps.-Athanasios sind die verschiedenen Propheten die Sprechenden. Bei Athanasios heißt es ohne Differenzierung θεός; bei Ps.-Athanasios wird Vater, Sohn oder heiliger Geist genannt. Es fällt aber auf, daß die Zitationsformel lediglich in diesen beiden Schriften und in De sententia Dionysii gebraucht wird. In der letztgenannten Schrift finden wir die einzige Stelle, an der die Formel bei Athanasios wie bei Ps.-Athanasios verwendet ist. Doch ist De sententia Dionysii eine Antwort des Athanasios an die Orientalen, „die das Nicaenum gegen die Marcellische Theologie abgrenzten". Athanasios ist hier wohl nur durch diese Diskussion zum Gebrauch der Zitationsformel veranlaßt worden. Damit aber geraten wir wiederum an den Einflußbereich des Markell von Ankyra.

Im Sinne des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos begegnet die Formel noch in den Pseudathanasiana Expositio fidei, Kapitel 3 (205. 24ff.; Nordberg 54.12ff.), und Epistula ad Antiochenos, Fragm. 3 (Casey 48.23) und Fragm. 14 (Casey 55.10)[149]. Diese beiden Schriften sind also auch hierdurch mit De incarnatione et contra Arianos verbunden. Wer es

[149] Fragm. 28 (Casey 59) entfällt, denn es muß dort natürlich heißen: *ὁ Ἔσδρας προφητεύει ἐν προσώπῳ* (statt *ἐκ προσώπου*) *τοῦ Ζοροβάβελ λέγων περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* . . . Vgl. auch die armenische Version nach Casey's Übersetzung: in the person of, während er sonst on . . . behalf übersetzt; Casey 37.18 im Gegensatz zu 15.30 und 24.1. In Fragm. 28 haben wir es also nicht mit der Zitationsformel zu tun.

befremdlich fand, von Ps.-Athanasios oben die Zitationsformel auf die ἐκκλησία angewendet zu sehen, hat jetzt in Nr. 3 der griechischen Fragmente der Epistula ad Antiochenos die Möglichkeit der Erklärung: in der Formel κυριακὸς ἄνθρωπος ist das Bindeglied zwischen υἱός und ἐκκλησία gegeben. Der Vorwurf der τετράς oder der Erhebung des Menschen in die Trinität ließ sich wohl schon bei nur geringfügigen Akzentverschiebungen aus solcher Verwendung der Zitationsformel begründen.

Aber auch in den Markell-Fragmenten hat man diese Formel zu finden geglaubt[150]. Fragm. 58 (Klostermann 195.10) ist jedoch kein Beleg, weil es sich dort nicht um eine Zitationsformel handelt[151]. Obwohl nun die Verwendung der Zitationsformel aus den Markell-Fragmenten nicht belegt werden kann[152], darf sie für Markell in Anspruch genommen werden[153]. Sie findet sich nämlich in der von M. Richard als Markell-Schrift nachgewiesenen kurzen Abhandlung des Pseudo-Anthimos De sancta ecclesia Kapitel 1 (ed. G. Mercati: Studi e Testi 5, 1901, 95.15–18): καὶ πάλιν ἡ προφητεία ὡς ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς πρὸς τὸν υἱόν· ἰδού, φησί, τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. In derselben Schrift prangert er das Reden von τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα als ketzerisch an (Kapitel 8, Mercati 96.46–50). Wir dürfen feststellen, daß Markell sich der Zitationsformel ἐκ προσώπου τινός bedienen kann, ohne deshalb τρία πρόσωπα zu lehren.

Hat Andresen schon an der Epistula ad Antiochenos die „prosopographische Exegese“[154] Markells beobachtet[155], so müssen wir jetzt De incarnatione et contra Arianos ebenfalls einbeziehen und dem Markell-Gut zuordnen. Die untersuchte Zitationsformel steht in dieser Schrift neben zahlreichen „Wendungen, die den Spruchcharakter deutlich machen“[156]. Die Formen „prosopographischer Exegese“ in De incarnatione et contra Arianos, ins-

[150] *C. Andresen* in seinem überarbeiteten Oxforder Vortrag von 1959: Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs. Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft 52 (1961), 32–34.

[151] Der Text lautet nach der Berichtigung durch Scheidweiler, Marcell v. A., Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft 46 (1955), 209: *τίς γὰρ οὕτως ἢ τῶν ἁγίων ἀγγέλων ἢ ἀνδρῶν δικαίων ἀξιόπιστος ἦν τὴν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ ὁρισθεῖσαν αὐτῷ τιμωρίαν ἀνύσαι* (statt *λῦσαι*), *εἰ μὴ αὐτὸς ὁ λόγος ὁ συμπαρών τε καὶ συμπλάττων, πρὸς ὃν ὁ πατὴρ „ποιήσωμεν ἄνθρωπον“ ἔφη „κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν, οὐκ ὄντος ἑτέρου θεοῦ τοῦ συμπλάττειν αὐτῷ δυναμένου.* (Klostermann S. 195. 9-13)

[152] Bei Andresen (S. 33) wird versehentlich noch eine andere Stelle aus den Markell-Fragmenten genannt. Doch steht die Zitationsformel nicht in Fragment 80. In dem Satz: „Die Genesisstelle spielt auch in dem Fragment Nr. 80, wo sie unter der Formel: *ἐκ προσώπου θεοῦ* zitiert wird, eine Rolle . . .“, ist also „wo sie – zitiert wird“ zu streichen.

[153] Aus methodischen Gründen, die oben dargelegt sind, möchte ich mich hier nicht auf die bereits genannten Stellen in der Epistula ad Antiochenos stützen, auf die Andresen (S. 33 Anm. 66) ebenfalls verweist.

[154] Diese noch zu diskutierende Bezeichnung wurde von C. Andresen in dem angegebenen Aufsatz eingeführt.

[155] S. Anm. 153.

[156] Daß dieses nuancierte Zitationsverfahren einer profilierten Wort-Theologie entspricht, wird später noch darzulegen sein.

besondere die in diesem Abschnitt hervorgehobene Zitationsformel ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν, dürfen wir als Argument für die Verfasserschaft Markells werten.

Das Zitat von *Baruch* 3,36–38 in De incarnatione et contra Arianos Kapitel 22 (1024.32–37), das nach Umfang und Wortlaut mit dem Zitat bei Markell (Fragm. 79; Klostermann 202.22–25) übereinstimmt, wird von Ps.-Athanasios als ein Jeremia-Zitat eingeführt. Auch Markell zitiert Bar 3,36–38 unter dem Namen des Jeremia. Athanasios hingegen hat nicht nur dieses Zitat nicht, sondern nennt als den Verfasser des Apokryphons Baruch und niemals Jeremia[157]. Er ist gewiß nicht der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos. Ps.-Athanasios und Markell aber werden auch durch die übereinstimmende Zitierung der Baruch-Stelle miteinander verbunden.

3. *Wahl der dicta probantia.* Allein die Aufhäufung von Bibelzitaten in De incarnatione et contra Arianos ist schon auffällig. Daß Ps.-Athanasios in dieser Weise bemüht ist, seine theologischen Aussagen sicherzustellen, kann man aus jeder Seite seiner Schrift entnehmen. Die Breite seiner Schriftbelege überrascht besonders dadurch, daß auch diejenigen Schriftstellen, die ein Nicaener wie Athanasios lieber umging, mit einer gewissen Ungeniertheit zu Worte kommen. In den Schriften des Athanasios gibt es gewiß auch Abschnitte, in denen sich die Bibelstellen drängen; aber abgesehen davon, daß Athanasios bei der Wahl der dicta probantia sich mit einer geringeren Zahl biblischer „Kernstellen" begnügte, in solcher Intensität und Permanenz wie Ps.-Athanasios hat er seinen „Biblizismus" nicht gepflegt. Eher mit dem Verfasser von De incarnatione et contra Arianos vergleichbar ist Markell. Gericke konnte in seiner Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Markell-Forschung unter dem Titel „Biblizismus-Deutung" eine Gruppe vornehmlich protestantischer Forscher nennen, die von Neander über Zahn bis zu Harnack reicht[158]. Und wer sich nur einmal die geringe Mühe macht, das „Konkordanzverfahren" Markells, etwa an Fragm. 1 (Klostermann 185.1–23), zu studieren, der wird der Charakterisierung Markells als eines Biblizisten nicht unrecht geben können.

Ein Vergleich zwischen Athanasios und dem Verfasser von De incarnatione et contra Arianos unter der Frage ihrer Wahl der Bibelstellen drängt sich durch den Index des Lexicon Athanasianum geradezu auf. Von den vielen Schriftzitaten, die sich bei Ps.-Athanasios, aber nicht bei Athanasios finden, möchte ich die wichtigsten anführen:

Bar 3,36–38 war eben schon erwähnt. – Mt 6,11 (1012.25–34) gilt als Beleg, daß der heilige Geist himmlisches Brot genannt werde. Ps.-Athanasios zieht noch Joh 6,51 hinzu und kommt so zu der Gleichung: „das Fleisch des Herrn ist der lebenschaffende Geist". Dieser Satz wird dann nochmals abgesichert mit Joh 3,6: „was vom Geist geboren wird, das ist

[157] S. Lexicon Athanasianum unter *Βαρουχ* und *Ἱερεμίας*.

[158] Gericke, Marcell v. A., S. 51–59. Gericke selbst nennt im Untertitel seiner Monographie Markell einen Biblizisten.

Geist". (Alle drei Stellen stehen nicht in den Schriften des Athanasios.) – Lk 11,20 wird mit Mt 12,28 parallelisiert[158a] und der Schluß gezogen: die Schrift nennt Christus den Arm des Vaters und den heiligen Geist Finger Gottes; ohne weiteren Beleg wird dann sofort noch die Behauptung angefügt, die Schrift nenne den Sohn Gottes Logos (offenbar als inkarnierten Logos) und den heiligen Geist ἐμφύσημα Gottes (der Syrer schließt als einziger – aber doch im Sinne des Ps.-Athanasios – einen Satz über „Quelle" und „lebendiges Wasser" an). Es ist hier nur zu notieren, daß diese Differenzierungen einem Ökonomienschema entsprechen. Athanasios redet natürlich nicht in dieser Weise; er zitiert auch nicht Lk 11,20. – Lk 22,42 (1021.26–27) wird von Ps.-Athanasios zum Beweis für zwei θελήματα in Christus angeführt. Athanasios meidet diese Stelle und mit ihr die theologischen Konsequenzen, die Ps.-Athanasios (mit Markell) zieht. In den Markell-Fragmenten wird die Lk-Stelle mit Joh 5,30 gemischt; in De incarnatione et contra Arianos liegt der gleiche Fall vor. – Lk 23,46 (992.25–32): καὶ τὸ λέγειν αὐτὸν ἐν τῷ σταυρῷ· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου, πάντας ἀνθρώπους παρατίθεται τῷ πατρὶ δι' ἑαυτοῦ τοὺς ἐν αὐτῷ ζωοποιουμένους. μέλη γὰρ αὐτοῦ εἰσι, καὶ τὰ πολλὰ μέλη ἕν ἐστι σῶμα, ὅπερ ἐστὶ ἡ ἐκκλησία· καθὼς καὶ ὁ μακάριος Παῦλος γράφει Γαλάταις· πάντες γὰρ ὑμεῖς ἕν ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· τοὺς πάντας οὖν παρατίθεται ἐν ἑαυτῷ. Diese Stelle ist bezeichnend für die spezifische Verbindung christologischer und pneumatologischer bzw. ekklesiologischer Aussagen bei Ps.-Athanasios. Weder Lk 23,46 noch Gal 3,28 begegnen in den Schriften des Athanasios. – Joh 7,39: οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. Man wundert sich nicht, daß Athanasios mit dieser Bibelstelle nichts anzufangen weiß. Ps.-Athanasios erklärt den Text folgendermaßen: καὶ ὅτε λέγει· οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη, τὴν σάρκα αὐτοῦ λέγει μήπω δοξασθεῖσαν. οὐ γὰρ ὁ κύριος τῆς δόξης δοξάζεται, ἀλλ' ἡ σάρξ τοῦ κυρίου τῆς δόξης αὐτὴ λαμβάνει δόξαν συναναβαίνουσα αὐτῷ εἰς οὐρανόν. ὅθεν καὶ πνεῦμα υἱοθεσίας οὔπω ἦν ἐν ἀνθρώποις, διότι ἡ ληφθεῖσα ἀπαρχὴ ἐξ ἀνθρώπων οὔπω ἦν ἀνελθοῦσα εἰς οὐρανόν. (989.18–25) Ps.-Athanasios gewinnt in Joh 7,39 einen Hauptbeleg für sein theologisches Konzept. Unter demselben heilsökonomischen Aspekt wird auch Act 2,3–4 herangezogen. – Im Zusammenhang mit Joh 7,39 war Ps.-Athanasios auf einen seiner wichtigsten christologischen Begriffe, ἀπαρχή, zu sprechen gekommen. In De incarnatione et contra Arianos Kapitel 12 (1004.19ff.) wird nun 1 Kor 15,23 wegen dieses Begriffs zitiert: ὅσα οὖν λέγει ἡ γραφὴ ὅτι ἔλαβεν ὁ υἱός, διὰ τὸ σῶμα αὐτοῦ λέγει, ὅπερ σῶμα ἀπαρχή ἐστι τῆς ἐκκλησίας· ἀπαρχὴ γάρ, φησίν, ὁ Χριστός. τῆς οὖν ἀπαρχῆς λαβούσης ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα συνηγέρθη δυνάμει καὶ τὸ φύραμα . . . Athanasios hat diese Schriftstelle in seinen Schriften nicht angeführt, obwohl er gelegentlich (das Athanasios-Lexikon weist für ihn insgesamt fünf Belege aus De incarnatione und der zweiten Arianerrede nach) auch ἀπαρχή verwenden kann[159]. Aber in De incarna-

[158a] Kapitel 19 (1017, 42 ff.).

[159] S. Lexicon Athanasianum s. v.

tione et contra Arianos allein zähle ich schon sieben Stellen, an denen sich Ps.-Athanasios dieses Begriffs bedient; Stellen, aus denen die zentrale Bedeutung des Begriffs ἀπαρχή für die Theologie des Ps.-Athanasios hervorgeht. Außerdem darf nicht vergessen werden, daß wir es hier mit dem Kontext der wohl wichtigsten Bibelstelle in dieser Aufzählung zu tun haben.

1 Kor 15,24–28 ist in den Schriften des Athanasios nicht zu finden. Ps.-Athanasios widmet das ganze Kapitel 20 seiner Schrift diesem Paulus-Text. (Unter den anderen Pseudathanasiana ist es lediglich die Epistula ad Antiochenos, die sich auf 1 Kor 15,24–28 einlassen kann!) Es ist bekannt, daß diese Worte des Paulus die Grundlage für die Markellische Lehre über das Ende der Herrschaft Christi wurden[160]. Markell entwickelte dabei eine Zwei-Reiche Lehre, die von seinen Zeitgenossen abgelehnt worden ist. Das göttliche Reich, dies stand für ihn fest, ist ewig. Die Herrschaft des Fleischgewordenen hat hingegen ihr Ende. Beleg: 1 Kor 15,24. Das Problem ist nun: was wird aus der Menschheit nach diesem Ende, wenn der vom Teufel verführte Mensch durch die Kraft des Logos zum „König" geworden ist? Markell weicht zunächst dieser Frage aus, indem er darauf hinweist, daß die heilige Schrift nichts darüber sagt. Er versucht sich dann aber doch an einer Antwort: Da ein Gott ist; da dessen Logos aus dem Vater hervorging, damit alles werde; und da am Ende, wenn alles untertan ist, auch Christus untertan sein wird dem, der ihm alles unterworfen hat; so werde der Logos wieder in Gott sein, wie er es vor der Erschaffung der Welt war, als nichts anderes als Gott allein war. Markell hatte sich bei dieser Antwort gesichert, indem er über die mangelnde Grundlage in der heiligen Schrift keinen Zweifel ließ, und er ist damit denn auch im Westen davongekommen. Im Osten stieß er aber auf empörte Ablehnung. Wir hören von Epiphanios die Meinung des Athanasios, daß Markell sich gerechtfertigt habe[161]. Er wird seine These vom Aufgehen des Logos in der Monas wohl nicht wiederholt haben. Wie aber seine Lehre im Zusammenhang ausgesehen haben mochte, darüber gibt uns wohl De incarnatione et contra Arianos (Kapitel 20) Aufschlüsse: die göttliche Herrschaft hat laut Dan 7,14 und Lk 1,33 kein Ende; Paulus aber lehrt, daß die Herrschaft ein Ende habe: τοῦτο θέλει εἰπεῖν, ὅταν φησὶν ὑποταγῶμεν οἱ πάντες τῷ υἱῷ, καὶ εὑρεθῶμεν αὐτοῦ μέλη καὶ γενώμεθα αὐτῷ εἰς υἱοὺς θεοῦ· ὑμεῖς γάρ, φησίν, εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· τότε καὶ αὐτὸς ἀνθ' ἡμῶν ὑποταγήσεται τῷ πατρὶ ὡς κεφαλὴ ὑπὲρ τῶν ἰδίων μελῶν. τῶν γὰρ μελῶν αὐτοῦ μηδέπω ὑποταγέντων πάντων αὐτὸς ἡ κεφαλὴ αὐτῶν οὔπω ὑποτέτακται τῷ πατρὶ ἀναμένων τὰ ἴδια μέλη . . . ἡμεῖς γάρ ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ ὑποτασσόμενοι τῷ πατρὶ καὶ ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ βασιλεύοντες, ἕως ἂν τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν· διὰ γὰρ τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ὁ δεσπότης τῶν οὐρανῶν ἐν

[160] Markell-Fragm. Nr. 41, 113–117.

[161] Epiphanios, Panarion 72, 4 (ed. Holl, Band III, S. 59.18–22). Das vielzitierte Lächeln des Athanasios, das die Antwort auf die hilflose Frage des sonst ja so entschiedenen Ketzerbekämpfers nach Markell war, hat wohl – neben einer gewissen Komik der Situation – auch noch anderen Momenten gegolten, von denen Epiphanios nichts ahnte.

ὁμοιώματι ἡμῶν γέγονε καὶ ἔλαβε τὸν ἀνθρώπινον θρόνον Δαυὶδ τοῦ κατὰ σάρκα πατρὸς αὐτοῦ εἰς τὸ ἀνοικοδομῆσαι καὶ ἀνορθῶσαι αὐτόν, ἵνα, ὅταν ἀνορθωθῇ, οἱ πάντες ἐν αὐτῷ βασιλεύσωμεν, παραδοὺς τὴν ἀνθρωπίνην βασιλείαν κατωρθωμένην τῷ πατρί, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι βασιλεύων δι' αὐτοῦ ὡς διὰ Λόγου θεοῦ μετὰ τὸ βασιλεῦσαι αὐτὸν δι' αὐτοῦ ὡς δι' ἀνθρώπου σωτῆρος. (1020.33–1021.9) Wer konnte nun im 4. Jahrhundert dasselbe Interesse an diesem Paulus-Text bekunden wie Markell? Unter den griechischen Theologen des Ostens weiß ich niemand zu nennen. Und F. Loofs, der De incarnatione et contra Arianos und die Epistula ad Antiochenos nicht berücksichtigte, kannte offenbar auch keinen anderen[162]. Athanasios jedenfalls zitiert 1 Kor 15,24–28 überhaupt nicht. Für den Verfasser von De incarnatione et contra Arianos ist dieser Bibeltext einer der Hauptbelege für seine heilsökonomische Konzeption. Da er sich in solcher extravaganten Wertschätzung von 1 Kor 15,24–28 mit Markell trifft, spricht hier vor allem diese Stelle für eine Identifizierung des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos mit Markell von Ankyra.

4. *Schriftauslegung.* Der Biblizismus des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos läßt sich am besten in einer detaillierten Analyse seiner Schrift demonstrieren. Aus technischen Gründen kann diese Gesamtanalyse erst im Zusammenhang mit der in Vorbereitung befindlichen Edition vorgelegt werden. Ich muß mich deshalb hier darauf beschränken, drei Komplexe hervorzuheben, die – wie ich meine – für die Bestimmung der Position des Ps.-Athanasios wesentliche Bedeutung haben.

a. Die Auslegung von Prov 8,22 und 25. Durch Hoss[163] und Stülcken[164] sind wir oben schon auf die besondere Exegese dieser Schriftstellen in De incarnatione et contra Arianos aufmerksam gemacht worden. Die Unterschiede zwischen Athanasios und Ps.-Athanasios lassen sich in der Tat nicht übersehen. Athanasios bezieht Prov 8,22 bekanntlich auf den Inkarnierten[165]. Der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos versteht diese Bibelstelle ekklesiologisch. Den Schluß von Kapitel 12 aus De incarnatione et contra Arianos (1004.42–1005.2) hatten wir in der untersuchten Appendix[166] kennengelernt: καὶ ὅτε λέγει· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με, ἐκ προσώπου τῆς ἐκκλησίας λέγει, ἥτις πρότερον κτισθεῖσα μετὰ ταῦτα γεννᾶται ἐκ θεοῦ· διὰ τοῦτο πρῶτον κεῖται ἐν τῇ παροιμίᾳ τό· ἔκτισέ με κύριος, καὶ ὕστερον τό· ἐγέννησε. Kombination und Auslegung von Prov 8,22 und 25 stehen, wie wir gleich sehen werden, im Kontrast zur athanasianischen Auffassung dieser beiden Stellen. Doch zunächst ist noch jener

[162] Loofs bezeichnet als „sein (sc. Markells) Eigenstes – z. B. seine unter Zurückhaltung geäußerte Ansicht, daß der Logos nach dem Ablauf dieser Weltzeit (1. Kor 15,28) nicht mehr mit dem Fleische verbunden gedacht werden könne"; Loofs, Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil 2, 5–11). Theologische Studien und Kritiken 100 (1927/28), S. 60.

[163] S. oben Anm. 35.

[164] S. oben Anm. 44 und 53.

[165] S. besonders die Oratio II contra Arianos. Vgl. Lexicon Athanasianum, Sp. 1641.

[166] Vgl. oben S. 245.

andere Abschnitt aus De incarnatione et contra Arianos, in dem ebenfalls Prov 8,22 zitiert wird, zu berücksichtigen: καὶ τὸ λέγειν αὐτὸν ἐν σταυρῷ· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου, πάντας ἀνθρώπους παρατίθεται τῷ πατρὶ δι' ἑαυτοῦ τοὺς ἐν αὐτῷ ζωοποιουμένους· μέλη γὰρ αὐτοῦ εἰσι, καὶ τὰ πολλὰ μέλη ἕν ἐστι σῶμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία, καθὼς καὶ ὁ μακάριος Παῦλος γράφει Γαλάταις· πάντες γὰρ ὑμεῖς ἕν ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τοὺς πάντας οὖν παρατίθεται ἐν ἑαυτῷ. οὕτως οὖν καὶ ὅτε λέγει· κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, περὶ τῆς ἐκκλησίας λέγει τῆς ἐν αὐτῷ κτιζομένης· οὐ γὰρ ὁ ποιητὴς τῶν ἁπάντων κτίσμα καὶ ποίημά ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ποίημα ἐν τῷ ποιητῇ ἀνανεοῦται κατὰ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Παύλου· αὐτοῦ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. (992.25–39) Auch an dieser Stelle fällt die strikt ekklesiologische Fassung der Prov-Exegese des Ps.-Athanasios auf. Der Unterschied zu Athanasios wird dort am meisten spürbar, wo dieser ebenfalls Prov 8,22 und 25 zusammenstellt und seinerseits nun aber die beiden Stellen gegeneinander abhebt. Oratio II contra Arianos Kapitel 60: ὅτι δὲ οὐ ταὐτόν ἐστι κτίσμα καὶ γέννημα, ἀλλὰ διεστήκασιν ἀλλήλων τῇ τε φύσει καὶ τῇ ἐκ τῶν λέξεων σημασίᾳ, αὐτὸς ὁ κύριος ἐν αὐταῖς ταῖς παροιμίαις δείκνυσιν. εἰρηκὼς γὰρ τό· κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, ἐπήγαγε· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με. εἰ μὲν οὖν ἦν φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ κτίσμα ὁ Λόγος καὶ μὴ διαφορὰ ἦν τοῦ γεννήματος πρὸς τὸ κτίσμα, οὐκ ἂν ἐπήγαγε τό· γεννᾷ με, ἀλλ' ἠρκεῖτο τῷ ἔκτισεν, ὡς τῆς λέξεως ταύτης σημαινούσης τὸ ἐγέννησε· νῦν δὲ εἰρηκώς· ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, ἐπήγαγεν οὐχ ἁπλῶς τό· γεννᾷ με, ἀλλὰ μετὰ συμπλοκῆς τοῦ δὲ συνδέσμου ὡς ἀσφαλιζόμενος ἐν τούτῳ τὴν τοῦ ἔκτισε λέξιν λέγων· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με. τὸ γάρ· γεννᾷ με, τῷ ἔκτισε συμπεπλεγμένως ἐπιφερόμενον μίαν ποιεῖ τὴν διάνοιαν καὶ δείκνυσιν ὅτι τὸ μὲν ἔκτισε διά τι εἴρηται· τὸ δέ· γεννᾷ με, πρὸ τοῦ ἔκτισεν ἐστίν. ὥσπερ γὰρ εἰ ἔμπαλιν εἰρήκει· κύριος γεννᾷ με, καὶ ἐπέφερε· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν ἔκτισέ με, πάντως προηγεῖτο τοῦ ἐγέννησε τὸ ἔκτισεν· οὕτως εἰρηκὼς πρῶτον ἔκτισεν, εἶτα ἐπαγαγών· πρὸ δὲ πάντων γεννᾷ με, ἐξ ἀνάγκης δείκνυσι προηγεῖσθαι τὸ ἐγέννησε τοῦ ἔκτισε. καὶ γὰρ καὶ λέγων· πρὸ πάντων γεννᾷ με, ἄλλον ἑαυτὸν εἶναι τῶν πάντων σημαίνει . . . ὁ δὲ πρὸ πάντων ὢν οὐκ ἔστιν ἀρχὴ τῶν πάντων, ἀλλ' ἄλλος ἐστὶ τῶν πάντων (MPG 26,273.41 – 276.32). Athanasios schafft damit, daß er Prov 8,25 auf den Logos bezieht, zwischen sich und Ps.-Athanasios einen Abstand, der nicht zu überbrücken ist. Angesichts seiner Exegese muß man sich dem Urteil Shapland's anschließen: „Athanasius does indeed modify his interpretations, but always to gain some controversial advantage. That he should go out of his way to offer so drastic a modification of an exegesis so often presented is unthinkable"[167]. Bewegung kommt nun in dieses starre Gegenüber, wenn man wiederum die Markell-Fragmente ins Spiel bringt. In diesen findet sich nämlich eine eigentümliche Auffassung von Prov

[167] *C. R. B. Shapland,* The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit. New York 1951, S. 15 Anm. 10.

8,22ff., die sowohl die athanasianische Auslegung von Prov 8,22 wie auch die ps.-athanasianische Auslegung von Prov 8,22 und 25 in sich schließt. In der Markellschen Prov-Exegese läßt sich neben dem christologischen zugleich ein bestimmtes ekklesiologisches Interesse feststellen. ἀρχὴν δὲ ὁδῶν διὰ τοῦτο εἰκότως εἴρηκεν τὸν δεσπότην ἡμῶν τὸν σωτῆρα, διότι καὶ τῶν ἑτέρων, ὧν ἐσχήκαμεν, ὁδῶν μετὰ τὴν πρώτην ὁδὸν ἀρχὴ γέγονεν, τὰς διὰ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων δηλῶν παραδόσεις τῶν μετὰ ὑψηλοῦ κατὰ τὴν προφητείαν κηρύγματος κηρυξάντων ἡμῖν τὸ καινὸν τοῦτο μυστήριον. (Fragm. 14) πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με, θεμέλιον μὲν τοῦτον ὀνομάζων, τὴν κατὰ σάρκα αὐτοῦ προορισθεῖσαν οἰκονομίαν. ὡς καὶ ὁ ἀπόστολος λέγει· θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. ἑνὸς δὲ αἰῶνος ἐνταῦθα μέμνηται . . . (Fragm. 17) ὥσπερ οὖν τὴν ἐκκλησίαν πάλαι προωρίσατο ὁ παντοκράτωρ θεός, οὕ⟨τω⟩ καὶ τὴν κατὰ σάρκα τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίαν, δι' οὗ τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος εἰς υἱοθεσίαν καλέσαι προωρίσατο, πρότερον θεμελιώσας ἐν τῇ αὐτοῦ διανοίᾳ . . . (Fragm. 19) . . . εἰκότως ὁ προφήτης ἔφη· πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με, δηλονότι τὴν σάρκα, διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀληθῶς υἱὸν αὐτοῦ τὸν Λόγον κοινωίαν. (Fragm. 20) εἶτα ἐν ἀρχῇ, φησίν, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι. γῆν ποίαν ταύτην ἢ δηλονότι τὴν ἡμετέραν σάρκα τὴν μετὰ τὴν παρακοὴν γῆν αὖθις γενομένην; . . (Gen 3,19) . . ἔδει γὰρ ταύτην ἰάσεως τυχεῖν, τινὰ τρόπον κοινωνή⟨σα⟩σαν τῷ ἁγίῳ Λόγῳ. (Fragm. 21) εἶτα πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι, φησίν· ἐνταῦθα τὰς ἀβύσσους παροιμιωδῶς ὁ προφήτης τὰς τῶν ἁγίων καρδίας εἶναι λέγει τὰς ἐν τῷ ἑαυτῶν βάθει τὴν τοῦ πνεύματος ἐχούσας δωρεάν. (Fragm. 22) τί τοίνυν ἔστιν καὶ τουτὶ τὸ κεφάλαιον· πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων; τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους εἶναί φησιν . . . (Fragm. 23) εἰκότως οὖν περὶ τῆς κατὰ σάρκα γενέσεως ὁ δεσπότης διὰ τοῦ προφήτου Σολομῶνος λέγοντος· πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, ἔφη. (Fragm. 24) . . . πρὸ γὰρ τοῦ ὄρη ἑδρασθῆναι, φησίν, πρὸ δὲ πάντων τῶν βουνῶν γεννᾷ με. ὄρη καὶ βουνοὺς τοὺς ἀποστόλους καὶ τοὺς τῶν ἀποστόλων διαδόχους λέγει, ἵνα παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὴν κατ' αὐτῶν δικαίαν πολιτείαν παροιμιωδῶς σημήνῃ. (Fragm. 27)

F. Loofs war diese eigentümliche Exegese schon aufgefallen[168]. Er konnte von hier aus die Zahnsche Darstellung der Pneumatologie Markells korrigieren. Und nicht nur das. Er entdeckte von hier aus auch den „ökonomisch-monotheistischen Charakter" der Trinitätslehre Markells[169]. Dies ist jene Entdeckung, die seine Bemühungen um die „kleinasiatische Geistchristologie" einleitet[170]. Das sehr interessante Kirchenverständnis Markells, das etwa in Fragm. 14 zum Ausdruck kommt, ist erst später ausführlich zu erörtern. Zunächst genügt es, in den Markell-Fragmenten, in denen uns die Prov-Exegese Markells erhalten ist, eine intensive christologisch-ekklesiologische Fragestellung zu konstatieren. Die Aussagen der Fragmente decken

[168] *F. Loofs*, Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition (Sitz.-Ber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Cl. 33) Berlin 1902, S. 9–10.

[169] Loofs, a.a.O., S. 10–11; vgl. auch S. 9.

[170] S. oben Anm. 18.

sich nun gewiß nicht buchstäblich mit den Aussagen in De incarnatione et contra Arianos; aber sie bedingen doch einander. Die Exegese des Ps.-Athanasios schließt sich folgerichtig an die Markell-Auslegung, wie sie uns in den Fragmenten erhalten ist, an. Beide schließen die athanasianische Exegese von Prov 8,25 aus. (Hierin wird ihre antiorigenistische Position greifbar.) Es ist jetzt noch kein Anlaß zur Prüfung der Übereinstimmungen zwischen Markell und Athanasios, welche in der gemeinsamen Auslegung von Prov 8,22 auf den Inkarnierten zu beobachten sind; denn Ps.-Athanasios faßt seine Exegese ekklesiologisch(-christologisch). Wie das Verhältnis zwischen Markell und Athanasios auch immer zu bestimmen sein wird, die Unterschiede liegen in ihrer Auslegung von Prov 8,25 zutage. Der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos stellt sich auch hierbei eindeutig auf die Seite Markells. Prov 8,22ff. ist eine der umstrittensten Bibelstellen des 4. Jahrhunderts. Wenn irgendwo, so schieden sich hieran die Geister am deutlichsten. Darum ist es sehr bemerkenswert, daß der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos die theologische Position Markells vertritt.

b. Die Auslegung von Jes 6,3. Eine auffällige Erscheinung in Markells Exegese ist sein „Konkordanzverfahren". Man muß es einmal sehen, wie er sich von den Bibelstellen die Stichworte geben läßt, wie er sie in bunter Folge aneinanderknüpft und trotz allerlei Unebenheiten doch ein Gedankengewebe zustande bringt, mit dem er den Leser zu beeindrucken vermag. (Ein instruktives Beispiel ist das Fragm. 1, in dem auf interessante Weise die Größe Jesu bedacht wird. Zu beachten ist dabei besonders der Gedankengang: der vom κύριος geliebte Mensch, der vom κύριος mit seinem Logos verbunden wurde – das auserwählte Jerusalem – unser Jerusalem [das obere J.] – das große Jerusalem, in dem er [der κύριος] war: τουτέστιν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ἐκκλησίᾳ.) Der Text, den ich jetzt aus De incarnatione et contra Arianos 10 anführen möchte, ist wohl der bekannteste Abschnitt dieser Schrift, denn um ihn ging es immer wieder, wenn die „Echtheit" oder „Unechtheit" zur Diskussion stand. Nachdem nun aber die Interpolation ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι endgültig getilgt werden konnte, mag es scheinen, daß dieser Text nun weit weniger interessant sei. Doch das Gegenteil ist der Fall. Sein sachliches Gewicht kommt erst jetzt recht zur Geltung. Es war eben schon bei der Prov-Exegese die Gelegenheit, von der durch Loofs entdeckten ökonomischen Trinitätslehre Markells zu reden. Im folgenden lege ich nun das geradezu klassische Beispiel einer Exegese vor, in welcher sich „Konkordanzverfahren" und ökonomisch-monotheistische Trinitätslehre eindrucksvoll verbinden. De incarnatione et contra Arianos Kapitel 10: καὶ ὅτε δοξολογοῦσι τὰ Χερουβὶμ τρίτον τὸν θεὸν λέγοντα· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ, πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δοξολογοῦσι. καὶ διὰ τοῦτο, ὥσπερ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ βαπτιζόμεθα, οὕτως καὶ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ γινόμεθα υἱοὶ θεοῦ οὐ θεῶν. πατὴρ γὰρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα κύριος Σαβαώθ ἐστι. μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἷς θεός[171]. καὶ διὰ τοῦτο, ἅπερ εἶπεν ὁ πατὴρ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ, ὁ

[171] An dieser Stelle hat man später ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι hinzugefügt; s. oben S. 244.

Ἰωάννης λέγει, ὅτι ὁ υἱὸς εἶπεν· ἐν δὲ ταῖς Πράξεσιν ὁ Παῦλός φησιν, ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἶπε. λέγει γὰρ οὕτως ὁ Ἡσαΐας· εἶδον τὸν κύριον Σαβαώθ – καὶ ἰάσωμαι αὐτούς. ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης λέγει· διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο οἱ Ἰουδαῖοι πιστεύειν εἰς τὸν υἱόν, εἶπεν Ἡσαΐας, ὅτι ἐτύφλωσεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσι, καὶ ἰάσωμαι αὐτούς. ταῦτα δὲ εἶπεν Ἡσαΐας, ὅτε εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ, τουτέστι τοῦ υἱοῦ· ὥστε κύριος Σαβαώθ ἐστιν ὁ υἱός· κύριος γὰρ τῶν δυνάμεων ἑρμηνεύεται κύριος Σαβαώθ. ὁ δὲ κύριος τῶν δυνάμεων, αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης, ὡς ὁ Δαβὶδ εἶπε. κύριος δὲ τῆς δόξης ἐστὶν ὁ ἐσταυρωμένος Χριστὸς κατὰ τὸν Παῦλον· καὶ καθὼς εἶπε Δαυίδ· κύριος ποιμαίνει με καὶ οὐδέν με ὑστερήσει. καὶ ἀλλαχοῦ λέγει· ὁ ποιμαίνων τὸν Ἰσραὴλ πρόσχες, ὁ ὁδηγῶν ὡσεὶ πρόβατον τὸν Ἰωσήφ, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ ἐμφάνηθι. ἐν δὲ τῷ εὐαγγελίῳ λέγει ὁ υἱός· ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· οὗτος οὖν ἐστιν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ ὁ ποιμαίνων τὸν Ἰσραήλ. ὁ δὲ Παῦλος ἐν ταῖς Πράξεσι τὸ ἅγιον πνεῦμα λέγει διὰ Ἡσαΐου εἰρηκέναι ταῦτα, ἅπερ εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι κύριος Σαβαώθ μοι εἶπεν. ὁ πατὴρ οὖν καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κύριος Σαβαώθ ἐστι. (1000.17–1001.29) Die Verknüpfung von Trishagion und Taufbefehl (Namen des Vaters und des Sohnes, Name des heiligen Geistes) mag auch Anlaß für den Vorwurf der Gegner geboten haben, hier bestehe die Trias nur noch in bloßen Namen. Dieser Vorwurf kehrt in der Markell-Polemik des 4. Jahrhunderts stereotyp wieder. Der Akzent ruht in De incarnatione et contra Arianos unverkennbar auf der einheitlichen Bezeichnung Gottes als Herr Zebaoth, der laut Ausweis der heiligen Schrift in verschiedenen Ökonomien als Vater, als Sohn und als heiliger Geist spricht. Diesen verschiedenen Ökonomien ent-sprechen hier Jesaja, der Evangelist Johannes und Paulus in der Apostelgeschichte. Wenn Markell in Fragm. 32 von göttlichen Worten und dem Sprechen der Propheten, Evangelisten und Apostel schreibt[172], dann liegt hier wie dort dieselbe Vorstellung über die Offenbarung des einen Gottes zugrunde. Offensichtlich ist der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos auch der erste, der den Schriftbeweis für die Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes aus Jes 6, Joh 12,41 und Act 28,25 ff. führt. Von ihm (d. h. nun von Markell) her ist dies Argument in die theologischen Diskussionen des ausgehenden 4. Jahrhunderts[173] eingedrungen.

c. Die Auslegung von 1 Kor 15,24–28. Als völlig unverdächtigen Zeugen dafür, daß in Kapitel 20 von De incarnatione et contra Arianos eine Auslegung von 1 Kor 15,24ff. vorliegt, die derjenigen des Markell von Ankyra entspricht, nenne ich A. Stülcken[174]. Und auch J. Lebon darf hier mitgenannt werden[175], weil er die markellianische Exegese für kompromittierend

[172] Klostermann 190.7 und 9.

[173] Vgl. G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätslehre. (Beiträge zur historischen Theologie 21) 1956, S. 79 Anm. 3; dazu von demselben Verf.: Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie 7 (1962), S. 79 f.

[174] S. oben S. 226 f. [175] Vgl. oben S. 228.

hält. Er möchte die fragliche Stelle am Schluß von Kapitel 20 aufgrund des armenischen Textes von Tajezi anders, d. h. unmarkellianisch-orthodox, lesen. Dagegen steht freilich die ganze Breite der sonstigen Überlieferung. (Außerdem bliebe ja immer noch die Frage: wer hat denn nun den orthodoxen Text in so wirksamer Weise markellianisch bearbeitet?) – Bei der Untersuchung der Wahl der dicta probantia in De incarnatione et contra Arianos war ich schon auf die Exegese von 1 Kor 15,24–28 zu sprechen gekommen[176]. Um hier Wiederholungen zu vermeiden, erlaube ich mir darauf zu verweisen.

5. Stilistische Besonderheiten. Schon Hoss ist der eigentümliche Gebrauch von διαφέρειν in De incarnatione et contra Arianos aufgefallen[177]. διαφέρειν begegnet in dieser Schrift ausschließlich als διαφέρειν τινί im Sinne von „etwas betreffen", „sich auf etwas beziehen", „zu etwas gehören".
Kapitel 7 (993.20–21): οὐ γὰρ διαφέρει ἀνθρωπίνῃ φύσει τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῷ θεῷ μόνῳ.
Kapitel 7 (993.28–29): διὰ τούτου (Mc 10,18–21) οὖν ἔδειξεν, ὅτι καὶ αὐτῷ (sc. Christus) διαφέρει τὸ ἀγαθόν.
Kapitel 8 (996.1–4): ὅσα οὖν εὐτελῆ ῥήματα ὑπὸ τοῦ κυρίου εἴρηται, τῇ πτωχείᾳ αὐτοῦ διαφέρει, ἵνα ἡμεῖς ἐν αὐτοῖς πλουτήσωμεν, οὐχ ἵνα ἐν αὐτοῖς βλασφημήσωμεν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Bei Athanasios findet sich dieser Wortgebrauch kein einziges Mal[178]. Markell hingegen scheint eine gewisse Vorliebe für diese Wendung zu haben: Fragm. 10 (187.3), Fragm. 66 (197.25 und 26), Fragm. 70 (198.17), Fragm. 74 (200.9), Fragm. 120 (211.24) und Fragm. 125 (212.28). Nur zweimal steht bei ihm διαφέρειν τινός: γέγραφεν (sc. Asterios) γάρ· ἄλλος δέ ἐστιν ὁ ἐξ αὐτοῦ γεννηθείς, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. εἰκόνος διὰ τοῦτο μέμνηται θεοῦ ἀοράτου Ἀστέριος, ἵνα τοσοῦτον τὸν θεὸν τοῦ Λόγου διαφέρειν διδάξῃ, ὅσον καὶ ἄνθρωπος τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος διαφέρειν δοκεῖ. (Fragm. 91; Klostermann 204.27–31) Markell wendet διαφέρειν τινός also nur an, um die Lehre des Asterios zu charakterisieren. Legte Asterios Wert darauf, den Unterschied zwischen Gott und seinem Logos herauszustellen, so differenziert Markell anders. Für ihn gehört der Logos zu Gott, denn der Logos ist Gott, genauso wie das Pneuma (Fragm. 66, 74). Logos und Pneuma gehören zur Einheit Gottes, alles andere gehört in den Bereich der κτίσις: οὐκοῦν ἡ κτίσις τῇ κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ διαφέρει πραγματείᾳ (Fragm. 10). τὴν μὲν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν τῷ ἀνθρώπῳ διαφέρειν γιγνώσκομεν, τὴν δὲ κατὰ πνεῦμα ἀϊδιότητα ἡνῶσθαι τῷ πατρὶ πεπιστεύκαμεν (Fragm. 70). Markell hat, wie mir scheint, mit voller Absicht das Stichwort, das wohl von Asterios benutzt wurde, das jedenfalls die Lehre des Asterios charakterisierte, aufgegriffen und daraus ein Instrument seines Denkens gemacht, indem er es im pointierten Gegensatz zu Asterios zur Bezeichnung der Relation gebrauchte. Ein hübscher Einfall seiner Ironie, der ihm angesichts seiner Freude an der Anti-

[176] S. oben S. 257 f.
[177] Vgl. oben S. 223.
[178] S. Lexicon Athanasianum, s. v.

thetik in seinen theologischen und theologisch-polemischen Aussagen durchaus zuzutrauen ist. Die Wendung διαφέρειν τινί ist in unverwechselbarer Weise Markellisch. Auch im Sardicense steht sie in einem Satz, den Loofs als rein Markellisch erkannt hat[179]. Der Wortgebrauch bei Markell zeigt, daß auch in diesem Falle der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos genauso wie Markell verfährt. Man darf darum diese eigentümliche Wendung als ein weiteres Argument für die These der Verfasserschaft Markells werten.

Angesichts des zuletzt zitierten Markell-Fragments Nr. 70 erinnert man sich an Simonettis Ergebnis seiner Stiluntersuchung zu De incarnatione et contra Arianos: É evidente nell'autore della nostra operetta una spiccata propensione a costruire il periodo in forma preziosistica e lambiccata, propensione che lo porta spesso alla perfetta simmetria dell'espressione, alla paronomasia, all'omeoteleuto, all'omoiosis iniziale, talvolta anche al gioco di parole[180]. Und auch der Gesamteindruck, den Simonetti von dieser Schrift hat (tutto l'andamento dell' opera mostra una linea di sviluppo caotica e desultoria con continue ripetizioni e con collegamenti piuttusto difettosi fra un argomento e l'altro . . .)[181], erinnert wiederum an das, was wir oben zum ‚Konkordanzverfahren' Markells gesagt haben[182]. Simonetti hat seine Freude an den einzelnen Stilelementen in De incarnatione et contra Arianos, er ist aber nahezu entsetzt über den Aufbau der Schrift. Weil nun der Verfasser sich als Biblizist stets an Bibeltexte hält und kaum je eine Aussage wagt, die nicht alsbald durch ein oder mehrere dicta probantia gedeckt wird, kann seine Schrift kaum anders aussehen. Simonetti legt die dieser Verfahrensweise zugrundeliegende theologische Konzeption als dogmatische und polemische Schwäche aus[183]. Wie nun, wenn dies gerade die theologische Stärke des Ps.-Athanasios ausmachte? Wir haben leider nicht mehr das ganze Buch Markells aus dem Jahre 335, um uns einen Eindruck von der Geschlossenheit seines Aufbaus verschaffen zu können. Besäßen wir es noch, würde Simonetti wohl ähnlich darüber urteilen. Es war ein Werk, das gegen die (sich auf den ersten großen systematischen Theologen der Kirchengeschichte, Origenes, berufenden) Syllukianisten gerichtet war. Hätte es keine polemische Stärke besessen, hätte man kaum Euseb von Kaisareia zu zwei Gegenschriften genötigt. Welche dogmatische Kraft dem Biblizismus Markells zu eigen war, das wird in den folgenden Beiträgen noch zu zeigen sein. Auch De incarnatione et contra Arianos ist keineswegs wirkungslos geblieben, wie wir schon gesehen haben[184]. Die Theologen des 4. Jahrhunderts waren zumindest nicht alle der Auffassung Simonettis. Es könnte ja geradezu der Verzicht auf eine überklare systematische „Linie"

[179] *F. Loofs*, Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica (Abhandlgn. d. Preuß. Akad. d. Wiss.). Berlin 1909, S. 9.35 und S. 26 ff.
[180] Simonetti, Sulla paternità (Anm. 63), S. 14.
[181] Simonetti, a.a.O., S. 12.
[182] S. oben S. 255 und 261.
[183] S. oben S. 231 (Anm. 71).
[184] S. oben S. 262 (Anm. 173).

sein, wenn der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos im Gegensatz zu seinen Gegnern – und somit polemisch, wenn auch nicht lediglich polemisch – seine theologischen Sätze unter unablässigem Hören und Zitieren des Wortes Gottes schreibt, wenn er lieber die Schönheit und Geschlossenheit der literarischen Form als den Halt an der heiligen Schrift aufgibt[185]. Man wird es sich kaum anders erklären können, schon in Anbetracht der stilistischen Mittel, über die er, wie Simonetti gezeigt hat, zweifellos verfügte. Aber der Stil in De incarnatione et contra Arianos führt uns genauso wie der Stil in dem eben apostrophierten Markell-Fragment Nr. 70 auf die theologische Konzeption. Die von Simonetti festgestellte simmetria entspricht der strikt soteriologischen Fassung der Christologie in De incarnatione et contra Arianos; simmetria korrespondiert dem „fröhlichen Wechsel"[186].

6. Die Wahl theologischer Begriffe. Aus der theologischen Terminologie des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos bietet sich θεολογέω in seiner eigentümlichen Verwendung als ein charakteristisches und aufschlußreiches Beispiel für die durchdachte Wahl der theologischen Begriffe bei Ps.-Athanasios an.

Kapitel 3 (989.1–11): οὐ γὰρ ὁ ὕψιστος ὑψοῦται, ἀλλ' ἡ σὰρξ τοῦ ὑψίστου ὑψοῦται καὶ τῇ σαρκὶ τοῦ ὑψίστου ἐχαρίσατο ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. καὶ οὐχ ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ κατὰ χάριν ἔλαβε τὸ καλεῖσθαι θεὸς, ἀλλ' ἡ σὰρξ αὐτοῦ σὺν αὐτῷ ἐθεολογήθη. οὐ γὰρ εἶπεν ὅτι ὁ Λόγος θεὸς γέγονεν, ἀλλὰ θεὸς ἦν ὁ Λόγος· ἀεὶ ἦν, φησίν, ὁ θεὸς Λόγος, καὶ οὗτος αὐτὸς ὁ θεὸς γέγονε σάρξ, ἵνα ἡ σὰρξ αὐτοῦ γένηται θεὸς Λόγος· καθὼς καὶ ὁ Θωμᾶς ψηλαφήσας τὴν σάρκα αὐτοῦ ἀνεβόησεν· ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, τὸ συναμφότερον θεολογῶν. Bezeichnend ist es, wie für den Bereich des ὑψοῦσθαι die Begriffe χαρίζεσθαι ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, καλεῖσθαι θεός, θεολογεῖσθαι angewendet werden: θεολογεῖν gilt dem συναμφότερον, Λόγος und σάρξ, dem Sohn.

Kapitel 19 (1017.5–20): καὶ ὅτε μὲν λέγει ὁ Στέφανος ἐν ταῖς Πράξεσιν· ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραάμ· τὰ αὐτὰ καὶ περὶ υἱοῦ ὁ Παῦλος λέγει· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Δαυὶδ λέγει· κύριος τῶν δυνάμεων αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. μία γὰρ δόξα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. τὴν δόξαν μου, φησίν, ἑτέρῳ οὐ δώσω· οὐ γάρ ἐστι δεύτερος θεὸς ὁ υἱός, ἀλλὰ

[185] Besonders auch die ersten Sätze von De incarnatione et contra Arianos deuten in diese Richtung: *οἱ κακοτέχνως τὰς θείας γραφὰς βουλόμενοι νοεῖν τὰ ἀνθρώπινα ῥήματα τῆς πτωχείας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ παράγειν βούλονται πρὸς τὸ συστῆσαι τὴν ἑαυτῶν βλασφημίαν. πᾶσα δὲ ἀκρίβεια χριστιανισμοῦ ἐν τοῖς εὐτελέσι ῥήμασι καὶ πράγμασιν εὑρίσκεται* (984.1–985.4). Ich gestehe, den zweiten Satz nicht ebenso lapidar und beziehungsvoll im Deutschen wiedergeben zu können. Vielleicht: „(Wahres) Christentum wird akkurat in geringen Worten und Taten befunden".

[186] S. besonders Kapitel 5: *τὸ γὰρ πάθος αὐτοῦ ἡμῶν ἀπάθειά ἐστι· καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ ἡμῶν ἀθανασία ἐστι· καὶ τὸ δάκρυον αὐτοῦ χαρὰ ἡμετέρα· καὶ ἡ ταφὴ αὐτοῦ ἡμῶν ἀνάστασις· καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ ἡμῶν ἁγιασμός. . . . καὶ ὁ μώλωψ αὐτοῦ ἡμῶν ἴασις . . . καὶ ἡ παιδεία αὐτοῦ ἡμῶν εἰρήνη. . . καὶ ἡ ἀδοξία αὐτοῦ ἡμῶν δόξα . . . καὶ ἡ κάθοδος αὐτοῦ ἡμῶν ἐστιν ἄνοδος. . .* (992.5-20).

Λόγος τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ θεολογούμενος ἐν πατρί· ὡς καὶ ὁ πατὴρ ἐν υἱῷ θεολογεῖται, καθὼς καὶ Ἡσαΐας λέγει θεολογῶν υἱὸν σὺν πατρί· καὶ προσκυνήσουσί σοι καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται, ὅτι ἐν σοί ἐστιν ὁ θεὸς καὶ πλήν σου οὐκ ἔστι. σὺ γὰρ εἶ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἤδειμεν, θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ σωτήρ . . . Das θεολογεῖσθαι gilt hier wiederum dem Inkarnierten, der als Logos im Vater und dessen Vater im Sohn (als inkarniertem Logos) Gott genannt werden. Es geht in dem vorliegenden Text um die Einheit der δόξα des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Nun hatte Ps.-Athanasios in Kapitel 3 bald nach den Sätzen, die ich eben zuerst zitierte, gesagt: οὐ γὰρ ὁ κύριος τῆς δόξης δοξάζεται, ἀλλ' ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου τῆς δόξης αὐτὴ λαμβάνει δόξαν συναναβαίνουσα αὐτῷ εἰς οὐρανόν. (989.20–23) Dagegen steht das Jesajawort (48,11): „meine δόξα werde ich keinem anderen geben". Ps.-Athanasios hilft sich an dieser Stelle, indem er anders akzentuiert. Er betont nicht mehr „keinem", sondern „anderen"; und er macht den Text dadurch soteriologisch relevant, daß er ihn auf den Sohn bezieht, der qua Logos der eine Gott ist. Die Einheit der δόξα des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes bleibt unversehrt. Und doch wird nicht nur eine absolut verstandene Gottheit Gott genannt (θεολογεῖσθαι), sondern wegen der Inkarnation des Logos zugleich auch die auferstandene σάρξ Christi[187], deren ekklesiologische Bedeutung ich nicht mehr zu betonen brauche.

Athanasios redet und denkt anders. Epistula ad Serapionem I, 28 (MPG 26, 596.3–7): τρίας τοίνυν ἁγία καὶ τελεία ἐστὶν ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι θεολογουμένη, οὐδὲν ἀλλότριον ἢ ἔξωθεν ἐπιμιγνύμενον ἔχουσα οὐδὲ ἐκ δημιουργοῦ καὶ γενητοῦ συνισταμένη, ἀλλ' ὅλη τοῦ κτίζειν καὶ δημιουργεῖν οὖσα. Ja er stellt sich eindeutig gegen einen Gebrauch von θεολογεῖν, wie wir ihn ähnlich – wenn auch ganz anders motiviert – in De incarnatione et contra Arianos fanden. Epistula ad Serapionem I, 29 (595.44–597.3): ἐπιμίγνυται γὰρ ταύτῃ (sc. θεότητι) κτίσμα, καὶ θεολογεῖτε καὶ ὑμεῖς ὡς οἱ Ἀρειανοὶ καὶ Ἕλληνες τὴν κτίσιν μετὰ τοῦ κτίσαντος αὐτὴν θεοῦ διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου. Die κτίσις, die wir bei Ps.-Athanasios in der Auslegung von Prov 8,22 als Kirche = σάρξ bzw. Menschheit Christi kennenlernten, kann von Athanasios nicht mit dem terminus θεολογέω bedacht werden. Daß dem Verfasser von De incarnatione et contra Arianos in der Verwendung von θεολογέω neben dem „Doxologischen" das Moment des Zuspruchs, des Zusprechens, wichtig ist, läßt sich nicht übersehen. Ps.-Athanasios sagt θεολογέω, wo Athanasios θεοποιέω sagen würde. Ps.-Athanasios gebraucht niemals θεοποιέω. Die Differenz zwischen ihren beiden Konzeptionen ist grundsätzlich.

In den Markell-Fragmenten wird der Gebrauch von θεολογέω durch Markell nicht belegt. Gleichwohl gibt die Polemik Eusebs, die sachlich als

[187] Der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos steht damit an einem interessanten Punkte jener Entwicklung, die *W. Marcus*, Der Subordinatianismus. München 1963, besonders in seinen Ausführungen „über die Geschichte des OIKONOMIA- und des THEOLOGIA-Begriffs", S. 48 ff., angesprochen hat. Ich muß hierauf noch zurückkommen.

entfernte Parallele zu den Ausführungen des Athanasios erscheint, hinreichende Anhaltspunkte. Contra Marcellum II,2 (Klostermann 43.21–27): ἐντεῦθεν δ'ἐπὶ τὰ εἰρημένα τῷ αὐτῷ περὶ τῆς σαρκός, ἣν ἐνεργείᾳ μόνῃ φησὶν ἀνειληφέναι τὸν ἐν τῷ θεῷ Λόγον, μεταβάντες φέρ' ἴδωμεν ὅπως τὴν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς περὶ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ φερομένην θεολογίαν ἐπὶ τὴν σάρκα μεταφέρει, αὐτὸν μὲν τὸν ἀληθῶς προόντα τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀρνούμενος, τὴν δὲ σάρκα θεολογῶν, ἣν μικρὸν ὕστερον ἔρημον ἔσεσθαι τοῦ Λόγου ὁ ἀνευλαβὴς ὡρίζετο. Und Contra Marcellum II,3 (Klostermann 44.26–33): . . . μεθ' ἕτερα τὰς ἀποστολικὰς φωνάς, δι' ὧν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεολογεῖ φάσκων· ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως . . . (Kol 1,15–17), ἐπὶ τὴν σάρκα ἀναφέρει, οὐκ ἐρυθριῶν τὰς τοιαύτας τοῦ ἀποστόλου φωνὰς ἐκλαμβάνειν ἐπὶ τὴν σάρκα. Das hier von Euseb bekämpfte Verfahren wird uns von De incarnatione et contra Arianos her erkennbar. Man darf schließen, Markell und Ps.-Athanasios stimmen in dieser Frage wiederum überein.

Stülcken nannte als auffällige Eigentümlichkeit in De incarnatione et contra Arianos „die Unterscheidung von σάρξ und πνεῦμα (statt θεότης u. ä.) in Christus"[188]. Lebon wollte mit Hilfe des armenischen Textes von Tajezi wenigstens in Kapitel 22 den Stein des Anstoßes beseitigen[189]. Das Lexicon Athanasianum (Sp. 732) weist die Formel κατὰ πνεῦμα als in der Tat ungewöhnlich aus. In den von G. Müller erfaßten athanasianischen und pseudathanasianischen Schriften kommt sie nur dreimal vor. Alle drei Stellen stehen in De incarnatione et contra Arianos:
Kapitel 8 (996.13–25): καὶ διὰ τοῦτο ἑαυτὸν υἱὸν ἀνθρώπου καλεῖ, ἵνα οἱ ἄνθρωποι θεὸν καλέσωσι πατέρα ἐν τοῖς οὐρανοῖς· πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς . . . ὅθεν καὶ θανάτου κατὰ σάρκα γεύεται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τὸν σαρκικὸν αὐτοῦ πατέρα (sc. Adam), ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ μεταλάβωσι διὰ τὸν κατὰ πνεῦμα πατέρα αὐτῶν θεόν.
Kapitel 11 (1004.4–7): . . . κατὰ σάρκα λέγομεν, ὅτι καὶ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη καὶ ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν· κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἦν καὶ πανταχοῦ.
Kapitel 22 (1024.27–30): τοῦτο γάρ ἐστι· καὶ ὃν ἀπέστειλεν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἡνωμένον πατρὶ κατὰ πνεῦμα, ἡμῖν δὲ κατὰ σάρκα, καὶ οὕτως μεσιτεύσαντα θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.

Es kann kein Zweifel daran sein, daß hier dieselbe Begrifflichkeit vorliegt wie bei Markell; Fragm. 70 (Klostermann 198.17–18): τὴν μὲν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν τῷ ἀνθρώπῳ διαφέρειν γιγνώσκομεν, τὴν δὲ κατὰ πνεῦμα ἀϊδιότητα ἡνῶσθαι τῷ πατρὶ πεπιστεύκαμεν. Daß sich gerade die für Athanasios völlig ungewöhnlichen Stellen in De incarnatione et contra Arianos von den Markell-Fragmenten her erklären lassen, und daß umgekehrt zugleich von De incarnatione et contra Arianos her mehr Licht auf die Markell-Fragmente fällt, verbindet nicht nur die Schrift Markells aus dem Jahre 335 mit dem Ps.-Athanasianum, sondern läßt die Identität der zugrundeliegenden Theologie und auch die Identität der Verfasser erschließen.

[188] Stülcken, Athanasiana, S. 66. [189] S. oben Anm. 58.

Ich kann in diesem Zusammenhang noch nicht die Pneumatologie des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos entwickeln. Dieser Komplex ist zentral und zu umfangreich, als daß er hier nebenbei behandelt werden könnte. Es ist jedoch festzustellen, daß die Aussagen in den „trinitarischen" Kapiteln, die Stülcken eliminieren wollte[190] und die in ihrer Betonung der Pneumatologie gewiß wohl *auch* dem Stand der theologischen Diskussion entsprachen[190a], sachlich begründet sind in der christologisch-ekklesiologisch bestimmten Konzeption ihres Verfassers. Die Übergänge von den „christologischen" zu den „trinitarischen" Aussagen sind keineswegs „unvermittelt". Stülcken muß zugunsten seiner These behaupten: „Die nebensächliche Erwähnung des hlg. Geistes c. 8, 997 A kann kaum als Anknüpfungspunkt gelten." (S. 63) Bei Berücksichtigung des ganzen Kap. 8 kommt man zu dem gegenteiligen Ergebnis. (Ich erwähne hier nur 996. 35–39: καὶ διὰ τοῦτο ὁ Λόγος καὶ υἱὸς τοῦ πατρὸς ἑνωθεὶς σαρκὶ γέγονε σάρξ, ἵνα οἱ ἄνθρωποι ἑνωθέντες πνεύματι γένωνται ἕν πνεῦμα. αὐτὸς οὖν ἐστι θεὸς σαρκοφόρος, καὶ ἡμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι.) Auf den wichtigen Begriff ἀπαρχή, der hier ebenfalls gebraucht wird, kann ich an dieser Stelle nicht mehr eingehen[191]. – Stülcken behauptet auch zugunsten seiner These, daß der Schluß von Kapitel 19 „ganz offenbar eingeflickt" ist. (S. 63) Doch ergibt sich nach der Erwähnung der Dämonenaustreibung durch Christus und den heiligen Geist ein für den Verfasser von De incarnatione et contra Arianos glatter Übergang zu Kapitel 20, in dem von der Übergabe der Herrschaft des Sohnes an den Vater (1 Kor 15,24–28) die Rede ist. Diese Übergabe erfolgt ja, nachdem alle Feinde vernichtet sind und die Herrschaft des Sohnes auf Erden durchgesetzt ist, d. h. wenn die ganze Menschheit und die Kirche identische Größen geworden sind. Zu dem Schlußsatz: ὅτε γὰρ ἡ γραφὴ τὸν υἱὸν βραχίονα ὀνομάζει τοῦ πατρός,

---

[190] S. oben S. 224 ff.

[190a] Vgl. Simonetti; s. oben S. 229.

[191] Vgl. oben S. 256 f. ἀπαρχή wird zusammen mit κεφαλή und κυριακὸς ἄνθρωπος untersucht werden. Die Formel κυριακὸς ἄνθρωπος findet sich nicht in De incarnatione et contra Arianos, sondern in der Epistula ad Antiochenos und in der Expositio fidei. Alle drei Schriften gehören aber, wie noch zu zeigen sein wird, zusammen einem Verfasser. Als letzter hat *A. Gesché* (La christologie du ‚Commentaire sur les Psaumes' découvert à Toura, 1962, S. 71 f. und S. 80–90) die Formel κυριακὸς ἄνθρωπος untersucht, nachdem vorher schon insbesondere *Ed. Schwartz* (Sermo maior, S. 55 f.) und *F. Loofs* (Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, 1930, 138–141 Anm. 11) das Material bereitgestellt hatten. Gesché sucht einen neu aufgefundenen Psalmenkommentar Didymos dem Blinden zuzuweisen. Dabei ist ihm die Formel, die im Kommentar achtmal vorkommt, so wichtig, daß er nur sie in einem breiteren theologiegeschichtlichen Rahmen untersucht. Daß die Formel nicht apolinaristisch ist, hatten vorher schon Schwartz und Loofs (dessen Beitrag hierzu von Gesché allerdings nicht berücksichtigt wurde) gezeigt. Mit Recht weist Gesché den Versuch Grillmeiers (Das Konzil von Chalkedon I, 1951, S. 101 Anm. 10) ab, die Formel mit dem „Homo coelestis" zu kombinieren und auf diese Weise als apolinaristisch zu erklären. (Der Hinweis Grillmeiers, daß κυριακὸς ἄνθρωπος im Rahmen des „Logos-Sarx-Schemas" zu verstehen ist, ist aber richtig.) Im übrigen gelingt es Gesché nicht, die Nuancen in der Verwendung der Formel zu erkennen. Er kumuliert lediglich die Belege und stellt

τὸ ἅγιον πνεῦμα δάκτυλον θεοῦ καλεῖ· καὶ ὅτε δὲ τὸν υἱὸν θεοῦ Λόγον ὀνομάζει, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐμφύσημα τοῦ θεοῦ λέγει (1020.1–2), erinnere ich an das Markell-Fragm. 68 (Klostermann 198.12–14): εἰ δὲ τὸ εὐαγγέλιον ὅτι ἐμφυσήσας τοῖς μαθηταῖς λάβετε πνεῦμα ἅγιον ἔφησεν, δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ Λόγου τὸ πνεῦμα ἐξῆλθεν. πῶς οὖν, εἰ ἐκ τοῦ Λόγου τὸ πνεῦμα προῆλθεν, πάλιν τὸ αὐτὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται; Stülcken hat die ökonomisch-monotheistische Trinitätslehre des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos und dessen strikt soteriologische Fassung der Christologie, die darum die ausgeprägte Pneumatologie bzw. Ekklesiologie impliziert, verkannt. Durch die Berücksichtigung der Markell-Fragmente ergibt sich nun auch die *Geschlossenheit* von De incarnatione et contra Arianos. (Eine interessante Klammer zwischen den fraglichen Teilen der Schrift ist zudem die Zitationsformel ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν[192].)

Das *Fehlen von Begriffen*, die für die Athanasiana charakteristisch sind, ist in unserem Ps.-Athanasianum ebenso auffällig. So fehlt in De incarnatione et contra Arianos der Begriff εἰκών samt seinen Synonymen (ἀπαύγασμα, εἶδος, ἐμφέρεια, ὁμοίωσις, παράδειγμα, σκιά, τύπος, χαρακτήρ). Bei Markell ist wohl das eine oder andere hiervon – teilweise veranlaßt durch die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern – verwendet, es hat aber längst nicht die Bedeutung wie bei Athanasios. Es fehlen in De incarnatione et contra Arianos und in den Markell-Fragmenten völlig die Begriffe λογισμός, λογικός, λογίζομαι etc. und φρόνημα, φρόνησις, φρονέω, φρόνιμος. Das Lexicon Athanasianum kann für den ersten Komplex fast drei Spalten und für den zweiten mehr als drei Spalten an Belegen verzeichnen. Mit sichtlicher Zurückhaltung wird γεννᾶσθαι vom Logos ausgesagt[193]. Wie bei Markell werden die Worte des Kommens und Gehens für Logos und Sohn bevorzugt.

---

dabei fest, daß *κυριακὸς ἄνθρωπος* weder theologisch präzise noch in bestimmter polemischer, d. h. antiarianischer, Absicht gebraucht wurde. Beides ist unrichtig. In der Epistula ad Antiochenos und in der Expositio fidei zeigt sich die Formel so profiliert, und sie ist in der Konzeption des Verfassers der beiden Schriften so fest verankert, daß ich im Blick auf die anderen Autoren, die sich ihrer bedienten, zu dem Schluß komme: die Formel ist wahrscheinlich von hier, d. h. von Markell von Ankyra, ausgegangen. In De incarnatione et contra Arianos entsprechen ihr die Begriffe *ἀπαρχή* und *κεφαλή*, die in dieser Schrift prägnant christologisch-ekklesiologische Bedeutung haben; *κυριακός* ist nicht als blasses Derivatum von *κύριος* zu verstehen, wie es bei Gesché der Fall ist. Dagegen spricht die ständige Bezugnahme auf Prov 8, 22, Ps 109, 1 u. ä. (unter Betonung von *ἀρχή* und *ἀρχ–*; darin denn auch die Beziehung zu *ἀπαρχή*). Da insbesondere Prov 8, 22 hierbei eine Rolle spielt, wird zugleich die antiarianische Spitze dieser Formel erkennbar. (Meine Skepsis gegen Lebons Thesen, die von Gesché übernommen werden, kann ich hier vorerst auch lediglich andeuten; vgl. noch oben Anm. 120.)

[192] S. oben S. 251 f.

[193] In welchem Rahmen die Schlußsätze von De incarnatione et contra Arianos (*οὗτος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὁ γεννηθεὶς ἐν αὐτῇ αὐτός ἐστιν ὁ ὕψιστος . . - . . καὶ ὁμοούσιος τῷ πατρὶ, διότι ἐκ τῆς πατρικῆς οὐσίας γεγέννηται*) zu verstehen sind, sagt Kapitel 8 (996.1-11): *ὅσα οὖν εὐτελῆ ῥήματα ὑπὸ τοῦ κυρίου εἴρηται, τῇ πτωχείᾳ αὐτοῦ διαφέρει, ἵνα ἡμεῖς ἐν αὐτοῖς πλουτήσωμεν, οὐχ ἵνα ἐν αὐτοῖς βλασφημήσωμεν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. καὶ κατὰ τοῦτο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γέ-*

Daß Markell der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos war, ist auch durch folgendes zu belegen. Jetzt werden nämlich durch unser Ps.-Athanasianum Vermutungen, die Loofs gelegentlich äußerte, bestätigt. Loofs: „Das Johanneische Jesuswort (14,28), daß der Vater größer sei als der Sohn, hat Marcell wahrscheinlich – uns fehlt das Erkenntnismaterial – nur auf den geschichtlichen Christus, den ‚Sohn', bezogen" (Loofs, Glaubensbekenntnis von Sardica, S. 28ff.). Der Beleg findet sich jetzt in De incarnatione et contra Arianos (Kap. 4 bzw. am Schluß der Schrift, wo die Stelle hingehört): καὶ ὅτε λέγει ὁ πατήρ μου ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστιν· ἐπειδὴ ἄνθρωπος γέγονε, μείζονα αὐτοῦ λέγει τὸν πατέρα . . . Auch die Vermutung, daß Joh 7,38f. für Markells heilsökonomische Konzeption besondere Bedeutung hatte (Loofs, Trinitätslehre Marcell's, S. 10), wird durch unsere Schrift bestätigt: Kapitel 3 (989.18ff.) und Kapitel 9 (997.12–15), wo die Joh-Stelle gleich das erste Bibelzitat des von Stülcken sogenannten „trinitarischen" Teils von De incarnatione et contra Arianos ist.

Alles dieses erlaubt den Schluß: *Athanasios ist nicht der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos. Der einzige, der unter den Theologen des 4. Jahrhunderts ernsthaft als Verfasser in Frage kommt, ist Markell von Ankyra.*

Wer glaubt, meine Beweisführung für die These der Verfasserschaft Markells nicht anerkennen zu können, und darum weiterhin an der Verfasserschaft des Athanasios festhalten möchte, der ist jedenfalls genötigt, angesichts der aufgewiesenen Beziehungen die direkte Abhängigkeit des Athanasios von Markell zuzugestehen. Dies aber dürfte konservativ-orthodoxer Väterverehrung und Überlieferungstreue wohl kaum annehmbar sein. Man wird darum vielleicht in eine via media ausweichen. Aber der dann beschworene Anonymus wäre ein außerordentlich profilierter Theologe gewesen, und er müßte Markell von Ankyra zumindest sehr nahegestanden haben. Die Legatio Eugenii jedoch belehrt uns, daß um das Jahr 370 unter den engsten Freunden Markells von dem Geist, der aus den Markell-Fragmenten und aus De incarnatione et contra Arianos spricht, nichts zu spüren ist[194].

γονεν, ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου, τουτέστι τοῦ Ἀδάμ, υἱοὶ τοῦ θεοῦ γένωνται. ὁ γὰρ γεννηθεὶς ἄνωθεν ἐκ πατρὸς Λόγος ἀρρήτως, ἀφράστως, ἀκαταλήπτως, ἀϊδίως, ὁ αὐτὸς ἐν χρόνῳ γεννᾶται κάτωθεν ἐκ παρθένου Μαρίας, ἵνα οἱ κάτωθεν πρότερον γεννηθέντες ἄνωθεν γεννηθῶσιν ἐκ δευτέρου, τουτέστιν ἐκ θεοῦ.

[194] S. oben Anm. 111. – Die chronologische Bestimmung von De incarnatione et contra Arianos wird hier zurückgestellt, bis das sonst noch erhaltene Markell-Gut untersucht und zu dieser Schrift in Beziehung gesetzt ist. Einstweilen nehme ich aufgrund des Stichworts *ἀνόμοιος* (985.8–9) – mit Vorbehalt – die Zeit ∓ 360 an.

Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch

Von C. Detlef G. Müller

Als der große arabische General und Politiker, der Begleiter Muḥammed's ʿAmr b. al-ʿĀs al-Sahmī vom Stamme Qurayš[1] im Herbst 642 (21 A. H.) in Alexandrien einmarschierte, begann für Ägypten und damit auch für seine Kirche eine neue Periode, die das Land bis in unsere Gegenwart hinein entscheidend verändern sollte. Zwar wird auch die Geschichte der seitdem vergangenen rund 1300 Jahre von den mannigfachsten Persönlichkeiten und Ereignissen geprägt und erhält dadurch eine große Buntheit – entscheidend ist jedoch, daß der Islam sich als konstante Größe erwies. Die Armee der Mamluken konnte selbst die schwerste Bedrohung seiner Existenz abwehren, indem sie die Mongolen 1260 in der berühmten Schlacht bei ʿAin Jālūt (zwischen Na'būlūs [Flavia Neapolis] und Baisa'n [Skythopolis]), einer der großen Entscheidungsschlachten der Weltgeschichte, besiegte und somit die Chance der Rechristianisierung des Vorderen Orientes zunichte machte.

Die Ägyptische Kirche steht seitdem einer grundsätzlich nichtchristlichen Obrigkeit gegenüber. Christenfreundliche, christenfeinliche und indifferente Herrscher wechselten in rascher Reihenfolge einander ab, die Christen vor stets neue Probleme stellend. Doch führte das keineswegs zur Stagnation oder gar Vernichtung der Kirche. Sie blühte vielmehr in erheblichem Umfange (Unsere meisten koptischen Handschriften stammen aus der Araberzeit). Und auch der Übergang zur arabischen Sprache tat dem keinen Abbruch. In den drei großen ʿAssāliden erreicht vielmehr im 13. Jahrhundert die arabisch-christliche Literatur gerade in Ägypten ihren Höhepunkt.[2] Zwar konnte dieses Niveau nicht immer gehalten werden. Die Kirche schmolz infolge mannigfacher Einflüsse zusammen. Jedoch der harte Rest hielt sich bis heute und schickt sich an, in unverminderter Kraft auch die Moderne zu meistern.[3]

Am Beginn dieser Entwicklung finden wir den 38. Patriarchen, Benjamin I. (± 626–665), der nach den Verwüstungen der Perserzeit und den letzten Verfolgungen durch die Byzantiner vor dem Arabereinmarsch die Grund-

---

[1] Vgl. über ihn *A. J. Wensinck* in: Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Édition, Vol. 1 (Leiden-Paris 1960), S. 464.

[2] Vgl. für diese ganzen Fragen: *Georg Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Vol. 1–5, Città del Vaticano 1944–1953 (Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172).

[3] Die starke Beteiligung der Laien am Gemeindeleben und ihre Position in der Kirche sind bemerkenswert. Auch die modernen Kopten haben der Ökumene noch viel zu geben.

lagen für die spätere – angesichts der ungünstigen äußeren Umstände – wunderbare Blütezeit legte.[4] Er wurde so mit Recht für die Ägypter zu einem „Lehrer der Kirche" den sie in ihrem Gedächtnis mit der größten Verehrung umgeben. Doch auch er schuf aus dem Trümmerfeld nicht völlig neu, sondern steht auf den Schultern seiner Vorgänger, die ihm eine Kirche hinterließen, deren einzelne Bausteine auch als Bruchstücke noch die Kraft und Eignung für einen Neubau aufwiesen.

Daß dem so war, macht das 6. Jahrhundert deutlich, das pulsierende, mannigfaltige Leben, das in der Ägyptischen Kirche herrschte, bevor die radikale Verfolgung durch Byzanz und der Arabereinmarsch einen Neubau notwendig machten. Frömmigkeit und Theologie zeigen, daß wir es trotz mancher heidnischer Reste mit einer Volkskirche zu tun haben, in der die tiefe religiöse Sehnsucht des Volkes den ihm gemäßen Ausdruck findet. Sind noch 451 bei dem Bruch mit der Reichskirche auf dem Konzil zu Chalkedon besonders für den außenstehenden Betrachter nationale Leidenschaft, persönliche Intrige und verletzte Eitelkeit scheinbar mit den Händen zu greifen, so zeigt sich nun deutlich, daß die ephemeren innerweltlichen Gefühlsaufwallungen und Haßausbrüche keineswegs das Entscheidende, das Einzige waren.[5] Hinter allem steht auch ein theologisches, ein frommes Anliegen, das eine tragfähige Basis für den weiteren Bestand der christlichen Kirche in diesem Lande in der ihm gemäßen Form abgibt.

Der geschichtliche Rahmen seit Chalkedon (451):

Das wird um so evidenter, als diese spezifisch koptische Frömmigkeit und Theologie sich keineswegs in einer Periode völliger Ruhe entwickelte. Das äußere Geschick der Ägyptischen Kirche zwischen 451 und 642 ist vielmehr wahrlich turbulent genug; und dem Betrachter, der sich näher in diese Periode vertieft, verwirren sich eher die Fäden. Erst ein gewisser Abstand läßt die beherrschenden Tendenzen und Triebkräfte erkennen. Aber immer erscheint es noch als Wunder, daß sich aus diesem völligen Durcheinander schließlich ein Kirchengebilde herauskristallisierte, das sich trotz meist widriger äußerer Umstände bis in unser Jahrhundert kräftig behaupten konnte.

Zeichnen wir kurz diesen äußeren Rahmen, in den dann die anschließend mitgeteilten Einzelheiten aus dem inneren Leben dieser Kirche einzufügen wären: Die ersten Jahrzehnte nach Chalkedon zeigen eine unklare Lage, ein Durcheinander. Zwar halten die Ägypter an Dioskur, ihrem verbannten Patriarchen fest und sondern sich von den Melkiten, den Anhängern des

[4] Vgl. für Benjamin und seine Zeit: *C. Detlef G. Müller*, Benjamin I., 38. Patriarch von Alexandrien, in: Le Muséon, Vol. 69 (Leuven 1956), S. 313–340 und ders., Neues über Benjamin I., 38. und Agathon, 39. Patriarchen von Alexandrien, ebda, Vol. 72 (1959), S. 323–347. Dort finden sich auch ausführliche Literaturhinweise. Wir verweisen insbesondere auf Anmerkung 33 des erstgenannten Aufsatzes (dort neben anderen Werken auch die Druckausgaben der von uns im Folgenden erwähnten Patriarchengeschichte des Severos, Bischof von al-'Ašmūnīn am Ende des 10. Jahrhunderts).

[5] Vgl. auch *W. Schneemelcher*, Von Markus bis Mohammed, in Ev.Th. 8, 1948/49, S. 385–405.

Chalkedonense, fast ausschließlich Griechen,[6] ab. Es kommt jedoch noch nicht zur Ausbildung zweier getrennter Kirchenleitungen und damit zu zwei Patriarchen, die sich praktisch ohne Brücke gegenüberstehen. Das ist erst die versteinerte Situation der letzten hundert Jahre vor dem Arabereinmarsch, die deshalb so unfruchtbar war. Erst dann herrschte der Grieche mittels staatlicher Gewalt in Unterägypten und dem Fajjum, das ja noch immer viele Griechen neben der einheimischen, ägyptischen Bevölkerung beherbergte, während der Kopte uneingeschränkt nur über Oberägypten gebot – dem rein ägyptischen Land, das kaum nennenswerte Ausländersiedlungen bot, allenfalls solche ägyptisierter Juden.[7]

Doch dieser Zustand ist erst mit dem chalkedonensischen Patriarchen Paulos Tabennesiota (538–540) erreicht. Vorher halten die Kopten einerseits leidlich die Sukzession der Patriarchen aufrecht, die – von Byzanz meist mehr oder weniger geschickt bekämpft (auch Dioskur's Nachfolger Timotheos II. Ailuros, 455–477, soll 7 Jahre seines Pontifikats auf der Insel Gangra als Verbannter zugebracht haben) – die einheimische Kirche führen. Von Byzanz werden die chalkedonensischen Gegenpatriarchen andererseits unregelmäßig – je nach der kirchenpolitischen Situation – gesandt. Es kommt zu keiner ununterbrochenen Sukzession, denn auch in Byzanz ist die chalkedonensische Haltung des Patriarchen und des Kaisers keineswegs selbstverständlich. Nicht nur politische und kirchenpolitische Motive und Rücksichten sind für die mancherlei Wechsel verantwortlich. Bei näherem Zusehen wird vielmehr deutlich, daß man in Byzanz auch theologisch keineswegs so sicher war, wie es heute vielfach als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Die Beziehungen zu den orientalischen Kirchen dürfen also nicht nur und allein unter politischen Gesichtspunkten gesehen werden. Chalkedon hatte vielmehr den gesamten Osten theologisch in einem labilen Zustande zurückgelassen, der die Kaiser an einer politisch folgerichtigen Haltung hinderte.

Auch der byzantinische Patriarch Akakios (471–489) war ja von Hause aus antichalkedonensisch gesinnt gewesen und hatte mit dem Ägypter Petros III. Mongos (477–489) korrespondiert (die Korrespondenz soll 15 Bücher umfaßt haben), der sich in Konstantinopel wieder eine gewisse Stellung verschaffen konnte. Doch Kaiser Zenon's Henotikon von 482 vermochte er seiner Kirche nicht schmackhaft zu machen. Unter den Bischöfen Jakobos von Sā' (يعقوب اسقف صا) und Menas von Munyah Ṭā'mah (مينا اسقف منية طامة) trennte sich eine große Gruppe von der Ägyptischen Kirche und bildete fortan die Partei der Akephaloi, also der Leute ohne Oberhaupt, da sie ja über keinen eigenen Patriarchen verfügten. Und das obwohl Petros III. bis zum Erlaß des Henotikon auch das harte Brot der Verbannung hatte essen müs-

[6] Ganz anders ist die Situation im syrischen Raum. So wie er der ethnischen Gleichheit, ja überhaupt fester geographischer Grenzen ermangelt, so brachte er es auch nie zu einer wirklichen „Volkskirche". Monophysiten, Nestorianer und Chalkedonenser standen hier einander fast immer als gleichwertige Größen gegenüber.

[7] Also nicht solche der hellenisierten Septuagintajuden Unterägyptens. Hier im Süden scheint man vielmehr möglicherweise schon früh koptische, vorchristliche Übersetzungen von Teilen des Alten Testamentes benutzt zu haben (vgl. hierzu *L. Th. Lefort* in: Le Muséon, Vol. 51 (1938), S. 350/51).

sen und nach dem Verfasser der Patriarchengeschichte, Sawīrus (Severos) Ibn al-Muqaffa', seine Briefe, die sich damals (10. Jahrhundert) noch im Skt. Makariuskloster in der Sketischen Wüste befanden, eine gute Darstellung und Verteidigung des Glaubensbekenntnisses der Ägyptischen Kirche geboten haben sollen.

Unter Athanasios II. (489–496), einem ehemaligen alexandrinischen Priester, und unter dem Mönche Johannes I. Hemula (496–505)[8] verlebte die Ägyptische Kirche ruhige Jahre, da Kaiser Anastasios (491–518) die Monophysiten offen begünstigte. Es ist die Zeit der Inthronisation des großen Severos als Patriarchen von Antiochien. Der Eremit Johannes II. Nikiota (505–516), ein Bruder des ersten Johannes und Dioskur II. (516–517)[9] tauschten mit jenem die synodalen Schreiben aus, wie es nun bis heute der Brauch beim Regierungsantritt der Alexandrinischen und Antiochenischen Patriarchen wurde. Man informiert einander von der Inthronisation und tauscht die Glaubensbekenntnisse aus, als Dokumentation der fortdauernden theologischen und bekenntnismäßigen Einheit.

Für Ägypten entscheidend wurde es, daß die großen Monophysitenverfolgungen von 518 und 527 (nach dem Tode des Kaisers Anastasios) diese doch auch zum Byzantinischen Reich gehörende Provinz nicht erreichten. Aus Syrien eilten die Flüchtlinge nach Ägypten und wurden hier gut aufgenommen und aus dem reichen Schatz des Heiligen Markos unterstützt. Auch Timotheos III. (517–535) konnte somit unbehindert wirken. Mit Severos von Antiochien, Julian von Halikarnaß, Mari von Âmid, Isidor von Qennesrin, Thomas von Damaskus, dem palästinensischen Mönch Johannes aus dem Kloster Petros des Iberers und anderen waren geflohene Monophysiten der verschiedensten Schattierungen unter dem Schutze Timotheos' III. versammelt. Sie brachten viel Unruhe in die Ägyptische Kirche. Doch dürfte gerade das neben der Tatsache der einheitlichen Confession (im Gegensatz zu Syrien bildeten die Melkiten hier stets eine verschwindende Minderheit, noch dazu fast ausschließlich ausländischer Provenienz) viel zur späteren Stärke der Koptischen Kirche beigetragen haben (neben dem eminent praktischen Sinn des Ägypters). Es war möglich, theologische Kontroversen einigermaßen in Ruhe und von außen weitgehend unbehindert auszutragen, die Theologie des Monophysitismus zu entwickeln – kurzum sich über sich selbst erst einmal klar zu werden. Das Unglück des theologisch lebendigeren Syriens war es, daß der Kaiser in Anbetracht der stets in Bewegung befindlichen

[8] Vgl. für die Daten dieses und der folgenden Patriarchen *A. Jülicher*, Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert, in Festgabe für Karl Müller 1922, S. 7–23. Leider ist diesem grundlegenden Aufsatz bisher eine weitere Verbreitung, besonders im Ausland, versagt geblieben. Er wird jedenfalls nirgends zitiert. Das neue, als endgültig gedachte Verzeichnis der alexandrinischen Patriarchen bei *Marcus Simaika Pasha – Yassa 'Abd al-Masih Effendi* (Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt, II, 1 Cairo 1942, S. 491–508) kann daher unbeschadet aller sonstigen Verdienste zumindest für Nummer 31–38 nicht als ganz zuverlässig betrachtet werden.

[9] Vgl. *E. W. Brooks*, The dates of the Alexandrine patriarchs Dioskoros II, Timothy IV, and Theodosius, in: Byzantinische Zeitschrift, 12 (1903), S. 494–497.

Grenze zum Persischen Reich hin, gezwungen war, das Land unter strengster Aufsicht zu halten und theologische Diskussionen, die den politischen Frieden zu gefährden schienen, mit rücksichtsloser Gewalt zu unterdrücken.

So ist auch die größte Kontroverse innerhalb der monophysitischen Konfession, nämlich der Streit zwischen Severos von Antiochien und Julian von Halikarnaß über die Schwachheit oder Leidenslosigkeit des Leibes des Heilandes, die durch 2 Gutachten für ägyptische Mönche verursacht wurde, trotz mancher Auswüchse doch als Positivum für die Ägyptische Kirche zu werten. Beide Positionen wurden in ihrer ganzen Konsequenz durchgeführt. Die *Φθαρτολάτραι* Severū und Julian's *Ἀφθαρτοδοκῆται* machten jedermann deutlich, welche Folgen die Theologie jeweils für die praktische Frömmigkeit hatte.

Allerdings konnte die vermittelnde und vorsichtige Haltung des Patriarchen Timotheos III. es nicht verhindern, daß die Julianisten 535 schließlich mit Gaïanos einen eigenen Gegenpatriarchen aufstellten, der insbesondere unter den Mönchen und auf dem Lande über eine erdrückende Mehrheit verfügte. Sie breiteten sich übrigens bis nach Äthiopien im Süden und Armenien im Norden aus und legten gegen 538 unter Kaiser Justinian sogar Klöster und Kirchen in Constantinopel selber an. Damals weilte auch der ägyptische Patriarch Theodosios I. (535–566) dort im Exil und war der unbestrittene Vertreter aller Monophysiten des Reiches am Kaiserhofe – eine sehr wichtige Position, da gerade damals Kaiser Justinian die großen Wiedervereinigungsversuche unternahm (damals fand das berühmte Lehrgespräch zwischen sechs syrischen monophysitischen Bischöfen und sechs Chalkedonensern statt und wurde Severos von Antiochien nach Constantinopel eingeladen).[9a] Es ist bebezeichnend, daß gerade ein in der Verbannung lebender ägyptischer Patriarch diese Position als letzte Instanz über allen halten konnte. Bei Hofe wurde ihm zwar Vieles durch die Kaiserin Theodora erleichtert. Aber sechsmal mußte er doch dem Kaiser gegenüber ausdrücklich die Annahme des chalkedonensischen Glaubens ablehnen.

Kaiser Justinian – sonst der die Gewalt in religiöser Hinsicht verabscheuende Zauderer – machte damals in Ägypten mit der Einsetzung melkitischer, also chalkedonensischer Patriarchen Ernst. Wir finden sie nun bis zum Arabereinmarsch in ununterbrochener Folge in Ägypten, oft mit den höchsten

[9a] Im Sommer 531 hatte der Kaiser den verbannten und abgesetzten monophysitischen syrischen Bischöfen und Mönchen die Rückkehr erlaubt. Einige begaben sich allerdings nach Constantinopel und errichteten dort unter dem Schutze der Kaiserin Theodora eine Sonderkirche. Um diesem doppelkirchlichen Zustande ein Ende zu bereiten, veranstaltete der Kaiser das Lehrgespräch (15. Juli 533). Auf monophysitischer Seite nahmen daran teil Sergios von Kyros, Thomas von Germanikia, Petros von Resaina, Johannes von Constantina (Tella; vgl. *Hendrik Gerrit Kleyn*, Het Leven van Johannes van Tella door Elias, syrische Tekst en nederlandsche Vertaling, Leiden 1882, Phil. Diss.), Nonnos von Circesium (Phaliga) und Philoxenos von Dolîchē. – Severos verhandelte mit den Patriarchen Anthimios von Constantinopel und eben Theodosios über die Wiedervereinigungsfrage. Die Ankunft des römischen Papstes Agapet I., der am 22. April 536 dort starb, durchkreuzte dann diese hoffnungsvollen Ansätze. Das Verhältnis zum Westen und Rom wurde für den Kaiser entscheidend.

politischen Vollmachten ausgestattet (der Archimandrit Paulos Tabennesiota [538–540] eröffnet die Reihe). Sie blieben jedoch stets landfremde Eindringlinge, Patriarchen der Melkiten, eben der Griechen. Ein ernsthafter Einbruch in die Ägyptische Kirche gelang keinem. Für letztere spielen sie eine Rolle nur als Machthaber, die die einheimischen Patriarchen weitgehend von ihrer Residenz Alexandrien fernhalten und die Kopten zum Bau neuer Kirchen in der Hauptstadt zwingen, da die Melkiten sich die alten angeeignet hatten (etwa die beiden Kirchen des Evangeliums [الاجيليون] in der Nähe des Serapeions im Westteil Alexandriens und des Kosmas und Damian östlich des Amphitheaters [Hippodroms]).[10] Es sind das die Jahre der großen Monophysitenverfolgungen. Aber auch die harten Gewaltmaßnahmen erlaubten es dem melkitischen Patriarchen nicht, seine Jurisdiktion über Unterägypten hinaus auszudehnen. In Oberägypten konnte sich die Ägyptische Kirche weithin frei betätigen. Die staatlichen Maßnahmen zeitigten hier nur einen temporären Erfolg. Es ist auch zu beachten, daß es abgesehen von Alexandrien auf dem flachen Lande nur wenige und dann meist einheimische Truppenkontingente an den wichtigsten Plätzen gab.

Mit dem Tode Theodosios' I. im Exil beginnt das 10jährige Interregnum oder die sogenannte Periode der monophysitischen Anarchie. Es gelang keiner Partei, einen von der Mehrheit anerkannten Patriarchen zu inthronisieren. Zwar wirkte Jakobos Baradaios[11] nicht nur für Syrien, sondern auch für Ägypten und verhinderte den völligen Zerfall der monophysitischen Kirchen. Trotzdem gab es immer neue Spaltungen. In die Händel des Tritheïstenstreites wurde auch Ägypten verwickelt, und dazu kamen noch mancherlei andere Parteiungen aus alter und neuer Zeit. Bis zum Ende des 6. Jahrhunderts zählt man in Ägypten etwa 20 verschiedene monophysitische Gruppen. Und diese Zahl dürfte eher zu niedrig als zu hoch sein, denn die alten Sekten hatten sich zum Teil wieder erneut gespalten. Von den Akephalen hatten sich etwa die Dioskurianer abgesondert, die seit Dioskur I. keinen neuen alexandrinischen Patriarchen mehr anerkannten. Neben den Agnoëten[12] wirkten auch die Julianisten, in drei Gruppen gespalten, weiter.[13]

[10] Vgl. neben der Patriarchengeschichte zur Lage usw. dieser Kirchen *Jean Maspero – Ad. Fortescue – Gaston Wiet,* Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'Empereur Anastase jusqu' à la réconciliation des Églises Jacobites (518–616), Paris 1923 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Vol. 237), S. 141/142 (die erstgenannte Kirche war vielleicht unterirdisch angelegt).

[11] Vgl. J. Maspero, aaO., S. 183 ff.

[12] Diese gehen auf einen gewissen Themistios zurück, der dem Patriarchen Timotheos III. gegenüber erklärte, daß nach der severianischen Lehre Christos auch nicht allwissend gewesen sein könne. An Hand der Evangelien bewies Themistios, daß Er viele Dinge nicht gewußt habe. Timotheos bestritt das zwar und erklärte es als Verleugnung der göttlichen Natur des Heilandes. Doch Themistios befehdete sich in dieser Angelegenheit weiter in umfangreichen Streitschriften mit dem alexandrinischen Mönche Theodoros, und die Häresie der Agnoëten war in das Leben gerufen (vgl. auch J. Maspero, aaO., S. 96/97).

[13] 1. Die genuinen Julianisten. – 2. Die mehr severianisch Gesinnten, nach denen nur die Macht des Wortes die theoretisch mögliche Verweslichkeit des Leibes des Heilandes verhindert habe. – 3. Die Aktisten, für die der Leib des Herrn nicht nur unverweslich, sondern auch ἄκτιστον war (J. Maspero, aaO., S. 192/193).

Erst mit Petros IV. (576–78 [77]) wird wieder ein echter Patriarch gewählt, der dann auch in der Liste als Nr. 34 hinter Theodosios I. steht, während die Patriarchen der einzelnen Gruppen, wie der Theodosianer, Gaïaniten, Tritheïten etc. nicht offiziell mitgezählt werden. Den Anstoß zur Wahl Petros IV. gab eine Patriarchenwahl in der Provinz. Theodor von Philae und Longinos, Bischof der Nobaden (Nubier) hatten mit syrischer Hilfe einen Mönch Theodor[14] zum Patriarchen kreiert, um der Anarchie ein Ende zu machen. Das völlig übergangene Alexandrien wurde dann seinerseits aktiv. Petros IV. wurde Patriarch, während der völlig asketisch gesinnte Theodor, zur Abdankung bereit, sein früheres Leben in der gewohnten Weise fortsetzte, ohne jemals noch eine aktive historische Rolle zu spielen.

In Anbetracht des melkitischen Patriarchen muß Petros IV. aber bereits heimlich geweiht werden und von einer neun Meilen von der Hauptstadt entfernten Skt. Josephskirche aus regieren (es handelt sich dabei um das berühmte Kloster Enaton = دير الزجاج). Er bringt zunächst die völlig zerrüttete Hierarchie in Ordnung durch die Neubesetzung offenbar fast aller Bischofsstühle (Unter- und Oberägypten ohne Libyen und die Pentapolis verfügten nie über mehr als 70 Sitze).[15]

Seine zweite Aufgabe nach der Erneuerung der Hierarchie und Ordnung der Ägyptischen Kirche war die Neuregelung des Verhältnisses zur Westsyrischen Kirche, die sich in den turbulenten Jahren mehr als zwischen zwei gleichrangigen Metropoliten üblich in die inneren Angelegenheiten Ägyptens eingemischt hatte. Petros IV. drehte allerdings nun seinerseits den Spieß um und erklärte 576 den antiochenischen Patriarchen Paulos den Schwarzen (oder Paulos von Bêt(h) Ûkkâmē, da er dort einst Archimandrit gewesen war) einfach für abgesetzt, obwohl auch ihn zwei syrische Bischöfe mit geweiht hatten.[16] Es soll in der Person eines gewissen Theophanes möglicherweise sogar einen Gegenpatriarchen geweiht haben, der sich aber nicht durchsetzen konnte. Trotz dieser und einiger anderer Mißtöne erkannte der alte

[14] Er soll Archimandrit im Wadî 'n-Natrûn gewesen sein und dazu noch syrischer Herkunft (J. Maspero, aaO., S. 236/237); vgl. auch *Ernest Walter Brooks,* The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine Schism of 575, in: Byzantinische Zeitschrift, 30 (1929/30), S. 468–476.

[15] Vgl. *H. Munier,* Recueil des listes épiscopales de l'Église Copte, Le Caire 1943 (Publications de la Société d'archéologie copte, Textes et Documents), S. 1. Die Quellen sprechen nämlich von 70 Neuweihen, was wohl doch etwas hoch gegriffen ist, da dann sämtliche Stühle hätten neu besetzt werden müssen (vgl. J. Maspero, aaO., S. 51; S. 245 will Maspero diese 70 Bischöfe auf Unterägypten allein verteilen; zumindest müßte er Libyen mit in Erwägung ziehen). – Auch *V. Ermoni,* Les évêchés de l'Egypte chrétienne, S. 637–641, in: Revue de l'Orient Chrétien, Vol. 5 (Paris 1900) hängt noch an der falschen These von den einst mehr als 200 Bistümern in Ägypten.

[16] Paulos hatte selbst auch einen großen Teil des ägyptischen Kleros geweiht und war verkleidet in Ägypten gewesen, als man den Wüstenmönch Theodor zum Patriarchen weihte. Seine unter dem in Syrien besonders starken Druck der Chalkedonenser verschiedentlich wechselnde Haltung, mag ihn für den geradlinigen Ägypter auch unter diesem Gesichtspunkt unakzeptabel gemacht haben, obwohl er von Hause aus ein bedeutender Kopf war. Den vielen Intrigen dürfte er nicht immer gewachsen gewesen sein. Daher sein in der Überlieferung stark schwankendes Charakterbild.

Jakobos Baradaios, nun schon ein monophysitischer Kirchenvater, Petros IV. als legitimen ägyptischen Patriarchen an, womit alle Gegenkandidaten endgültig ausmanövriert waren.

Petros hatte damit den Weg für seinen Nachfolger, den großen Damian (578[77]–607[606]) freigemacht.[17] Mit diesem gebürtigen Syrer kommen wir in eine Zeit, über die die erhaltenen Quellen zum inneren Leben der Ägyptischen Kirche stärker fließen. Viele Dokumente werden durch ihre Verbindung mit dem Namen dieses Patriarchen datiert. War ihm auch nicht immer Erfolg beschieden, so gilt Damian doch mit Recht als einer der größten koptischen Patriarchen zwischen Chalkedon und dem Auftreten Benjamin's I. zur Zeit des Arabereinmarsches. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß vielleicht manches, aus syrischer Sicht gesehen, einen etwas anderen Eindruck macht.

Die Familie Damian's stammte aus der Osrhoëne, also dem Kernlande der Syrischen Kirche. Sein Bruder wirkte dort noch als Präfekt, während Damian wohl schon von früher Jugend an Asket wurde und sich bald nach Ägypten begab. 17 (oder 16) Jahre weilte er als Mönch im Kloster Sankt Johannes-des-Kleinen (دير أبي يحنس) im Wadî n-Natrû (وادى هبيب) und wurde Diakon. Anschließend begab er sich in das Kloster der Väter (دير الآباء)[18] oder τὸ Ἔνατον genannt, da es neun Meilen von Alexandrien entfernt lag. Er fiel dort seinem Vorgänger Petros IV, als in der Gottesgelehrsamkeit und den Heiligen Canones sehr bewandert auf, was bei dem hohen Niveau der beiden von ihm besuchten Klöster keineswegs verwunderlich ist. Wie es in Ägypten vielfach üblich war, prädestinierte ihn das enge Verhältnis als Gehilfe seines Vorgängers zum neuen Patriarchen. Es war weithin so, daß man den Sekretär oder sonst einen engen Mitarbeiter des alten Patriarchen wähle, der möglicherweise noch von jenem persönlich bezeichnet worden war.

Damian war, wie bei einem Syrer zu erwarten, ein geistig sehr wendiger und regsamer Mensch – aber eben nicht nur ein Kirchenpolitiker, sondern theologisch gut gebildet und von tiefem Glauben und ernstem asketischem Streben erfüllt. Ungebrochene Energie und Mut zeichneten seinen Charakter aus und ermöglichten ihm, den Zerfall der Ägyptischen Kirche[19] aufzuhalten und ihre Lage im Innern zu stabilisieren.

---

[17] Nach J. Maspero, aaO., S. 278/79 geboren etwa 535 (sein Patriarchat wird hier von 578–604 datiert. Wir schließen uns aber besser A. Jülicher an, aaO., S. 23).

[18] Den anderen Namen, Taborkloster, (دير تابور), weist Maspero (aaO., [Anm. 10], S. 279[3]) zurück. Es liege hier eine Verbalhornung vor: تابارون las das Manuskript fälschlich für باتارون = πατέρων.

[19] J. Maspero (aaO., S. 49) schreibt den raschen Zerfall des Monophysitismus zum größten Teil dem alexandrinischen Milieu zu. Sicher ist das eine gute Beobachtung. Aber man darf dabei nicht vergessen, daß das Weiterleben vieler in Alexandrien geborener abwegiger theologischer Ideen in Sektengemeinschaften natürlich erst durch die Ägypter selbst ermöglicht wurde. Und das geschah natürlich im Landesinnern. Die Beurteilung und Erklärung darf jedoch nicht bei den dogmatischen Fragen stehenbleiben. Stets ist zu bedenken, was eine bestimmte Lehre für die praktische Frömmigkeit dieser Leute bedeutet. Erst von daher versteht man überhaupt das Wachsen und Gedeihen vieler Häresien. Die in Europa zum Teil noch heute vorherrschende rein dogmenhistorische Betrachtungsweise und Beurteilung kann daher für sich allein genommen der Entwicklung und Geschichte der orientali-

Durch Enzykliken, Briefe und eigene Reisen sah er überall nach dem Rechten. Seine größte Leistung liegt in der Bekämpfung der vielen kleinen Gruppen von Sektierern und ihrer Rückführung in den Schoß der Mutterkirche; zumindest des größten Teiles. Gegen zahlreiche Schismatiker verfaßte er Schriften, wie gegen die Melitianer,[20] Stephaniten,[21], Petriten,[22] Tritheïten, Akephalen, Gaïaniten (Julianisten), die Anhänger des bescheidenen Gegenpatriarchen Theodor etc.

Mit dem 578 gestorbenen Jakobos Baradaios tauschte er noch die Synodalbriefe aus. Und auch der 581 zum jakobitischen Patriarchen von Antiochien gewählte Petros Kallinikos kam nach Alexandrien, um von Damian's Hand die Weihe zu empfangen. Doch bald entzweiten sich beide Patriarchen über der Frage des Tritheïsmus.[23] Es kam zu der erfolglosen Reise Damian's nach Syrien, einem unglücklichen und tumultarischen Konzil, Wechsel von Streitschriften, Rückkehr Damian's und dem vergeblichen Besuch Petrū in Ägypten. Beide erklärten einander als Häretiker. Damian war ja bekanntlich bei seinem Kampfe gegen die Tritheïten etwas über das Ziel hinausgeschossen und konnte so verstanden werden, als ob er nur die Trinität als solche „Gott" nannte und nicht die drei einzelnen Personen für sich genommen.

Selbst in Alexandrien wagte sich Damian aufzuhalten. 603 mußte ihn der melkitische Patriarch sogar aus der Stadt ausweisen lassen und deshalb an den Kaiser schreiben. 580, 581 oder 82 als er Petros von Antiochien empfing, 587 und 602/603 sind illegale Aufenthalte Damian's in der Hauptstadt bezeugt.[24] Es besteht kein Zweifel, daß die schon überwiegend ägyptisch und koptisch gesinnte Bevölkerung dem Patriarchen diese Aufenthalte durch ihre bedingungslose Unterstützung ermöglichte. Sonst müßten sie angesichts des mit zahlreichen zivilen Rechten (praktisch eines kaiserlichen Statthalters) ausge-

---

schen Christen nicht gerecht werden. Etwa das starke Anwachsen der Julianisten in Ägypten erklärt sich in erster Linie aus den der Frömmigkeit der ägyptischen Mönche entgegenkommenden Zügen dieser Lehre.

[20] Sie gehen auf Melitios von Lykopolis zurück, der während der diokletianischen Verfolgung diese strenge Rigoristenkirche im Gegensatz zu der angeblich laxen Ägyptischen Kirche gründete. – Aus der Patriarchengeschichte erfahren wir, daß die melitianischen Mönche zur Zeit des Damian sich wiederholt nachts erhoben und vom Kelche tranken, ehe sie morgens das Heilige Abendmahl feierten. Sie begründeten das mit den 2 Bechern. Erst beim 2. habe Jesus erklärt, daß es sich um Sein Blut handele (vgl. dazu auch J. Maspero, aaO., S. 290).

[21] Stephanos, der Sophist lehnte es ab, nach der Inkarnation die zwei Naturen Christū zu unterscheiden, wie es der orthodoxe Monophysit im Gefolge des Severos von Antiochien durchaus tut (vgl. J. Maspero, aaO., S. 292). – Diese Häresie gelangte übrigens auch nach Syrien, wo sie Petros Kallinikos bekämpfte.

[22] Nach dem Patriarchen Petros Kallinikos von Antiochien.

[23] Vgl. *J. M. Schönfelder*, Die Kirchen-Geschichte des Johannes von Ephesus, aus dem Syrischen übersetzt; mit einer Abhandlung über die Tritheïten, München 1862; *Scheel* in RGG², V (1931), 1283/84 und *W. Philipp* RGG³VI (1962), 1043/44; J. Maspero, aaO., S. 194 ff., 308 ff.

[24] Vgl. J. Maspero, aaO., S. 284.

[25] Nach dem mißlungenen Unternehmen der Weihe eines Gegenpatriarchen in Antiochien selbst. Damals weilte auch der Ghassanidenkönig Moundhir dort, und Damian nahm an dem Konzil teil, das noch einmal eine Verständigung mit den Monophysiten erstrebte.

statteten melkischen Patriarchen als verwegen erscheinen. Damian konnte es schließlich sogar wagen, sich nach Constantinopel zu begeben und dort auch Bischöfe zu weihen.[25]

Hand in Hand mit diesem Erstarken der Ägyptischen Kirche geht auch ein neuer Missionsimpuls im Süden, nach Nubien hinein. Dort entstehen christliche Königreiche, die später in der Araberzeit einen guten Rückhalt für Oberägypten abgaben.[26]

Doch erst dem nächsten Patriarchen Anastasios Apozygarios (607[606]–619 [618]) gelang die Aussöhnung mit den Syrern. Dieser gebildete alexandrinische Priester[27] lud den neuen antiochenischen Patriarchen Athanasios von Qennesrin zu sich ein. Im Jahre 616 fand der berühmte Besuch statt, als die Perser bereits in Syrien und Palästina eingefallen waren – zunächst als Befreier vom byzantinischen Joch begrüßt, aber bald auf das Schrecklichste dort hausend und große Flüchtlingsmassen nach Ägypten treibend.[28] Zwar konnten

[26] Für die innere Lage Ägyptens unter dem Kaiser Maurikios (582–602) bezeichnend ist auch der Bericht, den Johannes von Nikiou über zwei offenbar ungeregelte und weithin brigantenhafte Aufstände gibt; unter dem Präfekten Johannes (*H. Zotenberg*, Chronique de Jean, évêque de Nikiou, Paris 1883, Extrait des Notices des Manuscrits, 24, 1, S. 174–178, 409–413. – Ders., Mémoire sur la Chronique byzantine de Jean, évêque de Nikiou, in: Journal Asiatique, 7ème série, Vol. 13, Paris 1879, S. 309–315): Die Rebellion von drei Brüdern und dem Sohn des Ältesten, die von der Stadt Aijkelāh (= Zâwiya) ausging (sie hatten Staatsstellungen inne) und der äthiopische Sklavenaufstand des Azarias im Akhmîm. Auch unter seinem Nachfolger hören wir von einem Aufstand von fünf Stadtkommandanten gegen ihren Chef Theophilos, offenbar ebenfalls im Norden (Ders. aaO., S. 185, 420, und S. 323/24. Das als allgemeine Angabe, um die Verhältnisse zu charakterisieren. Daß in der stark verbalhornten äthiopischen Version dieser Chronik manche Details falsch sind, tut hier nichts zur Sache. Zur Geographie hat bereits *E. Amélineau* das Notwendige gesagt: La géographie de l'Égypte à l'époque copte, Paris 1893, S. 83/84, 253/54). – Es wäre verfehlt, an ein organisiertes nationalägyptisches Unternehmen zu denken. Überwiegend werden hier zweifelhafte Elemente zum Zuge gekommen sein, die die Notlage und den Haß der Bevölkerung auf die das Land aussaugenden Byzantiner für ihre eigenen Zwecke ausnutzten. Ergebnis: Eine immer größere Unsicherheit im Lande, zu der im Süden noch die Angriffe und Razzien der militärisch recht starken Beduinenstämme kamen.

[27] Er verfaßte zwölf verlorene Bücher, de jeweils mit einem der zwölf ersten Buchstaben des Alphabetes begannen; neben mannigfachen anderen Gelegenheitsschriften.

[28] Damals wirkt als melkitischer Patrarch Johannes Eleemon (610–619), eine bemerkenswerte Gestalt. Den dogmatischen Kämpfen und Kontroversen steht er völlig fremd gegenüber und erblickt seinen einzigen Zweck in der aktiven Barmherzigkeit. Ohne Ansehen der Person und Konfession hilft er Würdigen und Unwürdigen, sucht ihre Händel zu schlichten (Gelzer, vgl. unten, S. 12/13, speist riesige Volksmassen (in Alexandrien angeblich 7500 Menschen täglich (Gelzer, S. 9) und benutzt den gewaltigen Schatz des Heiligen Markos ausschließlich zu Liebeswerken. Erst die Hilfe, die er den Flüchtlingen angedeihen läßt, erschöpft die Reichtümer. Und auch dann noch ist sein Bestreben ausschließlich auf die Gewinnung von Geldspenden reicher Gemeindeglieder gerichtet, um auf diese Weise seinen Liebesdienst fortsetzen zu können. Damals scheint bei den Griechen im Lande überhaupt das Interesse an den kirchlichen Kämpfen zurückgegangen und einer allgemein irenischen Haltung Platz gemacht zu haben. Man hielt es offenbar nicht mehr für eine Unmöglichkeit, die Kirchen und Kapellen der „monophysitischen Häretiker" zu Andachten zu besuchen. Theologische Gegner waren mehr die Juden. Diese allgemeine Stim-

sich die Patriarchen nicht einigen. Aber eine Synode unter einem Laien, Patrikios, „Graf" der Provinz Arkadien,[29] tagte von dem Beauftragten des neuen Kaisers Heraklios, Niketas, toleriert in Alexandrien, das die beiden Patriarchen von Staats wegen nicht betreten durften. Man ging dort systematisch alle Glaubenspunkte durch und kam zu einem gemeinsamen Ergebnis. Auch die schwierige Frage, ob Damian von Alexandrien oder Petros von Antiochien zum Ketzer erklärt worden sollte, löste man auf Patrikios' Vorschlag ebenso einfach, wie klug. Keiner wurde Ketzer. Jede Partei verehrte weiter ihren Helden, während man für die Zukunft durch das neuformulierte Bekenntnis verbunden blieb.

Damit war die Möglichkeit für einen Neuanfang, frei von jedwedem Ressentiment gegeben. Die Gründung der neuen Partei der Damianiten durch den alten Mönch Johannes von Bêt(h) Aphtonia, einst Schreiber des Patriarchen Damian, trug lediglich ephemeren Charakter. Johannes konnte sich nicht als ernsthafter Gegenpatriarch etablieren. Die monophysitische Einheit war in letzter Minute vor dem Arabereinmarsch wieder hergestellt.

Damit sind wir unmittelbar bis zum Persereinfall von 619 unter dem Generale Šahīn und schließlich dem Arabereinmarsche gelangt.[30] Wir brechen die Skizze hier ab. Sie dürfte einen Eindruck von der allgemeinen Lage der Ägyptischen Kirche geben und den Rahmen bieten für die im Folgenden mitgeteilten neuen Forschungsergebnisse, die uns etwas von der inneren Kraft ahnen lassen, die die Ägyptische Kirche beseelte und sie stets genügend Männer finden ließ, die das kirchliche Leben auch unter schwierigen äußeren Umständen aufrechterhielten.

Das innere Leben der Ägyptischen Kirche vor der Araberzeit:

Die Bischöfe:

Eine große Rolle spielen in der Koptischen Kirche die Bischöfe. Sie sorgen für ihre Diözese, zwar nach Maßgabe der Canones etc., aber offenbar doch recht selbständig. So weit wir heute zu erkennen vermögen, bietet die nach

mung dürfte für die Koptische Kirche eine große Hilfe gewesen sein. Johannes Eleemon wird in der Erinnerung zu einem Ägypter und gelangt in den koptischen Heiligenkalender (Gelzer, S. 116); vgl. *Heinrich Gelzer,* Leontios' von Neapolis Leben des Heiligen Iohannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien, Freiburg/Breisgau – Leipzig 1893 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, ed. G. Krüger, Heft 5) – *Hippolyte Delehaye,* Une vie inédite de Saint Jean l'Aumônier, in: Analecta Bollandiana, Vol. 45 (1927), S. 5–74 – J. Maspero, aaO., S. 328.

[29] Kaiser Justinian I. hatte 554 durch sein 13. Edikt die Verwaltungseinheit Ägyptens aufgelöst und es (außer Libyen) in 4 Provinzen eingeteilt: Ägypten mit einem „Herzog" an der Spitze, der den Titel eines Augustalis trug – Augustamnika unter einem weiteren „Herzog" – Arkadia unter einem „Grafen" (das Gebiet von Oxyrhynchos) und die Thebaïs wieder unter einem „Herzog" Augustalis. Das diokletianische Prinzip der Teilung von Militär- und Zivilgewalt wurde damit wieder aufgegeben (vgl. *H. Idris Bell* Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest, Oxford 1948, S. 121).

[30] Auf die folgenden beiden Patriarchen Andronikos (619 – ± 626) und Benjamin I. (± 626–665) gehen wir in diesem Zusammenhang nicht mehr ein und verweisen für sie nochmals auf unsere Aufsätze (vgl. Anmerkung 4).

außen hin straffe und feste Organisation der Ägyptischen Kirche, wie sie der Historiker der Reichskirche sieht und sehen muß, ein ganz anderes Bild, blickt man auf sie von innen, aus der Perspektive eines Bischofs, eines Hegūmenos. Zwar ist die Autorität, ja größte Verehrung des Patriarchen in Alexandrien, die Geltung seiner Hirtenbriefe, seines Glaubensbekenntnisses, seiner Canones unbestritten. Aber dennoch bildete wohl jede Diözese eine Welt für sich. Der Bischof stammte aus ihr oder aus der unmittelbaren Nachbarschaft, und sein Klerus war auch lokaler Provenienz. Der größte Teil der Pfarrerschaft dürfte in der betreffenden Diözese ausgebildet worden sein. Und man war im allgemeinen seßhaft. Reisen in andere Diözesen oder gar nach dem fernen Alexandrien wurden nicht ohne zwingenden Grund unternommen. Es scheint, daß der Patriarch eher selber zur Visitation durch das Land aufbrach, als daß er die Bischöfe in Alexandrien versammelte.[31]

Wir möchten daher annehmen, daß der Bischof auf dem Gebiete der inneren Angelegenheiten seiner Diözese – also solcher, die nicht die Gesamtkirche betrafen – weitgehend freie Hand hatte. Es scheint, daß sich das bis zu dem Umgang mit und dem Verhalten gegenüber Konventikeln, Sektierern und Magiern äußerte. Hier scheinen die Verhältnisse von Diözese zu Diözese stark gewechselt zu haben.[32] Zwar reicht das Material bisher noch nicht aus, um präziser zu werden. Hier kann uns nur das geduldige Zusammentragen kleinster Mosaiksteinchen weiterbringen. Doch die These läßt sich verteidigen.

Ein weiteres Charakteristikum der ägyptischen Diözesaneinteilung ist der häufige Wechsel des Hauptortes und wohl auch der Diözesangrenzen, insbesondere im dicht bevölkerten Nord- und Mittelägypten. Man gab absinkende Bischofsstädte ohne weiteres auf und suchte stets am Platz der staatlichen und wirtschaftlichen Konzentration präsent zu bleiben. Man war also durchaus beweglich und suchte das Wirken der Kirche stets mit den Forderungen der Gegenwart in Einklang zu bringen.[33] Dem gegenüber steht die Tatsache, daß die dem lokalen Klerus entnommenen Mönchsbischöfe gerne ihr in der Nähe der jeweiligen Hauptstadt gelegenes Jugendkloster als Residenz erwählten.[34] Neben einem gewissen Vorteil (Kanzlei etc. waren den Augen der

[31] Eine Ausnahme müßte die Zubereitung des Salböles gemacht haben, zu der sich jeweils mehrere Bischöfe mit dem Patriarchen vereinigten. Doch sind wir erst in arabischer Zeit näher darüber unterrichtet und haben vor dem 13. Jh. keine Anwesenheitslisten (vgl. H. Munier, a.a.O., S. 33–42).

[32] Vgl. etwa das „Buch der Einsetzung des Erzengels Michael", das der Bischof Johannes von Parallos im Norden zu Beginn des 7. Jahrhunderts ganz energisch als ketzerisch bekämpft (vgl. *C. Detlef G. Müller*, Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel, Louvain 1962 = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vol. 226, Scriptores Coptici 32 [Versio], p. II), während es die Mönche des Klosters des Erzengels Michael zu Sōpehes an der südwestlichen Grenze des Fajjum noch an die 300 Jahre später ohne Bedenken ihrer Bibliothek einverleiben (vgl.: ders., Vol. 225, Scriptores Coptici 31 [Textus], p. I).

[33] Vgl. H. Munier, aaO., S. VI. – Dieser Wechsel mag auch zu dem immer wiederholten Märchen von den mehr als 200 Bischöfen Anlaß gegeben haben, die es in Wirklichkeit ja niemals gab. Eine derartige Liste von fast 200 Städten stellt etwa V. Ermoni auf (in: Revue de l'Orient Chrétien, Vol. 5, Paris 1900, S. 637–641).

[34] Vgl. H. Munier, aaO., S. VIII. Aphou von Oxyrhynchos verbrachte die Woche bis zum Sonnabend im Kloster; auch Timotheos von Antinoë scheint in einer Ein-

ja oft feindlichen weltlichen Gewalthaber entzogen) steht der Nachteil der manchmal schwierigen Verbindung: im akuten Notfall war der Bischof nicht immer sofort zur Hand.

Was schließlich den immer wieder postulierten Gegensatz zwischen Mönchtum und Weltklerus angeht, so hat schon H. Bacht[35] klar erkannt, daß er nur ein scheinbarer war. Es waren mehr Gründe der Bescheidenheit, die die Mönche vor dem geistlichen Amt zurückschrecken ließen, was ja auch in den Quellen immer wieder gesagt wird – keinesfalls Hochmut und Verachtung der priesterlichen Funktionen. In unserer Zeit vollends ist die Übernahme klerikaler Funktionen in der Kirche durch Mönche selbstverständlich und die Regel. Vollends für höhere Ämter, wie dasjenige des Bischofs wird die durch die mönchische Askese gewonnene geistliche Erfahrung und Heiligkeit als Voraussetzung angesehen.

Über die Verhältnisse der Diözese Hermonthis (Ἑρμωνθις = ارمنت; in der Thebaïs II)[36] um 600 sind wir jetzt genauer unterrichtet.[37] Bei der Beurteilung der Situation darf man jedoch nicht vergessen, daß dieser Bischofssitz tief im Süden liegt. Hier war eine relativ ruhige eigene Entwicklung für die Ägyptische Kirche möglich.[38] Ganz anders lagen die Verhältnisse im Norden, wo sicher die Auseinandersetzung mit den weltlichen Gewalten einen wesentlich größeren Raum beanspruchte.[39]

Wir lernen hier in Hermonthis das Wirken des Bischofs Apa Abraham kennen, der nach den erhaltenen Urkunden als solcher mindestens zwischen 600 und 609 oder auch zwischen 584 und 624 (Berechnungen auf Grund der in den Texten erwähnten Indiktionsjahre) regierte, also Zeitgenosse des großen Damian war.[40] Als genuinen Oberägypter verrät ihn die Tatsache, daß er

siedelei residiert zu haben (vgl. *Paul Van Cauwenbergh,* Coutumes ecclésiastiques en Égypte au VII^e–VIII^e siècles d'après les ostraca coptes, S. 232–243 in: Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller, I Antiquité et Moyenâge, Louvain-Paris 1914 [Recueil de travaux, publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, Vol. 40], hier S. 237).

[35] In *A. Grillmeier–H. Bacht,* Das Konzil von Chalkedon II, Würzburg 1953, S. 299–307.

[36] Der moderne Bischofssitz dieser Diözese befindet sich jetzt in der Nachbarstadt Luxor.

[37] Dank der zweibändigen philosophischen Berliner Dissertation (1956) von *Martin Krause,* Apa Abraham von Hermonthis, ein oberägyptischer Bischof um 600. Es wäre zu wünschen, daß diese sorgfältige Arbeit durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich gemacht und dann auch ihre historische und theologische Auswertung finden würde. Wir stützen uns im Folgenden auf das in der Universitätsbibliothek zu Heidelberg befindliche Schreibmaschinenexemplar. Kurze Hinweise gibt der Verfasser außerdem in seinem Aufsatze: Zum Recht der koptischen Urkunden, in der Orientalistischen Literaturzeitung, 53 (1958), 5–12.

[38] Einen melkitischen Bischof dürfte es hier in dieser späten Zeit garnicht mehr gegeben haben. Jedenfalls ist aus den Urkunden nichts Derartiges zu entnehmen. Die byzantinische Verwaltung wird nolens volens die volle Ausübung der Bischofsrechte (einschließlich der Gerichtsbarkeit) durch den monophysitschen Bischof de facto anerkannt haben (vgl. auch Krause, aaO., S. 84–92).

[39] Leider sind gerade hier im Norden, im Gebiet der großen Überschwemmungen, keine Papyros- und ähnliche Funde zu erwarten, da der feuchte Boden nichts konserviert.

[40] Krause, aaO., S. 22.

auch als Bischof des Griechischen nicht mächtig ist.[41] Dieser Apa Abraham ist der 14. Stuhlinhaber in der Liste der Bischöfe von Hermonthis.[42]

Er war Hegūmenos des bei Hermonthis gelegenen Phoibammonkloster[43] und blieb auch als Bischof in dieser Stellung. Wie viele Stuhlinhaber seiner Zeit nahm er seine Residenz jedoch nicht bei der Kathedrale von Hermonthis, sondern wirkte von seinem Kloster aus. Der unter Nr. 98 publizierte Brief Abraham's in dem er nach dem Empfang des Festbriefes Damian's sich weigert, seinen Ort zu verlassen, mag darauf hindeuten, daß Patriarch und Klerus auf die Anwesenheit des Bischofs in seiner Stadt drangen statt in dem abgelegenen Kloster. Faktisch ändert Apa Abraham seine Dauerresidenz jedoch nicht.[44] Die Angelegenheiten der Diözese werden daher in der Praxis auf dem schriftlichen Wege erledigt, und bei dringenden persönlichen Anliegen mußten die betreffenden Kleriker oder Laien sich zu dem Kloster aufmachen. Als Überbringer der Korrespondenz wurden natürlich besonders zuverlässige Leute ausgewählt. Ob sie selber niedrige Kleriker oder Mönche waren, ist aus der Korrespondenz nicht zu ersehen. Sie erhalten aber gegebenenfalls Begleitschreiben mit, die die Erledigung ihres Auftrages erleichtern sollen, und sind manchmal sogar zur absoluten Schweigsamkeit verpflichtet.[45]

Man darf annehmen, daß Apa Abraham's Stellung in seiner Diözese weitgehend die eines unangefochtenen absoluten Herrschers war, zumal ihm ja auch die Mönchslauren auf dem Gebirge von Djeme unterstanden, also niemand seiner Herrschaft entnommen war.[46] Wirklich gegen seine Handlungen vorgehen oder sonst irgendwie ihm nicht genehme Bestimmungen durchsetzen, konnte wohl nur der Patriarch selber. Im Phoibammonkloster setzt Abraham seinen Gehilfen Viktor sogar testamentarisch als Erben und Nachfolger ein und verschafft ihm also, sicher ohne Befragung der Mönche, eine absolute Stellung.[47]

Über Apa Abraham's Regierung unterrichten uns 104 Kalksteinsplitter und 10 Topfscherben seines Archives (Abschriften der Briefe und Urkunden wurden stets in dem bischöflichen Archive im Phoibammonkloster hinterlegt;

---

[41] Krause, aaO., S. 4 (das vorschriftsmäßig Griechisch aufgesetzte Testament bezeugt das). S. 10 und Anm. 78 fragt Krause auf Grund eines Passus des griechischen Testamentes sogar, ob Apa Abraham überhaupt schreiben konnte (also auch Koptisch; . . . . *ἔγραψα ὑπὲρ αὐτοῦ γράμματα μὴ ἐπισταμένου*).

[42] Krause, aaO., S. 16.

[43] Es soll sich um ein pachomianisches Kloster gehandelt haben (Krause, aaO., S. 42; zu seiner Lage, Krause, S. 1/2).

[44] Krause, aaO., S. 41 und Nr. 98 (die numerierten Texte sind im 2. Bande des Werkes wiedergegeben).

[45] Krause, aaO., S. 44.

[46] Krause, aaO., S. 41.

[47] Krause, aaO., S. II, 4. Auch Viktor und seine Nachfolger bestimmten testamentarisch ihre Erben als Hegūmenoi. Es handelt sich also um eine durchaus allgemeine Sitte. – Wie der Patriarch sich einen engen Vertrauten und Sekretär bestimmt, der dann nach seinem Tode meist zum Nachfolger „gewählt" wird, so war die Situation sicher auch im Falle der Bischöfe (Allerdings wissen wir nicht, wie Abraham's Nachfolger als Bischöfe, Moses und Pesyntheos, bestimmt wurden, da nur Abraham selber zugleich Hegūmenos des Klosters war; vgl. Krause, aaO., S. 16, 25). Die Kontinuität der Amtsführung dürfte auf diese Weise – zumal in den meist

Papyrosbriefe etwa wurden für das Archiv auf die minder wertvollen Ostraka kopiert.[48] 58 der 114 Texte stammen von Apa Abraham persönlich, acht Urkunden und 50 Briefe).[49]

In seinen Anordnungen folgt Apa Abraham den Canones der Kirche, die als (inspirierte!) Befehle Gottes gelten. Er sucht sie durch allegorische Exegese aus der Bibel abzuleiten.[50]

Bischöflichen Rundschreiben oder Hirtenbriefen werden Begleitschreiben beigegeben, die zum Gehorsam mahnen.[51]

Der Klerus untersteht in jeder Beziehung der Aufsicht des Bischofs. Jeder Vorgesetzte muß die Vergehen seiner Untergebenen dem Bischofe mitteilen.[52] Dreimal jährlich findet eine Versammlung aller Kleriker beim Bischofe statt.[53]

Der Bischof führt natürlich die Ordination der Kandidaten für das geistliche Amt durch.[54] Dafür sind zwei Bürgen beizubringen, die schriftliche Gutachten einsenden müssen oder von vornherein wegen der Ordination an den Bischof herantreten und für den Ordinanden den Antrag stellen. Bei Verfehlungen ihrer Kandidaten werden sie persönlich zur Verantwortung gezogen.[55] Auch Kirchenpatrone wirken gegebenenfalls bei der Einsetzung von Klerikern mit.[56]

Der angehende Geistliche[57] muß sich zum Gehorsam seinen Vorgesetzten gegenüber verpflichten. Dazu kommt das Auswendiglernen und Aufsagen eines ganzen Evangeliums (in den vorliegenden Texten wird hier das Lukasevangelium nicht erwähnt. Es stand offenbar völlig im Belieben des Kandidaten, welches Evangelium er sich erwählte)[58] – die Verpflichtung zum 40-

---

schwierigen Zeitläuften – besser gewahrt gewesen sein. Das moderne Bedenken einer dadurch hervorgerufenen Verknöcherung und Stagnation ohne neue Ideen ist nicht stichhaltig. Erstlich ist auch bei einem solchen Verfahren der Nachfolger nicht immer das getreue Abbild des Vorgängers. Und zweitens ist in der vorliegenden äußeren Situation der Ägyptischen Kirche, des ständig wechselnden Einflusses der politischen Gewalten die Erhaltung der Kontinuität der Kirche und die Abwehr zu großer Neuerungssucht das Gebot der Stunde. – Es ist aber zu beachten, daß bei der Bischofswahl gegebenenfalls auch das Volk mitwirkt; vgl. Krause, aaO., S. 81/83.

[48] Krause, aaO., S. 6.

[49] Krause, aaO., S. 11.

[50] Krause, aaO., S. 18/19.

[51] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 97 (nach dem Schema der Zweiwegelehre aufgebaut). – 101 (Auftrag des Bischofes), 109–111 (Aufträge des Bischofs).

[52] Krause, aaO., S. 44.

[53] Krause, Vol. II, S. 153; *Wilhelm Riedel and W. E. Crum,* The Canons of Athanasius of Alexandria, London-Oxford 1904, S. ٢٧, 43/44, 104, 132.

[54] Ordinationstexte bei Krause, aaO., Vol. II, Nr. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.

[55] Krause, aaO., S. 55.

[56] Krause, aaO., S. 45–52.

[57] Der Diakon sollte allgemein mindestens 25, der Presbyter mindestens 30 Jahre bei der Ordination zählen. Die Weihe mußte der Bischof der betreffenden Diözese erteilen. Die Canones des Basilios (Arabisch) verlangen in Nr. 47 12 Bürgen für einen Bischof, 5 für einen Presbyter und 3 für einen Diakon. Die vorliegenden Texte begnügen sich jedoch vielfach mit 2 (vgl. Krause, aaO., Vol. II, S. 42/43; *W. Riedel,* Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, S. 261).

[58] Hier scheinen die Verhältnisse von Diözese zu Diözese zu wechseln; Krause, aaO., Vol. II, S. 47 erwähnt Bischof Aphou von Oxyrhynchos, der von einem Dia-

tägigen Fasten – zum Wachen am Schlafplatz (man nächtigte wohl teilweise auch auf einem Lager in der Kirche, wie stets der Ökonom[59]) und vor dem Empfang des Heiligen Abendmahles – die Residenzpflicht – die Verpflichtung zum Gebet, zur Reinheit und zum Festhalten an der Regel – das Verbot des Handeltreibens und des Zinsnehmens. Für die Erfüllung aller dieser Anforderungen treten die Bürgen ein, auch für diejenigen auf bibelkundlichem Gebiete; der Bischof kann somit die Prüfung auch auf die Zeit nach der Ordination verschieben.

Selbst Lektoren wurden vom Bischofe installiert, aber ohne Ordination, die erst Diakonen[60] zukommt (teilweise auch Ökonomen; offenbar infolge ihrer großen Verantwortung für die Unterhaltung der ihnen anvertrauten Kirche).[61] Bei Beförderungen und Ortswechseln wird die Zeremonie der Amtseinsetzung durchgeführt anstatt der Ordination.[62] Auch hier werden wieder Bürgschaften oder Selbstverpflichtungen verlangt.[63]

Pflicht des Bischofes ist es, die strenge und korrekte Durchführung aller gottesdienstlichen Zeremonien zu überwachen. Die Liturgie muß das einigende Band bleiben. Hier bestehen in den einzelnen Diözesen keine Unterschiede. Gewisse Fragen der Theologie oder besser der Volksfrömmigkeit etc. werden verschieden gewesen sein; nicht die Liturgie als solche. Der Bischof sieht darauf, daß bei der Eucharistie nicht mehr als ein Teil Wasser auf drei Teile Wein genommen wird;[64] prüft auch das eucharistische Brot und segnet es zum Teil selbst.[65]

---

kon das Auswendiglernen von 25 Psalmen, 2 paulinischen Briefen und eines Teiles eines Evangeliums und von einem Priester von Teilen des Deuteronomiums, der Proverbien und des Propheten Jesaja gefordert haben soll; vgl. auch P. Van Cauwenbergh, aaO., S. 238.

[59] Nur der letztere hatte aber wohl einen festen Wohn- und Schlafplatz in der Kirche selber; Krause, aaO., S. 54. Dieses Wachen am Schlafplatz (wie lange?) dürfte eine besondere asketische Leistung darstellen. – Der 57. Canon des Athanasios verlangt von den Priestern in der Osterwoche das Schlafen in der Kirche (vgl. W. Riedel – W. E. Crum, aaO., S. ٣٢, 38).

[60] Notfalls kann ihnen auch eine Kirche anvertraut werden (mit dem Recht zur Eucharistiefeier); vgl. Krause, aaO., Vol. II, Urkunde Nr. 24.

[61] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 38 werden unachtsame Oikonomoi mit dem Ausschluß vom Kleros bedroht. Das Amt der Oikonomoi, das den eigentlichen Kleros, die Bischöfe oder auch Pfarrer entlasten sollte, war in Ägypten schon seit altersher bekannt und hochangesehen; vgl. H. Gelzer, aaO., S. 121; C. D. G. Müller, aaO., Vol. 226, p. 59[54].

[62] Krause, aaO., S. 52; Urkunden dazu bei Krause, Vol. II, Nr. 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26.

[63] Krause, aaO., S. 55 und die oben (Anm. 62) genannten Urkunden.

[64] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 28 (Rundschreiben; wer zuviel Wasser nimmt, wird mit seinem ganzen Hause von der Eucharistie ausgeschlossen. Diese Vorschrift gilt als vom Heiligen Geist inspiriert) – Nr. 29 (Übersendung von Wein zur Eucharistie).

[65] Krause spricht auf S. 57–60 hier von Oblaten. Doch bezeichnet das Wort nach modernem, allgemeinen Sprachgebrauch die in der römischen und lutherischen Kirche gebräuchliche runde, ungesäuerte Weizenmehlscheibe. Die Kopten benutzten wie die Gesamtorthodoxie und die reformierte Kirche richtiges, gesäuertes Brot (vgl. allgemein *F. Schmidt-Clausing* in RGG[3] III, 460 – und speziell *E. Hammerschmidt*, in Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums [Heft 10 der Symbolik der Religionen], Stuttgart 1962, S. 195/96, 199/200). Die Segnung durch den Bischof

Wenn ein Kleriker erkrankt ist, sorgt der Bischof für einen Stellvertreter.[66] Das setzt stets eine genaue Kenntnis der Situation der Geistlichkeit seiner Diözese voraus.[67] Brieflich oder durch eigene Visitationen muß er also stets auf dem Laufenden gewesen sein.

Die Gemeinden haben dem Bischof wohl gewisse Naturalabgaben zu leisten und zu seinem Unterhalt und den Unkosten des Bischofsamtes beizutragen.[68]

Die Taufe wird vom Bischof persönlich vorgenommen, nachdem die Kleriüber Korn *(E. Revillout,* in: Revue égyptologique, Vol. 9 (1900), S. 167/168).
ker die entsprechenden Vorbereitungen getroffen haben. Im Falle des Apa Abraham fand die Taufe dreimal jährlich in Djeme statt.[69] Offenbar wurden dann dort alle Täuflinge der Diözese versammelt.

Eine besondere Sorge des Bischofs ist die Heiligkeit der Ehen und ihre christliche Führung. Die heidnischen Ehebräuche sucht er nach Möglichkeit zu unterbinden. Als Strafmittel steht ihm hier in erster Linie der Ausschluß vom Heiligen Abendmahl zur Verfügung – eine Strafe, die nur vom Bischofe persönlich vorgenommen werden kann. Auch die Ehehindernisse müssen noch immer eingeschärft und durch Bibelzitate erhärtet werden.[70] Die Geschwisterehe, die Heirat der Tochter des Bruders oder der Schwester und auch das Heiraten von zwei Schwestern nacheinander sind verboten. Weiter bekämpft werden die Hurerei und auch die ungerechtfertigte Scheidung (Männer entlassen Frauen, ohne daß sie die Ehe brachen – Frau verlassen grundlos ihren Gemahl, nur um einen anderen zu heiraten.[71] Laien und Kleriker hatten etwa durch Ausstellung von Scheidebriefen die Trennung legalisiert, und das Heilige Abendmahl wurde trotz der sittlichen Laxheit weiter gereicht).[72]

---

dürfte eigentlich nur in besonderen Fällen, etwa bei seiner persönlichen Anwesenheit vorgekommen sein, da man gemeinhin frühestens nach Sonnenuntergang des der Eucharistiefeier vorhergehenden Tages mit dem Backen beginnt (vgl. E. Hammerschmidt, aaO., S. 195); vgl. Krause, aaO., Vol. II, Nr. 30. – Nr. 32 scheint darauf hinzudeuten, daß man für einen gewissen Umkreis jeweils an einer größeren Kirche für Brot und Wein für alle sorgte – wohl auch, um bei kleinen Kapellen Unkorrektheiten auszuschließen.

[66] Krause, aaO., S. 57–60; Vol. II, Nr. 31.

[67] Vgl. etwa die Aufforderungen zum Spenden der Eucharistie und Halten des Gottesdienstes an bestimmte Priester (im allgemeinen war der Diakon allein dazu nicht befugt). Sie haben sich dazu an bestimmte Orte zu begeben, gegebenenfalls auch zu namentlich aufgeführten Personen und wurden im Ungehorsamsfalle selbst vom Heiligen Abendmahle ausgeschlossen; vgl. Krause, aaO., Vol. II, Nr. 33, 34, 35, 36. Nr. 37 droht für Priester, die ihren Pflichten nicht nachkommen, nicht zu den Filialkirchen hinausgehen usw. den Ausschluß aus dem Klerus an (2. Thess. 3, 10 als Beweisstelle).

[68] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 104 (Korn des Bischofes [oder des Klosters?], das

[69] Krause, aaO., S. 60; Vol. II, Nr. 39. Der moderne Brauch sieht die Taufe verkauft werden soll); auch Brief 32 an den Bischof Pesynthios (Pisentios), ebenfalls durch den Priester der Heimatkirche vor, ohne daß eine Mitwirkung des Bischofs erwähnt oder notwendig sein würde (vgl. E. Hammerschmidt, aaO., S. 201/202).

[70] Vgl. zu dieser Frage Krause, aaO., Vol. II, S. 167–171.

[71] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 42, 43.

[72] Krause, aaO., S. 61/62 (Vol. II, Nr. 45); Vol. II, Nr. 40, 41 (Ausschluß vom Heiligen Abendmahl angedroht).

Exkurs zum Ehevertrag: Bei der Eheschließung können die vermögensrechtlichen Fragen schriftlich geregelt werden, meist in der in koptischen Urkunden üblichen Briefform. Dabei erscheinen die Eltern oder aber auch Bräutigam und Braut als Vertragspartner. Der Braut steht eine Brautgabe von Seiten des Bräutigams zu, die Kosten der Hochzeit müssen aufgebracht werden, und auch im Falle der Lösung der Ehe muß der verstoßene Partner ein Bußgeld oder Alimente erhalten. Ein Eheversprechen kann auch schriftlich fixiert werden. Allerdings sind die koptischen Eheverträge so selten, daß man offenbar nicht nur Fundumstände für ihr Fehlen verantwortlich machen kann. Man hat an das Fehlen großer Vermögenswerte gedacht, das derartige vertragliche Regelungen erübrigte. Man kann darüber hinaus auch die Stellung der Kleriker in Betracht ziehen, die ohnedies über die Eheschließungen in ihrer Gemeinde wachten. Die Verträge wurden mit ihrer Hilfe vielleicht mündlich abgeschlossen oder die Urkunden nicht archiviert. Schließlich dürfte auch die Frage des Analphabetentums eine Rolle gespielt haben. Der Pfarrer mag sich kurze Notizen gemacht haben auf vergänglichem Material. Und schließlich ist selbst in dem klimatisch so begünstigten Oberägypten nur ein Bruchteil des einstmals Vorhandenen auf uns gekommen.[73] Auffallend ist in zwei Verträgen des 13. Jahrhunderts die biblische Begründung der Ehe. Hier findet eine stärkere Heranziehung der Kleriker statt, die auf eine straffere Regelung deuten mag: Eph. 5, 23; Gen. 2, 23; 1. Kor. 7, 2; Eph. 5, 31–32; Psalm 127, 2–3 (LXX); Hebr. 13, 20–21; Röm. 16, 20 oder Johannes 1, 1–7, 9, 14; Hebr. 1, 1–3; Gen. 2, 23; 1, 28; 1. Kor. 7, 2; Eph. 5, 31; Gen. 13, 16; 15, 5; Psalm 127, 2–6 (LXX) werden in den Ausführungen zitiert.[74]

Gleichzeitig wird so auch dem Elend gewehrt, dem gegebenenfalls vom Ehepartner Verlassene ohne Versorgungsmöglichkeit gegenüber stehen. Auch für den bedrängten Stand der Witwen[75] setzt sich der Bischof ein, wie überhaupt für alle von den Mächtigen Bedrängten (etwa in einem Falle der Hinderung in der Ausübung der Fischgerechtsame, auch wenn kein direkter Verstoß gegen die bürgerlichen Gesetze vorliegt).[76]

Das leitet zu der richterlichen Tätigkeit der Bischöfe über. Schon nach urchristlicher Auffassung gehören Streitigkeiten zwischen Christen nur vor interne Gerichte.[77] Für die Ägyptische Kirche war stets die kirchliche Ge-

---

[73] Vgl. *Walter Till,* Die koptischen Eheverträge, in: Die Österreichische Nationalbibliothek, Festschrift J. Bick, Wien 1948, S. 627–638; Krause, aaO., Vol. II, S. 156 denkt an die Ehescheidung: Bei einem fehlenden Heiratsvertrag brauche man später keinen Scheidebrief mehr zu schreiben.

[74] *E. Balogh – P. E. Kahle* jun., Two Coptic Documents relating to Marriage, in: Aegyptus, Vol. 33 (1953), S. 331–340 bietet etwas späteres Material (7./8. Jahrhundert). Demnach mußte sich auch der Vater des Bräutigams zur Unterstützung des Brautpaares bei der Neueinrichtung verpflichten, wenn sie nicht in seinem Hause bleiben wollten. Im Falle der Scheidung unterzeichneten beide Ehepartner zusammen mit ihren Zeugen jeweils verschiedene Dokumente, die den Gegenspieler freigaben. Diese Dokumente wurden dann später offenbar ausgetauscht (vgl. die griechischen Papyroi).

[75] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 95.

[76] Krause, aaO., S. 62/63 (Vol. II, Nr. 45); weiter Vol. II, Nr. 44 (wer die Armen und überhaupt den Nächsten schlecht behandelt, wird hier mit Judas [Matth. 26, 24 b; Mark. 14, 21 b], den Peinigern des Herrn [Matth. 26, 67 a], Gehazi [4. Reg 5], Kain dem Brudermörder [Gen. 4, 8], ⲍⲁⲙⲃⲣⲉ [Simri, 4. Reg. 9, 31; 3. Reg. 16, 8 ssq.], Jerobeam [3. Reg. 12, 1 ssq.], den Anklägern des Propheten Daniel [Dan. 6, 11 ssq. = LXX], den Anklägern Susannas [griechischer Zusatz zu Daniel], den Juden von Matthäus 27, 25 b und Matth. 28, 13 verglichen).

[77] 1. Korinther 6, 1.

richtsbarkeit das Ideal.[78] Der Patriarch war somit der oberste Gerichtsherr.[79] Die Hauptinstanz für die Gläubigen war sicher der Bischof. Der Patriarch wurde offenbar erst bei schweren Vergehen bemüht.[80] Und die Hegūmenoi der Klöster kamen über die Dialysis- also friedensrichterliche Tätigkeit nicht hinaus. Wichtig ist, daß damals kaum zwischen kirchlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit unterschieden wurde. Für die Ägypter waren die Bischöfe und die Klostervorsteher sicher in jeder Beziehung Autoritäten und also auch Gerichtsherrn in weltlichen Streitigkeiten, denen man Vertrauen entgegenbrachte. Die griechischen Gerichte der byzantinischen Administration hingegen blieben für den Ägypter immer etwas Fremdes. Zumal in so später Zeit dürfte man ihnen kaum mehr irgendein Vertrauen entgegengebracht haben.[81]

Natürlich unterhält der Bischof kein Gefängnis. Aber vorläufige Verhaftungen konnte er veranlassen.[82] Auf jeden Fall war dabei eine Koordination mit dem Laschanen, dem Gemeindevorsteher, erforderlich, der die weltliche Polizeihoheit repräsentierte.[83] In den meisten Fällen dürfte er mit dem Bischof zusammengearbeitet[84] und dessen Anordnungen mehr oder weniger eifrig befolgt haben; war er doch auch Ägypter (die byzantinischen Beamten saßen an den größeren Plätzen; an den unbedeutenden bestanden selbst die Truppen nur aus einheimischer Miliz). Das dürfte um so mehr der Fall gewesen sein, als auch schon die Novelle 86 [103] Kaiser Justinians vom 17. April 539 und die ergänzende Novelle 123 [155] dem Bischof das Recht gibt, die Gerichtsbarkeit der praesides provinciae in gewisser Weise zu beaufsichtigen und notfalls vom Kaiser Unrecht ahnden zu lassen.[85] Kriminalsachen geraten so auch in den Bereich der bischöflichen Gerichtsbarkeit.[86]

An Strafen wandte Bischof Abraham am häufigsten die Versagung des

---

[78] Übereinkunft der streitenden Parteien vor dem Bischof oder auf seine Veranlassung vor dem weltlichen Gericht: Krause, aaO., Vol. II, Nr. 48, 54, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67. Erklärungen vor dem Bischofe: Krause, Vol. II, Nr. 49, 50, 68; Anklage beim Bischof: Nr. 52, 53, 58; Mahnung des Bischofes: Nr. 99, 100; Ein Presbyter soll in einem Streitfall Erkundigungen einziehen, um dem Bischofe eine Entscheidung zu erlauben: Nr. 55; Presbyter haben Urteile des Bischofs auszuführen: Nr. 56.

[79] Vgl. hierzu: *C. Detlef G. Müller,* Benjamin I., 38. Patriarch von Alexandrien, in: Le Muséon, Vol. 69 (Leuven 1956), hier S. 337 (Mord).

[80] Vgl. die in der vorigen Anmerkung zitierte Mordaffaire unter Benjamin I. Schon die bloße Feindschaft mit dem Nächsten bringt die Gefahr der Ausschließung von der Eucharistie mit sich (Krause, aaO., Vol. II, Nr. 41).

[81] Man vergleiche nur die Verachtung, mit der der große Schenute von Atripe bereits im 5. Jahrhundert die weltlichen Gerichte behandelt, vgl. *Johannes Leipoldt,* Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums, Leipzig 1903 (= T. U. 25, 1, NF 10, 1).

[82] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 57.

[83] Die Laschanen wechselten in der Regel jährlich (Krause, aaO., Vol. II, S. 204). Verhaftung eines faulen Klerikers: Krause, Vol. II, Nr. 51 (der nicht zuvor befragte Bischof wird nachträglich informiert).

[84] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 46, 47.

[85] Vgl. hier *Gustav Pfannmüller,* Die kirchliche Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen, Berlin 1902, S. 85/86 und 81/82.

[86] Krause, aaO., S. 64–72.

Heiligen Abendmahles an (bei Verstößen gegen die Canones der Kirche[87] und gegen das christliche Sittengesetz). Rundschreiben geben den Urteilsspruch bekannt.[88] Für Kleriker ist bei Verletzung der Berufspflichten als Strafe die Degradierung vorgesehen, aber auch die Verpflichtung zum Auswendiglernen eines bestimmten Bibeltextes und schließlich der Ausschluß aus dem Klerus und die Versetzung in den Laienstand.[89] Auch hier informieren Rundschreiben über den Urteilsspruch.[90] Die Anwendung einer falschen Gottesdienstordnung wird so etwa neben dem Ausfallenlassen von Gottesdiensten oder Gebetsstunden aus Faulheit geahndet. Auf diese Weise wurden wohl auch Häretiker von vornherein ausgemerzt; denn diese bevorzugten ja abweichende gottesdienstliche Formen.

Als kollektive Strafe für besonders schwerwiegende Verfehlungen in einer Gemeinde kam dazu noch die Verhängung des Interdikts, also das Verbot der Spendung eines oder mehrerer Sakramente für einen Ort oder eine Klosterkirche.[91]

Für die Aufhebung der ausgesprochenen Strafen ist der Bischof auch allein zuständig. Man erscheint selbst vor ihm, um die Begnadigung zu erwirken (offenbar wurde der Ausschluß von der Eucharistie etc. immer unbegrenzt ausgesprochen oder in der stillschweigenden Voraussetzung, daß jeder durch rasche Abstellung der Übelstände die Strafe aufzuheben bestreibt sein werde).[92] Man verpflichtet sich selbst und bürgt für eine bessere Lebensführung in Zukunft und bringt auch Bürgschaften anderer Personen bei (diese wirkten dann später in gewisser Beziehung als Beaufsichtiger und Erzieher der einmal gefallenen Personen).[93] Nur bei einmal in den Laienstand versetzten Klerikern blieb die Strafe wohl dauernd bestehen.[94]

---

[87] Etwa, wenn das Volk entgegen den Anordnungen vor der Eucharistiefeier ißt (Krause, aaO., Vol. II, Nr. 41).

[88] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 69, 70 (Kirchenraub und -beschädigung).

[89] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 71, 72, 73, 74, 75, 94 (der Bischof droht mit dem Ausschluß aus dem Kleros).

[90] Krause, aaO., S. 72–75.

[91] Krause, aaO., S. 75/76. Nr. 78 bei Krause ist ein Beispiel dafür. Ein schwerwiegendes Unrecht gegen einen Mann in einer Gemeinde wird hier auf diese Art und Weise geahndet. Der Bischof behält sich die Einschaltung der vorgesetzten weltlichen Behörde in der Diözesanhauptstadt vor. Leider geht bei diesem interessanten Beispiel aus dem Text nicht hervor, welcher Art das geschehene Unrecht war; vgl. auch Nr. 76 (Dorfbewohner vernichten Canones und werfen die Kleriker in den Kanal), 77 (Verbot der Eucharistiefeier in einem Kloster wegen Übeltaten der Mönche und Laien).

[92] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 79 (Bitte um Wiederzulassung zur Eucharistie. Der kranke Absender war fälschlich der Kirchenentweihung angeklagt worden), 80 (der Presbyter verpflichtet sich zum Auswendiglernen eines Teiles des Evangelienbuches, um wieder zur Eucharistie zugelassen zu werden), 81 (Bittsteller hatte als Presbyter seine Diözese ohne Erlaubnis des Bischofes verlassen), 82 (der bittende Presbyter hatte einige Jünglinge betrunken gemacht und war somit von der Eucharistie ausgeschlossen worden), 85 (ein Presbyter verpflichtet sich zum Auswendiglernen des Evangeliums und will sonst vom Kleros ausgeschlossen sein), 89 (Selbstbürgschaft, will sonst vom Kleros ausgeschlossen sein), 90 (allgemeine Bitte um Barmherzigkeit).

[93] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 83, 84, 86, 87, 88 (der Bürge will mitteilen, falls der Delinquent beim Namen Gottes schwören werde).

[94] Krause, aaO., S. 77/78.

Es ist selbstverständlich, daß der Bischof auch über den Neubau von Kirchen wacht, die Erlaubnis gibt und für die Durchführung des Baus sorgt. Schwierigkeiten tauchten kaum auf. Die Gemeinden oder einzelne Bauherren drängten sich eher dazu, derartige Stiftungen zu machen.[95] Der Bischof mußte vor allem sehen, daß er nicht übergangen wurde und daß Sektierer keine Privatkirchen bauten.[96] Das wird verständlich, wenn man bedenkt, daß die Kirchenbauten in der Regel nach Größe und verwendetem Material den Ortsverhältnissen angepaßt waren. Es handelt sich nicht um gewaltige Prunkbauten, an denen Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte lang gearbeitet werden mußte.

Und schließlich bittet man den Bischof in schwerer Situation ausdrücklich um sein Fürbittengebet.[97] Schon aus alter Zeit sind derartige Gesuche um Fürbitte bekannt. Doch wandte man sich da zumeist an die großen Anachoreten, deren Gebet als besonders wirksam galt.[98] Aber auch ein Bischof wie Apa Abraham ist ja Asket und residiert in einem abgelegenen Kloster. Auch sonst wird der Bischof bei allen möglichen, seinen Untergebenen am Herzen liegenden Angelegenheiten eingeschaltet.[99] Für den Verkehr mit den weltlichen Behörden in schwierigen Angelegenheiten wurde sicher mit Vorliebe der Bischof in Anspruch genommen.[100]

Das Phoibammonkloster, ein Kloster des pachomianischen Typs, in dem der Bischof Apa Abraham residierte und zugleich als Hegūmenos wirkte, spielte in der Diözese wohl die überragende Rolle. Stiftungen hatten es zu einer wirtschaftlichen Potenz gemacht.[101] Es besaß sogar Ackeranteile im Fruchtland. Für die Arbeiten, die Mönche für die Bevölkerung leisteten, wurde dem Kloster Lohn ausgezahlt und umgekehrt.[102] Das Kloster half der Bevölkerung aber nicht nur durch Menschenkraft, sondern auch mit seinem Besitz; etwa mit der Verleihung eines Webstuhlteiles.[103] Alles das geht in ordentlicher Form vor sich, und Quittungen werden ausgestellt.[104]

[95] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 27.

[96] Canon 94 des Basilios verbietet den Kirchenbau ohne Erlaubnis des Bischofes. Jeder Kleriker, der in einer solchen Kirche wirkt, soll abgesetzt werden. Das richtet sich eindeutig gegen das Konventikelwesen. Die absolute Stellung des Bischofs in seiner Diözese wird gestärkt (vgl. *Wilhelm Riedel*, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, S. 272).

[97] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 91 (Krause nimmt als Absender eine Gruppe von Mönchen an), 114.

[98] Vgl. etwa die an Apa Paphnutios im 4. Jahrhundert auf Griechisch gerichteten Briefe bei H. Idris Bell: Jews and Christians in Egypt, London 1924, S. 100–120.

[99] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 93 (Bitte um das Schreiben eines Briefes), 106, 107, 108, 112, 113.

[100] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 96 (Auftrag, dem ⲕⲟⲙⲉⲥ auf artige Weise einen Brief zu übergeben).

[101] In Nr. 31 bei Krause, aaO., Vol. II werden 20 Fleischstücke genannt, die Krause dort (S. 123) auf die Verpflegung der Anachoreten im Gebirge bezieht. Die Schafherde des Klosters wurde dazu herangezogen. Das würde auf eine stärkere Fürsorge des Klosters auch für die Anachoreten hindeuten.

[102] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 92 (Lohnquittung an Apa Abraham).

[103] Krause, aaO., Vol. II, Nr. 103.

[104] Krause, aaO., Vol. I, pp. 79–81; Vol. II, Nr. 105.

Die Mönche werden nach dem Tode immer noch mumifiziert, und man kauft Materialien dazu ein.[105] Grabschmaus und Totengedenktage (3., 7. und 30. Jahrestag) werden noch nach alter Sitte durchgeführt.[106]

Bedeutende Theologen:

1. Ende des 6. Jahrhunderts wirkte in *Šotep (Hypsele)*, etwa sieben Kilometer südöstlich von ʾAsiūṭ (Lykopolis; noch heute Bischofssitz) ein *Rufus* als lokaler Bischof, der mit Constantin von ʾAsiūṭ freundschaftlich verbunden war. Dieser Apa Rufus, ein ehemaliger Mönch, dessen genaue Lebensdaten uns bisher unbekannt geblieben sind, ist in den letzten Jahren für das Verständnis der inneren Geschichte der Koptischen Kirche dieser Zeit von erheblicher Bedeutung geworden; lassen doch die von seinen Werken erhaltenen Überreste erkennen, daß auch im genuinen koptischen Oberägypten damals ernsthaft theologisch gearbeitet wurde.[107] Noch über hundert Jahre nach seinem Tode war sein Ruhm als großer Theomant, Bekenner und von göttlichen Dingen Redender nicht verblichen – und im 13. Jahrhundert wurde in einem Kloster bei ʾAsiūṭ offenbar noch sein Grab gezeigt.[108]

Sein bisher bekanntgewordener literarischer Nachlaß zeigt Rufus als großen Evangelienkommentator. Doch auch bei dieser wissenschaftlichen Arbeit bleibt man der praktischen Tradition der Ägyptischen Kirche treu. Seinen Matthäuskommentar legt er in der Form von zusammenhängenden Homilien (ⲗⲟⲅⲟⲥ)[109] vor. Der in gleicher Form angelegte Lukaskommentar bezeichnete die einzelnen Homilien ausdrücklich als ⲉⲝⲏⲅⲏⲥⲓⲥ. Auch Reste eines Johanneskommentars aus der Feder dieses Bischofs sind möglicherweise erhalten.

Alle diese Kommentare waren sehr sorgfältig gearbeitet und von erheblicher Länge – natürlich in Vielem seiner Zeit und Umwelt verhaftet. Es ist selbstverständlich und liegt in der Tradition der Ägyptischen Kirche, wenn er der Allegorese – zumal bei der Auslegung alttestamentlicher Stellen – einen großen Raum gewährt.[110] Er zeigt bei dieser Methode jedoch eine Meisterschaft und erhebliche Gelehrsamkeit. Dabei hält er sich durchaus an die Regeln guter Exegese. Er beachtet den Kontext und betrachtet einzelne Zitate

[105] Vgl. Nr. 102 bei Krause aaO. Das Gleiche ist aus dem Epiphaniuskloster bekannt (cf. das zweibändige Werk von *H. E. Winlock*, The monastery of Epiphanius at Thebes, New York 1926; hier Crum in Vol. I, pl. I und II. Leider war uns dieses für den hier behandelten Abschnitt wichtige Werk zur Zeit nicht zugänglich, da das Exemplar der Universitätsbibliothek Heidelberg laut Mitteilung der Bibliothek nicht auffindbar ist). – Apa Abraham bestimmt seinen Leib auch testamentarisch zur Mumifizierung (Krause, S. 91).

[106] Krause, aaO., S. 91.

[107] Die Bekanntschaft mit dieser bedeutenden Persönlichkeit verdanken wir *G. Garitte* in seinem Aufsatz: Rufus évêque de Šotep et ses commentaires des Évangiles, in: Le Muséon, Vol. 69 (1956), S. 11–33, der bisher einzigen, diesem Bischof gewidmeten Arbeit. Belegstellen und Literatur zu unseren Hinweisen sind hier nachzuschlagen.

[108] Die erhaltenen Handschriftenreste datiert Garitte in das 9./10. Jahrhundert.

[109] Vgl. *C. Detlef G. Müller*, Die alte koptische Predigt, Diss. Heidelberg 1953 (gedruckt 1954), S. 302/303.

[110] Auf die Allegorese als typisch ägyptisch weist schon W. Schneemelcher hin, aaO., S. 393.

keineswegs isoliert. Die Einheit beider Testamente ist ihm selbstverständlich. Das Neue ist in jedem Falle das Ziel des Alten. In der Darstellung der Heilsökonomie oder der Parallele zwischen Eva und Maria zeigt er sich auf der Höhe der theologischen Bildung.

Aus den erhaltenen Resten ist oft nicht zu ersehen, wie weit der Autor auf die Häretiker seiner Zeit Bezug nimmt oder auf Eigenheiten des ägyptischen Volksglaubens, die mit den Texten in Beziehung stehen. Er wendet sich jedoch gegen die Leugnung der Fleischwerdung des Heilandes – also gegen ein doketisches Christentum. Auch das Evangelium Markion's und dasjenige der Manichäer werden erwähnt.

Bei allem kommt die für die Praxis bestimmte Seite dieser Exegese klar zum Ausdruck. Rein spekulative Passagen fehlen und sind in der koptischen Literatur dieser Zeit überhaupt nicht nachweisbar. Es bleibt noch zu fragen, ob sich Rufus hier nicht an ein spezielles, theologisch gebildetes Publikum wendet. Die Frage wird zu verneinen sein. Die Anredeformen bleiben im üblichen Rahmen. Zum Teil wendet er sich offensichtlich an Mönche, doch dürften auch Laien angeredet sein. Und später wurden diese Homilien, wie andere auch, in den Gottesdiensten vorgelesen.

Das führt zu der Frage nach der theologischen Bildung. Sicher war die theologische Bildung der Geistlichen höher als die der Laien. Aber prinzipiell standen auch dem Laien die gleichen Studienquellen offen: Bibeltext, Liturgie, Homilien, die Weisheit der Anachoreten und Mönche. Nirgends können wir die mindeste Spur von theologischen Handbüchern entdecken, die für die Hand der Kleriker bestimmt, sozusagen erst für den Absolventen einer theologischen Fakultät oder Hochschule verständlich wären. Jeder Bischof regelte die Frage der Bildung des Klerus offenbar auf eigene Faust und blieb dabei im Rahmen dessen, was der Laie durch intensiven Besuch der Gottesdienste und Anachoreten auch hätte erreichen können, wobei für diese späte Zeit die letzteren schon zurücktreten. Die großen koptischen Theologen waren jedenfalls nicht mehr die klassischen Mönche, sondern die Bischöfe.

2. Noch heute ist *'Asiūṭ* (اسيوط , *Lykopolis* in der Thebaïs I) Sitz eines koptischen Bischofes und eine der bedeutendsten Städte Ägyptens. Aber schon zur Zeit des großen Athanasios spielte der dortige Bischof Melitios als rigoristischer Schismatiker eine große Rolle. So ist es keineswegs verwunderlich, daß auch um 600 mit *Constantin* eine kraftvolle Persönlichkeit auf diesem Bischofsthrone erscheint.[111] Er gehört zu den nachweislich von dem Patriarchen Damian geweihten Bischöfen. Über sein Leben ist nicht allzu viel bekannt. Natürlich war auch er ursprünglich Mönch und zeichnete sich durch „Keuschheit und Reinheit" aus. Darüber hinaus muß er aber auch geistig sehr begabt gewesen sein. Schon im Mönchsrahmen zeigte sich das durch die

[111] *Gérard Garitte*, Constantin, évêque d'Assiout, in: Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum, Boston/Mass. 1950 (Bulletin of the Byzantine Institute, Vol. 2), pp. 287–304. – Idem: Le panégyrique de S. Georges attribué à Constantin d'Assiout, in: Le Muséon, Vol. 67 (1954), pp. 271–277. Müller, aaO., S. 247/48, Nr. XII (bei Anmerkung 582 zu U. Bouriant zu ergänzen: P. van Cauwenbergh in Mélanges Charles Moeller I (Louvain 1914) p. 243).

ungewöhnlich große Zahl der von ihm auswendig gelernten biblischen Bücher: Die vier Evangelien, die Paulusbriefe, die katholischen Briefe, die Acta, die Psalmen Davids und die großen und die kleinen Propheten (von keinem anderen Mönch hören wir über ein derart umfangreiches Memorierwerk). Diese Aufgeweckteit und sein religiöser Eifer dürften ihn als Kandidaten für ein derart wichtiges Bischofsamt prädestiniert haben. Bei der Weihe des Pisentios von Keft war Constantin jedenfalls bereits Bischof. Den Persereinmarsch dürfte er noch mitgemacht haben. Dann verliert sich seine Spur; er ist tot.

Neben einigen Briefen[112] besitzen wir von Constantin verschiedene, allerdings noch nicht endgültig gesichtete und publizierte Homilien. Hier auf dem rhetorischen Gebiete scheint auch seine eigentliche Stärke gelegen zu haben. Er verstand es, die Gläubigen zu fesseln und an großen Festtagen die Volksmassen, die oft von weither kamen, in seiner Kathedrale zu erbauen und zu belehren. Dabei erstreckte sich sein Erfolg nicht nur auf das einfache Volk, sondern auch auf allerlei kirchliche und weltliche Würdenträger, die je und dann mit ihm zusammenkamen und unter seiner Kanzel standen.

3. Ein bedeutender mittelägyptischer Bischofssitz war auch *Ἑρμούπολις μεγάλη* (Koptisch: *Šmūn*, Arabisch: el-Ašmūnein) in der Thebaïs I – einer Provinz, die zahlreiche Klöster beherbergte.[113] Zur Zeit des großen Patriarchen Damian wirkte ein *Johannes* hier als Bischof, von dem ein Panegyrikos über den großen Mönchsvater Antonios erhalten ist.[114] Auch in diesem Bischof haben wir einen ehemaligen Mönch und Anachoreten vor uns, der diese Predigt noch vor seiner Inthronisierung als Bischof vor einer Mönchsgemeinschaft hielt.[115]

Nach diesem *ἐγκώμιον* zu urteilen, war Johannes nicht ohne Grund Bischof geworden. Er zeigt sich als gewandter und eindringlicher Redner, der mit

---

[112] G. Garitte (aaO., S. 304) zieht bei einem kurzen Schreiben an Hegūmenos Epiphanios sogar die Möglichkeit in Betracht, daß wir damit ein Autograph Constantin's besitzen.

[113] Schon 325 führt Melitios von Lykopolis eine Bischof Phasileus dieses Ortes unter seinen Anhängern auf (vgl. H. Munier, aaO., S. 2, 3; auch weiter S. 16, 27 (Ephesos 431); 19, 7 (Ephesos 449); 50, 27, 28; 56, 100, 61, 66; 64, 31). – Vgl. auch *G. Roeder*, Hermopolis 1929–1939, Hildesheim 1959 (Pelizaeus-Museum zu Hildesheim, Wissenschaftliche Veröffentlichung 4).

[114] *G. Garitte*, Panégyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis, in: Orientalia Christiana Periodica, Vol. 9 (1943), S. 100–134, 330–365. Der Autor stellt auf S. 102/103 die Erwähnung dieses Johannes in der Patriarchengeschichte fest (auf Grund des Hamburger Manuskriptes).

[115] Sonst ist von ihm nur noch der Beginn einer Predigt über den Heiligen Markos bekannt, die er auch noch als Presbyter hielt (vgl. Garitte, aaO., S. 101/102). – Die zeitliche Ansetzung wird neben den hier, im Gegensatz zu den meisten koptischen Predigten, deutlichen zeitgenössischen Anspielungen auch durch theologische Meinungen erleichtert, wie einen Hinweis auf die Neunzahl der englischen Chöre (s. 330/31), die die „Monophysiten" vor dem Ende des 6. Jahrhunderts nicht kennen (vgl. *C. Detlef G. Müller*, Die Engellehre der Koptischen Kirche, Wiesbaden 1959, S. 63 mit Anmerkung 482). – Aus der Predigt geht jedoch nicht genau der Ort hervor (ein Antoniosheiligtum). Johannes erwähnt einen Bischof Nikolaos. Es ist aus diesem Grunde aber nicht zu erkennen, ob er sein Vorgänger in Šmūn war.

den rhetorischen Regeln und Kunstgriffen wohlvertraut ist. Er dürfte eine entsprechende Belesenheit in der klassischen Predigtliteratur besessen haben. Er zitiert an Vätern, die über Antonios gesprochen haben: Athanasios, Basilios, Gregorios von Nazianz, Johannes Chrysostomos, Kyrillos von Alexandrien, Severos von Antiochien und Schenute von Atripe. In der Vita des Antonios ist er völlig von Athanasios abhängig und entschuldigt sich zu Beginn in eleganter Rhetorik, daß er in dieser Predigt dem großen Athanasios nachzueifern wage. Als Mönch fühlt er sich als Sohn des Antonios und betont deutlich das Ägyptertum dieses Asketen und lobt überhaupt Ägypten als Heimat des Mönchswesens. Man solle sich nicht nur an ausländischen Heiligen erbauen. Ein deutliches Zeichen für das wachsende Selbstbewußtsein der ägyptischen Christen, die nun die Leistungen ihrer Heimatkirche erst richtig zu entdecken beginnen.

Wir haben hier ein gutes Beispiel koptischer Rhetorik vor uns – für das Genre des Enkomions eine Art Musterbeispiel, das das hohe Niveau der damaligen koptischen Predigtkunst verdeutlicht.

4. Ganz im Norden an der Küste zu *Parallos* wirkte unter dem Patriarchen Damian ein *Johannes* als Bischof, ein mildtätiger Mann von nobler Abkunft. Unter dem Hegūmenos Daniel (ca. 485 bis ± 575) war er Mönch im Sankt Makariuskloster in der Sketischen Wüste gewesen und vielleicht schon 576 vom Patriarchen Petros IV. zum Bischof geweiht worden. Wir haben hier also einen originalen Unterägypter vor uns.

In der Koptischen Kirche lebt er als großer Ketzerhammer weiter. In seiner Diözese war offenbar die Zahl der Sektierer besonders groß. Er soll sieben derartige Sektengruppen wieder in die Kirche eingefügt haben. Zwei visionäre Mönche, die vom Erzengel Michael beziehungsweise vom Propheten Habakuk inspiriert sein wollten, machten ihm mit ihren Lehren sehr zu schaffen, wie überhaupt die aus der diokletianischen Christenverfolgung hervorgegangenen rigorosen Melitianer noch immer eine große Rolle spielten und Johannes manche Schwierigkeit bereiteten. Weiter wird von ihm ein erbarmungsloser Kampf gegen jede Art häretischer Bücher überliefert. Er machte selbst vor den Klosterbibliotheken nicht Halt und verbrannte alles, was er an derartiger Literatur auftreiben konnte.

Wir sind nun in der glücklichen Lage, diesen Kampf etwas näher verfolgen zu können, seitdem in koptischer Sprache der erste Teil seiner Predigt gegen die häretischen Bücher an das Tageslicht gezogen wurde.[116] In ihr finden sich sehr präzise Angaben. Johannes nennt die Titel von fünf apokryphen Werken, die offenbar weit verbreitet waren und nach seinen Worten ohne Bedenken in den Kirchen zur Verlesung kamen: 1. Die Einsetzung des (Erz-engels) Michael. 2. Das Kerygma des Johannes. 3. Das Frohlocken (ⲥⲱⲃⲉ,

[116] Durch *Arnold van Lantschoot*, Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les livres hérétiques, in: Miscellanea Giovanni Mercati, Vol. I: Bibblia – Letteratura cristiana antica, Città del Vaticano 1946 (Studi e Testi 121); dort auch Hinweise auf die sonstige literarische Hinterlassenschaft Johannes' auf Grund ägyptischer (christlich-arabischer) und äthiopischer Angaben.

Lachen, Iubilatio) der Apostel. 4. Die Lehren Adams. 5. Der Rat des Heilandes.

Gegen diese Bücher betont Johannes, daß die Heilige Trias ungeschaffen und ewig sei vor allem. Sie habe dann die unzählbaren Ordnungen der Engel und Erzengel und Cherubim und Seraphim und der vier Lebewesen mit den vielen Augen, Mächte und Herrschaften etc. geschaffen. Und über diese Schöpfung der unkörperlichen, himmlischen Wesen habe auch kein Mensch geschrieben, da sie vor der Schöpfung unserer Welt liege. Mose schweige hier also. Den Fall des Satans kennt Johannes. Doch biete die Schrift nichts über den Zeitpunkt. Er findet auch nur die drei Engelsnamen Michael, Gabriel und Raphael zitiert (Daniel und Tobitbuch). Johannes wehrt sich leidenschaftlich gegen die Vorstellung von der Erhebung Michaels an die Stelle des Satans nach dessen Fall. Das sei eine Blasphemie gegenüber Michael, der schon immer Erzengel war. Näheres wissen wir nicht. Weiter berichtet er von der Weigerung des Satans als einzigen Engels, Adam anzubeten (der Text bricht ab. Doch ohne Zweifel will er auch diese Vorstellung bekämpfen.).

Das erste der bekämpften Bücher ist inzwischen glücklicherweise auch wieder aufgetaucht und zwar in einer kompletten saïdischen und in einer nur teilweise erhaltenen fajjumischen Fassung.[117] Und hier finden wir dann in der Tat diese ganze Vorstellung von dem Falle des Satans und der Einsetzung Michaels an seiner Stelle breit ausgesponnen zusammen mit ausführlichen Darstellungen aus dem Gebiete der Strafen im Jenseits und aus dem Wirken Michaels für diese armen Sünder – das Ganze nach apokrypher und gnostischer Art als Offenbarung des Heilandes auf dem Ölberge ausgegeben (gleichzeitig wird der in Ägypten sehr beliebte Johannes der Täufer mit behandelt).

Diese „systematische Monographie" zur Engellehre fußt auf alter Überlieferung und verdankt ihre Entstehung dem 5., vielleicht sogar schon dem 4. Jahrhundert. Das Buch ist ohne Zweifel apokryph und bietet hier älteste Vorstellungen – ist aber andererseits auch nicht eigentlich gnostisch, selbst wenn es gnostisches Gedankengut mit verarbeitet. Es ist vielmehr ein typisches Erzeugnis jener damals in Ägypten wohl weit verbreiteten christlichen Volksliteratur, die einerseits rigorose ethische Maßstäbe setzt, den Ernst der christlichen Existenz und des jenseitigen Gerichtes deutlich vor die Augen malt, dabei aber weitgehend außerbiblische Vorstellungen benutzt – Vorstellungen, die zum großen Teil allerdings Gemeingut des christlichen Volkes und auch der Kleriker gewesen sein dürften. Unsere Handschriften gehören dem 9. Jahrhundert an und entstammen der Bibliothek des Klosters des Erzengels Michael zu Sōpehes an der südwestlichen Grenze des Fajjum. Man

[117] Ediert und übersetzt von *C. Detlef G. Müller* in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vols. 225 und 226 = Scriptores Coptici, Vols. 31/32, Louvain 1962 – Vgl. auch Müller, Die Engellehre der Koptischen Kirche, S. 13–16, 187–208 (das in diesem Werke auch behandelte Buch der Einsetzung des Erzengels Gabriel scheint in der vorliegenden Form erst dem 7. Jahrhundert zu entstammen, in CSCO 226, p. V; für das 3. Werk dieser Literatur, das Buch der Einsetzung Abbatôns des Engels des Todes, vgl. C. Detlef G. Müller, Die alte koptische Predigt, S. 106 180–189; – Engellehre, S. 273–275 [Nr. 189]).

wird kaum behaupten können, daß diese Mönche Häretiker waren. Sie werden das Buch ihres Schutzpatrons in naiver Freude geschrieben haben. Strothmann hat doch wohl richtig gesehen, wenn er den Orientalen das Charisma der Dogmatik abspricht.[118] Zwar bewahrt sie ihr starker Biblizismus immer wieder vor dem völligen Abgleiten in einen verschwommenen Synkretismus. Aber die Volksfrömmigkeit kann sich doch nicht mit einer trockenen dogmatischen Erhebung der Heilstatsachen begnügen. Sie braucht diese weit verbreitete Zwischenliteratur, die über der reinen Häresie, aber auch unter der korrekten Dogmatik steht. Für den abendländischen Theologen sind diese Dinge indiskutabel. Die morgenländische Mentalität hingegen ergötzt sich an den bunten Vorstellungen, ohne sie dogmatisch pressen zu wollen.

Johannes von Parallos scheint daher mit seiner kompromißlosen Schärfe ziemlich allein dazustehen. Nicht von ungefähr lebt er hoch im Norden Ägyptens. Hier war damals das Einfallstor aller Häresien aus dem syrischen Raum, und hier kann man wohl am ehesten eine größere Kenntnis der und nähere Beschäftigung mit den klassischen Theologen der Großkirche vermuten.[119] Dauerhafter Erfolg war Johannes nicht beschieden. Auswüchse dürfte er beseitigt haben, doch sein Rigorismus setzte sich nicht durch. Zwar wurde die genannte Vorstellung von der Einsetzung Michaels schon früh bekämpft[120] – doch auch nach Johannes ist sie noch bekannt und wird möglicherweise sogar vom Patriarchen persönlich gedeckt.[121]

5. Ein weiterer berühmter Bischof aus der Zeit des Patriarchen Damian ist *Pisentios*, Bischof von *Keft* (ⲕⲉϥⲧ, Koptos),[122] der noch die Perserzeit erlebte, aber vor dem Arabereinmarsch gestorben war.[123] Er ist Heiliger der Koptischen Kirche.[124] Ein Enkomion seines Nachfolgers, des Bischofs Mose

[118] Vgl. *R. Strothmann*, Die Koptische Kirche in der Neuzeit, Tübingen 1932 (Beiträge zur historischen Theologie, 8).

[119] Hier ist wieder an die Vernichtung aller Urkunden und Schriftdenkmäler in dem feuchten Boden des Deltas zu erinnern.

[120] Durch eine Petros von Alexandrien († 311) zugeschriebene Homilie. Als Quellen werden eine Genesis des Enôtês und eine ungenannte Schrift eines gewissen Siêtês angeführt; vgl. Müller in CSCO 226, p. III.

[121] Vgl. die Fragen Theodor's, die auf den Patriarchen Johannes III. (681–89) zurückgehen können; vgl. *Arn. van Lantschoot*, Les „Questions de Théodore", Città del Vaticano 1957 (Studi e Testi 192), Frage 12 – Müller in CSCO 226, p. III.

[122] *E. Amélineau*, La géographie de l'Égypte à l'époque copte, Paris 1893, pp. 213–215. Es handelt sich um eine seit alter Zeit bedeutende oberägyptische Stadt (der Wâdî Hamâmât führt von hier zum Roten Meere), in der ein Gouverneur seinen Sitz hatte. Die Diözese von Koptos grenzte nördlich an diejenige von Hermonthis an, in der der Bischof Abraham residierte. Auch der Bischof von Koptos war 325 Anhänger des Melitios von Lykopolis und unterschrieb 431 beim Conzil von Ephesos (diese und weitere Erwähnungen bei H. Munier, aaO.).

[123] Nach W. E. Crum, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 68 (1914), S. 176–184, wurde er 568/69 geboren, mit 30 Jahren Bischof und starb nach 33jähriger Regierungszeit 631/32.

[124] 13. Epep ('Abîb) = Todestag; vgl. *M. de Fenoyl, S. J.*, Le Sanctoral Copte, Beyrouth 1960 (Recherches, publiés sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Vol. 15), S. 170.

von Keft, in Verbindung mit Johannes, Jünger des Pisentios verfaßt, wirft zuammen mit den Resten seiner Korrespondenz auf diese bedeutende Bischofgestalt ein helleres Licht.[125]

Auch bei ihm können wir feststellen, daß er, wenn nicht doch in seiner Diözese bei Koptos, dann doch zumindest gleich südlich davon in der Nähe von 'Armant (Hermopolis) geboren wurde. Das bestätigt erneut die These von der Heimatgebundenheit des ägyptischen Klerus. Er war Sohn wohlsituierter Eltern und trat mit sieben Jahren in das Phoibammonkloster ein, in dem er 16 Jahre verblieb.[126] Er empfing eine gute Schulbildung. Pisentios ist uns jedenfalls später als Bücherliebhaber bekannt, der für die Anschaffung einer kleinen Privatbibliothek Sorge trug, um seine Lieblingswerke jederzeit zur Hand zu haben.[127] Er erlernte sogar die demotische Schrift, was ihm die altägyptische Überlieferung erschloß. Man sieht hier also endlich konkret, wie auch das altägyptische Erbe weiter wirkte. In älterer Zeit wird das noch in ganz anderem Maße der Fall gewesen sein, als noch mehr Menschen das Demotische beherrschten und vielleicht auch übergetretene Priester altägyptische Vorstellungen mitbrachten. Um so bemerkenswerter ist es, daß die oft diskutierte Übernahme altägyptischer Vorstellungen durch die Kopten nicht die Botschaft der Bibel überwucherte, sondern stets Beiwerk blieb. Der strenge Biblizismus der ägyptischen Christen erwies sich eben als stärker.[128]

Pisentios war entschlossener Asket und verließ – voll ausgebildet – das Kloster, um als Anachoret in einer der Höhlen (Gräber) im Gebirge von Tsenti (ⲧⲥⲉⲛϯ; الاساس)[129] weiter nördlich zu leben, die zahlreiche Asketen anzogen. Hier vollführte er seine Übungen. Als erstes biblisches Buch lernte

---

[125] *E. Amélineau*, Une évêque de Keft au VII[e] siècle, in: Mémoires de l'Institut Égyptien, Vol. 2 (Le Caire 1889), pp. 261–424 (Bohairisch) – *E. A. W. Budge*, Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt, London 1913, pp. XLI–L, 75–127, 258–321 (Saïdisch). Die wichtige Rezension des letzteren Werkes von W. E. Crum in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 68 (1914), S. 176–184; hier S. 179–181 – Müller, Predigt, S. 246/47 (Nr. X), 249 – Müller, Engellehre, S. 254 (Nr. 160) – *Eugène Revillout*, Textes coptes, extraits de la correspondance de St. Pésunthius évêque de Coptos et de plusieurs documents analogues (juridiques ou économiques) in Revue égyptologique, Vol. 9 (1900), pp. 133–177, und: Vie de St. Pésunthius, évêque de Coptos, ibidem, pp. 177–179. Die Fortsetzungen in Vol. 10 (1902), pp. 34–47 und Vol. 14 (1914), pp. 22–32 waren uns nicht zugänglich.

[126] Nach Crum, aaO. Er besuchte diese Residenz seines Bischofscollegen Apa Abraham auch später noch.

[127] Die äthiopische Version schreibt Pisentios eine schöne Stimme zu. Er las gut (laut nach antiker Sitte); vgl. Budge, aaO., S. 322–330.

[128] Vgl. Detlef G. Müller, Die Engellehre der Koptischen Kirche, S. 89–102; bei den dortigen Angaben zu ergänzen: E. Hammerschmidt: Altägyptische Elemente im koptischen Christentum, in Ostkirchliche Studien, 6 (Würzburg 1957), S. 233–250 und *Jean Doresse*, Des hiéroglyphes à la croix, Istanbul 1960 (Nederlands Historisch-Archaelogisch Instituut in het Nabije Oosten, VII).

[129] *E. Amélineau*, La géographie de l'Égypte à l'époque copte, Paris 1893, S. 62–64. Nach Crum (Anm. 125) scheint El-'Asās dem hohen Felsen zwischen Deir el-Bahri und den Königsgräbern zu entsprechen. Erman habe diesen Namen an Ort und Stelle von einem Eselsjungen erfahren. Dann wäre uns eine selten genaue Lokalisierung möglich. Djēme liegt südlich von dieser Stelle.

Pisentios den Psalter auswendig – und zwar stehend in der Sonne, mit einem schweren Stein um den Hals gehängt.[130] Die 12 Kleinen Propheten und das Johannesevangelium sind die beiden weiteren biblischen Bücher, die der zukünftige Bischof memoriert. Mit Gebet und Fasten verbrachte der Asket seine übrige Zeit. Nur des Morgens holte er sich von einem Brunnen einen Krug voll Wasser für den Tag und marschierte schweigend, meditierend mit den Brüdern aus den anderen Höhlen seines Weges. Lediglich am Brunnen betete man gemeinsam vor dem Schöpfen. Im Gegensatz zu den übrigen Brüdern scheint Pisentios seine Höhle nur selten verlassen zu haben. Bald wurde er als Heiliger und Wundertäter, als ein Anachoret von besonderer Tugend berühmt. Dieses große Ansehen wird zu seiner Wahl als Bischof von Koptos geführt haben. Eine Delegation suchte ihn, holte den Widerstrebenden aus seiner Höhle[131] und brachte ihn nach Alexandrien zu dem Patriarchen Damian, der die Wahl bestätigte und den neuen Bischof ordinierte. Die für Zeit und Ort gute theologische Bildung des Gewählten dürfte ihn dem Patriarchen für sein Amt empfohlen haben.

Pisentios lebte nun das Leben des damaligen oberägyptischen Landbischofes und verließ offenbar seine Diözese nicht mehr. Die praktische Frömmigkeit stand ganz im Vordergrund. Sein Hauptaugenmerk galt den christlichen Liebeswerken, der Hilfe für die Armen und die in Not Geratenen.[132] In den Städten und Dörfern seiner Diözese hatte er vertrauenswürdige Personen (bestimmte Kleriker?), die die Verhältnisse in den einzelnen Familien genau kannten und dafür sorgten, daß die Almosen, die der Bischof erhalten hatte und nun verteilte, an die richtigen Empfänger gelangten.

Pisentios führte regelmäßige Visitationen durch und wachte über das Leben der ihm anvertrauten Gemeinden. So sorgt er einmal dafür, daß ein Mädchen auch von dem Jungen geheiratet wird, von dem sie ein Kind erwartet und ihre Brautgabe erhält. (Der Vater war über diese Situation seines Sohnes noch gar nicht unterrichtet und erfuhr alles erst vom Bischof.) Die von Pisentios erhaltene Korrespondenz gibt einen guten Einblick in seine richterliche Tätigkeit, die Sorgen und Nöte, die man an ihn herantrug. Es geht einerseits um die Fragen des Besitzes und der Steuern – also Ehrlichkeit und Gerechtigkeit – und andererseits vor allem um Fragen der „Sittlichkeit", die Heiligkeit der Ehe, die Einhaltung von Eheversprechen, einen Priester und Klostervorsteher, der fälschlich unlauterer Beziehungen zur Frau eines anderen angeklagt wird. In besonders krassen Fällen kann auch der Patriarch

---

[130] Amélineau, (Mémoires, Anm. 125), S. 279 macht darauf aufmerksam, wie noch zu seiner Zeit der koptische Schuljunge das Auswendiglernen seiner Lektion mit Schlägen gegen die Brust begleitete. Die Idee, sich mit einem Steine zum korrekten Auswendiglernen anzuspornen, ist also für ägyptische Verhältnisse garnicht so ungewöhnlich.

[131] Am Tage vorher soll ihm von drei Engeln das Bischofsamt geweissagt worden sein.

[132] Liebeswerke wurden in der alten Kirche überhaupt als wichtiger Teil des Bischofsamtes angesehen; vgl. auch *W. Riedel – W. E. Crum:* The Canons of Athanasius of Alexandria, London–Oxford 1904, pp.٢٠ und 26/27.

eingreifen, zumindest kann man sich an ihn wenden. In Unterägypten dürfte letzteres häufiger der Fall gewesen sein als im Süden. Doch erlauben die Quellen bisher noch nicht, präziser zu werden. Weiterhin mag der Bischof eines so bedeutenden Ortes – auch abgesehen von diesem Falle besonderen persönlichen Ansehens – in den Nachbardiözesen einen gewissen Einfluß ausgeübt haben. Bei vakanten Stühlen, die nur einen Priester als Verwalter hatten, war das wohl selbstverständlich. Darüber hinaus legen einige Zeugnisse den Gedanken an mehr oder weniger regelmäßige Konsultationen benachbarter Bischöfe untereinander, an eine Art „Regionalsynode" nahe.[133]

In Hirtenbriefen ermahnte Pisentios seine Gemeinden zu reinem Lebenswandel und zur Buße. Den Persereinmarsch faßte er als Bestrafung für die Sünden der Christen auf und beantwortete ihn mit der Aufforderung zur Barmherzigkeit und zum Frieden. Reinheit und Wohltun sollten in der christlichen Gemeinde gelten. Dem Osterfestbrief des Patriarchen (er wird von Klerikern aus Alexandrien überbracht, die den Segen des Heiligen Pisentios begehren) fügt er auch seinen eigenen Hirtenbrief bei und sorgt für die andächtige und gläubige Feier der Fastenzeit. Er weiß, daß er als Hirte für seine Herde vom Herrn zur Rechenschaft gezogen werden wird und übt sein Amt mit dem ganzen Ernst des geborenen Asketen aus. Sein Schüler, der Mönch Johannes wirkt dabei als eine Art Coadjutor, der seinem Meister die Last der mit dem Bischofsamt verbundenen Tagesgeschäfte abnimmt. Denn wir dürfen nicht vergessen: ähnlich seinem Kollegen Abraham im Süden fühlte Pisentios sich auch als Bischof in erster Linie als Mönch und residierte keineswegs immer in Koptos, sondern zog sich immer wieder in die Einsamkeit oder zu anderen Mönchen zurück. Zur Zeit der Perserinvasion floh er mit seinem Schüler erneut in die Anachoretenhöhlen. Zeitweise zieht er sich sogar in ein altägyptisches Grab zurück, das zahlreiche Mumien und Inschriften beherbergt. Ein „Gespräch mit einer Mumie" zeigt uns mancherlei von den ägyptischen Jenseitsvorstellungen, wie wir sie auch aus anderer Überlieferung kennen. Am wichtigsten ist ein nur am Rande überliefertes Detail, das uns zeigt, daß Pisentios der alten Schrift mächtig war. Er konnte (wie schon berichtet) noch Demotisch lesen – während man im hellenisierten Norden die Hieroglyphen schon längst als reine Zauberzeichen betrachtete und bei Entzifferungsversuchen lediglich phantasierte. Das ägyptische Geistesleben hat also auch in der christlichen Zeit noch eine gewisse Kontinuität bewahrt. Den großen Bruch bringt erst der Islam und auch dieser eigentlich

[133] Es ist noch schwer, zu erkennen, wie weit hier wirklich die Praxis geht. Seit Kaiser Iustinian zerfiel Ägypten ja in mehrere Provinzen. Andererseits hatte der nämliche Kaiser bei der Anordnung jährlicher Provinzialsynoden ausdrücklich die Zusammenkunft bei dem Ordinator (in Ägypten für Bischöfe nur der Patriarch) verlangt. Der Gedanke an offizielle „Regionalsynoden" in den ägyptischen Provinzen ist somit auf jeden Fall abzulehnen und derjenige an inoffizielle, engere Kontakte der Bischöfe benachbarter Diözesen untereinander festzuhalten, wie auch an bestimmte – aus mancherlei Gründen – auch in anderen Diözesen einflußreiche Bischöfe (vgl. *H. I. Bell*, Egypt, from Alexander the Great to the Arab Conquest, Oxford 1948, S. 121 – *G. Pfannmüller*, Die kirchliche Gesetzgebung Justinians, Berlin 1902, S. 61).

erst, nachdem die Blüte der Koptischen Kirche im Mittelalter vergangen war. Wie in Syrien, sind die Christen erst mit dem Beginn der Osmanischen Zeit geistig erschöpft und verlieren an Niveau. Das muß immer wieder dem falschen Geschichtsverständnis entgegengesetzt werden, das mit der Eroberung durch den Islam oder gar schon seit Chalkedon das orientalische Christentum als Kirche biederer, aber naiver Volksfrömmigkeit niedrigsten Niveaus klassifiziert.[134]

Einen Teil dieser Zeit verbrachte Pisentios im Gebirge von Djēme im Süden. Nur der zukünftige Bischof Apa Mose und der Apa Elias von Deir es-Sund dürften über die Verstecke des Pisentios und seines Schülers Johannes unterrichtet gewesen sein. In Djēme selbst war Pisentios mit dem berühmten Anachoreten und Klostervorsteher Epiphanios befreundet.

Der Bischof Pisentios wirkte auch weiter als Wundertäter und Arzt. Der Vater des Kindes, das eine kleine Eidechse verschluckt hat, bringt es natürlich zum Bischof, der den Kleinen durch Medizin und Gebet kuriert. Hier zeigt sich das Verhältnis eines koptischen Landbischofs zu seinen Gläubigen ganz deutlich. Nicht nur in der Kirche, sondern für das ganze Leben ist er Helfer und oberste Autorität. Man bringt ihm absolutes Vertrauen entgegen, und er herrscht absolut – sofern es sich nicht um Mitglieder häretischer Zirkel oder sonstiger Geheimkonventikel handelt.

Auf die Sitten der einfachen Kleriker der damaligen Zeit wirft etwa folgende Szene ein bezeichnendes Bild: Pisentios beobachtet bei der Feier der Synaxis, die er abhält, wie ein Presbyter in der Kirche ungeniert ausspuckt. Der Bischof muß ihn auf die Ungehörigkeit seines Tuns erst mit dem Hinweis auf die Anwesenheit der Engel, Erzengel, Cherubim und Seraphim am Altare aufmerksam machen. Mit der Geschichte vom Priester, der bei der Feier des Heiligen Abendmahles auf einen Cherubenflügel gespuckt hatte, ohnmächtig wurde und nach drei Tagen starb, unterstreicht er seine Belehrung (Pisentios bezeichnet sich als Augenzeuge bei dieser Szene).[135]

Natürlich hat sich Pisentios auch als Prediger betätigt. Eine Homilie über den Einsiedler Onnophrios ist uns in koptischer Sprache überliefert. Es handelt sich um eine Ansprache in einer Kirche oder Kapelle dieses Heiligen zu seinem Festtage. Der Prediger erweist sich hier als Asket, der die Bedeutung der Fasten unterstreicht und sich um das sittliche Leben seiner Herde sorgt. Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern und die rechte Kindererziehung

---

[134] Die Ansichten von Amélineau, Mémoires de l'Institut Égyptien, Vol. 2 (Le Caire 1889), pp. 316–332 sind mit Vorsicht aufzunehmen. Unsere inzwischen erheblich angewachsene Kenntnis der koptischen Quellen erlaubt es uns nicht mehr, das Christentum nur als Drapierung der alten ägyptischen Religion zu betrachten, noch die ägyptische, christliche Frömmigkeit derart gering zu achten. Bei allen auch vorhandenen Schwächen sind die ernsthaften Bemühungen nicht zu übersehen. Und überdies dürfte es heute deutlicher sein, daß auch die Reichskirche nicht überall auf der Höhe ihrer großen „Väter" war und ihre Volksfrömmigkeit dürftigen Niveaus hatte.

[135] C. Detlef G. Müller, Die Engellehre der Koptischen Kirche, S. 81, 254 (Nr. 160).

sind seine Hauptsorgen. Der Praxis der christlichen Lebenswandels gilt sein ganzes Bemühen und Interesse.[136]

Zwei Wochen vor seinem Tode wurde dem pneumatisch begabten Pisentios sein bevorstehendes Ende geoffenbart. Er ordnete seine irdischen Verhältnisse und machte sich zu der großen Reise fertig. Mose vermachte er seine Bücher und bezeichnete ihn als seinen Nachfolger – Elisa unterstellte er die inzwischen fest organisierten Brüder (die Anachoreten) – seinem Schüler Johannes schließlich überließ er die Sorge für sein Begräbnis und bestimmte ausdrücklich die Kirche von Tsenti als Grabstelle. Auf keinen Fall wollte er, der begeisterte Mönch, in Koptos begraben werden. Pisentios hatte noch verschiedene Entrückungen und rief interessanter Weise Ignatios von Antiochien zum Schutz bei der Überquerung des Feuerflusses an, ehe er – seines ewigen Heiles gewiß – starb. Wir wissen nur, daß es am 1. Epep war. Das Jahr ist unbekannt. Es dürfte aber kurz nach dem Abzuge der Perser liegen.

6. Einer der berühmtesten Mönche des 6. Jahrhunderts in der *Sketischen Wüste* war der Apa *Daniel* der Jüngere (ca. 485 bis ± 575). Sein Ruhm drang bis in die entlegensten Gegenden des Orients, und noch heute ist seine Vita auf Griechisch, Syrisch, Koptisch, Arabisch und Äthiopisch erhalten.[137]

Daniel war möglicherweise griechischer Herkunft. Schon frühzeitig zog er sich in die Sketische Wüste als Anachoret zurück. Dreimal wurde er hier Opfer der diese Gegend heimsuchenden Barbaren und in die Sklaverei fortgeführt. Zweimal wurde er durch Freikauf oder Flucht befreit. Das dritte Mal erlangte er hingegen die Freiheit erst wieder, nachdem er seinen neuen Gebieter mittels eines Steines getötet hatte – eine Tat, die noch später schwer auf seinem Gewissen lastete. Der Patriarch Timotheos erteilte ihm jedoch in diesem besonderen Falle die Absolution. Sein Gewissen trieb ihn aber auf eine Reise nach Rom, Constantinopel, Ephesos, Antiochien und Jerusalem, wo ihn die betreffenden Patriarchen alle freisprachen. Genauso erging es ihm beim zivilen Gericht in Alexandrien, wo seine Tat gegenüber diesen, das Land beunruhigenden Räubern, sogar gelobt wurde. Sein waches Gewissen gab sich jedoch noch immer nicht zufrieden, und als freiwillige Buße widmete er sich in seiner Einsamkeit der Pflege von Elenden und trug Sorge dafür, dieses vor den Menschen zu verbergen.

Wir haben hier also keineswegs einen völlig der Welt abgewandten Menschen vor uns. Wiederholt reiste er auch mit seinem Schüler in andere Gegenden Ägyptens und zweimal wegen eines Eulogios nach Constantinopel. Die Weisheit dieses Asketen wurde also auch durch eine genauere Kenntnis der Zustände und des Lebens außerhalb seiner Höhle unterstützt. Und schließlich begab er sich als Hegūmenos der sketischen Anachoretenkolonie jedes

[136] *E. A. Wallis Budge,* Miscellaneous Coptic Texts in the dialect of Upper Egypt, London 1915, pp. 1206–1216 – *W. E. Crum,* Discours de Pisenthius sur Saint Onnophrius, in: Revue de l'Orient Chrétien, Vol. 20 (1915–17), pp. 38–67.

[137] *L. Clugnet, F. Nau, I. Guidi,* Vie et récits del'Abbé Daniel, de Scété, in: Revue de l'Orient Chrétien, Vol. 5 (1900), pp. 49–73, 254–271, 370–406, 535–564; 6 (1901), pp. 54–87; auch M. Cramer – H. Bacht in: Grillmeier–Bacht, Das Konzil von Chalkedon II, S. 328; *Hugh G. Evelyn White / Walter Hauser,* The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn, Part II, New York 1932, pp. 241–251.

Osterfest zum Patriarchen nach Alexandrien, der die oberste geistliche Leitung innehatte.[138] Daniel soll sich nach koptischer Überlieferung unter Kaiser Justinian als Confessor bewährt und standhaft geweigert haben, zusammen mit den dortigen Mönchen, den Tomos Leo's[139] zu unterschreiben. Weiter habe er die Synode von Chalkedon anathematisiert und den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist – die Trias, ὁμοούσιος in einer einzigen Gottheit bekannt. Schwere Martern wären die Folgen gewesen, denen er nur mit Mühe entging. Die Berichte lassen uns einen guten Einblick in die damalige Stimmung in Ägypten tun, die Erbitterung der Mönche und der Gläubigen, die das Martyrium jeder Einigung vorzogen. Die Sketis mußte geräumt werden, und Daniel richtete sich ein kleines Kloster bei dem Dorfe Tambôk in Unterägypten ein,[140] das er auch später wieder aufsuchte, als die Barbaren (ⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ) die Sketis verwüsteten.

Daniel war, wie die meisten großen Mönchsväter, auch Pneumatiker, der seine Gebete und all sein Wissen und Können uneigennützig in den Dienst seiner Glaubensbrüder stellte. In zahllosen Wundergeschichten bezeugte das Volk ihm seine Dankbarkeit.

Bei seinen zahlreichen Wanderungen begleitete ihn stets sein kleiner Jünger, Schüler und Diener des großen Mannes. Das innige Lehrer-Schüler-Verhältnis ist ein besonderes Charakteristikum des alten ägyptischen Asketentumes und darüber hinaus überhaupt der Koptischen Kirche. Sie ist nicht die Kirche der großen Schulen und Universitäten (wie in Syrien), sondern eine Kirche des privaten Unterrichts. Der angehende Theologe oder Asket ist Schüler eines einzelnen, für sich lebenden Lehrers und gibt dessen Tradition weiter.[141] Armut und Schweigsamkeit sind für Daniel die beiden Tugenden, an denen das ganze Mönchsleben hängt.[142]

Daniel dürfte – wie gesagt – griechischer oder zumindest hellenistischer Herkunft gewesen sein. Clugnet[143] bezweifelte daher, ob er wirklich Monophysit war, zumal die griechischen Texte die Berichte von seinem Confessorentum unter Kaiser Justinian nicht überliefern. Es ist aber schwer vorstellbar, daß ein derart angesehener Mönchsvater, der nicht nur in der Sketis, sondern auch bei den Asketen der Thebaïs hoch geehrt war, nicht der Konfession dieses Landes angehört haben sollte. Darüber hinaus zeigt diese Fragestellung, wie unser schematisches, säuberlich rubriziertes Geschichtsverständnis der Fülle des Lebens hilflos gegenübersteht. Bestand denn für einen Ana-

---

[138] H. Bacht vertritt in *A. Grillmeier – H. Bacht*, Das Konzil von Chalkedon II, Würzburg 1953, S. 297 die Ansicht, daß schon frühzeitig alljährlich die Führer der verschiedenen Mönchsgruppen beim alexandrinischen Patriarchen zusammenkamen.

[139] Vgl. H. Bacht in A. Grillmeier – H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon II, Würzburg 1953, S. 244 ff. und M. Cramer–H. Bacht, S. 319–322.

[140] Vgl. E. Amélineau, La géographie de l'Égypte à l'époque copte, Paris 1893, p. 476.

[141] Daher auch das große Interesse für die „kleinen Jünger" der „Apostel" (vgl. etwa die Abschnitte 11 und 20 im Buche der Einsetzung des Erzengels Michael, Anm. 117).

[142] L. Clugnet, aaO., S. 68 (Griechisch).

[143] AaO, Vol. 6, pp. 79–81.

choreten, zumal in der ersten Lebenszeit Daniels, überhaupt die Notwendigkeit, sich als „Monophysit" oder „Melkit" zu bekennen? Die theologische und kirchenpolitische Haltung in Byzanz war damals wechselnd. Auch findet die wirkliche Trennung der Hierarchie in Ägypten erst mit der Thronbesteigung des melkitischen Patriarchen Paulos Tabennesiota 538 statt, und auch danach war die Trennung keineswegs immer genau durchgeführt. Ganz wie bei den Spitzen, wird auch im einfachen Kirchenvolk die Fluktuation erheblich gewesen sein. Das Gros der Mönche des Landes dürfte seinen Herrn Christos bekannt haben im Rahmen der Heiligen Trias, ohne zu den Beschlüssen von Chalkedon Stellung zu nehmen oder sie zu kennen. Ihr Widerstand wurde dann immer rasch geweckt, wenn auf Grund kirchenpolitischer Anordnungen weltliche Beamte plötzlich irgendwelche dogmatischen Treuekundgebungen verlangten, die notwendigerweise gleichzeitig zu politischen Aktionen wurden und die Kirchen der Griechen als „melkitisch" privilegierten. Man verbaut sich also völlig das Verständnis für die Situation im damaligen Ägypten, setzt man zwischen Chalkedon (451) und der arabischen Eroberung (642) zwei voneinander getrennte Kirchenwesen im heutigen, konfessionskundlichen Sinne und lateinischem, scholastischem Denken entsprechend voraus.

7. Mit der Person des berühmten Asketen und Confessors *Samuel von Kalamon* sind wir bereits unmittelbar bis zum Patriarchen Benjamin I. und dem Arabereinmarsch gelangt.[144] Er starb fast neunzigjährig zwischen 695 und 701. Doch soll und muß er auch in diesem Zusammenhange erwähnt werden, zumal er eine sehr typische, für uns lehrreiche Gestalt des damaligen Koptentums ist. Man erkennt hier, was den damaligen großen Mönchen ihre Bedeutung und ihr Ansehen verlieh: sie mußten neben aller asketischen Makellosigkeit auch Pneumatiker sein.

Samuel beginnt seine Karriere in der üblichen Weise. Er lehnt die Ehe ab und begibt sich nach dem Tode seines Vaters in die Sketische Wüste, wo er Schüler eines der dortigen Anachoreten wird, betet, fastet, für die frugale Nahrung sorgt, aber auch die Heiligen Bücher studiert und seine theologische Bildung erweitert. Das reine Koinobitentum ist also noch weit davon entfernt, die einzige Form des Mönchslebens zu sein. Das Neue gegenüber den alten Zeiten ist vielmehr die offenbar allgemein anerkannte Wichtigkeit des Bücherstudiums für alle bedeutenderen Mönche. Sie haben kleine Privat-

[144] Von uns bereits erwähnt in unserem Aufsatze: Benjamin I., 38. Patriarch von Alexandrien, in: Le Muséon, Vol. 69 (1956), pp. 313–340, auf p. 329 mit den Anmerkungen 48/49 und in unserer Heidelberger Dissertation: Die alte Koptische Predigt, S. 45 mit Anm. 171. Zur dort angegebenen Literatur ist zu ergänzen: *Jean Simon, S.J.*, Le monastère copte de Samuel de Kalamon, in: Orientalia Christiana Periodica, Vol. 1 (1935), pp. 46–52 und *Otto F. A. Meinardus*, Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts, Cairo 1961, pp. 309–336. – Vgl. auch: *Naṣīf Fānūs*, Geschichte des großen Heiligen Samuel von Deir al-Qalamūn, Al-Ǧīzah 1952 (Arabisch) – *G. Giamberardini*, Il convento dell'Anbâ Ṣamû'îl in al-Qalamûn e i miracoli della Vergine, in: La Voce del Nilo, Vol. 17 (1958), pp. 140–155. Ein Teil der unedierten Vita Samuel's aus der Sammlung Pierpont Morgan ist übersetzt in dem Beitrag von M. Cramer – H. Bacht in *Grillmeier – Bacht*, Das Konzil von Chalkedon II, S. 329–334.

bibliotheken und stellen die gebildete Schicht der Koptischen Kirche dar (nur von den Bischöfen übertroffen). Die völlige Verachtung der Bücher zugunsten von Gebet und Fasten ist nicht mehr die Regel. Der Mönch ist in jeder Beziehung der „Weise" und damit keineswegs nur oder allein um des Zölibats willen der gegebene Kandidat für das Bischofsamt.

Das Andere ist die größere Beweglichkeit. Der Weltklerus lebt und stirbt in seiner Diözese, ja bleibt wohl meist in seiner Heimatgemeinde. Der Mönch kommt im Lande herum und ist der eigentliche „Weltmann", der auch andere Verhältnisse kennt. Das gilt natürlich in erster Linie für die hervorragenden Vertreter dieses Standes; weniger für diejenigen, die wir heute als Laienbrüder bezeichnen würden.

Samuel selbst lernte zweimal auch die Gefangenschaft der räuberischen Beduinen kennen, die bei ihren „Kriegszügen" gegen das Kulturland die Anachoreten, die ihnen als weit in die Wüste vorgeschobene Vorposten zuerst begegneten, gerne als Sklaven wegführten. Er dürfte auf diese Weise bis zur Oase Siwa gelangt sein. Nur seine ärztliche Kunst, seine Wunderheilungen brachten ihm nach drei Jahren die Freiheit wieder. Sein Herr hatte ihn schon mit einer Sklavin zusammengefesselt, um auf diese Weise eine ganze Sklavenfamilie sein eigen zu nennen.

Später gründete er dann ein eigenes Kloster (Kalamon) am Südrande des Fajjum – ein Beweis mehr für die Freizügigkeit, mit der sich diese Asketen ihre Wirkungsstätten selbst erwählten.

Dem Volk bekannt wurde er in erster Linie durch seine Wunderheilungen und Predigten, aber auch durch sein furchtloses Auftreten vor den Behörden, die ihm mittels mancherlei Martern ein Bekenntnis zu Chalkedon, zu Byzanz entreißen wollten – wohl wissend, was der offene Übertritt eines derart angesehenen Mönches in Ägypten für sie bedeutet hätte.[145]

Bibliotheken:

Die durchschnittlichen Klosterbibliotheken waren rein praktisch ausgerichtet. Die Bibel, liturgische Bücher aller Art und Heiligen- und Asketenerzählungen nehmen die ersten Plätze ein. Dazu mag dann ein praktisches, medizinisches Handbuch kommen. Kirchenhistorische und sonstige theologische Werke waren selten.[146] Doch mögen die Verhältnisse in größeren Klöstern

[145] Mit Recht führt E. Amélineau in Revue de l'histoire des religions, Vol. 30 (1894), p. 8[1] ein modernes Beispiel für die bekenntnismäßige Fluktuation in Ägypten an. Unierte Kopten seiner Zeit, deren frühes Heiratsalter von Rom beanstandet wurde, kehrten ohne viel Federlesens wieder zur toleranteren orthodoxen Kirche zurück. Auch damals hätte sich ohne straffe Führung und das Hinzutreten des nationalen Elementes die kirchliche und theologische Trennung für die Laien weniger dramatisch und notwendig dargestellt.

[146] Vgl. die Zusammenstellung bei *Paul Van Cauwenbergh*, Coutumes ecclésiastiques en Égypte aux VII^e–VIII^e siècles d'après les ostraca coptes, pp. 232–243 in: Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller I, Antiquité et Moyenâge, Louvain-Paris 1914 (Recueil de Travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, Vol. 40), hier pp. 241–243. – U. Bouriant: Notes de voyages § 1 Catalogue de la Bibliothèque du Couvent d'Amba Hélias, p. 134, n^0 66, in: Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Vol. II (1889).

sehr anders gewesen sein. Im Epiphaniuskloster war die Ilias jedenfalls bekannt.[147] Leider erlauben uns die wenigen, bisher bekannt gewordenen Bibliothekskataloge keine Rückschlüsse auf die privaten Bücherschätze der Bischöfe oder sonstiger, interessierter Kleriker. Die rein abstrakt wissenschaftlichen Werke dürften auf jeden Fall selten gewesen sein. Alles diente in erster Linie der Praxis, und die Kommentare eines Rufus von Šotep bevorzugen ja auch die Homilienform. Bedauerlicherweise ist nicht erkennbar, wie weit derartige Arbeiten wirklich verbreitet waren und benutzt wurden.

Zur kirchlichen Sitte:

Der Gläubige, der den *Bischof* besuchte, küßte zuerst dessen Füße und näherte sich dann den Händen, um den Segen zu empfangen, wie es in der saïdischen Version des Pisentiosenkomions vom Hirten anschaulich beschrieben wird. Es ist also die gleiche Sitte, wie man sie noch heute bei den allgemeinen Audienzen des koptischen Patriarchen in Kairo beobachten kann.

Schwer *Kranke* wurden im Orient häufig in die Kirche gebracht, um hier gesalbt zu werden. Baldiger Tod oder wunderbare Errettung waren ihr Schicksal.[148] Man muß sich die damaligen Kirchen wirklich als „Häuser Gottes" vorstellen, in denen die Gläubigen zu Gast waren – nicht als Gebäude, in denen man sich zu kurzen Gottesdiensten und allenfalls zu bestimmten Tageszeiten zum Gebet versammelte. Sie standen der Gemeinde Tag und Nacht zur Verfügung. Der Ökonom wohnte dort, der Pfarrer zeitweise auch, für Kranke, Arme und Wanderer war die Kirche ein gastfeies Heim. Sie erfüllte also auch Aufgaben, die heute von besonderen kirchlichen Organisationen in besonderen Gebäuden wahrgenommen werden. Man war damals insofern den urchristlichen Verhältnissen noch ganz nahe.

Reliquienverehrung: Johannes von Nikiou berichtet in seiner Chronik im 91. Kapitel, daß man unter dem Patriarchen Timotheos III. (517–535) im Ostteil Alexandriens bei der Kirche des Heiligen Athanasios in dem Hause des Juden Aubarūnes (አውበሩንስ) das Mandilion (መንዲል; Bild des Herrn, Bild von Edessa) und den Schurz (ቀናት) fand, den der Herr trug, als Er die Füße der Jünger wusch. Niemand in der Familie konnte den von den Vätern ererbten Kasten öffnen, in dem die Reliquien aufbewahrt waren. Erst als man den Patriarchen benachrichtigte und dieser mit einer feierlichen Prozession nahte, öffnete sich der Kasten. Er deponierte den Inhalt in der Kirche der Tabennesioten in Alexandrien (Kloster). Der Kasten hingegen wurde von einem Engel erneut verschlossen, ohne daß ihn jemand wieder zu öffnen vermochte.[149]

---

[147] AaO. (Anm. 105), 611, 612, 613.

[148] Vgl. *Léon Clugnet,* in: Revue de l'Orient Chrétien, Vol. 6 (1901), p. 70 aus Anlaß der Verbringung des todkranken obersten Ökonomen in die Skt. Markoskathedrale zu Alexandrien (griechischer Text, Vol. 5, pp. 62/63).

[149] Chronique de Jean, évêque de Nikiou, ed. *H. Zotenberg,* Paris 1883 (Extraits des Notices des Manuscrits 24, 1), pp. 160/161, 394/95 – und H. Zotenberg, Mémoire sur la chronique byzantine de Jean, évêque de Nikiou, in: Journal Asiatique, Septième Série, Vol. 12, Paris 1878, p. 338.

Politische Weissagung: Während der Kämpfe, die Niketas in Ägypten führte, um die Macht zu erlangen, soll ihm von einem Greise, der am Flusse auf einer Säule lebte, Theophilos dem Bekenner oder dem Stylit, der Sieg geweissagt worden sein.[150] Auch ein Benjamin aus Antinoë (ፋንያሙን : ዘሀገረ : አንጽና — انصنا — ⲁⲛ┼ⲛⲟⲟⲩ[151]) habe den Sieg des Heraklios geweissagt.[152]

Seltsame Erscheinungen: Unter dem Kaiser Maurikios und dem Präfekten Menas, Sohn des Ma'în, sollen im Nil zwei menschliche Lebewesen (Mann und Frau) aufgetaucht sein. Der Präfekt selbst habe sie mit seinem Gefolge gesehen. Das Ereignis wurde damals im ganzen Reich bekannt und eifrig auf seine gute oder schlechte Vorbedeutung hin diskutiert. Manche hielten die Gestalten aber nur für Manifestationen des Flusses oder seiner Dämonen.[153]

Auch diese Dinge gehören zur damaligen Zeit, wurden eifrig diskutiert und beeinflußten das Leben der Gläubigen. Das leitet zur Frage nach der Magie über, die hier nur kurz gestreift werden soll. Magische Texte sind in recht ansehnlichem Umfange an das Tageslicht gekommen. Bestimmt spielte die Magie noch immer eine erhebliche Rolle und wurde auch von Gemeindegliedern im Geheimen betrieben.[154] Aber ob es eine zunftmäßige Organisation der Magier gab, wissen wir nicht. Denkbar wäre es. Genau so schlecht sind wir letzten Endes über das noch immer bestehende *ägyptische Heidentum* unterrichtet. Es bestand bis in die arabische Zeit hinein, existierte aber im Winkel, spielte für die Magie eine Rolle und beeinflußte das Christentum nur äußerlich, keineswegs in der Substanz.[155]

Wir brechen hier ab. Eines dürften die vorstehenden Zeilen klargemacht haben, daß von einem völligen Verfall der Ägyptischen Kirche nach Chalkedon in keiner Weise die Rede sein kann. Die fortschreitende Erschließung der einheimischen Quellen macht uns vielmehr mit einem lebendigen und ernsthaften kirchlichen Leben bekannt – mit Bischöfen und Theologen, die zu ihrem Teil an der Ausbreitung und Verwurzelung der christlichen Botschaft in Ägypten mitwirkten; offensichtlich mit Erfolg. Es scheint, daß die Ägyptische Kirche hier den Vergleich mit den anderen Kirchen wohl aushalten kann.

Verschiedene Fragen bleiben noch offen, ein reiches Feld für die weitere

---

150 Nach der Chronik des Johannes von Nikiou, ed. H. Zotenberg, S. 191/92, 427 – und ders., Mémoire (Anm. 149), p. 338. Dieser Theophilos lebte offenbar ganz im Süden (Ägypten von Alexandrien bis zum Ort [ሀገር] des Styliten Theophilos); ders. pp. 194, 430 und (Mémoire), p. 342.

151 Vgl. E. Amélineau, La géographie de l'Égypte à l'époque copte, Paris 1893, p. 50.

152 Nach Johannes von Nikiou, aaO. (Chronik), pp. 197, 433 und Zotenberg (Mémoire), p. 347.

153 H. Zotenberg, Chronique, pp. 178/79, 413 – ders.: Mémoire (Anm. 150), pp. 315/16; vgl. hier die übrigen Quellen dieses Ereignisses.

154 Vgl. W. Riedel – W. E. Crum: The Canons of Athanasius of Alexandria, London-Oxford 1904, pp. ٤٠–٣٩, 47 und die Literatur und Ausführungen zur Magie in C. Detlef G. Müller: Die Engellehre der Koptischen Kirche, Wiesbaden 1959.

155 Vgl. Müller, aaO., S. 89ff. – Vgl. auch: *Roger Rémondon,* L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V^e^ VII^e^ siècle), in: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Vol. 51 (1952), pp. 63–78.

Forschung! Wir dürfen nicht vergessen, daß trotz allen Fleißes und trotz unerwarteter Erfolge erst ein Bruchteil der kirchlichen und theologischen Literatur der damaligen Kopten an das Tageslicht gezogen werden konnte – meist Werke, die der spätere kirchliche Gebrauch vor der Vernichtung bewahrt hat. Zahlreiche theologische Abhandlungen und Streitschriften der damaligen Patriarchen, die in der Patriarchengeschichte erwähnt sind, fehlen uns bisher völlig – und auch die oben behandelten ägyptischen Theologen sind erst mit geringen Bruchteilen ihrer Werke bekannt. Diese Auswahl ist rein zufällig, hängt mit den Fundumständen zusammen. Die Koptische Kirche hat es versäumt, das Beste ihrer Literatur kontinuierlich der Nachwelt zu überliefern. Die Situation unterscheidet sich also in nichts von derjenigen, in der wir uns angesichts der altägyptischen Literatur befinden. Damit ist gesagt, daß hier bei der Beurteilung andere Maßstäbe erforderlich sind, als wir sie an die in ganz anderer Fülle und Vollständigkeit überlieferten literarischen Zeugnisse des griechischen und lateinischen Christentums anzulegen gewohnt sind.[156]

[156] Vgl. *F. Daumas*, La naissance de l'humanisme dans la littérature de l'Égypte Ancienne, in: Oriens Antiquus, Vol. 1 (Roma 1962), pp. 155–184, besonders p. 183.

Die Erwählungslehre im Heidelberger Katechismus

Von Wilhelm H. Neuser

1. Seit langem ist bekannt, daß der Heidelberger Katechismus *keine Prädestinationslehre* bietet. Mit Recht kann H. Heppe bemerken: „Regelmäßig wird bei allen Excursen über den Heidelberger Katechismus an demselben rühmend hervorgehoben, daß er – als reformiertes, Calvinisches Lehrbuch — doch die Lehre von der Prädestination nicht enthalte".[1] Das Fehlen der Prädestinationslehre ist jedoch umso auffallender, als sie in der Vorarbeit zum Heidelberger noch enthalten ist: Die Catechechis minor Ursins — abgekürzt Mi – aus dem Jahre 1562 bringt sie noch in drei Fragen (Mi 50–52):[2]

Mi 49: „Woher kommt der Glaube in den Menschen?
Er ist Gabe Gottes, der sie durch seinen Geist in unseren Herzen wirkt".

Mi 50: „Wie geschieht es, daß diese Gabe dir zuteil geworden ist vor so vielen in der Ewigkeit Verlorengehenden?
Weil Gott mich vor Grundlegung der Welt in Christus zum ewigen Leben erwählt und durch seinen eigenen Geist aus Gnaden wiedergeboren hat. Wenn dieses nicht geschehen wäre, wäre ich wie die verworfene Menge (multitudo reproba) wissentlich und willentlich in meinen Sünden verloren gegangen; (denn) so groß ist die Schwachheit meiner Natur".

Mi 51: „Macht nicht dieses Wissen, daß du erwählt und zum ewigen Leben berufen bist, dich sicher und in der täglichen Buße nachlässig? Nein, sondern es spornt mich zum Eifer an, in der Frömmigkeit zu beharren und fortzuschreiten. Denn ohne wahre Bekehrung zu Gott kann ich mich nicht in (gläubigem) Vertrauen meiner Erwählung getrösten. Je mehr ich aber meines Heils gewiß bin, umso mehr begehre ich, mich dankbar gegen Gott zu erzeigen."

Mi 52: „Wirst du aber nicht zum Zweifel getrieben, wenn du hörst, daß nur die Erwählten von Gott gerettet werden?
Keineswegs, sondern der gewisse Trost kommt mir dann in jeder An-

---

[1] Geschichte des deutschen Protestantismus, I, 446. Diese Beobachtung benutzt H. Heppe allerdings dazu, seine unhaltbare These von der „altprotestantischen Kirche" zu stützen. Nur *E. Bizer* ist entgegengesetzter Meinung: „Es ist kein Zweifel, daß sie (sc. die Prädestinationslehre) zur Theologie des Katechismus wesentlich gehört"; Stud. z. Gesch. d. Abendmahlsstreites S. 319. Vgl. unten Anm. 15.

[2] Abgedr. *A. Lang*, Der HK und vier verwandte Katechismen, S. 200 ff.

> fechtung zu Hilfe. Wenn ich nämlich ernstlich (und) von Herzen Gott zu glauben und zu folgen begehre, muß ich dies für den sichersten Beweis halten, daß ich zur Zahl der zum ewigen Leben Erwählten gehöre und daher niemals verloren gehen kann, wie unsicher auch mein Glaube sei".

Die Prädestination wird hier gut calvinisch gelehrt.[3] Auffälligerweise sind die Fragen und Antworten Mi 50–52 aber im Heidelberger Katechismus gestrichen.

Der Verweis auf die Catechesis minor gibt Anlaß zu einer *methodischen Vorüberlegung* über die Möglichkeiten, die Entstehung und Theologie des Heidelbergers geschichtlich schärfer zu erfassen, als dies bisher geschehen ist. Diese Überlegung ist nicht nur für unser Thema, sondern darüber hinaus für den ganzen Katechismus notwendig und nützlich, denn wir wissen fast nichts über seine Entstehung; die Akten sind verloren gegangen. Die wenigen vorhandenen Bruchstücke beziehen sich auf die Fragen 36, 78 und 80. Dieser Mangel ist umso einschneidender, als der Kurfürst in der Vorrede vom 19. Jan. 1563 verlauten läßt, der Katechismus sei „mit rhat und zuthun Unserer gantzen Theologischen Facultet allhie, auch allen Superintendenten und fürnemsten Kirchendienern" verfaßt.[4] Welche Männer man auch immer im einzelnen zu diesem Kreis zählen will, die Mitarbeiter repräsentieren die verschiedensten theologischen Richtungen. Max Goebels bekanntes Wort, der Heidelberger Katechismus „hat lutherische Innigkeit, melanchthonische Klarheit, zwingliche Einfachheit und calvinisches Feuer in Eins verschmolzen",[5] trifft in den Adjektiven gewiß zu, wenn auch die Substantive dichterische Wortmalerei sind.[6] Theologiegeschichtlich gesehen ist der Heidelberger völlig heterogen. Umso spürbarer ist für seine theologische Erfassung das Fehlen geschichtlicher Nachrichten über seine Entstehung.

Nun besitzen wir aber mit den beiden Katechismen Ursins — der „Catechesis, Summa Theologiae"[7] und der schon genannten „Catechesis minor"-Dokumente, die für die theologische Erforschung des Heidelbergers höchste Bedeutung besitzen. Vor allem letztere verdient u. E. stärkere Beachtung. A. Lang hat in sorgfältiger Kleinarbeit festgestellt, daß Stücke aus mehreren reformierten Katechismen in den Heidelberger aufgenommen worden sind.

[3] Mi 52 vielleicht ausgenommen. Denn die certitudo electionis kommt bei Calvin in erster Linie aus dem Wort (Inst. III, 24, 4) und dann erst auch aus der fiducia cordis (Inst. III, 24, 7).

[4] *W. Niesel,* Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen, S. 139.

[5] Geschichte d. christl. Lebens i. d. rhein.-westf. evgl. Kirche, I, 392.

[6] Man vergleiche nur sein Wort über Johann a Lasco: „In der Wissenschaft Erasmianer, im Glaubensleben ganz mit Luther einig, war er in seinen dogmatischen und gottesdienstlichen Grundsätzen entschiedener Zwinglianer und in der Verfassung ganz Calvinist" (aaO. I, 326). Ph. Schaff verbessert: Der Heidelberger „vereinigt Calvins Kraft und Tiefe, ohne dessen Schroffheit, Melanchthons Innigkeit und Wärme, ohne dessen Unentschiedenheit, Zwinglis Einfachheit und Klarheit, ohne dessen kühle Nüchternheit und Scheu vor dem Mystischen" (zitiert RE² 7, 613). Er übergeht Luther, obgleich Teile der Fr. 24, 26, 34 auf katechetische Schriften desselben zurückgehen.

[7] Abgedr. A. Lang, Der HK und vier verwandte Katechismen, S. 152 ff.

Diejenigen Ursins, Calvins, Bucers, Juds, Lascis und anderer sind nachweisbar.[8] Aus der Tatsache, daß Ursinus vorher schon einen viel umfangreichenen Katechismus ausgearbeitet hatte, eben die „Catechesis, Summa Theologiae" (abgekürzt Ma), schließt nun A. Lang: „Wenn nun aber derselbe Ursin noch eine 2. Vorarbeit, die Catechesis minor vorlegte, so beruhen die Abweichungen derselben (sc. von Ma) gewiß hauptsächlich auf den vielfältigen Beratungen, die nach der Vorrede des Heidelbergers unter Teilnahme der gesamten Fakultät und der vornehmsten pfälzischen Kirchendiener, aber auch des Kurfürsten selbst über die Gestaltung des neuen Katechismus gepflogen wurden".[9] Wenn diese Überlegung richtig ist, dann gibt es viele Vor*lagen* zum Heidelberger Katechismus, aber nur eine einzige Vor*arbeit*, nämlich die Catechesis minor. Dann besitzen wir in Mi eine Kommissionsarbeit; sie hätte daher nicht Ursinus zum alleinigen Verfasser.[10] Unter Zuhilfenahme dieser Vorarbeit können wir dann die theologischen Tendenzen ziemlich genau verfolgen, die zu der endgültigen Form des Heidelbergers führten. Denn die Abweichungen des Heidelberger Katechismus von der Catechesis minor sind dann bewußt und wohlüberlegt vorgenommen worden. Wir können aus ihnen theologische Schlüsse ziehen, die neue Einsichten in den Heidelberger bieten.

Der Meinung A. Langs ist u. E. beizupflichten. Die Hauptgründe hierfür liegen in einer formalen und einer inhaltlichen Beobachtung. Erstens besteht zwischen Vorarbeit und fertiggestelltem Katechismus eine überaus enge Verwandtschaft. Von den 108 Fragen in der Catechesis minor sind fast alle beibehalten worden und tauchen im Wortlaut des Heidelbergers wieder auf. Unberücksichtigt geblieben sind nur 8 Fragen.[11] Immerhin stammt etwa der halbe Wortbestand des Heidelbergers aus der Catechesis minor; der gedankliche Anteil ist noch größer. Der Einfluß der anderen Katechismen auf den Heidelberger erreicht bei weitem nicht den Anteil, den der Kleine Katechismus Ursins hat. Jener enthält schon die Dreiteilung und auch den übrigen Duktus, so daß man neben die Fragen des Heidelberger Katechismus fast fortlaufend die Nummern der Catechesis minor setzen kann. Zweitens stammt die Abendmahlslehre der Catechesis maior von einem Calvinisten melanchthonischer Herkunft, wie das Verständnis der Präsenz des Leibes und Blutes beweist.[12] Minor und noch stärker der Heidelberger haben jene gestrichen und durch eine neuzwinglianische Abendmahlsauffassung ersetzt, wie

[8] A. Lang, aaO., S. III ff.

[9] AaO., S. LXXVII f.

[10] Vielleicht schloß der erste Herausgeber, Quirinus Reuter, 1612 die alleinige Verfasserschaft Ursins nur aus dem Fundort und der Handschrift: „Jam primum ex autoris bibliotheca et autographo deprompta"; A. Lang, aaO., S. 200, Anm. 1.

[11] Mi 18 „Was glaubst du vom Sohn?", weil sie eine starre Lehrformel enthielt; Mi 31 von der Höllenfahrt Christi wurde neu gefaßt; Mi 50–52 von der Prädestination; Mi 55 über die Notwendigkeit der Sakramente; Mi 73 und 78 über die Bekehrung enthielten überflüssige Begriffsdefinitionen. A. Lang ist entgangen, daß Mi 59 und 66 in Fr. 69 und 75 des Heidelbergers verarbeitet sind (aaO., S. XCII).

[12] Ma 275 bietet eine melanchthonische Definition: „Sacramenta sunt ceremoniae, a Deo institutae et additae promissioni gratiae *ut iis* gratiam in Evangelio promissam, hoc est, *communicationem* [communionem 2. Aufl.] *Christi* et omnium

sie Bullinger etwa vertrat.[13] Beide Auffassungen können nicht von demselben Verfasser stammen.[14]

Gewiß können diese Überlegungen nur als indirekte Beweise dafür gelten, daß die Catechesis minor bereits Kommissionsarbeit und also die Abweichungen des Heidelbergers von ihr bewußt vorgenommen sind. Direkte Beweise sind bei der vorliegenden Quellenlage kaum zu erbringen. Wem die Abweichungen des Heidelbergers von dem Kleinen Katechismus nicht dies theologische Gewicht zu besitzen scheinen, der wird immerhin mit der (bewiesenen) zeitlichen Aufeinanderfolge beider rechnen müssen. In jedem Fall besteht die methodische Möglichkeit, durch Vergleich mit der Catechesis minor das im Heidelberger Katechismus Gesagte in seiner Eigenart besser zu erfassen. Hingegen verbietet sich die Erklärung des Heidelberger Katechismus durch Ursins „Explicationes catecheticae“ [15], die im Jahre 1585 zum ersten Mal erschienen.[16] Sie ergeben notwendig ein falsches Bild, denn Ursins Erläuterungen geben nur seine eigene, viel spätere Sicht und Theologie wieder. Zwanzig Jahre später ist er längst orthodoxer Theologe. Da der Heidelberger Kommissionsarbeit ist, hätte er nur anschließend von dem Mitarbeiterkreis (oder heute in historischer Arbeit aus den Akten) sachgemäß kommentiert werden können.

Doch zurück zu den drei Fragen über die Prädestination in Ursins Kleinem

---

beneficiorum eius *repraesentet*“. Ma 276 besagt, daß Wort und Sakramente Heilsmittel sind: Gott teilt durch sie die Wohltaten aus (exhibere). Die Empfänger der Gnadengabe sind aber nur die Erwählten (Ma 278) und Gläubigen (Ma 280, 313). Das „manducare Christum“ ist nicht nur die Teilhabe am Verdienst Christi, „sed etiam ipsius Christi personae et *substantiae* communicatio“ (Ma 300, vgl. communicare Ma 295, 303, 308). Gegen diesen Substanzbegriff hat sich Bullinger im Jahre 1557 mit aller Macht gesträubt, als ihn Beza (mit Calvins Zustimmung) auf seiner ersten Deutschlandreise als Unionsformel benutzte (Corresp. de Th. de Bèze, Bd. II). In der Confessio helvetica posterior verwirft er den synonymen Begriff essentialiter (*E. F. K. Müller*, Reform. Bekenntnisschriften S. 210, Z. 48).

[13] In Minor blieb nur noch die Bezeichnung der Sakramente als „media et instrumenta“ (Mi 53; A. Lang, aaO., S. 208), die in Fr. 66 zu „heiligen Wahrzeichen und Siegel“ abgeschwächt wird. In Fr 75 und 79 wird darüber hinaus die Speisung allein der „Seele“ mit Leib und Blut Christi gelehrt; der „Leib“ erhält nur Brot und Wein. Diesen Dualismus vertritt auch Bullinger in der Confessio helvetica posterior (E. F. K. Müller, aaO., S. 210, Z. 14 und 25).

[14] *J. F. G. Goeters* hat den wertvollen Hinweis gegeben, daß Minor 1562 in deutscher Sprache vorlag. Er sieht nun keinen Grund mehr gegen die Annahme einer gleichzeitigen Abfassung von Maior und Minor. Doch kann seiner Ablehnung der These A. Langs, „daß diese beiden Schriften nacheinander einer theologischen Kommission präsentiert worden seien“, nicht gefolgt werden. Die beiden Katechismen sind theologisch zu verschieden. (Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus, 1963, S. 12).

[15] E. Bizer geht diesen Weg (Stud.z. Gesch. d. Abendmahlsstreites S. 300). Indem er diese und andere nicht zutreffende Abhandlungen des 16. Jahrhunderts zur Erläuterung des Heidelbergers heranzieht, kommt seine Studie „Der Heidelberger Katechismus in lutherischer Sicht“ zu einer entstellenden Gesamtschau. Vgl. die Kritik von *F. Winter*, Confessio Augustana und Heidelberger Katechismus, Berlin 1954, S. 48, 52, 60.

[16] *M. Reu*, Quellen zur Gesch. d. Katechismusunterrichts, I, 1 S, 208.

Katechismus. Ihre Streichung[17] ist so auffallend, daß man schließen muß: Es hat einen Augenblick gegeben, da man im Bearbeiterkreis den Verzicht auf die Prädestinationslehre beschlossen hat. Geschichtlich bekannt ist uns dieser Vorgang nicht. Vielleicht hielt man diese Lehre für zu schwerverständlich für die Jugend und für die schlichten Gemeindeglieder. Der Genfer Katechismus mag Vorbild gewesen sein. Mit der Prädestinationslehre fiel auch die Abwehr des lästigen Einwurfs fort, Gott sei auch die Ursache der Sünde (Mi 17).

A. Lang bemerkt: Die drei Fragen über die Prädestination „Mi 50 bis 52 – und das ist der *wichtigste* Unterschied zwischen H(K) und Mi — sind ohne irgend einen Ersatz gestrichen".[18] Demgegenüber geht unsere Auffassung dahin, daß die Prädestinationslehre im Heidelberger Katechismus zwar entfallen ist, die zahlreichen Aussagen über die Erwählungsgewißheit, die A. Lang übersehen hat, aber im Vergleich zur Catechesis minor noch vermehrt worden sind. Ersatz für die Prädestinationslehre ist eine neugefaßte christozentrische Erwählungslehre.

2. In der Forschung ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß die Bezeichnung *„Erwählte"* im Heidelberger Katechismus zweimal vorkommt: „mich samt allen Auserwählten" (Fr. 52) und „eine auserwählte Gemeinde" (Fr. 54). In Fr. 53 ist außerdem das Beharren der Auserwählten im Glauben deutlich gelehrt, wenn es heißt, daß der Heilige Geist „bei mir bleiben wird bis in Ewigkeit". Der Hl. Geist ist als Gabe der Beharrung (donum perseverantiae) verstanden. G. Herlyn bemerkt dazu, „daß die Lehre von dem donum perseverantiae nur die uns zugekehrte Seite der Prädestinationslehre ist" und „der Heidelberger Katechismus nur das Tröstliche dieser Lehre zur Geltung bringt".[19] Daraus wird deutlich, daß Spuren der Prädestinationslehre der Catechesis minor im Heidelberger verblieben sind. Doch wird man nun nicht mehr von einer Prädestinationslehre im Heidelberger Katechismus reden können. Die Vorherbestimmung ist gestrichen; Aussagen über die Erwählung sind geblieben. Insbesondere die zeitliche und qualitative Näherbestimmung des Erwählungsratschlusses Gottes unterbleibt. In der Catechesis minor war noch die Vorherbestimmung Gottes („*vor* Grundlegung der Welt") gelehrt, durch die die Menschen zum Heil *und* zur Verdammnis bestimmt sind, wie die Worte „multitudo reproba" anzeigen. Der Erwählungsratschluß Gottes ist nicht mehr das calvinische decretum aeternum, sondern er deckt sich mit dem in Christus offenbarten Heilsratschluß Gottes. Es kann nur noch von einer Erwählungslehre gesprochen werden, die den Kern der Prädestinationslehre bildet. Gerade das decretum aeternum „ante jacta mundi fundamenta" (Mi 50) besaß aber verhängnisvolle theologische Konsequenzen für die Wirksamkeit der Heilsmittel (Predigt, Taufe und Abendmahl). Wir werden sehen, daß der Heidelberger letztere stärker betonen und

[17] E. Bizer übergeht sie (Stud. z. Gesch. d. Abendmahlsstreites, S. 319). O. *Weber* nennt sie „absichtlich" (Dogmatik im Grundriß, II, S. 475, Anm. 1).

[18] AaO., S. XCII.

[19] Die Lehre der Prädestination im Genfer und Heidelberger Katechismus, RKZ 1938, S. 462.

sie nicht durch die doppelte Prädestination erdrücken lassen will. Dies ist ein Grund, warum die Prädestinationslehre bewußt fortgelassen worden ist.

Ist damit aber die Frage des einzelnen Christen nach seiner Erwählung überhaupt abgeschnitten? Frage 54 könnte in diesem Sinne verstanden werden: Christus sammelt sich eine „auserwählte Gemeinde". So lehrt auch Melanchthon, der die Erwählung auf die Kirche (ecclesia electa) beschränkte. Der Einzelne kann seiner Meinung nach nicht wissen, ob er erwählt ist, denn er weiß nicht, ob er den Glauben bis ans Ende bewahrt.[20] So denkt der Heidelberger offenbar nicht, denn er erwähnt zuerst die „auserwählte Gemeinde" und fährt dann fort: „Und daß *ich* derselben ein lebendiges Glied bin und ewig bleiben werde". Hier kommt ausdrücklich der Einzelne zu Wort und spricht seine Erwählungsgewißheit aus. Er leitet seine Erwählung letztlich von der Wirksamkeit des Hl. Geistes ab, der ihn zum Glauben geführt hat. Ebenso bleibt Fr. 52 nicht bei einer Mehrzahl von Erwählten stehen, von der der Einzelne letztlich doch nicht weiß, ob er sich zu ihr rechnen kann, sondern es heißt ganz betont „*mich* samt allen Auserwählten zu sich in die himmlische Freude und Herrlichkeit nehme". Und vom donum perseverantiae wird in Fr. 53 nur in der Einzahl gesagt, daß der Hl. Geist „bei *mir* bleiben wird bis in Ewigkeit". Es fällt auf, daß der Katechismus nicht allein in der Einzahl spricht, sondern an allen diesen Stellen in der ersten Person.

3. Wir stoßen hier auf das *bekennende „Ich"*. Auf 28 Fragen des Heidelberger Katechismus wird die Antwort nicht in der dritten Person gegeben, auch nicht in der Wir-Form, sondern in der Form des bekennenden Ich. Da uns diese Aussageform hier beschäftigen muß, soll ein Blick auf die Vorlagen geworfen werden. Auf die 323 Fragen der Summa Theologiae Ursins antworten nur 7 in der Ich-Form (Ma 1–3 vom Christenstand, Ma 127 von der Sündenvergebung, Ma 219, 220 und 222 von der Prädestination). Im Kleinen Katechismus Ursins sind es von 108 aber 24 Fragen. Offensichtlich hat Minor hier vom Emdener Katechismus von 1554 gelernt, der „möglichst alle Lehren und Erklärungen dem Lernenden in den Mund als seine Pflicht und persönliches Bekenntnis" legt.[21] Im Heidelberger Katechismus werden sogar 28 Antworten in der Ich-Form gegeben. Gegenüber Minor wird nun auch die Auslegung der Gebote in der Ich-Form gelehrt. Ein erneuter Einfluß des Emdener Katechismus ist erkennbar, von dem außerdem nun auch die Gebetsform bei der Behandlung des Herrengebetes übernommen ist. Der Heidelberger gewinnt dadurch eine noch ansprechendere Form.

Wir fanden also, daß die Erwählung in den Fragen 52 bis 54 in der Form des bekennenden Ich auftritt. Das seltene Vorkommen des Ausdruckes „erwählt" wird A. Lang im Auge haben, wenn er äußert, die drei Fragen über die Prädestination im Kleinen Katechismus Ursins seien im Heidelberger Katechismus „ohne irgend einen Ersatz geblieben". Wir fragen: War ein Ersatz überhaupt notwendig, um die Lehre von der Erwählung im Heidelberger zum Ausdruck zu bringen? A. Lang sucht alle nur möglichen Stellen zu-

[20] *A. Herrlinger*, Die Theologie Melanchthons, S. 84 ff.
[21] A. Lang, aaO., S. XLIX.

sammen, in denen er Andeutungen an die Erwählung zu finden meint.[22] Müssen nicht vielmehr die übrigen Aussagen hierher gestellt werden, die in gleicher Weise wie die eben genannten drei in der Form des bekennenden Ich die Erwählungsgewißheit aussagen? Die Erwählungslehre klingt nicht nur an, sondern sie wird in einer gewissen Breite dargelegt, wenn auch die übrigen sieben Stellen herangezogen werden, die u. E. den gleichen Sachverhalt zum Ausdruck bringen. Die betreffenden zehn Sätze seien im folgenden in ihrer Reihenfolge aufgezählt:

Fr. 1: Der thematische Satz, „daß ich . . . meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin", wird trinitarisch erklärt. Vom Hl. Geist heißt es: „darum er (sc. Christus) mich auch durch seinen Hl. Geist des ewigen Lebens versichert und ihm forthin zu leben von Herzen willig und bereit macht".
Fr. 21: „daß nicht allein andern, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenkt sei".
Fr. 32: „auf daß auch ich . . . hernach in Ewigkeit mit ihm über alle Kreaturen herrsche".
Fr. 52: „daß er . . . mich aber samt allen Auserwählten zu sich in die himmlische Freude und Herrlichkeit nehme".
Fr. 53: „daß er (sc. der Hl. Geist) . . . bei mir bleiben wird bis in Ewigkeit".
Fr. 54: „Daß der Sohn Gottes . . . sich eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben . . . versammle, schütze und erhalte, und daß ich derselben ein lebendiges Glied bin und ewig bleiben werde".
Fr. 56: „daß ich ins Gericht nimmermehr soll kommen".
Fr. 57: „Daß nicht allein meine Seele nach diesem Leben alsbald zu Christo, ihrem Haupt genommen werde, sondern auch dies mein Fleisch durch die Kraft Christi auferweckt, wieder mit meiner Seele vereinigt und dem herrlichen Leibe Christi gleichförmig werden soll".
Fr. 58: „daß ich nach diesem Leben vollkommene Seligkeit besitzen werde, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz nie gekommen ist, Gott ewig darin zu preisen".
Fr. 59: „Daß ich in Christo vor Gott gerecht und ein Erbe des ewigen Lebens bin".

Gemeinsames Kennzeichen dieser Sätze ist, (1.) daß sie sich auf die „Ewigkeit", das „ewige Leben", die „himmlische Freude und Herrlichkeit", die „ewige Gerechtigkeit und Seligkeit", die Seligkeit „nach diesem Leben" oder das „Gericht" beziehen, (2.) daß sie eine feste Gewißheit ausdrücken, und (3.) daß sie in der Form des bekennenden Ich gehalten sind. Nicht zufällig zählen die markantesten unter den bereits auffälligen Ich-Aussagen des Heidelberger Katechismus hierzu. Unter ihnen sprechen Fr. 1 und 32 von der himmlischen und irdischen Zukunft. Die übrigen bekannten Stellen in der Ich-Form sind nur auf die irdische Zukunft bezogen. Sie gehören daher nicht zu den Sätzen, die von der Erwählung reden. Es sind
Fr. 26: „Daß der ewige Vater unseres Herrn Jesu Christi . . . um seines Sohnes Christi willen mein Gott und mein Vater sei".

[22] AaO., S. XCVIII f.

Fr. 60: „als hätte ich nie eine Sünde begangen noch gehabt und selbst all den Gehorsam vollbracht, den Christus für mich hat geleistet".

Die Behauptung, daß diese zehn Stellen die Erwählungslehre des Heidelberger Katechismus umfassen, muß im folgenden näher erklärt werden. Von einer Prädestinationslehre ist nicht mehr zu sprechen, denn die Erwählung ist konsequent Erwählung in Christus. Es wird sich zeigen, daß die christozentrische Sicht des Katechismus[23] auch vor der Erwählungslehre nicht halt macht, sondern sie durchdringt. Zugleich tritt hier die anthropozentrische Aussageform des Heidelbergers hervor, denn die Erwählungslehre erscheint in Aussagen über die Erwählungsgewißheit des Einzelnen. Weil anthropozentrisch geredet wird, steht die Auswirkung der Erwählung, eben die Erwählungsgewißheit, im Vordergrund. Wenn diese beiden Wesenszüge des Heidelbergers beachtet werden, wird man die Aussagen über die Erwählung als Erwählungs*lehre* ansprechen müssen, das heißt, sie sind ein Lehrganzes. Das seltene Auftreten des Terminus „erwählt" steht dem nicht entgegen. Der Inhalt der zehn Aussagen und die Berücksichtigung der durchgehend anthropozentrischen Redeweise nötigen, von einer Erwählungslehre im Heidelberger Katechismus zu sprechen.

4. Bevor wir die christozentrische Sicht der Erwählungslehre und ihre anthropozentrische Form würdigen, muß nochmals die Frage gestellt werden, ob die angeführten zehn Stellen nicht doch eine bloße Glaubensgewißheit aussagen, die nicht auf der Erwählung Gottes zu beruhen braucht. Die obige Beobachtung besaß schon eine innere Konsequenz: An den wenigen Stellen, wo im Heidelberger von Erwählten bzw. von ihrem Beharren im Glauben die Rede ist, ist die Erwählung durchweg in der Form des bekennenden Ich ausgedrückt. Darum müssen auch die übrigen gleichartigen Stellen herangezogen werden. Diese Überlegung wird durch die folgenden Beobachtungen unterstrichen, die das bekennende Ich als *Ich des Erwählten* an den genannten Stellen ausweisen.

a) Mit Ausnahme der Stellen aus Fr. 1, 21 und 32 finden sich die besprochenen Sätze wörtlich schon in der Vorarbeit, der Catechesis minor (Fr. 52–54, 56–59 = Mi 38–40, 42–45). Dort sind aber nicht nur bereits der Begriff „erwählt" von Fr. 52 und 54 und das donum perseverantiae von Fr. 53 erwähnt, sondern es ist auch hinzugesetzt „in den Herzen der Auserwählten" (Mi 12 = Fr. 21), „mich samt allen Auserwählten" (Mi 39 = Fr. 53) und „mit Christus samt allen Auserwählten" (Mi 43 = Fr. 58).

b) Ein Vergleich mit den Vorlagen zu Fr. 21 und 54 zeigten ebenfalls, wie an diesen Stellen das Ich des Erwählten gemeint ist. In der Vorlage zu Fr. 21 heißt es: Glaube ist „ein gewisses Vertrauen, das in den Herzen der Erwählten Gottes durch den Hl. Geist entzündet ist, wodurch die einzelnen fest glauben, ihnen sei" usw. (Mi 12). In der Umarbeitung wurde das „Ich" eingesetzt und der Begriff „Erwählte" entfiel (wohl aus stilistischen Gründen). Gerade dieser Blick auf die Vorlage zeigt, daß es das Ich des Erwählten ist. Dem steht nicht entgegen, daß die neue Formel „daß nicht allein anderen,

[23] s. unten Abschn. 5

sondern auch mir" aus Melanchthons Examen Ordinandorum[24] stammt. Dort ist sie entsprechend der antideterministischen Einstellung des Praeceptor Germaniae nur auf die Vergebung, nicht aber auf das ewige Leben bezogen. In Fr. 21 erscheint Melanchthons Formulierung in einem neuen Sachbezug.

Das gleiche war oben schon für die ecclesia electa erkannt worden. Nun geht der Schlußsatz von Fr. 54 auf den Emdener Katechismus von 1554 (Fr. 45) zurück: „van welckerer Gemene ick my ein lidtmate tho syn bekenne". Aus dem „bekenne" ist ein „bin und ewig bleiben werde", ist Erwählungsgewißheit geworden.[25]

c) Unter den oben genannten Merkmalen, welche die zehn Stellen gemeinsam haben, ist nicht verzeichnet worden, daß *alle* im Zusammenhang mit dem Hl. Geist stehen: Die Fr. 1 ist trinitarisch aufgebaut; sie spricht im Schlußabschnitt vom Hl. Geist. Der Glaube (Fr. 21) ist Werk des Hl. Geistes „durchs Evangelium". In Fr. 32 wird der Name des Christen, d. h. des mit dem Hl. Geist Gesalbten, behandelt. Die restlichen Stellen aber sind in der Auslegung des 3. Artikels des Credo enthalten. Jeder Satz desselben wird — was nicht notwendig ist — auf das ewige Leben bezogen. Ausgenommen ist die Aussage von der communio sanctorum.[26] Der letzte Satz aus dem 2. Artikel ist hinzugekommen, weil er thematisch hinzugehört. Nun ist zu beachten, daß nicht bei Calvin, sondern bei Zwingli und Beza die Prädestination an der Spitze des Lehrsystems steht. In Calvins Institutio ist die Prädestination im 3. Buch behandelt (Kap. 21–24). Es ist bemerkenswert, daß sie nach Calvins Meinung eine Folge der Wirksamkeit des Hl. Geistes ist. Auf ihre Behandlung folgt die Eschatologie (Kap. 25). Der Heidelberger Katechismus lehrt die Erwählung im gleichen systematischen Zusammenhang wie Calvin.

d) Sofort fällt ein weiteres auf: Der Begriff „Trost", „getrösten" tritt nur in den von uns untersuchten Fragen auf. Fünf der zehn zitierten Stellen sind mit dem Begriff „Trost", „getrösten" verbunden: Fr. 1 (wiederholt in Fr. 2), Fr. 52, 53, 57, 58. Was dieser Beobachtung ihr Gewicht gibt, ist: In Ursins Kleinem Katechismus ist gerade die Prädestination ausdrücklich unter den Blickpunkt des Trostes gestellt (Mi 51, 52). Von hier fällt Licht auf das Verständnis der Begriffe „Trost" und „getrösten" im Heidelberger. Derjenige, der tröstet, ist Christus. Einen anderen, als der von ihm empfangen wird, kennt der Katechismus nicht. Dieser Trost ist aber zuallererst der Trost aus der Erwählung. Darum fragt der Heidelberger Katechismus wiederholt „Was tröstet dich" „die Wiederkunft Christi" (Fr. 52), „die Auferstehung des Fleisches" (Fr. 57), „der Artikel vom ewigen Leben" (Fr. 58). Man hört und versteht diese Fragen anders, wenn man den dogmatischen Hintergrund kennt,

[24] CR XXIII, 19 „Credo remissionem peccatorum non tantum aliis dari, sed mihi quoque".

[25] Jetzt besagt der Satz etwa das gleiche wie der 3. Vers des Liedes „Wie schön leuchtet der Morgenstern": „daß ich, o Herr, ein Gliedmaß *bleib* an deinem *auserwählten* Leib".

[26] Dieser Satz aus dem Credo ist als Vervollständigung des Kirchenbegriffs verstanden. Auf die Gemeinschaft mit Christus folgt der Hinweis auf die Gemeinschaft der Christen untereinander. In Fr. 54 war (mit Ausnahme des letzten Satzes) Christus Subjekt der Aussage, in Fr. 55 sind es die Gläubigen bzw. der Gläubige.

nämlich die Erwählung zum ewigen Leben. Definiert wird der „Trost" in Fr. 1: „Trösten" bedeutet, „daß er (sc. Christus) mich durch seinen Hl. Geist des ewigen Lebens versichert". So ist an allen Stellen der Trost zu verstehen.[27]

Diese Erkenntnis hilft auch bei Fr. 53 weiter. Man kann fragen, warum unter den drei Wirkungen des Hl. Geistes die zweite lautet, „mich tröstet". Was hat diese Aussage an dieser Stelle zu bedeuten, nachdem zuvor von dem Teilhaftigwerden „Christi und aller seiner Wohltaten" durch den Hl. Geist die Rede ist? Offenbar gehören die Schlußworte zusammen: „Mich tröstet *und* bei mir bleiben wird bis in Ewigkeit". Es ist wieder der Trost gemeint, der Versicherung des ewigen Lebens ist. Es ist die Heilsgewißheit in uns, welche Erwählungsgewißheit ist. Dieser Gedanke steigert sich und erhält seine besondere Zuspitzung im Schlußsatz: der Hl. Geist bleibt in den Auserwählten wohnen, bleibt immer in ihnen wirksam.

Ist damit dargelegt, daß an den genannten Stellen von der Erwählung gesprochen und das bekennende Ich das Ich des Erwählten ist, so gelangen wir zu dem weiteren Ergebnis, daß Ursinus der Verzicht auf die Prädestinationslehre leicht gefallen sein muß. Auch der neue Katechismus bot eine Erwählungslehre; sie durchzieht ihn ganz. Die Erwählung ist unter einem ganz praktischen, seelsorgerlichen Gesichtspunkt betrachtet. In Ursins „Summa Theologiae" war die Prädestinationslehre noch spekulativ gefaßt (Ma 216–223), obgleich der Begriff des Trostes dort an wichtigen Stellen des Katechismus auftaucht (Ma 1, 64, 103, 110, 131). Bereits im Kleinen Katechismus ist auf die Spekulation fast ganz verzichtet. Der Trost der Erwählung wird hervorgehoben, wenngleich unter Erwähnung der „multitudo reproba" (Mi 50). Im Heidelberger ist nun eine völlige Reduktion auf den Trost und die Gewißheit der Erwählung vollzogen. Trotzdem bietet der Katechismus nun nicht etwa den Torso einer Erwählungslehre.

5. Seine *christozentrische Sicht* beweist es.

a) Auf sie deutet schon der Wechsel im Subjekt hin. In Mi 12 (= Fr. 21) und Mi 50–52 (von der Prädestination) ist die Erwählung grundsätzlich electio Dei, denn sie geschah „ante jacta mundi fundamenta" (Mi. 50). Alle diese Aussagen entfielen. Belassen wurden diejenigen, die das Wirken des Hl.

[27] In Fr. 1, der berühmtesten Stelle vom Trost, wird der Trost aber auch auf die Vorsehung des Vaters bezogen. Die Fragestellung „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?" war ursprünglich ausschließlich auf die Erwählung bezogen. Mi 1 lautet nämlich: „Was ist dein Trost, der dich sowohl im Tod wie im Leben erhält? Daß Gott mir alle meine Sünden um Christi willen gewißlich vergeben und das ewige Leben geschenkt hat, in welchem ich ihn immerdar preisen werde". Die Erwählung zum ewigen Leben war demnach ihr Inhalt. An ihre Stelle trat eine Neufassung, eben die uns bekannte Form. Sie ist trinitarisch gefaßt, d. h. der Trost wird nicht ausschließlich auf die Erwählung in Christus begründet, sondern auch auf Gottes väterliche Vorsehung. Zum Bewahren der Erwählten zum ewigen Leben tritt das Erhalten in der Zeit. Der Trost „im Leben" ist nun nicht mehr allein auf die Ewigkeit gerichtet, sondern auch auf das gegenwärtige Eingreifen des Vaters, der auch das zeitliche Leben erhält. Der Aspekt ist weiter geworden. Trotzdem ist der Trost vornehmlich der Trost aus der Erwählung, denn die Vorsehung des Vaters ist dem Bewahren Christi zum ewigen Leben untergeordnet, s. Anm. 40.

Geistes ausdrücken. Dieser schafft den Glauben und bringt damit die Erwählung zum Ausdruck. Der Hl. Geist aber wird meistens mit Christus zusammengenannt; er ist „sein Geist".

b) Trotzdem wird in Fr. 26 das *decretum aeternum* noch erwähnt. Es ist ein Relikt aus dem Kleinen Katechismus Ursins (Mi 17). Dort war es prädestinatianisch verstanden: Zum 1. Artikel wurde gelehrt: „Quod pater aeternus . . . juxta aeternum voluntatis suae decretum ad gloriam suam et suorum salutem, conservat et gubernat". In Fr. 26 ist diese Aussage über die göttliche Vorherbestimmung fast allein auf die göttliche Vorsehung bezogen – ein zweiter Beweis für die bewußte Streichung der Prädestinationslehre im Heidelberger Katechismus. Nun heißt es, „Daß der ewige Vater . . . dieselbigen (sc. Himmel und Erde) noch durch seinen ewigen Rat und Vorsehung erhält und regiert". Wer diesen „ewigen Rat" noch immer prädestinatianisch verstehen will, der wird in Fr. 31 belehrt. daß Christus unser oberster Prophet und Lehrer ist, „der uns den heimlichen Rat und Willen Gottes von unserer Erlösung vollkömmlich offenbart" hat. Die Worte „heimlicher Rat . . . von unserer Erlösung" und „vollkömmlich" sind Zusatz zur Vorlage.[28] Nun taucht der Begriff „vollkömmlich" schon im Genfer Katechismus bei der Beschreibung des prophetischen Amtes Christi auf.[29] Der heilsgeschichtliche Aspekt ist dort zur Geltung gebracht: Die Offenbarung Gottes ist in Christus „völlig" abgeschlossen. Durch die Hereinnahme des Wortes „vollkömmlich" ist dementsprechend auch in Fr. 31 die heilsgeschichtliche Sicht verstärkt worden (vgl. Fr. 19). Objekt der Aussagen ist jedoch abweichend von den Vorlagen der „heimliche Rat und Wille von unserer Erlösung". Die Bezeichnung „heimlicher Rat" ist auffällig. Da das decretum aeternum Gottes Vorherbestimmung ist, wird die Erlösung des Einzelnen, das heißt, seine Erwählung mit gemeint sein. Diese Aussage findet sich bereits in Fr. 1, wo die Erlösung des Einzelnen ebenfalls mit der Erwählung verbunden ausgesprochen ist. Calvin würde letztere allerdings nicht „völlig offenbart" nennen.[30] Wenn dies in Fr. 31 geschieht, so erweist sich darin erneut die antiprädestinatianische, christozentrische Betrachtungsweise der Erwählung im Heidelberger Katechismus.[31] Dann entscheidet sich an Christus die Erwählung. Dann fällt Gottes Erwählungsratschluß mit seiner Offenbarung in Christus zusammen.

---

[28] Mi 20 „. . . Propheta summus, qui nobis voluntatem Dei patefacit".

[29] . . . „Pour exposer pleinement la volunté d'iceluy au monde: et ainsi mettre fin à toutes Propheties et revelations (Hebr. 1, 2)"; W. Niesel, Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen, S. 7.

[30] Vgl. Inst. III, 21, 1–4.

[31] In diesem Zusammenhang muß Fr. 37 beachtet werden. In der Vorlage Mi 26 war das Leiden Christi als Erlösung für „mich und alle Gläubigen" bezeichnet. Ganz auffällig ist nun in Fr. 37 diese Einschränkung fallen gelassen und die Universalität der Erlösung durch einen Einschub unterstrichen: „Daß er . . . die Sünde des ganzen menschlichen Geschlechtes getragen hat". *P. Bartels,* Der Heidelberger Katechismus und die Prädestinationslehre (1931), S. 8, meint, diese Änderung gehe auf einen ganz konkreten Anlaß zurück: Der Straßburger Theologe Hieronymus Zanchi hatte im Jahre 1561 im Streit mit Marbach (vgl. *J. Moltmann,* Prädestination und Perseveranz, S. 72 ff.) in der 14. These gelehrt, das Wort „alle" in 1. Tim. 2, 4 sei nur auf die Erwählten zu beziehen; das gleiche gelte für die Worte „für die Sünden

c) Auch die *Herkunft des Glaubens* ist christozentrisch gesehen. Die Fr. 65 fragt „Woher kommt solcher Glaube?". Vorangestellt wird, daß sein Inhalt „Christus und alle seine Wohltaten" ist. Die Antwort besagt: Der Glaube wird durch die von Christus eingesetzten Heilsmittel vermittelt: „Der Heilige Geist wirkt denselben in unseren Herzen *durch* die Predigt des heiligen Evangeliums und bestätigt ihn *durch* den Gebrauch der heiligen Sakramente". Predigt und Sakramente sind laut dieser Definition Vermittler des Glaubens, eben Heilsmittel. Diese Aussage hat zwei Konsequenzen:

Einmal erfordert die Einschaltung von sichtbaren und greifbaren Heilsmitteln, daß „Christus und seine Wohltaten" vom Menschen „angenommen" werden müssen. Dem notwendigen äußeren „Annehmen" entspricht ein inneres, der Glaube. Der Heidelberger macht daher auch eine Reihe von Aussagen über das Annehmen der Heilsgabe. Angenommen werden muß „die Verheißung des Evangeliums mit wahrem Glauben" (Fr. 84 und ähnlich Fr. 20, 30, 60, 61, 76). Die notwendige Aktivität des Menschen ist gelehrt. Es gibt eine Glaubensentscheidung, die hier in der Zeit vollzogen wird. Aber diese Feststellung erfährt eine gewisse Einschränkung, wenn man unter den aufgezählten Fragen einmal Fr. 20 und 60 näher betrachtet. In Fr. 20 wird ein Heilspartikularismus gelehrt: „Werden denn alle Menschen wiederum durch Christus selig, wie sie durch Adam sind verloren worden?" Antwort: „Nein". Worauf beruht dieser Partikularismus des Heils? Auf der Prädestination? Diese wird nicht genannt, sondern christozentrisch wird gelehrt: „Nein, sondern allein diejenigen, die durch wahren Glauben ihm werden eingeleibt und alle seine Wohltaten annehmen". Die Antwort enthält zuerst eine Passiv- dann eine Aktivaussage. Erstere — der Gedanke der insertio corporis Christi — gehört sicherlich in den Umkreis der Erwählungslehre;[32] er hat mit dieser die Passivform gemeinsam.[33] Die Reihenfolge muß beachtet werden. Zuerst kommt das Handeln Gottes, dann der menschliche Glaubensentscheid. Ein Blick auf Fr. 60 bestätigt, daß hier eine feste Reihenfolge gelehrt ist. Die Rechtfertigung erfolgt durch Gottes schenkende Güte. Doch wird zum Schluß hinzugesetzt: „Wenn ich allein solche Wohltat mit gläubigem Herzen annehme".

Dies führt uns zur weiteren Konsequenz der Antwort auf Fr. 65. Die Heilsmittel sind nur insofern auch *Quelle* des Glaubens, als durch sie die Glaubensentscheidung des Menschen erfolgt. Sie sind – beachtet man die Reihenfolge – Sekundärquelle. Der Heidelberger verhehlt nicht, daß ihm viel mehr an der Primärquelle des Glaubens liegt: „Der Heilige Geist wirkt denselben in unseren Herzen". Er ist die letzte Ursache unseres Glaubens. Die Vorlage (Mi 49) macht wörtlich die gleiche Feststellung und leitet damit die Prädestinationslehre ein. Die letzten Beweggründe des Glaubens nennt ebenfalls Fr. 21, die – wie wir fanden – die Erwählung ausdrückt: Der „wahre

---

der ganzen Welt" 1. Joh. 2, 2. Die Fr. 37 stelle ein Protest gegen diese These dar. A. Lang, aaO., S. LXIX, macht geltend, daß die Allgemeingültigkeit des Leidens Christi nicht der Ansicht Calvins widerspreche.

[32] Vgl. *G. Herlyn*, RKZ 1938, S. 461 ff.; A. Lang, aaO., S. XCIX.

[33] Die insertio corporis Christi begegnet auch Fr. 64 und 80.

Glaube" ist „ein herzliches Vertrauen, welches der Heilige Geist *durch* das Evangelium in mir wirkt.[34] Hinter dem Wirken des Hl. Geistes steht das Geheimnis der göttlichen Erwählung, denn Erwählung heißt Auswahl. Aber der Heidelberger ist nicht willens, in dieses Geheimnis einzudringen. Die Ausscheidung von Mi 50—52 und die Gestaltung von Fr. 26 und 31 beweisen es. Vielmehr lenkt der Katechismus sogleich den Blick auf die sichtbaren Heilsmittel zurück. Der christozentrische Aspekt dominiert.

Die Herkunft des Glaubens wird letztlich paradox ausgedrückt. Dem Passiv der insertio corporis Christi steht unausgeglichen das Aktiv der Glaubensentscheidung gegenüber (vgl. Fr. 20 und 60). An eine Addition ist nicht gedacht, ebensowenig an eine einseitige Auflösung zum Determinismus oder Synergismus hin. Indem beide zusammengestellt werden, entsteht eine Paradoxie. Sie ist unauflösbar und muß bestehen bleiben. Ein Ausgleich zwischen den beiden widersprüchlichen Aussagen von Fr. 20 wird in Fr. 21 und 65 versucht;[35] Der Ort, an dem beide Linien sich kreuzen, sind die Heilsmittel. Auf diesen Ort wird der Blick gelenkt, das heißt auf Jesus Christus. In diesem Sinne ist die Herkunft des Glaubens christozentrisch gesehen. Die Erwählung geschieht durch die frohe Botschaft von Jesus Christus, denn in der Predigt (und im Abendmahl) kommt der Hl. Geist zum Ziel.

Durch die Heilsmittel tritt die Gemeinde in den Blick. Es ist auffällig, daß zwar die Erwählung des Einzelnen — wie wir zeigten – ein breites Zeugnis im Heidelberger Katechismus besitzt, der Begriff „erwählt" aber nur in der Mehrzahl auftritt (Fr. 52 und 54). Es hätte nach dem eben Gesagten der Eindruck entstehen können, als biete der Heidelberger nicht nur ein Zeugnis von der Erwählung des Einzelnen, sondern wiederhole es so oft, daß die „auserwählte Gemeinde" zu kurz komme. Doch „der Einzelne (ist) als Glied der Gemeinde ein Erwählter".[36] Der Sprachgebrauch (Fr. 52 und 54) und die Nennung der Heilsmittel bei der Bestimmung der Herkunft des Glaubens (Fr. 21 und 65) wehren diesem Mißverständnis.

Es ergibt sich: Der Wegfall der Prädestinationslehre bedeutet – systematisch gesehen – eine starke Hervorhebung der Gnadenmittel (Predigt und Abendmahl). Der Dualismus zwischen Vorherbestimmung Gottes (vor der Schöpfung) und Glaubensentscheidung auf Grund der Predigt von Jesus Christus,[37] den Calvin wohl zu beheben versuchte,[38] aber nicht vermochte, ist beseitigt. Der Heidelberger Katechismus lehrt die Erwählung uneingeschränkt christozentrisch. Dies kommt auch durch eine gegenüber den Vorlagen vermehrte Nennung der Gnadenmittel zum Ausdruck. Zu Fr. 65 kommen nun hinzu Fr. 21 („welches der Heilige Geist durchs Evangelium in mir wirkt")

[34] O. *Weber*, Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung, Theol. Ex. NF, Nr. 28, S. 16: Frage 21, „wo bezeichnenderweise der deutliche Anklang an die Erwählungslehre mit dem Vertrauenscharakter des Glaubens verknüpft ist".

[35] Fr. 22 bis 64 sind ein Exkurs über den Inhalt des Glaubens.

[36] O. Weber, Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung, Theol. Ex. NF Nr. 28, S. 29.

[37] Vgl. *K. Barth*, Gottes Gnadenwahl, Theol. Ex. Nr. 47 (1937).

[38] Vgl. *P. Jacobs*, Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin, Neukirchen 1937.

und Fr. 67 („denn der Heilige Geist lehrt im Evangelium und bestätigt durch die heiligen Sakramente"). Nun wird das 2. Gebot in einzigartiger Weise als Gottes Wille zur „lebendigen Predigt seines Wortes" und als Verbot der „stummen Götzen" verstanden.[39] Vermehrt wird auch ausgesagt, daß Gott sich „in seinem Wort hat geoffenbart" (Fr. 117, vgl. 25, 95).

d) Erwählung ist im Heidelberger Katechismus immer auch Erwählung durch Christus, denn der Hl. Geist, der den Glauben wirkt ist der *Geist Christi.* Ein Blick auf Fr. 1 zeigt es. Es ist ausdrücklich Christus, der „mich durch seinen Heiligen Geist des ewigen Lebens versichert". Diese Aussage fällt auf. Auf die Frage nach dem „einigen Trost im Leben und im Sterben" lautet die Antwort, „daß ich . . . Jesu Christi eigen bin". Im zweiten Teil der Frage 1 wird dieser Satz näher erklärt und zwar in trinitarischer Form. Fällt aber an dieser Erläuterung schon auf, daß die zweite Person der Trinität vorangestellt wird, so noch mehr, daß das Subjekt aller drei Artikel Christus ist. Man wird also von einer christozentrischen Fassung der trinitarischen Aussage sprechen müssen. Christozentrisch sogar im doppelten Sinne: Die Reihenfolge der drei Personen der Trinität, beginnend mit Christus, und die Ausrichtung aller drei Abschnitte auf Christus. Der Gedankengang ist der: Zuerst wird Christi Erlösertat erwähnt, dann sein Bewahren zusammen mit dem Vater, so daß ein doppeltes Bewahren bezeugt wird:[40] Gottes väterliche Vorsehung, die in Fr. 26 und 28 ausgeführt, und Christi königliches Amt, das in Fr. 31 gelehrt wird. Beides ist untrennbar. Zum zeitlichen Bewahren kommt das ewige: „ja auch mir alles zu meiner Seligkeit dienen muß". Drittens versichert „er", Christus, „durch seinen Heiligen Geist" des ewigen Lebens. Rückschließend ist das „Christi eigen sein" also Erwählung in Christus. In Frage 1 wird im Gegensatz zu Fr. 24 die Einheit der Trinität gelehrt und zwar in christozentrischer Sicht.

Die Einheit Christi mit dem Hl. Geist erweist sich auch darin, daß Christus die Erwählten im Glauben erhält. Von Christus ist in Fr. 31 gelehrt, daß es sein Amt als „ewiger König" ist, daß er uns „bei der erworbenen Erlösung schützt und erhält". Das Erhalten bezieht sich sicherlich nicht allein auf unser äußerliches Leben. In diesem Sinne sprechen die Fr. 26 und 27 vom Erhalten;

---

[39] In der Catechesis minor heißt es lediglich: „Ut non arbitratu nostro, sed tantum ex verbi divini praescripto, in spiritu et veritate Deum studeamus colere" (Mi 84).

[40] Diesem Verständnis der Frage 1, das auch den Aussagen K. Barths zu Grunde liegt (Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, S. 25) widerspricht F. Winter (Confessio Augustana und Heidelberger Katechismus, S. 38, Anm.). Es beginne vielmehr „mit dem zweiten ‚daß' in Frage 1 eine selbständige zweite Beantwortung auf die obengestellte Frage. Grammatisch ist das zweite ‚daß' dem ersten ‚daß' nicht unter-, sondern nebengeordnet, so daß das Satzglied ‚und also bewahret' zum vorhergehenden gehört, aber keine Überleitung zum Folgenden bildet". F. Winter übersieht hier das überleitende Wörtchen „also". „Somit wird der 1. Artikel selbständiger gesehen als es Barth zugeben will. Das Subjekt ‚er' in der Definition zum 3. Artikel bezieht sich grammatisch gesehen *nicht* auf Christus, sondern auf den Vater im Himmel." In Barths Interpretation „liegt eine christozentrische Verengung vor, durch die der Eigenwert des ersten Glaubensartikels verdunkelt wird". Diese unzutreffende Exegese richtet sich aber nicht gegen K. Barth, sondern gegen den Heidelberger Katechismus selbst.

es fällt unter die Vorsehung Gottes. In Fr. 31 ist ausdrücklich von der „Erlösung" die Rede. Der Ausdruck „bei der erworbenen Erlösung" ist jedoch unklar. Er erlaubt sprachlich nur die Fortsetzung „erhält" (im Sinne des Liederverses „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort"). In der Fr. 31 steht aber „bei der erworbenen Erlösung *schützt* und erhält". Sprachliche Unebenheiten sind aber im Heidelberger nicht selten.[41] Gemeint ist in Fr. 31 offensichtlich, daß Christus den Glauben bis ans Ende bewahrt. Der Ausdruck „schützt und erhält" tritt dann wieder Fr. 51 auf: „Was nützt uns die Herrlichkeit unseres Hauptes Christus? . . . Darnach, daß er uns mit seiner Gewalt wider alle Feinde schützt und erhält". Mit diesen Feinden sind sicherlich zum wenigsten die äußeren Feinde gemeint, sondern vielmehr „unsere abgesagten Feinde, der Teufel, die Welt und unser eigen Fleisch" (Fr. 127). Die Erwählung schließt die Anfechtung nicht aus, sondern ein. Schließlich Fr. 54: „Daß der Sohn Gottes . . . sich eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben(!) . . . versammle, schütze und erhalte". Der Erwählte wird von Christus im Glauben erhalten. Somit besagt das Schützen und Erhalten Christi das gleiche, was Fr. 53 im Blick auf die Erwählung mit den Worten ausdrückt: daß der Hl. Geist „bei mir bleiben wird bis in Ewigkeit". Von allen Stellen über den Hl. Geist im Heidelberger Katechismus nennen ein Drittel ihn den Geist Christi.

6. Das breit vorgetragene Zeugnis von der Erwählungsgewißheit wirkt sich auch auf die *Rechtfertigungslehre* des Heidelbergers aus. A. Lang erhebt gegen sie den Vorwurf: „Immerhin ist es doch zu bedauern, daß in der an sich so schönen Fr. 60 des Heid. nur der imputativen Gerechtigkeit, nicht wenigstens im Vorübergehen auch der realen Gerechtmachung . . . gedacht wird".[42] Dem Wortlaut nach hat A. Lang recht: „. . . mir die vollkommene Genugtuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi schenkt und *zurechnet*". Doch ist die effektive Gerechtigkeit gelehrt, und zwar nicht nur „im Vorübergehen". Erstens ist gegenüber der Catechesis minor die Überschrift verändert worden. Mi 46 fragt: „Wie wirst du gerecht vor Gott?" In Abänderung dieser Vorlage lautet die Frage 60 „Wie bist du gerecht vor Gott". Zweitens ist die Fr. 64 neu eingefügt worden, die die effektive Rechtfertigung lehrt. Denn in der Antwort heißt es, „daß die, so Christus durch wahren Glauben eingepflanzt sind . . .". Die insertio corporis Christi aber ist reale Gerechtmachung. Wie überall im Katechismus muß auch hier die Rechtfertigung im Zusammenhang betrachtet werden: Zur Fr. 60 muß Fr. 64 herangezogen werden, wie zu Fr. 86 (Syllogismus practicus) die Fr. 62, zu Fr. 21 (Glaube) die Fr. 20 usw.

A. Lang fährt nun in seiner Kritik an Fr. 60 fort: „Das Urteil über die Rechtfertigung fällt aber auch für den Wert des ganzen Kat. um so mehr ins Gewicht, weil die Prädestination in ihm nicht mehr ausdrücklich vorgetragen

---

[41] Begriffe, die nicht in die Satzkonstruktion passen, finden wir auch Fr. 55: „an dem Herrn Christo und allen seinen Schätzen und Gaben *Gemeinschaft* haben", vgl. Fr. 75. Dies deutet auf eine lateinische Konzipierung des Katechismus hin.

[42] AaO., S. XCII.

wird. Mi 50–52 — und das ist der wichtigste Unterschied zwischen H(K) und Mi – sind ohne irgend einen Ersatz gestrichen".[43] Oben ist dies Urteil schon als unzutreffend erkannt worden. Auch für den Heidelberger Katechismus gilt: „Rechtfertigung und Erwählungslehre erwiesen sich (sc. in der Reformationszeit) als unlösbar miteinander verbunden".[44] Diese Gerechtigkeit konnte dann nicht nur eine imputative Gerechtigkeit sein. „Zur reformatorischen Erkenntnis der Rechtfertigung sola gratia gehört mit innerer Folgerichtigkeit stets die Erkenntnis der freien Gnadenwahl Gottes *und* die Erkenntnis der gnadenhaften Bewahrung des Glaubens durch die Treue Gottes".[45] Der Perseveranz des Glaubens entspricht die effektive Gerechtigkeit.

7. Die Heilsgewißheit ist im Heidelberger Katechismus Erwählungsgewißheit, die in der Form des bekennenden Ich ausgedrückt ist. Welches ist der *Inhalt der Erwählungsgewißheit?* Natürlich das „ewige Leben". Es wird an jenen zehn Stellen näher beschrieben als „vollkommene Seligkeit", die uns jetzt noch unvorstellbar ist: „die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz nie gekommen ist" (Fr. 58). Dann wieder wird es „himmlische Freude und Herrlichkeit" genannt. Es ist das ewige Leben auch hier in menschlicher Unzulänglichkeit beschrieben; denn was ist „himmlisch"? Aber ein Gewisses zeichnet sich schon ab: es ist *Christi* Freude und Herrlichkeit, *er* wird dort sein, *er* nimmt mich mit (Fr. 52).

Die Fr. 52 bedeutet inhaltlich gesehen einen Höhepunkt, denn Christus ist der „Richter", dessen ich „aus dem Himmel gewärtig bin". Ist dies aber nicht eine erschreckende Ankündigung? Die eigenen Werke überliefern uns doch dem Zorn dieses Richters! Aber der Erwählte ist gewiß, daß sein Richter „alle seine und meine Feinde in die ewige Verdammnis werfe, mich aber samt allen Auserwählten zu sich in die himmlische Freude und Herrlichkeit nehme". Ist diese Gewißheit nicht Vermessenheit? Unsere Taten zeugen doch gegen uns. Es geht hier auf Biegen und Brechen. Völlige Heilsungewißheit ringt mit höchster Heilsgewißheit. Letztere muß siegen, denn Christus wird der „Richter" genannt, „der sich zuvor dem Gericht Gottes für mich dargestellt". Der Glaube schaut auf das Opfer Christi am Kreuz, von dem beständig im Heidelberger die Rede ist. So schließt sich der Kreis: der wiederkommende Richter ist der für mich gekreuzigte Heiland. Darum — und darum alleine – wird er „mich aber samt allen Auserwählten zu sich in die himmlische Freude und Herrlichkeit nehmen". Erwählungsgewißheit gründet sich auf das Kreuzesopfer Christi. Gerade an dieser wohl gewaltigsten Stelle über die Gewißheit des ewigen Lebens im Heidelberger Katechismus ist das bekennende Ich direkt und ausdrücklich mit dem Begriff des Erwählten verbunden. Das ist nicht zufällig geschehen. Der Richter ist mein Heiland und umgekehrt ist mein Heiland mein Richter. Das begründet meine Heilsgewißheit.

---

[43] AaO., S. XCII.

[44] O. Weber, Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung, Theol. Ex. NF Nr. 28, S. 11.

[45] J. Moltmann, Prädestination und Perseveranz S. 72.

Die weiteren inhaltlichen Beschreibungen des ewigen Lebens verlieren demgegenüber an Gewicht. Denn die Frage treibt immer zuerst um, ob ich das ewige Leben schauen darf. Und doch besitzen auch diese Aussagen großen Trost: Daß ich „hernach in Ewigkeit mit ihm über alle Kreaturen herrsche" (Fr. 32), und daß ich „dem herrlichen Leibe Christi gleichförmig werden soll" (Fr. 57). Wer um des Glaubens willen verfolgt, unterdrückt und um Ansehen und Existenz gebracht ist, den allein wird wohl die Verheißung froh stimmen, daß er dereinst mit Christus herrschen wird. Und wer hier viel Krankheit, Gebrechlichkeit und Schmerzen ertragen muß, dem ist die Verheißung, „dem herrlichen Leibe Christi gleichförmig werden", fröhliche Botschaft. Ebenso ist es mit der Beschreibung unseres Tuns im Himmel: „Gott ewig darin zu preisen" (Fr. 58). Wer hier auf Erden trotz allen Mühens nur mangelhaftes Lob Gottes hervorbringen kann – und wer gehörte nicht dazu? — den erfreut diese Aussicht jetzt schon. „Im Himmel soll es besser werden, wenn ich bei deinen Engeln bin".

Ist die hier gelehrte Erwählungsgewißheit nicht einfach biblische Heilsgewißheit? Bedarf es des Begriffes der Erwählungsgewißheit? Man findet die Antwort, wenn man die Frage umdreht: Ist nicht alle Heilsgewißheit auch im Neuen Testament Erwählungsgewißheit? Damit soll gesagt werden, daß im Neuen Testament die Heilsgewißheit nicht punktuell, nicht bloß akthaft ist, obgleich sie immer wieder, je und je durch das verkündigte Wort gestärkt wird. Im Neuen Testament spricht Johannes vom „Bleiben" in Christus, das sich aber im „Bleiben" Jesu in den Seinigen gründet. Der Hebräerbrief, Jakobus und die Offenbarung nennen es „Geduld", die aber in der „Geduld Christi" wurzelt.[46] Das Wort „Glaube" bezieht sich aber ethymologisch und sachlich auf die „Treue Gottes".

8. Viele Katechismen der Reformationszeit bringen die Anworten in der *katechetischen Form des bekennenden Ich*. Doch sind die meisten unter ihnen – wie Martin Bucers Katechismen – im Blick auf die katechetische Gestaltung noch nicht ausgereift. In Deutschland vermögen sie sich nicht durchzusetzen und werden daher von anderen verdrängt. Wie kommt es aber, daß auch berühmte Katechismen mit straffer Form und knapper Sprache — wie Melanchthons Catechesis puerilis und Calvins Genfer Katechismus – sich nicht hier durchzusetzen vermochten? Dies erklärt sich kaum aus der um die Mitte des 16. Jahrhunderts einsetzenden Polemik der Genesiolutheraner gegen die Verfasser. Vielmehr wird ihr Verzicht auf Ich-Aussagen dazu beigetragen haben, daß andere Katechismen den Gemeinden ansprechender und eindrücklicher erschienen. Ob es nicht letztlich an der Ich-Form der Antworten liegt, daß in Deutschland nur Luthers Kleiner, der Emdener und der Heidelberger Katechismus ernstlich miteinander konkurrierten? Der Emdener Katechismus verwendet diese Aussageform fast durchgehend. Luther gebraucht sie im Kleinen Katechismus bei der Auslegung der drei Glaubensartikel (daneben natürlich in der Beichtlehre): „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen" usw., „Ich glaube, daß Jesus Christus . . . sei mein Herr, der

[46] J. Moltmann, Prädestination und Perseveranz, S. 9 f.

mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat" usw. Er erreicht damit ebenfalls eine große Eindrücklichkeit und Unmittelbarkeit. Weit eindrücklicher als jene beiden lehrt der Heidelberger Katechismus in der Ich-Form, weil er die Erwählungsgewißheit mit ihr ausdrückt. Hingegen bringt der Emdener Katechismus sie nicht.[47] Im Jahre 1888 schied er aus, der Heidelberger trat in Ostfriesland an seine Stelle.

Wenn allgemein die Dreiteilung des Heidelberger Katechismus — von des Menschen Elend, von des Menschen Erlösung, von der Dankbarkeit – das höchste Lob erntet („eine geniale Wiedergabe der Substanz der gesamten Reformation"[48]), dann verdienen die Antworten in der Form des bekennenden Ich an die zweite Stelle gesetzt zu werden. Diese Aussagen über die Erwählungsgewißheit gehören nach Form und Inhalt mit zu dem Kostbarsten, was der Heidelberger Katechismus bietet.

---

[47] Vgl. oben S. 317.

[48] *K. Barth*, Einführung in den Heidelberger Katechismus, Theol. Studien Heft 63 (1960), S. 4.

MISCELLEN

Charisma veritatis certum

(Zu Irenäus adv. haer. IV 26, 2)

Von Norbert Brox

In der Erforschung der Geschichte des Episkopats spielt der Text Iren. adv. haer. IV 26, 2 (Harvey IV 40, 2) eine gewisse Rolle. Bekanntlich macht Irenäus in seinen Schriften das kirchliche Bischofsamt zwar nie zum eigenen Thema, aber er handelt doch mehrfach von den Bischöfen, um in ihnen den „Ort" zu bezeichnen, wo man die unverfälschte Lehre findet. Sie sind jeweils der derzeitige Endpunkt der διαδοχή / successio, durch welche (als durch ihr Organ hindurch) die Überlieferung von den Aposteln her auf die Gegenwart kam. Das wird vorwiegend so entwickelt, daß dort, wo (aus den Schriften des AT und NT nachweisbar) die Wahrheit ist, auch die einzige ununterbrochene und rechtmäßige apostolische Sukzession angetroffen wird. Das kann natürlich umgekehrt werden: Wo die Sukzession, dort auch die wahre Tradition und Verkündigung. Es ist indessen wohl zu beachten, daß Irenäus im Autoritäts- und Sukzessionsbeweis, in der Behauptung der Apostolizität also, nicht einfach seinen gnostischen Gegnern die Waffe entrang, mit der sie selbst sich verteidigt hatten. Er nennt nämlich nicht nach gnostischer Manier nur einige gewichtige Namen von Jesus über die Apostel bis zur Gegenwartsgeneration (Sektenhaupt), um damit Lehren zu decken, welche ihrerseits geheim und ganz unkontrollierbar bleiben. Statt dessen steht für ihn die Einheit und Unveränderlichkeit der Predigt der Kirche im zeitlichen Nacheinander von Jesus (und AT) bis auf diesen Tag und im räumlichen Nebeneinander vom Orient bis Germanien und Spanien (I 10, 2) im Vordergrund. Der eine Glaube manifestiert sich in der Lehre der Bischöfe, denen die Apostel die Kirche übergaben. Die Reihe der Autoritäten garantiert die unverletzte Wahrheit so, daß die Identität der Lehre zu jedem Zeitpunkt und an allen Orten deutlich aufgezeigt werden kann. Das Amt ist nicht die autoritative Versicherung einer sonst nicht als solche erkennbaren Wahrheit und Lehreinheit, sondern die lückenlose Zeugenkette wird als der gute Grund für die unveränderte Tradierung des Kerygmas (III 24, 1) angeführt. In der gnostischen Diadoche muß die angebliche Berührung der Autorität mit den Aposteln oder deren Schülern die Gnosis autorisieren, die in ihrem Ursprung von Jesus her jedem Nichtgnostiker unzugänglich und als Geheimlehre unbekannt und unnachprüfbar bleibt (III 2, 2; 3, 1; 5, 1). In der Kirche erweist sich die legitime Autorität des Bischofs darin, daß er wegen der Diadoche der Lehre sich auf die Apostel berufen kann, denn er predigt dasselbe wie die Apostel. Daß er aber dasselbe lehrt, wird nach Irenäus aus der Schrift belegt und ist obendrein dadurch verläßlich, daß seine Lehre das Vernünftige, nicht anders Denkbare ist.

Die Geradlinigkeit und der Zusammenhalt der Sukzessionskette ist also bedingt durch die Weitergabe der unveränderten Lehre, der sie dient. Das ist das Unter-

scheidende bei Irenäus gegenüber dem gnostischen Sukzessionsbeweis. Neben der Aufeinanderfolge der Autorität wird immer auch die Lehre selbst in ihrer Integrität verifiziert, denn für Irenäus läßt sie sich an allen einzelnen Stationen der Überlieferung als die bis in den Wortlaut hinein gleiche antreffen. Nachdem der Rang der Bischöfe auf diese Weise begründet wird, ist es verständlich, daß neben die Apostolizität (der Lehre, nicht der formalen Sukzession nur) weitere Kriterien treten. Man muß, sagt Irenäus, jenen anhängen, „welche die Lehre der Apostel bewahren und zusammen mit dem Rang des Presbyteriums die gesunde Lehre und einen Lebenswandel ohne Anstoß aufweisen" (IV 26, 4). Amtlicher Charakter und persönliche Qualifikation stehen nicht konkurrierend, sondern bestätigend neben dem Merkmal der reinen, apostolischen Lehre. Denn wo die Wahrheit ist, da ist auch ein gesunder Wandel; und das Amt bedeutet das Stehen in der Nachfolge im Besitz der gleichen Lehre.

So gibt es strenggenommen zwei Beweisgänge bei Irenäus. Der gewichtigere und grundlegende ist, daß mit klarem Verstand und Gutwilligkeit festgestellt werden kann, daß die Predigt der Kirche mit den Worten Jesu und der Apostel übereinstimmt. Auf dieser faktischen, ohne jedes weitere Kriterium nachweisbaren Lehridentität liegt der Akzent. Nachfolgend kann derselbe Tatbestand dadurch erwiesen werden, daß die Lehre durch eine lückenlose Kette von redlichen und kompetenten Zeugen weitergegeben wurde, so daß also die Wahrheit nirgends anders sein kann als hier.

Dies sollte vorausgeschickt sein, damit jene Stelle, um deren Verständnis es in dieser Miszelle geht, aus ihrem Kontext gelesen werden kann. Der historische bzw. auch formaljuristische Beweis der Sukzession, wie er in der Aufzählung einer Bischofsliste liegt (III 3, 3), ist wirklich die letzte Station im Beweisgang des Irenäus. Ihm liegt voraus die Gewißheit faktischer Lehreinheit, die für Irenäus bereits ohne Kenntnis der Sukzession konstatierbar ist, aber doch ihr verdankt wird. Die Reihe der autoritativen, amtlichen Zeugen hat ihren Charakter und ihre Bedeutung von dorther, daß an ihr der Weg der apostolischen Lehre bis auf diesen Tag nachgezeichnet werden kann. Zudem steht gleichwertig neben der Bischofsliste der unmittelbare Aufweis direkter Lehrübernahme im Lehrer-Schüler-Verhältnis außerhalb einer Amtsnachfolge auf demselben Bischofssitz (III 3, 4; Eus. h. e. V 20, 1. 4). – Nun kommt aber endlich noch etwas hinzu, was neben der Lehridentität und der ununterbrochenen Sukzession (beides für Irenäus Faktizitäten) in seinem ausgesprochen theologischen Charakter nicht übersehen werden kann. Es handelt sich um den Geistbesitz der Kirche, zu dessen Niederschlag (im Anschluß an 1 Kor 12, 28) die Ämter gehören und der den Häretikern abgesprochen wird (III 24, 1). Hier interessiert die pneumatische Begabung nur so weit, als sie sich im Amt konkretisiert. Gott besorgte durch seinen Geist mit großer Sorgfalt die Befähigung der Menschen, welche sein Wort weitertragen sollten. So brachte der Geist durch seine Kraft die Verkündigung erst in Gang, indem er die Apostel mit der Fülle und der vollkommenen Erkenntnis begabte (III 1, 1) und sie „nach der Himmelfahrt des Herrn" vollendete (III 12, 5).[1] Irenäus rechnet die Qualität der Kirche und ihrer Predigt in antignostischer Polemik nicht einzelnen Menschen zu, welche sie als souveräne Pneumatiker beherrschen, ergänzen und auch abändern (und nur wenige darin einweihen), sondern der Wirksamkeit des Geistes Gottes in der Öffentlichkeit der Kirche. Der Geist befähigt jene Menschen zur unverfälschten Verkündigung der Wahrheit, welche die obengenannten Bedingungen der rechten Lehre und der Sukzession erfüllen. Denn er wird mit der Sukzession von den Aposteln her empfangen.

[1] An diesen Texten sieht man, daß die ekklesiologische Funktion des Geistes bei Irenäus im wesentlichen nach der Apg zu interpretieren ist. Dasselbe zeigt III 11, 9 durch die Diktion aus dem in Apg 2, 17 zitierten Joel 2, 28.

Damit sind wir bei dem in Frage stehenden Text IV 26, 2 (H IV 40, 2). Die rechtmäßigen Träger der Lehrüberlieferung sind jene Presbyter der Kirche, welche mit der Sukzession des Episkopats das zuverlässige charisma der Wahrheit empfangen haben: „Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt".[2] Die Reihenfolge kann umgekehrt werden: „Wo also die Charismen des Herrn niedergelegt sind, dort muß man die Wahrheit lernen, bei ihnen (apud quos) ist die Sukzession der Kirche von den Aposteln her und der gesunde und tadellose Wandel und steht die unveränderte und unverfälschte Lehre fest" (IV 26, 5). – Das „Charisma der Wahrheit" bzw. die „Charismen des Herrn" wird man aber als Kriterium und Befähigung zur Lehrverkündigung bestimmen müssen, ohne darunter schon das Amtscharisma im prägnanten Sinn zu verstehen.

Der Ausdruck ist jedoch umstritten. Nach K. Müller[3] ist das Charisma identisch mit der Wahrheit und also die überlieferte Lehre selbst. Ein besonderes Amtscharisma der Bischöfe (so Harnack, Loofs, Sohm u. a.) ist hier nicht gemeint.[4] – Die einzige Alternative scheint nun aber nicht eine spezifisch amtsgebundene Geistbegabung zu sein, jedenfalls für die Theologie des Irenäus nicht, welche sich nicht in allen Punkten schon durch terminologische Präzision auszeichnet. Für IV 26, 2 liegt Müllers Argument im Adjektiv certum, das er sinnvoll nur auf die Lehre, nicht auf ein Amt glaubt beziehen zu können.[5] Die Analyse von IV 26, 5, die das größere Beweisgewicht trägt, entspricht m. E. nicht dem Satzbau: „Ubi igitur tales (sc. presbyteros qui et apostolorum ... doctrinam custodiunt et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant: IV 26, 4) inveniat aliquis, Paulus docens ait: ‚Posuit deus in ecclesia primo apostolos, secundo prophetas, tertio doctores (1 Kor 12, 28). Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio . . . Hi enim . . . fidem nostram custodiunt etc." (IV 26, 5; H IV 42, 1). Im Relativsatz wird den charismata durch das apud quos unvermittelt ein maskuliner Plural substituiert (später durch hi aufgegriffen), der auf die kirchlichen Autoritäten (Bischöfe) zu beziehen ist. Sie nehmen unvermittelt im Text die Stelle der charismata ein, was deutlich zeigt, daß diese letzteren eine „funktionale" Größe sind und nicht den Bestand der Wahrheit (das „sanum et irreprobabile conversationis" und das „inadulteratum et incorruptibile sermonis") bezeichnen. – Entscheidet man sich für die zweite Möglichkeit, daß mit apud quos ein neuer Satz beginnt und in relativem Anschluß hinter den Satz über die Charismen zurückgegriffen wird auf die doctores (die apostoli und prophetae kommen wegen des Folgenden nicht in Frage), so ergibt sich durch die bedeutungsmäßige Parallelität der Glieder für die Charismen dasselbe. Diese Möglichkeit ist jedoch nicht sehr wahrscheinlich, weil sie eine merkwürdig ungenaue Ausdrucksweise voraussetzt, in welcher ein Relativum über die Distanz eines ganzen Satzes hinweg auf nur eines aus der Reihe von drei voraufgegangenen

[2] Ed. R. Massuet-Migne (PG 7), 1882, 1053 f.; *W. W. Harvey,* Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros Quinque Adversus Haereses, Cambridge 1857, 2, 236.

[3] *K. Müller,* Das Charisma veritatis und der Episkopat bei Irenaeus, in: ZNW 23 (1924), 216–222.

[4] Müller referiert kurz die verschiedenen Auslegungen früherer prominenter Forscher und findet seine eigene Ansicht bereits bei R. Seeberg, DG ¹I, 96. Jedoch weiß er sich als ersten, der seine Exegese des Ausdrucks ausführlich begründet. – *E. Molland,* Journal of Ecclesiastical History 1 (1950), 26, und *H. v. Campenhausen,* Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen 1953, 188, schließen sich an.

[5] Ebd. 217.

Substantiven Bezug nimmt. Die Eingrenzung ist leichter so zu verstehen: Im Paulus-Zitat handelt es sich noch um die verschiedenen Ämter der apostoli, prophetae, doctores; darauf faßt der Begriff charisma sie alle (und mögliche andere) unter die allgemeine Bezeichnung der Geistesgabe zusammen, und endlich wendet sich die Rede den Sukzessionsträgern aus ihnen zu, denn es geht im Zusammenhang um die derzeitigen kirchlichen Autoritäten und ihre Lehrkompetenz.

Außerdem kann man nicht außer acht lassen, daß Irenäus doch im Umkreis seines Pauluszitates aus 1 Kor spricht. Zuerst fällt der Anschluß auf. Das Zitat bietet: „posuit (1 Kor 12, 28: ἔθετο)[6] deus in ecclesia . . .", nämlich die verschiedenen charismatischen Ämter; Irenäus nimmt auf: „ubi igitur charismata domini posita sunt". Er spricht also weiter von den verschiedenen „eingesetzten" Ämtern und Aufgaben in der Kirche (nicht von „hinterlegten Lehren" und „aufbewahrten Gaben der Wahrheit"). Dies ist die ungezwungene Interpretation seines Schriftbeweises. Den Terminus charismata als Sammelname für Geistbegabungen entnimmt er zudem dem gleichen Paulusvers. Und III 24, 1 werden anläßlich der Zitierung des nämlichen Textes aus 1 Kor die Ämter zur operatio spiritus gerechnet. Charisma ist für Irenäus an solchen Stellen die vom Geist gewirkte Befähigung und Beauftragung zur Übernahme, Bewahrung und Weitergabe der Lehre. Darum ist (zumindest in antignostischer Polemik) das Attribut certum wie auch die Verbindung mit veritas durchaus sinnvoll (IV 26, 2).

Die seltsam strenge Eingrenzung der Wirksamkeit des Geistes auf „die Kirche" (als „die gegenwärtige Gemeinde" im Gegensatz nämlich zu der Instanz der Bischöfe)[7] ist bei Irenäus nach Sinn und Möglichkeit nicht ganz einsichtig. Zumindest vernachlässigt sie Texte wie den genannten III 24, 1 und III 12, 5, wonach die Ämter geistgewirkt sind und die Apostel und Jünger nach der Himmelfahrt „durch den Geist vollendet wurden"; der Geist instruiert die maßgeblichen Größen der Kirche.[8] Und neben diesem „alltäglichen" Charisma der Lehrverkündigung kennt Irenäus die außerordentlichen Begabungen der προφητικὰ χαρίσματα in der Kirche (V 6, 1). Man kann ja nicht vom sonstigen Gebrauch des Terminus charisma absehen. Es hat den Anschein, daß Irenäus, sobald er mit den Gnostikern um den pneumatischen Charakter der Häresie bzw. der Kirche streitet, sogleich sich an seinen diesbezüglichen Kronzeugen Paulus erinnert. In diesem Zusammenhang beruft er sich ausdrücklich auf die Korintherstelle, in der Paulus „de propheticis charismatibus"

---

[6] Das gleich folgende Verb „(ubi igitur . . .) posita sunt" ist die Wiederaufnahme des posuit und kann in diesem Sinn, der durch den paulinischen Text festgelegt ist, keine Assoziation etwa an ein „depositum fidei" begründen.

[7] K. Müller, ebd. 218. 219.

[8] Den angezeigten Tatbeständen gegenüber haftet Müllers Vorschlag einer Rückübersetzung des „munus (dei ecclesiae creditum)" (III 24, 1) in χάρισμα (ebd. 218) eine erhebliche Unsicherheit an. Die beigezogene Verbindung „dilectionis munus" (IV 33, 8; ebd. 218 Anm. 2), die sich im Sinne von charisma für Irenäus sehr wohl aus 1 Kor 12, 31 erklären ließe, stellt – gerade im Interesse Müllers – keine zutreffende Sachparallele dar. Vor allem aber ist durchaus nicht sicher, daß die dilectio nach diesem Text wie die prophetia (und vielleicht auch agnitio) zu den charismata zählt, vielmehr ist das Gegenteil wahrscheinlich; hätte der Übersetzer tatsächlich χάρισμα gelesen, wäre es sehr merkwürdig, daß er es mit munus übersetzt, um es ein zweites Mal im gleichen Satz nur zu transkribieren (reliquis charismatibus). Überdies zitiert Müller nicht ganz korrekt, indem er durch Sperrdruck und Auslassung die Korrespondenz „munus – reliqua charismata" herstellt, die bereits eine Interpretation ist und munus mit charisma als Synonyma erscheinen läßt. Man kann ohne weiteres so verstehen: Die „übrigen Charismen" sind abgehoben von dem erst nach dem dilectionis munus genannten Charisma der prophetia (und agnitio).

spricht (III 11, 9). Irenäus pocht hier auf die Prophetengabe speziell, aber der Text zeigt deutlich, wie er im Gebrauch des Begriffes charisma an Paulus orientiert sein will (Daß er trotzdem eher die Apg nachspricht, braucht nicht erörtert zu werden, da es für diesen Zusammenhang nichts ausmacht). Das „propheticum charisma" ist den alttestamentlichen Propheten die Befähigung zur Vorauskündigung der Ankunft des Wortes im Fleische (IV 20, 4). Die Verteilung der charismata gehört in Parallelität zu den „visiones propheticae", „ministeria" und „patris glorificatio" zu den Heilsveranstaltungen des Sohnes, d. h. zu dem, was der Sohn an den Menschen zur Durchführung der Heilsordnung tut (IV 20, 7). Leider spricht der Text IV 27, 2, wonach „die Alten (sc. die Israeliten des AT) uns in den Charismen vorausgingen", nicht mit hinreichender Deutlichkeit, um aus ihm weiteren Aufschluß über den Terminus charisma zu gewinnen. Durch alle Varianten hindurch ist das charisma immer die geistgewirkte Begabung und Qualität der Menschen, bzw. eine Einrichtung zur Förderung und Durchführung des Heilsplanes Gottes (auch II 32, 4). Es rückt aber nicht entfernt auf die Seite des Objekts und Inhaltes der Verkündigung, sondern ist ein Kriterium der Wahrheit, und zwar nicht nur als Amtsgnade: Als wunderwirkende Kräfte sind die *χαρίσματα* die vom Sohn Gottes empfangene *χάρις* und der herrliche Erweis der Zuverlässigkeit der kirchlichen Lehre (II 32, 5). – Das Charisma wird nicht verkündet, sondern besessen.

Allerdings hat man keinen Anlaß, von Begriff und Vorstellung eines ausdrücklichen (etwa zwischen Bischöfen und Presbytern unterscheidenden) Amtscharismas für Irenäus zu sprechen. Er spricht noch undifferenzierter, und gerade die Äußerungen über den Geist sind eher Lobpreis als Definition. Der Geist wirkt in allen Rechtgläubigen je auf die angemessene Weise. So verleiht der Geist nicht nur dem Amtsträger eine pneumatische Qualität und Kompetenz in Sachen der Lehre und Glaubenseinsicht, sondern jedem, der von der Kirche den Glauben empfängt (vgl. vor allem IV 33; V 20, 2).[9] Das jedoch leidet nach den oben exegesierten Texten keinen Zweifel, daß die Bischöfe nach Irenäus ihre Lehraufgabe in der Kirche als zuverlässige, d. h. vom Ursprung her gesicherte, geistgewirkte Beauftragung tragen, so daß in diesem Sinn das „charisma veritatis certum" (IV 26, 2) zu interpretieren ist.[10] Nicht nur ihre ethische Disposition und die Sukzession,[11] sondern auch der Geist, der schon die Apostel „vollendete" und seitdem in der Kirche wirkt, befähigt sie dazu, die Wahrheit unverletzt zu überliefern. – Und da es richtig ist, daß der Bereich der Wirksamkeit des Geistes nach Irenäus schlechthin mit der Kirche zusammenfällt (III 24, 1) und „alles andere nur die Mittel darstellt", durch welche er wirkt,[12] so bedeutet ja gerade dies, daß auch das Amt ein solches „Mittel" des Geistes ist. Adv. haer. IV 26, 2 ist ein Zeugnis dafür neben anderen. Wenn man weiter bedenkt, was einleitend gezeigt werden sollte, daß das Amt bei Irenäus vom Dienst am Wort her interpretiert ist, dann ist es für die Theologie des Irenäus undenkbar, daß nicht auch in den Amtsträgern der Geist entscheidend wirksam ist, „denn durch ihn haben wir gesehen und gehört und reden wir" (V 20, 2). Und endlich ist nicht zu unterschätzen, wie sehr Irenäus daran gelegen war, die Kirche und darum nicht zuletzt ihre Autoritäten vor gnostischer Diskreditierung (III 2, 2) und vor dem pneumatischen Anspruch der Häresie zu schützen, indem er nachweist, daß die wahren, überlegenen Pneumatiker in der Kirche zu finden sind (IV 33, 1–7).

[9] In der Frage eines ausdrücklichen Amtsbegriffes bei Irenäus im prägnanten Sinn scheint die zurückhaltende Beurteilung H. v. Campenhausen's, aaO., 186–190, sachgemäß zu sein.

[10] Das an dieser Stelle unmittelbar folgende Kontrastbild der häretischen Lehrer spricht nur dafür.

[11] So K. Müller, aaO., 219.

[12] K. Müller, aaO., 218.

Ammonios Sakkas. His Name and Origin

By J. C. Hindley

In his essay "Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie"[1] E. Benz drew attention to the serious possibility that elements of Indian thought exercised a formative influence at Alexandria in the second and third centuries A. D. For a long time Alexandria had been the entrepot for an extensive trade in luxury goods between India and Rome, and it is highly likely that along with the traders some men of more reflective mind had brought a knowledge of Indian 'wisdom'. This situation would account for certain developments in neo-Platonism, and perhaps also explain some features in the teaching of the 'Christian Platonists', Clement and Origen.

The prospect which here opens up is of the greatest significance for the Christian conversation with thinkers of other religions, particularly Hinduism and Buddhism. If there was a real contribution from Indian Buddhist thought to Christian theology during this formative period, it is vital to understand it. Our conversation with the Hindu or Buddhist will thus be illuminated, and the image of Christianity as necessarily "foreign" or "intolerant" may be somewhat modified.

The importance of Benz's thesis in the context of the Christian mission demands that its foundations be securely laid. The general picture of traffic between India and Alexandria is clear enough, and the image of India as the source of 'wisdom' is fairly established in the writers of the period, whether Christian or not. But when Benz attempts to pinpoint Ammonios Sakkas as the philosopher through whom this Indian influence assumed a special significance, doubts arise.

Ammonios Sakkas was certainly the teacher of Plotinus,[2] and if he did not teach Origen the Christian father,[3] he certainly contributed to the intellectual atmosphere of the Alexandria in which Origen studied and taught.

In tracing a link between Ammonios and India, Benz relies on an article by E. Seeberg.[4] The argument is basically a linguistic one. The name Sakkas, claims Seeberg, cannot be understood as Greek at all. It is not found elsewhere, and it cannot mean 'Sackträger'. Theodoret, it is true, had interpreted it in this or a similar way. He writes:[5]

Ἐπὶ τούτου δὲ (sc. Emp. Commodus) *Ἀμμώνιος ὁ ἐπίκλην Σακκᾶς τοὺς σάκκους καταλιπὼν, οἷς μετέφερε τοὺς πυροὺς, τὸν φιλόσοφον ἠσπάσατο βίον.*

---

[1] Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. 1951/3.

[2] Porphyrios, Vita Plotini, 3.

[3] The evidence is conflicting. Many scholars hold there was a pagan Origen, and quite possibly two philosophers named Ammonios. Cf. *H. E. W. Turner*, The Pattern of Christian Truth p. 464 ff., and *H. Dörrie*, "Ammonios der Lehrer Plotins", in Hermes vol. 83, 1955, Beilage 3 p. 468.

[4] "Ammonios Sakas", in ZKG 61, 1942, p. 136 ff.

[5] Graecarum affectionum curatio, Sermo VI. M PG 83, 868 B.

In Seeberg's view this is a poor joke, based on ignorance of the true meaning of *Σακκᾶς* which had been lost by the time Theodoret wrote.

Seeberg goes on to argue that in fact this odd name is to be derived from India. Two possible explanations are available. The first is that *Σακκας* is a misreading for *Σακας*, the latter being the clan name of a branch of the Aryan Scyths (*οἱ Σακαι*) who had ruled in western India from the first century B.C. to the fifth century A.D. The word in this form occurs as a proper name, referring to this clan in Xenophon,[6] and Seeberg suggests that in spite of his Egyptian first name, Ammonios Sakas (sic) was actually an Aryan Scyth who (or whose family) had emigrated to Egypt.

The alternative explanation avoids the difficulty of the single 'k' and appears to be preferred by the Indologist H. Lüders, whom Seeberg quotes. Lüders points out that Buddha came from the clan Shakya, and that in the west this clan became known as Sakka. The Buddha himself was sometimes referred to as Sakkamuni (i. e. "the wise man from the clan Shakya"), and his monks were called shakya-bhiksu or shakya-putra. Seeberg summarises this opinion thus:

> "H. Lüders war der Ansicht, daß *Σακας* (sic!) als Zunamen von Ammonios den indischen Mönch bezeichnen oder doch auf solche geistigen Zusammenhänge des Ammonios auch bereits sprachlich hinweisen könne. Dann würde also der fragliche Zuname des Ammonios die Zugehörigkeit zu Buddha, der aus der Familie der Shakya stammt, bedeuten."

This derivation is intriguing, but is there any evidence for it beyond certain traces of Indian ideas which can be found in the very hyopthetical reconstructions which are possible of Ammonios's teaching? Admittedly, Porphyrios suggests that Ammonios aroused an interest in Indian philosophy on the part of Plotinus:

> *καὶ ἐπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας συνεχῶς τῷ Ἀμμωνίῳ παραμένοντα* (sc. *τὸν Πλωτῖνον*) *τοσαύτην ἔξιν ἐν φιλοσοφίᾳ κτήσασθαι, ὡς καὶ τῆς παρὰ τοῖς Πέρσαις ἐπιτηδευομένης πεῖραν λαβεῖν σπεῦσαι καὶ τῆς παρ' Ἰνδοῖς κατορθουμένης.*[7]

This passage is certainly consonant with the idea that Ammonios was a Buddhist monk, but it need mean no more than that Ammonios had stimulated an interest in those eastern ideas which had percolated by another route to Alexandria.

Against this indecisive passage must be set the overriding fact that the Indian derivation is in clear contradiction with two clear testimonies we possess concerning Ammonios, viz:

1. His chief name is unmistakably Egyptian, and Ammianus Marcellinus gives his home as Bruchion, a suburb of Alexandria.[8]

2. Theodoret found no difficulty in supposing that *Σακκᾶς* was etymologically connected with *σάκκος*.

The evidence of both Ammianus and Theodoret has been roughly handled in an article by H. Dörrie,[9] though in a way which can afford no comfort to Seeberg. Dörrie dismisses the views of Seeberg and Benz as "weit phantasievoller als die antike Legenden-Bildung". He does not discuss the derivation of Sakkas at all, except to point out that it is never found elsewhere as a Beiname. He holds therefore that the references in both Theodoret and Ammianus (the only ones to give the name Sakkas) are mistaken. Theodoret, he suggests, invented the name in order to discredit the founder of Neoplatonism, Christianity's chief rival, and a later reader

---

[6] Institutio Cyri V ii 25, iii 11, 22 f., 38 f.; VII v 51.
[7] Loc. cit.
[8] Ammianus Marcellinus XXII 16, 16.
[9] V. note 3.

interpolated the text of Ammianus Marcellinus, so as to transform an allusion to Ammonios the grammarian into the Ammonios referred to by Theodoret as Sakkas.

I wonder whether so extreme a course is justified. If jibes are to sting, they must have some basis in fact: would there have been any point in Theodoret's remark if he had invented the name Sakkas?

As for Ammianus, he writes as follows:

"Unde (sc. Bruchion) Aristarchus grammaticae rei donis excellens et Saccas Ammonius Plotini magister aliique plurimi scriptores multorum in litteris nobilium studiorum, inter quos Chalcenterus eminuit Didymus."

The order of the names, Saccas Ammonius, is admittedly difficult. Is Dörrie's interpolation hypothesis any easier? Not only did the interpolator get the words in the wrong order (explicable no doubt as a result of a gloss entering the text), but he used a name which, on Dörrie's own view had been invented by Theodoret, and for which we have no other evidence. Nor is the point that the other names in this list are those of grammarians quite so decisive as it seems. Ammianus is not primarily giving here a record of grammarians, but is noting distinguished natives of Bruchion. Ammonios Sakkas may have slipped in naturally, if illogically, because of his eminence.

The order of his names can, I think, be explained by a modification of the view advanced by Seeberg and Benz. Porphyrios, in what appears as a quotation from Longinus,[10] mentions two philosophers named Ammonios, one a Platonist and the other an Aristotelian. The strange word order might then be explained as indicating which Ammonios Ammianus had in mind, – Ammonios the sack-carrier. It is by no means impossible that Ammianus was reproducing a Greek source which read *ὁ Σακκᾶς Ἀμμώνιος*,[11] and that the word *Σακκᾶς* was originally an attributive noun which became adopted as a surname or nickname. Porphyrios would not unnaturally have suppressed it in the interests of defending his neoplatonist forbears, but we should accept it as part of the authentic tradition regarding Ammonios.

If this is correct, Seeberg's arguments regarding the etymology of the name have to be met. His reasoning depends on the assertion that the word *Σακκᾶς* cannot etymologically be placed in a Greek context. If however it can be shown that this word, though unknown in literary Greek, is a good demotic form, I submit that the whole case for turning to an etymology as remote as Seeberg suggests disappears.

In fact evidence, slight but sufficient, is available to illustrate the word *σακκᾶς* in demotic Greek, meaning a "maker or carrier of sacks."

In general it should be remembered that in a corn-growing area like Egypt the carriers were an important part of the economy. Payment for transport by sacks (*σακκηγία*) and the men who do this work (*οἱ σακκηγοῦντες*) are fairly frequently mentioned in the papyri.[12]. The complex transport organisation involved with its guilds of *καμηλοτρόφοι*, *ὀνηλάται* and so on has been described by Rostowzew.[13]

At this point the evidence becomes sketchy, but at the very bottom of the organisation must have come the artisan who manufactured the sacks, and the poor man, who, not owning a camel or a donkey, carried them on foot. It can be shown that such a man would, in demotic Greek, be called *σακκᾶς*.

---

[10] Vita Plotini, 20.

[11] I am indebted to Mr. C. H. Roberts of St. John's College, Oxford, sometime University Reader in Papyrology, for this suggestion.

[12] E. g. Papiri Fiorentini no. 364, Tebtunies Papyri nos. 277, 356, 375, 585. P. Lond. no. 900.

[13] Archiv für Papyrusforschung vol. III p. 219 f.

On the one hand there is the general fact, established by B. Olsson,[14] from the papyri, that a whole series of nouns ending in – ας existed, to denote the practitioners of particular trades, – λιβανᾶς (Händler mit Weihrauch), στροβιλᾶς (Verkäufer von στρόβιλοι), μολυβᾶς (Bleiarbeiter), etc. These are non-literary words and Olsson is able to quote twenty-one examples, none of which occurred in Liddell and Scott's Lexicon at the time when he wrote. The great majority of them belong to the second and third century papyri. Editors of the papyri often put them down as proper names, but the number and variety of examples lead Olsson to the conclusion "daß die Gewerbenamen auf – ᾶς seit dem 1 Jahr. n. Chr. sich in ständigem Zuwachs befinden."

This general conclusion alone might justify us in including σακκᾶς as such a formation. But the word itself in fact occurs, in a papyrus and on an inscription. The papyrus[15] is dated to the fourth century, and runs:

Μεχειρ
λογος Διεσκορου του σακκα
ἐλαβι τριχια λιτρας
σακκων εικοσι πεντε
προς λιτρας δεκα απ ουσιας
ως εκαστου σακκου προς λ ʒ
τ' του σακκου
ωσαρι τελου σακκα κατα
σακκων ταλαντα δεκαπεντε.

This fragment is from an account, apparently for materials used in sack-making. In line 2 Kenyon took the word σακκα as a proper noun, printing it Σακκᾶ. But while here the translation "Dieskoros son of Sakkas" is tolerable, this man cannot be referred to simply by his patronymic in line 8: his personal name (Dieskoros) would have had to be repeated. It follows that σακκᾶ in line 8 cannot be a proper name. The vital phrase for our purposes is τελου σακκα. τελου is a regular abbreviation for the genitive τέλους, and the phrase τέλος σακκᾶ would mean the "tax payable by a sack-maker." The expression is easily understood from the fact that from Diocletians reign onwards every trade in the empire had to pay its appropriate tax. It is natural, therefore, to suppose that in line 2 also σακκας means "sack-maker", and this entirely squares with the conclusions reached by Olsson.[16]

The inscription is from a Christian sarcophagus found in the necropolis of Korykos.[17] It runs thus:

σωματοθηκι Ιωαννου σακκα κ(αι) κεραμεος
υειου Εὐθυμιου σακα

The sarcophagus is a highly ornamented one, taken over from a previous pagan burial, and the inscription has been added rather crudely in the spaces between the floral reliefs. This fact, incidentally, explains the unexpected spelling of the last word. It is quite evident from the line drawing of the sarcophagus supplied by Keil and Wilhelm that the mason just did not have room for the full spelling, σακκα, between one fancy scroll and the next: he had either to omit one 'k' or seriously reduce the size of lettering, and chose the former alternative. The tomb inscriptions

[14] Aegyptus vol. VI, 1925 p. 247: "Die Gewerbenamen auf – ᾶς in den Papyri".

[15] P. Lond. no. 427. Greek Papyri in the British Museum (ed. F. G. Kenyon) vol. II, p. 312.

[16] For details in the translation and interpretation of this papyrus I am indebted to Mr. C. H. Roberts.

[17] Monumenta Asiae Minoris Antiqua: Denkmäler aus dem rauhen Kilikien (hg. von J. Keil und A. Wilhelm), no. 470, p. 169.

of Korykos have not been accurately dated, but the majority are attributed by the editors to "frühbyzantinischer Zeit".

I suggest that the evidence, though meagre, is sufficient to justify our treating the name Sakkas as a Greek word, indicating that its holder had emerged from the humble occupation of sack-maker or porter. In other words, Theodoret's jibe fitted the facts of the case. That such an origin for a philosopher is intrinsically impossible we may hardly affirm for an age when one of the most eminent teachers among the pagans had been a slave and among the Christians, a tent-maker.

I conclude that the name Ammonios Sakkas can be perfectly well understood within the context of Greek-speaking Egypt. Certain facts about him definitely tell against the theory that he was Indian by race or adoption. There is therefore no reason for the etymological theories of Seeberg and Lüders.

These observations do not of course in themselves show that Ammonios was uninfluenced by Buddhism, or that there was no Indian influence at Alexandria in the second century. They do suggest, however, that the name Sakkas cannot be used as a proof of such influence.

Ein unechter Brief des Papstes Gregor II.

(Jaffé 2162)

Von Reinhold Rau

In dem auf die Namen des Bonifatius und Lul gehenden Briefkorpus, das Ernst Dümmler Mon. Germ. Epp. 3, 215–431 herausgegeben hat, findet sich unter Nr. 20 das päpstliche Empfehlungsschreiben für Bonifatius an Karl Martell. Nach dem Vorgang früherer Herausgeber ist der Wortlaut des Schreibens aus der Vita Bonifatii des Othloh geholt: eine andere handschriftliche Grundlage gibt es nicht. Michael Tangl war in seiner Neubearbeitung des Briefwechsels (Epistolae selectae Bd. I 1916) in einer längeren Anmerkung S. 34 bemüht, jeden Verdacht gegen die Echtheit des Briefes zu zerstreuen.

Die nachstehenden Ausführungen über die Unechtheit dieses Papstbriefes befassen sich nicht mit Tangls Bemerkungen, die bestenfalls Wahrscheinlichkeiten für oder gegen die Echtheit liefern, sondern gehen von Othlohs Arbeitsweise aus, die Tangl im Vorwort seiner Ausgabe S. XXIX genauestens ermittelt hat. Darnach hat Othloh während seines Aufenthalts in Fulda (1062–1066) seiner Arbeit die Handschrift 2 zugrundegelegt, die heute in der Landesbibliothek Karlsruhe (Rastatt 22, früher Durlach 94) aufbewahrt wird. Er hat diese Handschrift mit zahlreichen Korrekturen versehen und aus den Briefen zunächst einmal eine Auswahl mit korrigiertem Text getroffen, die durch die Handschriften der Gruppe 4 vertreten ist. Später hat er diese Briefe der Gruppe 4 in seine Vita Bonifatii aufgenommen, allerdings in veränderter Reihenfolge, weil diese Briefe ja jetzt in eine fortlaufende Lebensbeschreibung eingefügt worden sind.

Nun zeigt aber die Handschrift 2 am Anfang infolge Blattausfalls größere Lücken und alle Herausgeber haben ohne weiteres angenommen, daß Othloh den Papstbrief in der Handschrift 2 vor dem Verlust der Blätter gelesen hat. Läßt sich aber nachweisen, daß der Brief hier gar nicht gestanden haben kann, dann muß er als ein Werk Othlohs gelten.

Eine Rekonstruktion des schwer beschädigten Anfangs der Handschrift 2 muß ausgehen von der Abfolge der Briefe in der Handschrift 4. Es wäre doch anfechtbar, von der Reihenfolge in der Vita auszugehen. Tangl hat das aber in seiner Einleitung S. XIV getan, denn der Papstbrief, dessen Echtheit hier in Frage steht, findet sich gar nicht in der Handschrift 4, sondern nur in der Vita. Das wäre nun an sich schon ein starkes Indiz gegen die Echtheit, entscheidend aber ist die Frage, ob der Brief in dem verlorenen Teil der Handschrift 2 gestanden hat.

Vom ersten Quaternio ist nur ein Blatt erhalten, das vierte der ursprünglichen Zählung. Da auch vom zweiten Quaternio das äußere Doppelblatt fehlt, so weist die Handschrift in ihrem heutigen Zustand vor dem erhaltenen Blatt eine Lücke von drei, dahinter eine solche von (4 + 1 =) fünf Blättern auf. In einer dieser beiden Lücken müßte der Text gestanden haben.

Zum Verständnis der nachfolgenden Rechnung muß hier (vgl. Tabelle am Ende) das Verhältnis der Handschrift 2 zur Münchener Handschrift (lat. 8112), die hier als Handschrift 1 bezeichnet wird, bezüglich der Reihenfolge der Briefe besprochen werden. Der Bearbeiter von 1 begann mit dem Bischofseid des Bonifatius (Nr. 16) und brachte dann fünf undatierte und zweimal zwei datierte Schreiben des Papstes Gregor II. Diesen Teil der Sammlung schloß er ab mit der Bemerkung: *hucusque*

Gregorius a primo secundus, hinc Gregorius a secundo iunior. Diesen Vermerk hat auch Othloh in der Handschrift 4 und zwar vermutlich aus der Handschrift 2, die hier noch lückenhaft ist. Der Bearbeiter der Handschrift 2 nimmt an dieser Reihenfolge einige Änderungen vor: er holt die erste Gruppe datierter Briefe (Nr. 17 und 18) nach vorn und versetzt sie mitten hinein in die Gruppe der undatierten (ihre Nummern sind: 12, 19, 25, 21, 28); außerdem löst er die zweite Gruppe (Nr. 24 und 26) der datierten Briefe auf und bringt sie in umgekehrter Folge an verschiedenen Stellen unter den Briefen Gregors III. Diese zweite schwer begreifliche Umstellung spielt für unsere Rechnung keine Rolle, da die Handschrift schon vorher wieder einsetzt.

Auf dem geretteten Blatt der Handschrift 2 ist der Schluß des Briefes 17, anfangend mit den Worten *quod non optamus* (S. 31 Z. 6) bis zum Ende des Briefes 18 erhalten, zusammen 44 Druckzeilen der Tanglschen Ausgabe. In der darauf folgenden Lücke von fünf Blättern (das wären 5 mal 44 oder 220 Druckzeilen) sind die Briefe Nr. 25 mit 27 Druckzeilen, Nr. 21 mit 49, Nr. 28 mit 75, dann von Gregor III Nr. 42 mit 27 und Nr. 43 mit 42 Druckzeilen (ohne den erhaltenen Schluß), zusammen genau 220 Zeilen, untergegangen. Für den Brief Nr. 19, der nach Tangl S. XIV auch noch in dieser Lücke gestanden haben soll, ist somit hier kein Platz, vielmehr müßte er, wenn überhaupt, in der ersten Lücke, d. i. vor dem erhaltenen Blatt, von Othloh gelesen worden sein. Diese erste Lücke umfaßte drei Blätter mit 132 Druckzeilen (errechnet): verloren ging Nr. 16 mit 30, Nr. 12 mit 37, Nr. 19 mit 19 Druckzeilen und der Anfang des Briefes Nr. 17 bis zu den Worten *si quis vero* mit 35 Zeilen, zusammen also 121 Druckzeilen. Der verbleibende Rest von 11 Zeilen reicht keinesfalls für den in Frage stehenden Papstbrief, der im Druck 18 Zeilen beansprucht, sondern wurde verbraucht durch künstlerische Ausgestaltung des Titelblatts mit Incipit usw.

Mit dieser Rechnung ist gezeigt, daß der Bearbeiter der Handschrift 2 die ersten drei Briefe in unveränderter Reihenfolge aus der Handschrift 1 übernommen, dann die Briefe Nr. 17 und 18 eingeschoben und mit den Briefen Nr. 25, 21 und 28 die Reihenfolge der Handschrift 1 weitergeführt hat. Der Brief Nr. 20 hat nie in der Handschrift 1 und nie in der Handschrift 2 gestanden. Darum fehlt er auch in der Handschrift 4, die Othlohs anfängliches Werk war. Der Brief Nr. 20 tritt erst auf bei der Arbeit an der Vita Bonifatii und früher ist er auch nicht verfaßt worden.

Mit dem Nachweis der Unechtheit des Briefes Nr. 20 verliert Karl Martell den Titel *dux*, den ihm Othloh im Anschluß an Willibalds Vita Bonifatii in der Einleitung dieses Briefes gegeben hat. Die päpstliche Kanzlei nennt ihn sonst entweder *patricius* (so Gregor II. in Brief Nr. 24) oder *princeps Francorum* (so Gregor III. in Brief Nr. 45). Bezeichnenderweise läßt Othloh in seiner Abschrift des Briefes Nr. 24 (Tangl im kritischen Apparat zu S. 42 Z. 28) das Wort *patricius* ganz weg, offenbar weil er mit ihm nichts mehr anzufangen wußte.

Reihenfolge der Briefe (die verlorenen in Klammer):

in 1	2	4	5
16	[16]	16	12
12	[12]	12	16
19	[19]	17	20
25	17	18	17
21	18	19	18
28	[25]	25	19
18	[21]	21	25
17	[28]	24	21
		28	28

Zur Überlieferung des Gebetes Manasse

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Siebenbürger Katechismusausgaben

Von Jenö Sólyom

Am Schluß seiner Abhandlung „Zur Überlieferung des Gebetes Manasse“ [1] hat Hans Volz auch einen Überblick über die Verbreitung jener deutschen Übersetzung dieses Gebetes (im Folgenden: G. M.) im 16. Jh. gegeben, welche unter den mit Luther zusammenhängenden Übersetzungen die dritte ist. Dieser Überblick soll hier mit einer Angabe über die Verwendung der Lutherschen Textgestalt ergänzt werden, welche auch für die Bibliographie des Kleinen Katechismus bedeutsam ist.

Jene Ausgabe von Luthers Kleinem Katechismus, welche 1548 in Kronstadt (Siebenbürgen) – und dann unverändert 1555 – erschien,[2] bringt im Anhang das G. M. und zwar in der von Volz beschriebenen dritten Textgestalt.[3]

Unter den Kirchenhistorikern, die sich mit der Kirchengeschichte der Siebenbürger Sachsen befassen, hat m. W. nur Erich Roth die Kronstädter Ausgabe des G. M. erwähnt, doch war seine Angabe insofern irreführend, als er bei der Beschreibung der Abschnitte der Agende von 1547 [4] sagt: „. . . und als Anhang Luthers ‚Kl. Katechismus für die Pfarrherr und Hausväter‘ sowie ‚Das Gebet Manasse des Königs Juda da er gefangen war zu Babylon‘“.[5] Dadurch entsteht der Eindruck, als wäre der Kl. Katechismus als Anhang zur Agende erschienen, ja als wäre sogar auch das G. M. ein Anhang der Agende. Möglicherweise ist aber diese Darstellung nicht im drucktechnischen, sondern im allgemeinen so zu verstehen, daß die Katechismus-Ausgabe organisch mit der Agende zusammenhängt. Ist Roth in diesem letzteren Sinne zu verstehen, so bleibt seine Behauptung auch weiterhin zu Recht bestehen. Man darf sogar hinzufügen, daß die Kronstädter Drucke: „Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum“ 1547, sowie deren deutsche Übersetzung: „Kirchenordnung aller Deutschen in Sybemburgen“ (1547),[6] sodann die Agende, der Kl. Katechismus und innerhalb des letzten das G. M. alle organisch miteinander zusammenhängen. Alle diese Drucke gehören in die Verwirlichung des gleichen Planes eines Verlegers.

Bibliographisch ist allerdings der Kl. Katechismus von 1548 ein selbständiger Druck und das G. M. ist in diesem Druck veröffentlicht. Roths Versehen wurde

---

[1] In: ZKG 70, 1959, S. 293 ff.

[2] Der kleine Catechismus. Für die Pfarherr vnd Hausväter. Mart. Luther. Kolophon: Gedruck zu Cron in Sybembürgen. M. D. XLVIII. – Der kleine Catechismus. Für die Pfarherr vnd Hausväter. Mart. Luther. M. D. LV. Kolophon: Gedruckt zu Cron in Sybembürgen. M. D. LV. Jedes besteht aus 24 Blättern. – Vgl. *Veturia Jugăreanu*, Bibliographie der siebenbürgischen Frühdrucke (Baden-Baden 1959), Nr. 255. 256.

[3] A.a.O., S. 302 ff. WA Dt. Bibel 12, S. 528 ff.

[4] Agenda fur die Seelsorger vnd Kirchen diener in Sybemburgen. Kronstadt, 1547. Vgl. Jugăreanu a.a.O., Nr. 214.

[5] Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen (Göttingen 1954), S. 110.

[6] Jugăreanu a.a.O., Nr. 212. 213.

wahrscheinlich dadurch verursacht, daß er das Exemplar der Agende aus dem Hermannstädter Brukenthal-Museum benützte: in diesem Exemplar bildet nämlich die Agende mit dem Druck des Kl. Katechismus von 1548 ein Kolligat.[7]

Die Darstellung Roths stellt nun die Frage, was für ein Exemplar Károly Szabó, dem Bibliographen der alten ungarländischen Drucke, vorlag: er gab nämlich für den in Frage stehenden Druck des Kl. Katechismus das Erscheinungsjahr 1547 an und bezeichnete die Mitteilung von Josef Trausch, daß auf dem Druck als Erscheinungsjahr 1548 angegeben sein sollte, als einen Irrtum.[8] Allerdings stellte damals Julius Groß sogleich fest, daß Szabó's Bemerkung grundlos sei.[9] Möglicherweise wurde Szabó – wie auch Roth – durch die innere Verbundenheit der Kronstädter Drucke getäuscht. Soviel ist sicher, daß von dem angeblichen Katechismusdruck aus dem Jahre 1547 kein einziges Exemplar bekannt ist. Die Frage kann nun insofern als entschieden betrachtet werden, als es sich von den beiden (im Hermannstädter Brukenthal-Museum, bzw. im Kronstädter Evangelischen Gymnasium befindlichen) angeblich 1547 erschienenen und von Szabó angeführten Katechismus-Exemplaren herausstellte, daß beide aus dem Jahre 1548 stammen. Für das Kronstädter Exemplar wurde das durch Groß festgestellt, aber auch das Hermannstädter trägt klar das Jahreszeichen 1548. Von einem Druck aus 1548 wußte Szabó nichts, das Erscheinungsjahr 1547 beruht also bei ihm auf einem Irrtum.

Nun hat aber der Kronstädter Katechismusdruck vom Jahre 1548, abgesehen davon, daß er das G. M. enthält, auch andere Eigenheiten, von denen hier – um den Druck kennenzulernen – zuerst die Rede sein soll.

Schon sein Titel unterscheidet sich von dem ursprünglichen Titel des Kl. Katechismus. Er lautet: „Der kleine Catechismus. Für die Pfarherr und Hausväter. Mart. Luther." Die Bibliographie in WA 30 I erwähnt dafür kein einziges Beispiel. Das Wort „Hausväter" statt Prediger kann leicht dadurch erklärt werden, daß man die am Anfang der einzelnen Katechismusteile genannten Hausväter auch auf dem Titelblatt anführen wollte. Für die Abänderung des Titels konnte außer diesem inneren Motiv noch der doppelte Umstand angeführt werden, daß einesteils die ausschließlich an Pfarrer und Prediger gerichtete Vorrede, andernteils das Traubüchlein und Taufbüchlein weggelassen wurden.[10] Diese beiden Anhänge ließen Johann Honter und seine Mitarbeiter wohl deswegen fort, weil die vorher erschienene Agende schon die Unterweisung betreffs der Taufe und Trauung enthielt. Die Auslassung der Vorrede und der Anhänge bezweckte also nicht nur eine Kürzung des Buches. Die Aufnahme des Wortes „Hausväter" in den Titel diente demgegenüber dem Zweck, die Planmäßigkeit der Reihe hervorzuheben.

Auf eine weitere Eigentümlichkeit des Katechismusdruckes von 1548 hat Richard Csáki in seiner quellenkritischen und philologischen Untersuchung über die deutschen Schriften Johann Honters (1912) aufmerksam gemacht, – doch ohne dieselbe auszuwerten. Im Gegensatz zu Adolf Schullerus, der den Honterschen Katechismus für eine Überarbeitung des Lutherschen erklärte, kam Csáki zu dem Ergebnis, daß jener keine Überarbeitung, sondern nur ein Nachdruck des Kl. Katechismus ist, welcher – wie auch die Hontersche Agende – mit Auslassung einiger Abschnitte vollkommen dem Original entspricht. Aber er konnte – auch mit Hilfe des Vergleichs der in der

---

[7] A.a.O., S. 109, Anm. 3. Brukenthal-Museum, Sign.: Tr. (XVI) 21.

[8] *Károly Szabó*, Régi Magyar Könyvtár (= Alte Ungarische Bibliothek) Bd. II. (Budapest 1885), S. 9, Nr. 41. – *Joseph Trausch*, Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Deutschen Bd. II (Kronstadt 1868). S. 218.

[9] Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde 9 (1886), S. 5.

[10] Die bekannten Exemplare sind: Brukenthal-Museum, Sign.: Tr. (XVI) 22.; Archiv der Evangelischen Honterus-Gemeinde Kronstadt, Sign.: 094. 1/12.

Weimarer Ausgabe enthaltenen Varianten – nicht feststellen, welche Katechismus-Ausgabe als Grundlage für den Honterschen Nachdruck diente.[11]

Seitdem erleichtern aber die neueren kritischen Ausgaben des Kl. Katechismus besonders aber der „Historische Kommentar zu Luthers Kl. Katechismus" von Johannes Meyer[12] und die kritische Ausgabe der „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche"[13] die Vergleichung des Kronstädter Druckes von 1548 mit anderen Ausgaben.

Im wesentlichen bleiben die Ergebnisse der Untersuchung Csákis auch heute bestehen, doch vermögen wir über dieselben um einen Schritt hinausgehen. Wir dürfen annehmen, daß als Vorlage für den Kronstädter Druck eine zwischen 1540 und 1542 erschienene Wittenberger Ausgabe gedient hat. Dazu kann noch klar festgestellt werden, daß die Vorlage nicht vor 1540 zu setzen ist. Dies ist schon aus dem Anfang des Katechismustextes zu ersehen, da der Kronstädter Druck beim 4. Gebot die Verheißung bringt.

Beim weiteren Vergleich darf man wohl am ehesten die Wittenberger Ausgabe von 1542 als diejenige bezeichnen, die als Vorlage gedient haben könnte. Dafür spricht, daß im Abschnitt vom Sakrament des Altars an der der WA 30 I, 318,5. entsprechenden Stelle nicht *Wer,* sondern *der* steht wie in den Wittenberger Ausgaben seit 1542. Doch kann als Gegenargument angeführt werden, daß in der Haustafel im Abschnitt „Den Bischoffen usw." *beißig* steht und nicht – wie in den Wittenberger Ausgaben seit 1542 – *bochen.*[14] Als ein weiteres Gegenargument kann die Beobachtung angeführt werden, daß im Abschnitt „Von weltlicher Oberkeit" der Absatz „Was die Untertan der Obrigkeit usw." fehlt. Besonders bemerkenswert ist es aber, daß im Abschnitt „Den Bischoffen" der zweite Absatz die Überschrift trägt: „Was die Christen iren lereren (sic!) vnd seelsorgern zu thun schuldig seien", – also nicht wie in der Wittenberger Ausgabe von 1542: „Was die Gemeine iren Lerern vnd Seelsorgern zuthun schuldig ist". Hier spricht die Übereinstimmung des Textes mit der Wittenberger Ausgabe von 1540 zugleich gegen die etwaige Annahme, als hätte die Leipziger Ausgabe von 1543 als Vorlage gedient (in dieser steht nämlich Zuhörer, nicht Christen oder Gemeine). Bei der Untersuchung der Vorgeschichte des Kronstädter Druckes dürfte nämlich außer der Wittenberger Ausgabe von 1542 die erwähnte Leipziger Ausgabe in erster Linie in Betracht kommen.

Gegenüber den in den kritischen Ausgaben aufscheinenden Varianten gibt es im letzten Satz des Abschnittes vom Sakrament des Altars einen auffallenden Unterschied: „Denn das Wort (für euch gegeben) foddert eitel gleubige hertzen". Für den Zusatz *gegeben* haben wir im kritischen Apparat kein Beispiel. Aber auch diese Eigentümlichkeit gibt uns keinen genaueren Hinweis darüber hinaus, daß als Vorlage keine Ausgabe vor 1540 in Betracht kommt. Diese Beobachtungen und andere hier nicht weiter behandelte Unterschiede zusammenfassend dürfen wir also annehmen, daß als Vorlage eine zwischen 1540 und 1542 erschienene Wittenberger Ausgabe gedient hat. Zu dieser Annahme berechtigt uns der Umstand, daß man im allgemeinen mit verloren gegangenen Ausgaben rechnen muß.[15]

[11] *Richard Csáki,* Honterus János német iratai forráskritikai és nyelvészeti szempontból (= Die deutschen Schriften Johann Honters quellenkritisch und philologisch untersucht). (Budapest 1912), S. 15. – *Adolf Schullerus,* Prolegomena zu einer Geschichte der deutschen Schriftsprache in Siebenbürgen, in: Archiv des Vereines für siebenbürgische Landeskunde. NF 34. (1907), S. 408. Dasselbe in der „Festgabe", S. 218.

[12] Gütersloh 1929, S. 18–46.

[13] 5. Aufl. (Göttingen 1964), S. 499 ff.

[14] D iij b. E iij a.

[15] Vgl. z. B. *Otto Albrecht,* Luthers Katechismen (Leipzig, 1915), S. 154 ff.

Nun gibt es aber – außer den bisher behandelten Texteigentümlichkeiten – in dem Teil über die Beichte eine auffallende Auslassung, auf die wir unser besonderes Augenmerk richten müssen. Während nämlich die bisher behandelten Textunterschiede vor allem wohl auf die Vorlage zurückzuführen sind, kann die im Beichtteil vorfindliche Auslassung wohl mit Ereignissen der Kronstädter Reformationsgeschichte und namentlich mit dem Umstand zusammenhängen, daß der Druck im Anhang das G. M. enthält.

Es fehlen nämlich folgende Absätze: „Lieber, stelle mir . . . vnd seinen stand gethan etc." (WA 30 I, 385, 1–386, 6. Meyer S. 37, Z. 1–22. Bekenntnisschriften 518, 3–41) und „Darauf soll der Beichtiger sagen . . . Gehe hin im Friede" (WA 30 I, 386, 16–387, 9. Meyer S. 38, Z. 1–10. Bekenntnisschriften 519, 11–27).

Man könnte versucht sein, diese Auslassung unproblematisch mit dem Hinweis zur Kenntnis zu nehmen, daß nach der Feststellung Otto Albrechts der Beichtteil (abgesehen von der Haustafel) „das unruhigste und beweglichste Stück in der Textgeschichte" bildet.[16] Dementsprechend, könnte man meinen, wäre auch die Kürzung dieses Textteiles nicht unbedingt auffallend. Doch muß man den Umstand in Betracht ziehen, daß die Frage in der Reformationsgeschichte der Siebenbürger Sachsen hart umstritten ist, in welchem Maße und in welcher Richtung die Sache der Beichte die Siebenbürger Sachsen in den Jahren um 1540 beschäftigt hat. Die Diskussion verdichtete sich in der Frage, warum die Agende keine Anweisung für die Beichte enthält.

Karl Kurt Klein schrieb 1935, indem er auch die gegenteilige Meinung berücksichtigte: „Schullerus . . . meint, daß schon zu Honters Zeit «in Siebenbürgen nicht die Privatbeichte und -absolution, sondern die allgemeine Absolution nach der ‚offenen Schuld" geübt war» und daß aus diesem Grund der Abschnitt «Wie mit den Leuten in der Beicht zu handeln ist» der Wittenberger Agende vom Jahre 1540 in dem Honterischen Neudruck 1547 ausblieb. Er übersieht Honters deutlich geäußerte andere Einstellung. Der Abschnitt blieb aus, um in einer Frage, die so viel Staub aufgewirbelt hatte, . . . nicht neuen Streit heraufzubeschwören".[17] Roth trat 1954 wieder der Ansicht bei, daß aus der Agende der die Beichte behandelnde Teil deswegen ausgelassen wurde, weil Honter der Hauptgegner der Ohrenbeichte war. „Wenn in einer Agende ‚für die Seelsorger vnd Kirchen diener in Sybembürgen' diesem Abschnitt [sc. „Wie mit den leuten in der Beicht handeln ist"] kein Raum gewährt worden ist, so bestätigt das nur die schon angedeuteten Vorgänge und kann vollends dann nicht verwundern, wenn der Mann, unter dessen Aufsicht die K. 1547 [= Agende] gedruckt wurde, Honterus, der Hauptgegner der Ohrenbeichte war. Für den Abdruck eines in der allgemeinen Beichte zu gebrauchenden Formulars waren die Vorlagen zu mager . . .".[18]

Man darf es allerdings in Frage stellen, ob es richtig ist, dem Umstande eine solch hohe Bedeutung beizumessen, daß die Ordnung der Beichte aus der Honterschen Agende fehlt. Wie der organische Zusammenhang der Agende und des Katechismus von 1548 eine genügende Erklärung dafür abgibt, daß in diesem das Traubüchlein und das Taufbüchlein ausgefallen sind, ebenso genügt als Erklärung für das Fehlen der Beichtordnung in der Agende der Umstand, daß diese eigentlich im Katechismus enthalten ist. Was man also in der Agende als eine Lücke verzeichnete, hätte man

[16] A.a.O., S. 176 ff.

[17] Der Humanist und Reformator Johannes Honter. (Hermannstadt–München 1935), S. 256, Anm. 1. – *Adolf Schullerus,* Luthers Sprache in Siebenbürgen. Zweite Hälfte (Hermannstadt 1928 [!]) (früher in: Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, Bd. 41, H. 2–3), S. 459, Anm. 3.

[18] A.a.O., S. 112. Vgl. Derselbe: Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz. I. Teil. Der Durchbruch (Köln-Graz 1962), S. 109 ff.

eigentlich im Katechismus von 1548 suchen sollen: eigentlich hätte man hier die Kürze des Beichtteils bemängeln müssen. Wenn wir also die Reformation der Beichte in Kronstadt im Spiegel der Kronstädter reformatorischen Drucke von 1547/8 untersuchen wollen, so müssen wir dazu in erster Linie den Katechismus von 1548 heranziehen. Allerdings ist es ratsam, die Veränderungen in der Behandlung der Beichte in einem breiteren Rahmen, nicht nur unter dem Aspekt der Siebenbürger Reformation zu betrachten. Dann wird es sich wahrscheinlich herausstellen, daß sich in Kronstadt nicht etwas Besonderes, sondern nur etwas Ähnliches ereignete, was die Anhänger der Reformation – auch unabhängig von schweizerischen Einflüssen – überall beschäftigte.

So viel ist nun klar, daß zwei Absätze liturgischen Charakters im Kronstädter Katechismus von 1548 aus dem Teil über die Beichte ausgefallen sind, – doch so, daß diese Auslassung die Privatbeichte wenigstens prinzipiell nicht antastete. Der Beichtteil spiegelt in dieser Ausgabe die Tendenz, die Beichte einesteils auf die das Gewissen besonders bedrückenden schweren Sünden zu beschränken, andernteils – als Folge davon – sie auf diejenigen Beichtenden einzuschränken, die einen persöhnlichen Trost suchen.

Hier kommen wir nun zur dritten Eigentümlichkeit des Kronstädter Katechismusdruckes von 1548, nämlich daß hinter dem eigentlichen Katechismustext das G. M. angeschlossen ist. In der Bibliographie des Kl. Katechismus gibt es dafür kein einziges Beispiel.

Fürs erste könnte man meinen, das G. M. sei hier ein Füllstück, welches der Ausnützung des Raumes dient. In diesem Sinne hatte Roth recht, wenn er das G. M. als Anhang bezeichnete. Aber wenn man genauer zusieht, kann man ohne Zweifel feststellen, daß sich der Gebetstext organisch an den Katechismustext anschließt, da er die Kürzung des Textes im Beichtteil ausgleicht. Das G. M. hat in diesem Druck die Funktion eines Beichtgebetes bekommen. Damit wird also der Meinung Luthers Geltung verschafft, daß sich dieses Gebet gut als Beichtgebet eignet. Auch Volz wies darauf hin, daß Luther dieses Gebet „omni confessori aptissima" nannte.[19] In diesem Zusammenhang ist eine lateinische Kölner Bibelausgabe von 1529 von Bedeutung, welche das G. M. mit folgendem Titel einführt: „Oratio seu confessio Manassae regis Juda, ob mala sua in captiuitate constituti, cunctis poenitentibus admodum apta".[20] Es ist allerdings fraglich, ob dieser Titel auf direkte Wirkung Luthers zurückzuführen ist. Dies scheint umso ungewisser zu sein, als schon die Apostolischen Konstitutionen das Gebet als Beispiel für die Buße kennen.[21]

Hingegen muß die Aufnahme des G. M. in den Kronstädter Katechismus von 1548 jedenfalls auf die Wirkung Luthers zurückgeführt werden.

Auf Grund der Untersuchung Volz' ist es verhältnismäßig leicht festzustellen, daß die Textgestalt des G. M. im Kronstädter Katechismus jener Textform der Lutherschen Vollbibel von 1534 folgt, welche auch in den Ausgaben von Luthers Betbüchlein seit 1539, im Wittenberger Gesangbuch von 1543 und im Wittenberger Druck der „Heubtartikel des Christlichen Glaubens" von 1543 aufscheint. Da aber auch diese Textform noch Modifikationen aufweist, können wir noch genauer sagen, daß sich der Kronstädter Text mit jenem des zuletzt erwähnten Textes deckt, da auf

---

[19] A.a.O., S. 296. WA 6, 159, 9. – Vgl. auch WA 2, 59, 14 f.: . . . „welchs gebeth, weil es ser wol tzu der beicht dient, mag es ein ytzlichs christlichs mensch vor seiner beicht sprechen." 2, 64, 27: „Des Konygs Manasses gebeth tzu der beicht ser dienstlich".

[20] Biblia integra, veteris et novi testamenti. Coloniae ex aedibus Quentelianis. Bl. CXL b. (Universitätsbibliothek Budapest, Vet. 29/9).

[21] Migne PG I, 641.

dem Verso des Blattes F iiij Zeile 17 „mirs" steht. Diese Übereinstimmung weist auf den letzterwähnten Druck, obwohl man – mit Rücksicht auf den Inhalt der erwähnten Schriften – in erster Linie an das Betbüchlein zu denken geneigt wäre, welches die Anregung zur Benützung dieser kleinen apokryphen Schrift gegeben haben könnte.

Sowohl zur Verbreitung des G. M. wie auch zur Bibliographie des Kl. Katechismus gehört aber noch folgende Beobachtung: 1555 erschien der Kl. Katechismus nochmals in Kronstadt. Die Jahreszahl ist in diesem Druck zweimal angegeben: auf dem Titelblatt und im Kolophon.[22] Im übrigen gleichen sich aber die beiden Ausgaben so haargenau, daß man versucht sein könnte zu meinen, der Druck von 1555 benützte den Satz von 1548. Aber die Unterschiede lassen trotz des Zeile für Zeile gleichen Satzes keinen Zweifel daran aufkommen, daß das Büchlein 1555 neu gesetzt wurde. Es konnten in etwa folgende Unterschiede festgestellt werden: S. A iiij b Z. 5 1548: falsch, 1555: falch; S. F iij a Z. 5 1548: Got, 1555: Gott. Die Unterschiede im Buchschmuck: S. C 4 b hat einen anderen Buchschmuck; die Buchschmucke auf S. D 1 b und D 3 b sind vertauscht; auf S. F 4 a steht zwar der gleiche Buchschmuck, aber in der Ausgabe von 1555 hat der Buchdrucker den Holzstock umgekehrt. In der Ausgabe von 1555 befindet sich auf S. F 4 b das Wappen der Stadt Kronstadt als Druckmarke der Honterusdruckerei (Honterus war 1555 nicht mehr am Leben, doch pflegt man die Druckerei, welche mit ihm verbunden war, Honterusdruckerei zu nennen).

Wir bekamen also einen neueren Beitrag zur Verbreitung des G. M. im 16. Jahrhundert.

Wir dürfen in diesem Zusammenhang einen kurzen Blick auf die Geschichte der Textform des G. M. im 16. Jahrhundert werfen. Schon Volz hat darauf hingewiesen, daß „der Text des Gebetes Manasse in der Rezension der Sixto-Clementina gegenüber dem älteren Wortlaut nicht unerheblich abgeändert ist und . . . verschiedene Zusätze enthält",[23] ohne jedoch auf die Geschichte dieser Textänderung einzugehen. Nun hat Heinrich Schneider inzwischen den Ursprung der Textform des G. M. in der Sixto-Clementina geklärt, indem er feststellte: sie stammt aus der Rezension des Robertus Stephanus von 1540;[24] diese entstand aber auf Grund des griechischen Textes, dessen Veröffentlichung Volz behandelt hatte.[25]

---

[22] Vorhanden (als Unicum) im Archiv der Evangelischen Honterus-Gemeinde Kronstadt, Sign.: 094. 1/10 (3).

[23] A.a.O., S. 295, Anm. 10.

[24] Der Vulgata-Text der Oratio Manasse eine Rezension des Robertus Stephanus. In: Biblische Zeitschrift, Neue Folge Bd. 4 (1960), S. 277–282.

[25] Volz versuchte (a.a.O., S. 295, Anm. 10), die Vorlage festzustellen, welche Luther dem in seiner „Confitendi ratio" mitgeteilten Text (und deren deutschen Übersetzung) zugrunde legte. Er kommt zu dem Wahrscheinlichkeitsergebnis, wonach Luther „den Text der Baseler Vulgata von 1509 benutzt hat". Wir wollen dazu noch Folgendes bemerken: Das in der Ausgabe A vorkommende 'exercitavi' ist offenbar ein Schreib- oder Druckfehler, welcher schon aus den weiteren Ausgaben desselben Jahres ausgemerzt wurde. Das 'seminis eorum iusti' der Ausgabe B hätte gewiß besser seinen Platz im kritischen Apparat bekommen, aber wenn für diese Variante in den Vulgata-Ausgaben vor 1520 kein Beispiel gefunden wurde, so kann ihr Vorkommen doch in den Nürnberger Ausgaben von 1522, 1527 und 1529 belegt werden. Der Text der Baseler Vulgata von 1509 unterscheidet sich dadurch von dem in WA 6, 169, 16–37 stehenden, daß jene „tu es dominus deus altissimus", diese aber „tu es dominus altissimus" liest. Da man nun auch in den Vulgata-Augaben von 1514 (Basel), 1519 (Lyon; hier steht signati statt signasti, – ein offenbarer Druckfehler!) und 1519 (Paris) genau den gleichen Text findet mit dem oben erwähnten einzigen Unterschied, so können auch diese Ausgaben als Vorlagen Luthers in Betracht gezogen werden, – sofern nicht noch andere Argumente für die erwähnte Baseler Vulgata-Ausgabe von 1509 sprechen. Denn da auch diese vorgesetzte Vorlage *eine*

Schneider untersuchte die Frage, wie die von Stephanus veröffentlichte Rezension in die Sixto-Clementina eindrang. Dabei muß man aber auch auf den Umstand achten, wie der 1540 veröffentlichte griechische und lateinische Text im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts den auch von Luther benutzten überlieferten Text verdrängt hat.

Die von Joachim Camerarius in Leipzig 1544 herausgegebene Bibel übernahm nicht nur den 1540 veröffentlichten griechischen Text,[26] sondern auch den auf diesem fußenden lateinischen Text, also die Rezension des Robertus Stephanus. Im NT – welches übrigens die Jahreszahl 1543 trägt – bringt diese Ausgabe parallel den Vulgata-Text und die Übersetzung des Erasmus.[27] Damit begann die längere Textform des G. M. ihren Weg abseits der Vulgata-Ausgaben.

In seiner Pariser Ausgabe von 1545 brachte Stephanus parallel zur „alten" Übersetzung die von Vatablus verbesserte des Pagninus. Die Übersetzung des G. M. findet man hier nur in der Rezension des Stephanus.[28]

Auch die von Nikolaus Bryling in Basel 1551 gedruckte Bibel, welche den Anspruch erhebt, einen verbesserten Vulgata-Text aufzuweisen, übernahm den längeren Text des Stephanus.[29] Doch wurde an diesem insofern eine Änderung vorgenommen, als er ‚investigabilis' statt ‚ininvestigabilis' hat. Schneider schrieb diese Änderung der Löwener Bibel von 1583 zu, doch stimmt diese Behauptung höchstens für die Vulgata-Ausgaben.[30] Auch der Druck von 1564 der Baseler Bryling-Bibel kann als Beispiel für die Beliebtheit der längeren Textgestalt gelten.[31]

Ein noch wichtigerer Zeuge für die Verbreitung der längeren Textform ist die lateinische Übersetzung des ATs von Tremellius und Junius, welche das G. M. in einer zwar nach Inhalt und Umfang mit der längeren Textform übereinstimmenden, aber dennoch von der Stephanus'schen Rezension abweichenden Übersetzung bringt. Dieser Umstand ist wohl so zu erklären, daß Tremellius und Junius, bzw. wohl eigentlich der letztere, den in der Bibliotheca Victoriana vorfindlichen Text der Übersetzung zugrunde legten.[32]

Abweichung vom Text Luthers aufweist, sollte auch die Lyoner Vulgata-Ausgabe von 1509 zum Vergleich herangezogen werden: allerdings steht hier 'quem' statt 'quod', doch hat auch diese Ausgabe „tu es dominus altissimus" – wie bei Luther. Bei allen diesen Vergleichen mußte die Eigenheit des Titels bei Luther außer acht gelassen werden. – Übrigens findet sich auch die deutsche Entsprechung für das „Tu es dominus deus altissimus" bei Luther in der zweiten Übersetzung von 1525: „du bist Got der Herr, der aller höhist ..." (WA Dt. Bibel 12, 530).

[26] *Eberhard Nestle,* Septuagintastudien III (Stuttgart 1899), S. 8. Volz, a.a.O., S. 294.

[27] Sacrae Scripturae et diuinarum literarum Byblia uniuersa . . ., S. 370 (Universitätsbibliothek Budapest, Vet. 43/5. Universitätsbibliothek Halle, Ic 5993. 2°. In beiden Exemplaren fehlt das Titelblatt. Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Budapest, RKGY Theol. F. 20.).

[28] Nationalbibliothek Széchényi Budapest. Ant. 2953. S. 111 b.

[25] Biblia sacrasancta ad Hebraicam ueritatem, & probatissimorum ac manuscriptorum exemplarium fidem diligentissime recognita & restituta (Nationalbibliothek Széchényi Budapest. Ant. 6534), S. 172 b.

[30] A.a.O., S. 279.

[31] Nationalbibliothek Széchényi Budapest. Ant. 4696. S. 172 b. Im Ausdruck „intima terrae loca" erscheint hier schon die Variante „infima". Ein anderer Unterschied ist das auf *abyssum* bezogene *eum*, ein offenbarer Druckfehler statt *eam*.

[32] Die von mir eingesehene Ausgabe: Testamenti Veteris Biblia Sacra . . . ab Immanuele Tremellio & Francisco Junio. Accesserunt libri qui vulgo dicuntur Apocryphi. Genevae, M. D. XC. Innerhalb des 4. Teiles auf einem neuen Titelblatt: Libri apocryphi . . . per Franciscum Junium. Francofurdi, M. D. XC. S. 10 f. Oratio

Für die Verbreitung der längeren Textform sind noch folgende Daten aus dem Gebiet der nationalsprachlichen Übersetzungen bedeutsam. Im 5. Band der tschechischen sog. Kralitzer Bibel (1588), welcher die Apokryphen enthält, erscheint das G. M. in der längeren Textform.[33] Die ungarische Bibelübersetzung Kaspar Károlyi's von 1590 enthält das G. M. ebenfalls in der längeren Textform. Weil nun die 1626 erschienene katholische ungarische Bibelübersetzung auf der Sixto-Clementina fußt und deshalb das G. M. ebenfalls in der längeren Textform wiedergibt, entstand folgende eigenartige Lage: während die evangelischen Deutschen in Ungarn und Siebenbürgen in ihrer Luther-Bibel das G. M. in der kürzeren Fassung lasen, benützten die ungarischen und slowakischen Evangelischen und Reformierten, ja sogar auch die Katholiken dasselbe in ihren Übersetzungen in der längeren Textform.

Daraus ergeben sich zwei Fragen. Einmal stellt sich die Frage, ob außer der Luther-Bibel auch andere Übersetzungen an der kürzeren Textform festhielten. Zum anderen darf man fragen, ob es vorstellbar ist, daß sich Luther von dieser apokryphen Schrift auch dann eine günstige Meinung gebildet hätte, wenn er nicht die kürzere, sondern die längere Fassung gekannt hätte. Es ist die Frage, ob die längere Fassung nicht Momente enthält, welche einerseits die ungünstige Meinung Karlstadts rechtfertigen[34] und anderseits das G. M. in den Augen Luthers für ungeeignet hätten erscheinen lassen, dasselbe als Beichtgebet zu erwenden. Wir dürfen auf die letztere Frage mit Nein antworten. Ja, der längere Text erscheint noch geeigneter; denn vom praktischen Gesichtspunkt aus betrachtet erscheint die kürzere Textgestalt nur wegen ihrer Kürze als geeigneter. Was bei Karlstadt die Kritik auslöste, findet man auch in der kürzeren Textgestalt. Es bleibt also jedenfalls das theologiegeschichtliche Problem unverändert bestehen, wie sich in die Theologie Luthers jener von Karlstadt als „manifestum erratum" bezeichneter Satz einfügt, wonach Abraham, Isaak und Jakob nicht gesündigt haben.[35] Wurde Luthers beifälliges Urteil durch die Erwägung ausgelöst, daß nach at.-licher Denkungsweise die Patriarchen gerecht vor Gott waren, oder wirkt hier die These ‚simul iustus et peccator' im Sinne von Hb 11 ein? Aber dieses theologiegeschichtliche Problem weist schon über den Rahmen der Überlieferungsgeschichte des G. M. hinaus.

(Übersetzt von Károly Karner)

Menaschis regis Jehudae. Eigenartig ist hier, daß aus der Wendung „seminis eorum iusti" das Wort 'iusti' fehlt, – dafür bietet aber auch die kürzere Textform in den Venediger Bibelausgaben von 1511 und 1519 Beispiele.

[33] Bibli České. Díl páty. Nach dem Vorwort benützten die Übersetzer bei den Apokryphen die von Benedictus Arias Montanus und seinen Mitarbeitern herausgegebene und bei Christophorus Plantinus in Antwerpen 1572 gedruckte Polyglotten-Bibel.

[34] *Hans Volz*, Luthers Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments, in: Luther-Jahrbuch 26 (1959), S. 93 ff. Vgl. auch in dem in Anm. 1 angeführten Aufsatz S. 296 Anm. 15.

[35] Vgl. dazu: die Bezeichnungen „Gott der Gerechten" und „Gott der Reuigen" sind nach Ryssel (bei Kautzsch) „unbiblisch". (Die Apokryphen und Pseudepigraphen. Bd. 1 [Tübingen 1900; Neudruck 1921], S. 167).

Literarische Berichte und Anzeigen

Sammelbericht

Französische Nuntiaturberichte des 16. Jahrhunderts

Von Hubert Jedin

Nach langer, durch Krieg und Nachkriegsnöte verursachter Pause ist die Publikation der Nuntiaturberichte aus Deutschland durch das Österreichische Kulturinstitut, das Deutsche Historische Institut[1] und das Institut der Görresgesellschaft in Rom[2] wieder aufgenommen worden. In Italien hat das Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea die Serie der Nunziature d'Italia begonnen,[3] und auch Spanien hat einen neuen Anfang gemacht.[4] Die Tschechen gedenken ihre, zwischen den beiden Weltkriegen begonnene Bearbeitung der Nuntiatur am Kaiserhofe unter Rudolph II. und Matthias wiederaufzunehmen. Von der französischen Nuntiatur besaß man, abgesehen von den Vorarbeiten von Richard, bisher nur Berichte aus dem Pontifikat Clemens' VII.[5] und Pauls IV.[6]; dazwischen klaffte für die Pontifikate Pauls III. und Julius' III. eine große Lücke, die man bei der Erforschung der Vorgeschichte und Geschichte des Trienter Konzils schmerzlich empfand. Daß sie, wenigstens teilweise, ausgefüllt wurde, verdankt man nicht zuletzt der Initiative Papst Johannes' XXIII., der von 1944 bis 1953 als Nuntius in Frankreich gewirkt hatte. Der erste Band der *Acta Nuntiaturae Gallicae* ist darum auch diesem Papste gewidmet und trägt an der Spitze ein schmeichelhaftes Breve an den Bearbeiter, das in der päpstlichen Politik des 16. Jahrhunderts jene zwei Ziele wiederfindet, die Papst Johannes für seinen Pontifikat vorschwebten: Konzil und Friede. Als Träger der

[1] Nach dem II. Weltkrieg erschienen zuerst: Nuntiaturberichte aus Deutschland II. Abt., 7. Bd.: Nuntiatur Biglia 1570/71, aus dem Nachlaß von I. Ph. Dengel hgb. v. H. Kramer (Graz/Köln 1952); II. Abt., 2. Bd.: Nuntiatur Commendone 1560/62, hgb. v. A. Wandruszka (Graz/Köln 1953); dann folgten I. Abt., 13. Bd.: Nuntiaturen des Pietro Camaiani und Achille Grassi, Legation des Girolamo Dandino 1552/3, hgb. v. H. Lutz (Tübingen 1959); 1. Ergänzungsband: Legation Lorenzo Campeggios 1530/1 und Nuntiatur Girolamo Aleandros 1531, hgb. v. G. Müller (Tübingen 1963).

[2] An der Fortsetzung der Kölner Nuntiatur (die bis 1590 von St. Ehses bearbeitet war) arbeitet zur Zeit Dr. Burkhard Roberg.

[3] Über die bisher erschienenen 4 Bände dieser neuen Reihe (2 Bände der Nuntiatur Venedig, je einer der Nuntiaturen Savoyen und Neapel) vgl. H. Jedin, Osservazioni sulla pubblicazione delle Nunziature d'Italia: Rivista storica Italiana 75 (1963) 327–343.

[4] J. de Olárra–M. L. de Larramendi, Correspondencia entre la Nunciatura en España y la S. Sede I (Rom 1960).

[5] Nonciatures de Clément VII. (1525/27), hgb. v. J. Fraikin (Paris 1906).

[6] Nonciatures de Paul IV., Bd. I: Nonciatures de Sebastiano Gualterio et de César Brancatio 1554/7, hgb. v. R. Ancel (Paris 1909/11).

neuen Reihe zeichnen die Kirchenhistorische Fakultät der Gregoriana und die École Française de Rome.[7]

1. Die *Bände I und III* sind dem Pontifikat Pauls III. gewidmet und von *Jean Lestocquoy*, Kanonikus in Arras, bearbeitet.[8] Das kirchenpolitische Programm, das der Farnesepast zu Beginn seines Pontifikates im bewußten Gegensatz zu seinem Vorgänger Clemens VII. aufstellte, ist bekannt: Berufung eines Allgemeinen Konzils und Einleitung der immer wieder verzögerten Kirchenreform. Im Zusammenhang damit stand das politische Programm: Neutralität zwischen den beiden rivalisierenden Großmächten Habsburg und Frankreich, Bemühungen um den Frieden zwischen ihnen, der die Abwehr der Türken ermöglichen, aber auch der Erhöhung des Hauses Farnese zugutekommen sollte. An diesen Zielen hat Paul III. während seines ganzen Pontifikates grundsätzlich festgehalten, wenn auch die Intensität, mit der er sie verfolgte, stark geschwankt und das Verhältnis zu Karl V. und Franz I. sich häufig verschoben hat. Die nach Frankreich abgeordneten ständigen Nuntien hatten sie zu vertreten – hätten sie vertreten sollen. In Wirklichkeit waren die ständigen Nuntien oft nicht viel mehr als Berichterstatter, während gerade die wichtigsten Angelegenheiten durch außerordentliche Nuntien, meist persönliche Vertrauensleute des Papstes (z. B. Latino Giovenale, Ardinghello), oder durch Kardinallegaten erledigt wurden. Gewiß kann man ähnliche Beobachtungen auch bei der deutschen Nuntiatur machen; in der französischen ist sie entschieden noch stärker ausgeprägt. Die Ursache liegt teils bei den Nuntien, teils in den sonderbaren Verhältnissen am Hofe Franz' I.

Zwar haben von den fünf ordentlichen Nuntien, die von 1535 bis 1546 am französischen Hofe akkreditiert waren, vier später den Roten Hut erlangt; aber nur einer von ihnen war ein hervorragender Diplomat, dessen Qualitäten man mit denen Giovanni Morones in der deutschen Nuntiatur vergleichen kann: Girolamo Dandino, zweimal (1543/4 und 1546/47) als ordentlicher, viel öfter aber als außerordentlicher Nuntius am französischen Hofe. Von seinen Berichten sagt der Herausgeber (III S. LVII): „Elles sont parmi les plus interessantes, les mieux informées aussi de la Nonciature au XVI^e siècle." Dandino war im letzten Drittel des Farnesepontifikates als Geheimsekretär nach dem Kardinalnepoten Alessandro Farnese wohl der einflußreichste politische Berater Pauls III.; daß er entschieden jedoch französisch orientiert war, ist für die Beurteilung der damaligen Vorgänge nicht ohne Belang; erst Julius III. hat ihn zum Kardinal kreiert.

Auch Rodolfo Pio di Carpi, der erste von Paul III. nach Frankreich abgeordnete Nuntius (1535/7), war ursprünglich der französischen Partei zuzuzählen; er zehrte von dem Vertrauenskapital, das sein Oheim Alberto, der Gegner des Erasmus, sich in Frankreich erworben hatte. Er hat sich, bald nach seiner Rückkehr aus Frankreich zum Kardinal erhoben, später der kaiserlichen Partei angeschlossen, man ist versucht

---

[7] Correspondance des Nonces en France Carpi et Ferrerio 1535–1540 et légations de Carpi et de Farnèse, hgb. v. J. Lestocquoy. (= Acta Nuntiaturae Gallicae I). Rom (Universitas Gregoriana) und Paris (Boccard) 1961. LII, 645 S., 1 Taf., kart. – Girolamo Ragazzoni Evêque de Bergame, Nonce en France. Correspondance de sa nonciature 1583–1586, hgb. v. P. Blet. (= Acta Nuntiaturae Gallicae II). Rom (Universitas Gregoriana) und Paris (Boccard) 1962. XVIII, 623 S., kart. – Correspondances des Nonces en France Capodiferro, Dandino et Guidiccione 1541–1546, légations des cardinaux Farnèse et Sadolet et missions d'Ardinghello, de Grimani et de Hieronimo da Corregio, hgb. v. J. Lestoquoy. (= Acta Nuntiaturae Gallicae III). Rom (Universitas Gregoriana) und Paris (Boccard) 1963. LXVIII, 459 S., kart. – Diese drei Bände werden im folgenden jeweils mit Band und Seitenzahl (ohne weiteren Zusatz) zitiert.

[8] Teilweise parallel mit Bd. I geht: La nunziatura in Francia di Rodolfo Pio 1535/37, hgb. v. P. G. Baroni (Bologna 1962); vgl. von demselben: A proposito della nunziatura francese di Rodolfo Pio da Carpi: Rivista storica Italiana 75 (1963) 120–128. Zur Kritik: G. Alberigo, Diplomazia e vita della Chiesa nel XVI secolo: Critica storica 1 (1962) 49–69.

zu fragen: aufgrund seiner Beobachtungen in Frankreich? Denn Carpi wurde eine Säule der strengen Reformpartei, Mitglied der Römischen Inquisition (woraus sich sein gutes Verhältnis zu dem späteren Pius V. herleitete), erster und einziger Protektor der Gesellschaft Jesu.[9] An den Depeschen seines Nachfolgers (1537/40) Filiberto Ferrero setzte man in Rom aus, daß sie eher einem Nachrichtenmagazin glichen als politische Analysen böten; aber auch bei ihm, der einer piemontesischen Familie entstammte, und dessen Vater Schatzmeister in Mailand zur Zeit der französischen Besatzung war, hatten allem Anschein nach die französischen Beziehungen und Sympathien bei der Ernennung den Ausschlag gegeben. Noch weniger als er befriedigte als Nuntius Girolamo Capodiferro (1541/3): schon längst kaltgestellt, verschwand er im März 1543 vom französischen Hofe, ohne daß man eine akute Ursache erkennen kann. Seine Unzulänglichkeit hat freilich nicht gehindert, daß er später wiederholt zurückkehrte, dreimal als Kardinal. Wenig erfolgreich war schließlich auch sein Nachfolger (1544/6) Alessandro Guidiccione, dessen Nuntiatur in der Zeit der schärfsten Spannungen zwischen Paul III. und Karl V. begann, als dieser, auf das höchste erbittert über die Neutralität des Papstes gegenüber dem Bündnispartner der Türken, mitansehen mußte, daß die Küsten seiner Länder von der türkischen Flotte mit der Basis Toulon geplündert wurden, während umgekehrt der Papst die religiösen Konzessionen an die Protestanten auf dem Speyerer Reichstag weniger als Verrat an der Sache der katholischen Kirche, denn als Eingriff in die päpstlichen Primatialrechte verurteilte. Das Urteil über Guidicciones Nuntiatur gerade in diesem kritischen Moment, der dem Nuntius in Frankreich große Chancen eröffnete, ist allerdings dadurch erschwert, daß in den Berichten vom Frühjahr 1544 bis zum April 1545 (III 329–336) eine große Lücke klafft. Über die Vorgänge um den Frieden von Crépy, der in der Konzilspolitik Franz' I. die Wende brachte und das Zustandekommen des Trienter Konzils bewirkte, bleiben wir mithin weiter im Dunkeln. Guidiccione war ein Neffe des Paul III. persönlich nahestehenden Kardinals Bartolomeo Guidiccione und zeitweise Maestro di Camera des Papstes; er ist der einzige französische Nuntius dieses Zeitraums, der es nicht bis zum Kardinal gebracht hat.

Abgesehen von Guidiccione, dessen Geburtsjahr nicht bekannt ist, waren alle ordentlichen Nuntien junge Männer, zwischen 30 und 40 Jahre alt.[10] Das hatte seine guten Gründe. Denn nur Männer im besten Alter waren den Strapazen gewachsen, die ein Nuntius am Hofe Franz' I. auf sich nehmen mußte. Der König war ständig unterwegs, meist auf der Jagd; die Nuntien mußten, wie alle übrigen Diplomaten, dem Hofe folgen, und zwar ohne Rücksicht auf Unterkunftsmöglichkeiten und dadurch entstehende Ausgaben. Dandino mußte sich einmal in einer fensterlosen Bauernstube einrichten, wo er auch des Tags Kerzen anzünden mußte, um arbeiten zu können. Der Aufenthalt in Frankreich war für ihn „un sort d'exile". Alle vier Tage sollte der Nuntius nach Rom berichten. Seine wichtigste Informationsquelle – und seine Verhandlungspartner – waren die Günstlinge des Königs: obenan dessen Mätresse Madame d'Étampes, der Konnetable Montmorency und der Admiral Chabot de Brion, die später durch den Kardinal Tournon und den Admiral D'Annebaut in der Führung der Geschäfte abgelöst wurden. Die Gespräche mit ihnen waren in der Regel ergiebiger als die mit dem König selbst, der die politischen Angelegenheiten als lästige Unterbrechung seinen Vergnügungen betrachtete und sich häufig mit hinhaltenden Phrasen und leeren Versprechungen begnügte. Verglichen mit diesen Verhältnissen, war die Situation des Nuntius am Kaiserhofe ungleich günstiger. Mattingly hätte für seine

---

[9] J. Wicki, Rodolfo Pio da Carpi, erster und einziger Kardinalprotektor der Gesellschaft Jesu: Miscellanea Historiae Pontificiae XXI (Rom 1951) 243–267; über Carpis Wirksamkeit in seinem Bistum Faenza: F. Lanzoni, La Controriforma nella città e diocesi di Faenza (Faenza 1925) 29–46; H. Jedin, Francesco Lanzoni und die tridentinische Reform in Faenza: Nel centenario della nascità di Mons. Francesco Lanzoni (Faenza 1963) 149–164.

[10] Carpi war bei seiner Ernennung zum Nuntius 35 Jahre alt, Ferrero 37, Dandino 31, Capodiferro 39.

Schilderung der „imperfect princes“[11] in den französischen Nuntiaturberichten reiches Material finden können.

Kein Zweifel: Paul III. neigte persönlich eher zu Frankreich als zu dem ihm unheimlichen Kaiser. Sein beharrliches, von dem Nepoten Alessandro geschürtes Streben, die Farnese durch Heiraten in die Reihe der europäischen Dynastien einzureihen, wurde von Franz I. geschickt ausgenutzt. Lange stand die Heirat Vittoria Farneses mit einem französischen Prinzen zur Debatte, schließlich gelang die Verbindung Orazio Farneses mit Diana, der illegitimen Tochter des späteren Heinrich II. Die stärkste Belastung der Beziehungen jedoch war unzweifelhaft das 1536 abgeschlossene Bündnis Frankreichs mit der Pforte und die Obstruktion gegen die Berufung eines Allgemeinen Konzils.

Der Herausgeber L. wirbt – mit nicht immer überzeugenden Argumenten – um Verständnis für die protürkische und antikonziliare Politik des französischen Königs (I S. XIX–XXVI). Bestehen bleibt aber doch, daß Frankreich, das Mutterland der konziliaren Idee im 15. Jahrhundert, im 16. Jahrhundert der Berufung und Durchführung des Generalkonzils so lange widerstrebt, bis das Vordringen des Calvinismus in den 50er Jahren die gallikanische Kirche in Bedrängnis brachte, und daß Franz I. seine guten Beziehungen zur Pforte, die eben doch nicht, wie er vorgab, wirtschaftlicher, sondern politischer Natur waren, nur deshalb ungestraft pflegen konnte, weil Frankreich durch die Türken nicht direkt bedroht war. In beiden Fällen war das durchschlagende Motiv des Allerchristlichsten Königs die Schwächung seines Gegners Karls V. Und an diesem Punkt liegt auch die Wurzel der päpstlichen Neutralitätspolitik: Auch Paul III. fürchtete die „Monarchie“ Karls V., und diese Furcht war der ausschlaggebende Grund, weshalb er über das, für das Empfinden der Christianitas skandalöse Türkenbündnis und die Beziehungen Franz' I. zu den deutschen Protestanten hinwegsah.

Damit ist die Frage nach dem kirchenhistorischen Ertrag dieser Nuntiaturberichte gestellt. So reich er für die Charakteristik des Politikers Franz I., seine große Politik und seine Kriegführung (s. z. B. den Exkurs über die Heeresstärken, III S. XXXIX ff) ist, so gering ist er für die Kirchengeschichte. Die auf die Konzilsberufung bezüglichen Stellen der Berichte waren bereits von Ehses (im Conc. Trid. IV) und von Buschbell (in Conc. Trid. X) annähernd vollständig abgedruckt worden; sie werden von L. nur in Regestenform wiedergegeben. Von meiner Darstellung der Vorgeschichte des Konzils von Trient, für die ich außer den gedruckten auch damals noch ungedruckte Berichte herangezogen hatte, wird keine Notiz geommen,[12] wie denn überhaupt die umfangreiche Literatur über den Pontifikat Pauls III. in deutscher Sprache (z. T. auch die italienische) dem Herausgeber unbekannt geblieben zu sein scheint.[13] So erklären sich die schiefe Darstellung der Wiederaufnahme des Konzilsprojektes nach dem Mißerfolg des Regensburger Reunionsversuchs von 1541 (III S. XIV) und die unzureichenden Bemerkungen über die Mission Ardinghellos nach Frankreich am Ende dieses Jahres (III 99 ff.), über die schon in Piepers Entstehungsgeschichte der Ständigen Nuntiaturen (S. 123) Eingehenderes zu lesen war. Daß man aus den Nuntiaturberichten über die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Frankreich, über das Vordringen des Protestantismus und evtl. Ansätze zur Kirchenreform (abgesehen von einer Bemerkung über die Waldenser, III S. XLIV f.) buchstäblich nichts erfährt, ist freilich weder die Schuld der Nuntien noch des Herausgebers ihrer Berichte, sondern des gallikanischen Systems. Zu einer Zeit, als im Reiche die Nuntien nicht nur mit den Religionsverhandlungen auf

---

[11] G. Mattingly, Renaissance Diplomacy (London 1955) 223–232.

[12] L. verweist in der Regel auf Pastors Papstgeschichte und auf einen 1898 erschienenen Aufsatz von St. Ehses.

[13] So finde ich z. B. keinerlei Hinweis auf K. Brandis Biographie Karls V. und auf die wichtigen Arbeiten von L. Cardauns, insbesondere Von Nizza bis Crépy (Rom 1923); eine Biographie des öfters erwähnten Giovanni Ricci habe ich in: Miscellanea Pio Paschini (Rom 1949) II 269–358 versucht.

den Reichstagen, sondern auch schon – lange vor Gregor XIII. – mit der Kirchenreform, der Unterstützung von Kontroverstheologen u. ä. befaßt sind, schließt die gallikanische Doktrin jede Ingerenz des Nuntius in die innerkirchlichen Verhältnisse Frankreichs aus; er ist ausschließlich und in strengem Wortsinn diplomatischer Vertreter des Papstes.

2. Obwohl die gallikanischen Prinzipien in der Zwischenzeit keine Änderung erfahren haben, sagen die Berichte des Nuntius Girolamo Ragazzoni aus den Jahren 1583/86, die im *zweiten Band* der Serie durch *P. Pierre Blet SJ* publiziert worden sind, sowohl über die französische Kirchenpolitik der Päpste Gregor XIII. und Sixtus V. wie über die kirchlichen Verhältnisse und Personen in Frankreich ungleich mehr aus. Das Trienter Konzil ist abgeschlossen und soll durchgeführt werden; in Frankreich kämpfen Katholiken und Huguenotten um die Macht. Auch der Nuntius Ragazzoni hat ein anderes Profil als seine Vorgänger unter Paul III.: er ist ein tridentinischer Reformbischof im Geiste des hl. Karl Borromäus. Die Publikation seiner Berichte wurde durch keinen Geringeren als Papst Johannes XXIII. angeregt.

Wie der Herausgeber in seinem Widmungsschreiben an den Papst ausführt, hatte Angelo Roncalli als Professor der Kirchengeschichte am Seminar in Bergamo sich im Laufe seiner Studien über die Visitation des Bistums Bergamo durch Karl Borromäus, deren Akten er in fünf starken Bänden 1936–1957 herausgegeben hat, mit dem Wirken Ragazzonis als Bischof von Bergamo (1577–1592) befaßt und über ihn eine Studie veröffentlicht. Es gab noch weitere Beziehungen Ragazzonis zu Roncalli: der Nuntius war in Venedig geboren, wo der spätere Papst als Patriarch wirkte, außerdem hatte er, damals noch Titularbischof von Nazianz und Koadjutor von Famagusta auf Zypern, in der Schlußsitzung des Trienter Konzils am 3. Dezember 1563 eine richtungweisende Predigt gehalten,[14] die dem Einberufer des II. Vatikanischen Konzils bekannt war. Nach der Eroberung Famagustas durch die Türken (22. 9. 1570) hat er im Auftrag Gregors XIII., der ihn vom Konzil her kannte, die Bistümer Ravenna, Cervia, Bertinoro, auch Tortona und Mailand visitiert, ehe er 1577 im damals venezianischen Bergamo Bischof wurde und sofort die Visitation seiner neuen Diözese begann. Daß man einen solchen Repräsentanten der Katholischen Reform als Nuntius nach Frankreich abordnete, spiegelt schon in sich betrachtet den Wandel der Zeiten wieder. Der wichtigste Auftrag, den er in der Instruktion des Kardinals von Como, Tolomeo Galli, vom 28. September 1583 erhielt (II 131–141), war die Publikation der Trienter Dekrete von Staatswegen, die seit zwei Jahrzehnten heftig umkämpft war. Man hoffte, daß Ragazzoni, in seiner kirchlichen Haltung und Zielsetzung ebenso entschieden wie sein Vorgänger Castelli, in seiner Taktik als Venezianer geschmeidiger als dieser sein werde, der durch seine Schroffheit in Frankreich oft angestoßen war. Zu seinen kirchlichen Aufträgen gehörte die Verbindung mit den englischen Katholiken. Schon in die große Politik griff über die Durchführung der Sentenz Pius' V. gegen Elisabeth von England, der Kampf gegen die Huguenotten und der Wahrung des Friedens zwischen den beiden katholischen Großmächten Spanien und Frankreich, die seinen politischen Hauptauftrag bildeten. Er sollte die, insbesondere vom Herzog von Anjou, dem Bruder König Heinrichs III., betriebene Hilfeleistung an die aufständischen Niederlande unterbinden, die das Verhältnis zu Spanien so schwer belastete. Als sich dieser Auftrag durch den Tod des Herzogs am 10. Juni 1583 gewissermaßen von selbst erledigte, wurde das ungleich schwierigere Problem akut, wer die Nachfolge des kinderlosen Königs Heinrich III. antreten solle: der Calvinist Heinrich von Navarra, sein Oheim, der Kardinal von Bourbon, oder unter Verletzung des salischen Erbfolgerechts der Vorkämpfer der katholischen Sache in Frankreich, Heinrich von Guise.

Ragazzoni hat sein kirchliches Hauptziel, die Annahme und Durchführung des Trienter Konzils von Staatswegen, ebensowenig erreicht wie sein Vorgänger und seine Nachfolger; der Widerstand, insbesondere seitens der gallikanischen Parla-

[14] Conc. Trid. IX 1098–1103.

mentsjuristen, war zu stark.[15] Wohl waren sie bereit, die dogmatischen Dekrete anzunehmen, nicht aber die disziplinären, weil diese nach ihrer Ansicht den Rechten der Krone präjudizierten. Auch im Klerus, vor allem bei den Domkapiteln, regte sich Widerstand, weil diese ihre Exemtion bedroht sahen. Umsonst hielt der Nuntius den Juristen entgegen, ihre Distinktion zwischen dogmatischen und disziplinären Dekreten sei unannehmbar, perchè Christo non è diviso (II 499). Die Assembée du Clergé setzte sich beim König für die Akzeptation ein, aber ohne Erfolg. Der Nuntius mußte sich am Ende sogar einen scharfen Tadel Sixtus' V. einstecken, daß er Erörterungen über den Wortlaut der von zurückkehrenden Protestanten abzulegenden Professio fidei im Schoße der Klerusversammlung und im Königlichen Rat geduldet hatte (II 517). Einer seiner letzten Berichte aus Paris (7. 7. 1586) enthielt den Schlußbescheid des Königs: Non doversi per hora metter mano a questo [d. h. Publikation der Trienter Dekrete], ma attendere a finire questa guerra (II 602).

Daß Ragazzoni das Einverständnis des Königs mit der – schließlich doch nicht ausgeführten – Apostolischen Visitation der Bistümer Metz, Toul und Verdun erlangte,[16] war zwar noch keine Durchbrechung der gallikanischen Prinzipien; denn diese drei Bistümer waren ja ursprünglich Reichsbistümer und erst vor kurzem unter die „Protektion" des Königs von Frankreich gelangt. Trotzdem buchte der Nuntius dieses Einverständnis mit Recht als einen Erfolg, wie man denn auch sonst bemerkt, daß er, allein schon durch seine Kontakte mit der Assemblée du Clergé, viel wirksamer als seine Vorgänger unter Paul III. in die kirchlichen Verhältnisse eingriff. In der heiklen England-Frage hat er sich klug zurückgehalten. Wäre Gregor XIII. seinem Rat gefolgt, hätte man sich in Rom mit dem englischen Provokateur Parry überhaupt nicht eingelassen.[17]

Am meisten umstritten in der Nuntiatur Ragazzonis ist sein Eintreten *für* Heinrich III. und *gegen* die Liga. Man hat den Eindruck, daß er sich durch die Bigotterie des moralisch haltlosen Königs allzu sehr beeindrucken ließ,[18] aber es ist nicht richtig, daß er von Anfang an ein Gegner der Guisen war. Er ist es erst geworden, seit er die Überzeugung gewonnen hatte, daß sie auf den Sturz des legitimen Königs Heinrichs III. ausgingen, d. h. seit 1584. Aber auch dann noch hat er sich um einen Ausgleich zwischen ihnen und dem König bemüht. Er hoffte auf die Konversion Heinrichs von Navarra, hat aber dessen Ausschluß von der Thronfolge durch die Bulle Ab immensa aeterni Regis potentia (deren Vorgeschichte II 90 ff. eingehend dargestellt wird) nicht zu verhindern vermocht. Als sie am 14. Oktober 1585 in seine Hände gelangte, war Gregor XIII. tot, der Nuntius durch dessen Nachfolger Sixtus V. abberufen.

Die plötzliche Abberufung Ragazzonis ist an sich überraschend, weil der Kardinal Montalto im Konklave Kandidat der französischen Partei gewesen war. Blet meint (II 76), sie sei durch den Wunsch des Papstes diktiert worden, vollständigere, also doch wohl weniger parteiische Informationen über die verworrene Lage in Frankreich einzuholen. Befriedigend erklärt ist damit m. E. diese Maßnahme noch nicht.

---

[15] Darüber bleibt grundlegend V. Martin, Le Gallicanisme et la réforme catholique (Paris 1919); der historische Gehalt der wichtigsten Streitschriften ist auch in meinem Buch: Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte (Rom 1948) 66–82 besprochen.

[16] Vgl. auch I. Cloulas, Notes sur la participation de Jerôme Ragazzoni, evêque de Bergame, à l'oeuvre Apostolique des visites de diocèses pendant sa nonciature en France: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 13 (1959) 293/6.

[17] Nicht unwichtige Korrekturen an der Darstellung des Falles Parry bei Pastor IX 328 ff. s. II 26 ff.

[18] Sehr bezeichnend der Bericht vom 2. April 1584 (II 219): Heinrich III. hat 12 Tage hindurch zu Fuß eine Wallfahrt nach Chartres im Büßergewand mitgemacht und täglich kommuniziert; R. fährt dann fort: Io prendo qualche speranza da questa cosi gran pietà et humiltà del Re, che Dio sia per illuminarlo et aiutarlo a fine che questa sua bontà et divotione non sia solamente personnale, ma che si estenda anco et dilati a più universale aiuto, utile et beneficio spirituale de suoi sudditi etc.

Erst als die Abberufung ausgesprochen war, traten die Ereignisse ein, die ihn bei Sixtus V. in Ungnade stürzten: daß sein Nachfolger Frangipani nicht bei Hofe zugelassen wurde, daß der französische Botschafter in Rom, St. Gouard, aus Rom ausgewiesen wurde. Der Konflikt wurde über den Kopf des Nuntius hinweg durch den nach Rom entsandten Bischof Gondi von Paris beigelegt. Der Papst bewilligte dem König eine Beihilfe von 100 000 Dukaten aus Kirchengut für den Huguenottenkrieg, doppelt soviel, wie die Klerusversammlung hatte bewilligen wollen. Es spricht für die Loyalität Ragazzonis, daß er, obwohl übergangen und kaltgestellt, sich mit Erfolg darum bemüht hat, die Erbitterung des Klerus darüber (man erwog sogar eine Appellation an ein künftiges Konzil, II 109) zu mäßigen und dessen berechtigte Interessen zu wahren. Als er am 15. August 1586 Paris verließ, konstatierte der venezianische Botschafter, der mit ihm als seinem Landsmann stets enge Beziehungen gepflegt hatte: [R.] laisse en France une estime singulière de ses qualités, car par la sainteté de sa vie, son intelligence et sa prudence, il s'est fait aimer et estimer des personnes de toutes conditions et en particulier de Sa Majesté (II 127).

Sixtus V. und sein Staatssekretär Rusticucci dachten offensichtlich anders über ihn. Ragazzoni schied aus dem diplomatischen Dienst aus und kehrte in seine Diözese Bergamo zurück, wo er unermüdlich für die Reform arbeitete. Erst nach dem Tode des Papstes (und seiner beiden, nur kurz regierenden Nachfolger) wurde er nach Rom zurückberufen und hielt am 27. Oktober 1591 die Anrede an die zum Konklave versammelten Kardinäle. Der zwei Tage später gewählte Innozenz IX. behielt ihn in Rom und ernannte ihn zum Visitator der römischen Frauenklöster, als den ihn Clemens VIII. bestätigte; aber schon am 5. März 1592[19] raffte das römische Fieber den erst 55jährigen dahin. Er gehört mit seinem Vorgänger Castelli, Bischof von Rimini, und mit den spanischen Nuntien Ormaneto und Speciano zu der von Carlo Borromeo inspirierten Gruppe, die einen neuen Typ des Apostolischen Nuntius darstellte: Nicht nur, und nicht einmal in erster Linie, Diplomat, sondern vor allem Bischof, Hirt und Seelsorger zu sein.

3. Zum Schluß noch ein Wort über die *Editionsgrundsätze*, die in den drei vorliegenden Bänden befolgt worden sind. Sowohl Lestocquoy wie Blet geben in den Einleitungen Auskunft über die von ihnen benutzten Archivalien, stellen die Personen der Nuntien vor und behandeln die politischen Themen, die ihnen aufgegeben waren. Bereits Alberigo hat in seiner Kritik des ersten Bandes[20] bemerkt, daß L. die Familienarchive der Carpi und Ferreri, aber auch das Staatsarchiv Parma nicht ausgeschöpft hat, und daß seine politischen Analysen zu wünschen übrig lassen. Das letztere gilt im gleichen, ja noch verstärkten Maße für den dritten Band. Blet dagegen liefert (II 9–128) eine, auch auf andere Quellen gestützte, umfangreiche und eindringende Darstellung der in die Amtszeit Ragazzonis fallenden kirchenpolitischen Ereignisse in Frankreich, die Rez. an die Einleitungen Friedensburgs zu den von ihm bearbeiteten Nuntiaturberichten aus Deutschland erinnern. Die jüngsten Bearbeiter der deutschen Nuntiaturen haben auf derart eingehende Analysen verzichtet, mit gutem Grunde, wie ich glaube; trotzdem wird man sagen dürfen, daß jeder Kirchenhistoriker für diese wohlgelungene Darstellung dankbar sein wird.

Was die Behandlung der Texte selbst angeht, so stellt sich an die Herausgeber aller Nuntiaturberichte die Frage: Ist es notwendig, die Texte sämtlich ungekürzt wiederzugeben, oder dürfen, unbeschadet des Quellenwertes, gewisse Teile der Berichte, z. B. Nachrichten aus zweiter Hand, Personalien und Benefizialsachen, sowie offensichtliche Wiederholungen in Regesten gefaßt werden? Die Herausgeber der älteren Bände der Nuntiaturberichte aus Deutschland haben den ersten Teil der Frage grundsätzlich bejaht und nur in Ausnahmefällen Regesten angewendet. Darin sind ihnen die Belgier, die Tschechen und die älteren Bearbeiter der französischen Nuntiaturen, Fraikin und Ancel, jüngst auch die Italiener gefolgt. Nur in den letzten Bänden der von den Österreichern herausgegebenen Berichte überwog mehr und mehr

[19] Dieses Todesdatum ergibt sich aus der von B. wiedergegebenen Grabschrift in San Marco (II 128); Eubel III 133 hat den 7. März 1592.

[20] Critica storica 1 (1962) 66 ff.

das Regest, wohl nicht zuletzt aus Gründen der Raumersparnis. Lestocquoy stellt den Grundsatz auf (I S. XV): J'ai pris le parti de donner le texte original seulement pour les choses d'importance et surtout pour les audiences – très nombreuses au reste – du Roi, de Montmorency, dont c'est la grande période, des cardinaux et les personnages de premier plan; für alles übrige begnügt er sich mit analyses de ce qui n'est que redondance ou nouvelle secondaire, doch so, daß kein Eigenname unterdrückt wird. Prüft man die Anwendung dieser Prinzipien, so stellt sich heraus, daß von den 610 Stücken des ersten Bandes mehr als drei Viertel in der Form von Regesten wiedergegeben sind, in die gelegentlich eine Textstelle eingefügt wird; aber auch in dem letzten Viertel (oder Fünftel) trifft man nur selten einen Bericht, dessen Originaltext nicht durch Regesten unterbrochen wird. Im dritten Band ist das Verhältnis bei nur 233 Stücken etwas günstiger. Ich kann mich mit dieser Editionsmethode nicht befreunden, weil sie den berichterstattenden Nuntius zu wenig, den Herausgeber zuviel zu Worte kommen läßt. Wäre es, wenn man das Anschwellen des Umfanges fürchtet, nicht besser, sich mit einer Darstellung der politischen Vorgänge zu begnügen und eine Auswahl der Berichte, diese aber dann vollständig als Anhang beizugeben?

P. Blet sagt zwar in seiner Einleitung (II S. XI), er befolge die im ersten Band aufgestellten Editionsprinzipien: *Réproduction* intégral des textes importantes, rélations d'audiences ou de négociations personelles, *résumée* des nouvelles rapportées de seconde main par le nonce lui-même. Sei es nun, daß Ragazzoni vermöge seiner guten Beziehungen zu König Heinrich III. diesen öfter sah als die Nuntien Pauls III. König Franz I. und seine Minister: Tatsache ist, daß Blet von den 289 Stücken seines Bandes nur etwa ein Drittel in Regestenform bietet, rund zwei Drittel im vollständigen, durch Regesten nicht unterbrochenen Wortlaut; resümiert werden nur Nachrichten aus zweiter Hand. Blet befolgt auch die gute alte Regel, den Hauptinhalt der Berichte am Kopf zusammenzufassen; sein Kommentar ist eingehender und sorgfältiger als der im I. und III. Band gebotene. Gegen die von ihm befolgte Methode lassen sich schwerlich Einwände erheben; man möchte wünschen, daß die Fortsetzer der Acta Nuntiaturae Gallicae sich ihn zum Vorbild nehmen.

Allgemeines

Bernhard Lohse: Epochen der Dogmengeschichte. Stuttgart (Kreuz-Verlag) 1963. 270 S., geb. DM 14.80.

Die Voraussetzung für das Gelingen einer Darstellung der Dogmengeschichte ist die klare Bestimmung der Aufgabe. Ist die Dogmengeschichte die phänomenologische Untersuchung der sog. Dogmen nach ihrer geschichtlichen Entstehung und Entwicklung? Und empfiehlt sich dabei das Verfalls-Schema Harnacks oder die katholische Sicht einer organischen Entfaltung bis zum dogmatischen Reichtum der Gegenwart? Oder soll ein allgemein-methodischer Gedanke die Darstellung leiten: Dogmengeschichte als der lehrgeschichtliche Aspekt der Kirchengeschichte? Wie kann sie aber dann geschrieben werden, ohne daß die Darstellung nach den ersten Kapiteln vom Reichtum der Theologiegeschichte überwältigt wird oder in eine belanglose Aufzählung einzelner Fakten erstarrt? Oder ist die Dogmengeschichte die Vorgeschichte der einzelnen dogmatischen Loci? Walther Köhler hat in großartiger Weise diesen Versuch unternommen; der Dogmatiker wird z. B. aus seiner Darstellung der Reformation bemerkenswerte Sätze entnehmen können, aber immer seltener findet man die beiden Bände in studentischer Hand. Oder soll eine neue subjektive Themastellung versucht werden? Der Entwurf Martin Werners ermutigt nicht zu einer Wiederholung.

B. Lohse hat sich entschieden, aus der allgemeinen Dogmengeschichte die Höhepunkte herauszuheben, nämlich die großen Bekenntnisse, und auf diese Weise „Epo-

chen der Dogmengeschichte" abzugrenzen, die sich jeweils um einen Schwerpunkt der theologischen Auseinandersetzung gebildet haben. Die ersten Versuche dieser Art gehen auf Kliefoth und Thomasius zurück, und in Seebergs Lehrbuch ist dieses Schema gliederungsmäßig ausgebaut; an diese Vorgänger hat sich der Vf. anscheinend angeschlossen. Dabei ergibt sich freilich eine thematische Gruppierung, die nicht immer in der Formulierung eines Bekenntnisses gipfelt. Der Vf. handelt z. B. im vierten Kapitel „die Lehre von Sünde und Gnade" ab, ohne ein Dogma als das Ergebnis herauszustellen. Offensichtlich hat er sich dafür entschieden, die zentralen Probleme unter dem allgemeinen Gesichtspunkt herauszugreifen, wieweit sie dogmatisch geklärt worden sind. So ergibt sich der Leitsatz der Darstellung: „Die Dogmen oder Bekenntnisse bilden gleichsam eine Art Katechismus der wichtigsten christlichen Wahrheiten" (S. 19). Mit dieser Entscheidung ist aber die Dogmengeschichte zur Hilfswissenschaft der Dogmatik geworden, und es ist nicht einzusehen, warum das große Vorbild der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths nicht befolgt worden ist, die einzelnen Themenkreise unter den zugehörigen dogmatischen Lehrsatz zu stellen. Der Vf. weist ja der Dogmengeschichtsforschung eine dogmatische Aufgabe zu, die er folgendermaßen definiert: „Eigentliche Aufgabe der Dogmengeschichte ist zunächst darzustellen, wie es zu den Dogmen als bestimmten Bekenntnissen oder Lehrbekenntnissen gekommen ist, und dann die Frage zu erörtern, ob und in welchem Sinne die Dogmen ihre Funktion, Hinweis auf Christus zu sein, zu ihrer Zeit erfüllt haben" (S. 25). Aber übersteigt die Last dieser Aufgabe nicht die Kräfte eines Geschichtsschreibers? Sollte es nicht ausreichen, wenn er die Gründe aufzudecken sucht, die in der Vergangenheit zu den großen und kleinen Entscheidungen geführt haben? Vermag er dann noch die größeren Zusammenhänge der Überzeugungen zu verdeutlichen, in denen die Einzelaussagen jeweils eingebettet sind, so wäre genug geschehen, zumal es sich ja häufig um schwierige Einzelfragen handelt. Die glaubensmäßige Beurteilung der großen Formulierungen der Vergangenheit wird niemanden erspart, aber der Ort dieses Urteils sollte die Dogmatik sein, nicht die Dogmengeschichte; in ihr sollte die Darstellung des geschichtlichen Werdens das Hauptziel sein. Sollen dagegen, wie der Vf. es beabsichtigt hat, die Lehrbekenntnisse der Vergangenheit im Licht der heutigen Glaubensüberzeugung beurteilt und bewertet werden, so würde sich eine andere Fassung des Themas empfehlen, wie sie z. B. Hermann Dörries für seine Vorlesungen aus dem Jahre 1946 gewählt hat: „Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche". Hinzuweisen ist auch auf das schöne Buch von Friedrich Wilh. Kantzenbach, „Evangelium und Dogma" (1959), das eine gründliche Besinnung zu dem wichtigen und heute unerläßlichen Thema der „Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte" bringt.

Hier reiht sich das vorliegende Buch an, das keine eigene dogmengeschichtliche Forschung vortragen und auch kein verkürztes Lehrbuch sein soll, sondern den Gebildeten unserer Gegenwart den Zugang zum Verständnis der geschichtlich gewordenen Glaubensbekenntnisse zu öffnen sucht. Dieses Ziel ist in der Tat erreicht; das Buch eignet sich ebenso wie die beiden genannten Titel als populäre Einführung in die Themen der Dogmengeschichte. Hoffentlich läßt sich der Vf. selber von diesem seinem „Entwurf" (S. 7) zu einer größeren Darstellung der gesamten Dogmengeschichte unter Einschluß der Neuzeit anregen, die dem Studenten dienen könnte. Als Muster für einen solchen Ausbau empfindet der Rez. das Kapitel über die Rechtfertigung (S. 157–195).

Bethel *A. Adam*

Koinonia. Arbeiten des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD. Berlin (Lutherisches Verlagshaus) o. J. (1957). 238 S., geb. DM 12.80.

Aus einem konkreten, kirchenpolitisch-ökumenischen Anlaß entstanden, bietet dieses Sammelwerk auch dem Kirchenhistoriker ungewöhnlich viel Stoff. Aufgrund der Verhandlungen der 3. Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung 1952

in Lund bekamen die Beauftragten des in der VELKD zusammengefaßten deutschen Luthertums die Aufgabe, die diffizilen Probleme von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft zu erörtern und zu klären. Schon 1954 abgeschlossen, konnten die Ergebnisse erst 1957 im Druck vorgelegt werden.

Vieles in dem Sammelband ist wichtig für die ökumenische Kirchenkunde der Gegenwart, vor allem die aufschlußreiche Dokumentation von Erwin Wilkens über die in den Kirchen der EKD und in den lutherischen Freikirchen geltenden Bestimmungen und Usancen, zum Teil auch bloßen Ansichten hinsichtlich der Zulassung konfessionsfremder Christen zum lutherischen Abendmahlsritus (S. 191–238): außer bei den freikirchlichen Lutheranern bestehen keine genauen und konsequenten Bestimmungen in dieser Sache. Auch die Berichte über die einschlägigen Verhältnisse im USA-Luthertum (Fr. Hübner) sind weniger historisch als kirchenkundlich.

An der Grenze steht P. Brunners Beitrag über „Die Grundordnung der EKiD und die Frage der offenen Kommunion" (S. 172–184), in welchem leider wieder einmal die ökumenischen Schwierigkeiten set 1948 der Evangelischen Union angelastet werden, wofür dann F. M. Schiele als Kronzeuge angeführt wird: „Die preußische Union wurde fürs ganze Jahrhundert das schwerste Hindernis der deutschen Kircheneinigung" (S. 183). Die reichlich abstrakten Erörterungen von Theologen und Kirchenjuristen, wie sie von P. Brunner in der Abhandlung zitiert werden, über das Kirche- oder Nicht-Kirche-Sein der EKiD verhüllen nur notdürftig, wie sehr es von jeher in der Frage von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft auch um konkrete Kirchen- und Konfessionspolitik geht. Die nicht-theologischen Faktoren der Kirchengeschichte kommen auch in den geschichtlichen Beiträgen viel zu kurz.

Die neutestamentlichen Fragen werden in zwei Beiträgen von L. Goppelt behandelt: „Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem N.T." (S. 24–33 nebst einem sehr knappen Korreferat von W. v. Krause) und „Kirche und Häersie nach Paulus" (S. 42–56). Zu wirklich praktikablen Ergebnissen kann Goppelt nicht kommen, wie seine These erweist: „Der ntl. Begriff der Irrlehre kann in seiner vollen Schärfe nicht einmal auf die katholische, geschweige denn auf die reformierte Konfession als solche angewendet werden. Hier liegt nicht eine aktuell aus zerbrochenem Glauben erwachsende Preisgabe des apostolischen Evangeliums vor, sondern eine seit Jahrhunderten festgelegte, lehrmäßige Fehldeutung der formal festgehaltenen apostolischen Botschaft, der ein dennoch durch diese Botschaft gewirkter Christusglauben gegenübersteht" (S. 33). M. E. hätte das jüdisch-rabbinische Erbe im Anathema-Komplex für Paulus etwas kritischer herausgearbeitet werden können.

W. Elerts Beitrag über „Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche" (S. 57–78) bietet die Kurzfassung seines 1954 erschienenen gleichnamigen Werkes - fesselnd in der Diktion, überreich an Fakten und Belegen, völlig unkritisch angesichts des rasanten Lehrfanatismus der alten Kirche und seiner Folgen, einerseits in der Politisierung der Kirchen, anderseits in deren Zerfall unter dem Ansturm des Islam.

Aug. Kimme vergleicht Luthers Auffassung von der Kirche und den Kirchenbegriff der lutherischen Erweckung des 19. Jahrhunderts (S. 79–93), unter Beschränkung auf die vier Autoren Harleß, Th. Harnack, Löhe und Delitzsch, und ohne die vorhandenen Divergenzen zu verwischen. Die Kriterien sind ihm „zwei Begriffspaare als die Hauptmerkmale seines (Luthers) Kirchenbegriffs: Verborgenheit und Wahrnehmbarkeit, Katholizität und Dualismus" (S. 90). Kimme stellt mit Recht fest, Luthers „Konfessionalität ist viel unbedingter als diejenige der Erweckungstheologen, sofern sie einen künftigen Ausgleich der Konfessionskirchen erhoffen und erstreben" (S. 92).

Denn, wie K. D. Schmidt in seinem besonders gehaltvollen Beitrag „Die Frage der Interkommunion" (S. 128–137) schreibt: „In Luthers Blickfeld sind Konfessionskirchen überhaupt noch nicht getreten" (S. 129). Und im Zusammenhang damit: „Die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen lassen uns hier im Stich" (S. 128). Stärker als die andern Autoren empfindet K. D. Schmidt die Antinomien des ganzen Problemkomplexes: „Wo liegen dann die Grenzen zwischen notwendiger Scheidung

und fragwürdigem Lehrdonatismus?" (S. 133). K. D. Schmidts These scheint W. Elerts Befund zu ignorieren, wonach es in der Geschichte der Christenheit von Anfang an Konfessionen gegeben hatte – worin Elert m. E. zuzustimmen ist. Beide Sätze lassen sich ausgleichen, wenn man sich klar macht, daß die häretisch gewordenen Konfessionen der Alten Kirche für Luther kein lebendiges Gegenüber mehr waren. Sie waren längst abgesunken, nur mehr ihre Lehrpositionen lieferten abstrakte Modelle. Die ‚häretischen Konfessionen' des 16. Jahrh. sinken nicht ab, da die Staaten mit der Zeit ihr Interesse an den konfessionellen Fragen verlieren.

Das historische und systematische Grundproblem der Fragen von Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft wird in den – hier nicht sämtlich aufgezählten – Beiträgen merkwürdigerweise nicht mehr als gelegentlich gestreift: ob und wieweit der objektive Vollzug und Gehalt der Abendmahlsfeier vom Ja und Nein zu einer herrschenden Abendmahlslehre abhängig ist. Goppelt: „Das volle Wirksamwerden des Sakraments zum Heil hängt nicht nur von der stiftungsgemäßen Spendeformel, sondern auch von der Echtheit der hinter ihm stehenden Verkündigung ab" (S. 29). Abendmahlsgemeinschaft ist wesentlich, wie vor allem Elert mit Recht betont, Teilhabe an der verheißenen Gegenwart Christi. Alle Referenten betonen ängstlich, daß diese Gegenwart auch der korrektesten Sakramentslehre nicht verfügbar sei. Anderseits bejahen und betonen sie unsere menschlich-kirchliche Verantwortung für rechte und reine Lehre. Aber sie wagen die Konsequenzen, die Luther noch mit Leidenschaft – etwa in dem Brief an die Prediger in Frankfurt vom Dezember 1532 (WA 30, 3, 558–572) – zieht, auf den Bereich dieser Dinge kaum anzuwenden. So ist dieses in seiner Weise wertvolle Sammelwerk geeignet, die bisher unlösbaren Schwierigkeiten einer verantwortbaren Abendmahlszucht nicht so sehr dem Einzelnen gegenüber, sondern zwischen den vorhandenen Konfessionen anschaulich zu machen.

Ein peinlicher Druckfehler: auf der Seitenüberschrift S. 142 hat W. Elert ein h zu viel bekommen.

Münster i. W. *K. G. Steck*

Gottfried Mehnert: Die Kirche in Schleswig-Holstein. Eine Kirchengeschichte im Abriß. Kiel (Luth. Verlagshaus) 1960. 160 S., geb. DM 9.80.

Als Hans v. Schubert 1893 zum ersten Mal an der Kieler Fakultät über Landeskirchengeschichte las, tat er es, „um die künftigen Pfarrer in ihrer Kirche heimischer zu machen und selbst heimischer im Lande zu werden" (Vorwort zur Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins I [Kiel 1907] S. X). Das letztgenannte subjektive Motiv gibt auch der Verfasser dieses Abrisses als Grund seiner Beschäftigung mit der Kirchengeschichte der nördlichsten Landeskirche Deutschlands an. Er illustriert dadurch zugleich die Aktualität auch jenes Hinweises auf objektive Unterrichtung der Pfarrerschaft, den vor mehr als 50 Jahren H. v. Schubert nannte. In der Tat hat neben den Ereignissen von 1945, die eine hohe Prozentzahl Nichteinheimischer in die Landeskirchen einströmen ließen, der immer noch andauernde und wahrscheinlich nicht abbrechende Prozeß eines Austausches von Bevölkerung und Pfarrerschaft zwischen den Landeskirchen der provinzialen Kirchengeschichtsschreibung eine erhöhte Bedeutung zugewiesen. Für Schleswig-Holstein sah sich der Interessent bisher an die erwähnte Darstellung H. v. Schuberts gewiesen, die nur bis zur Reformation führte und dann durch einen zweiten Band 1938 durch Ernst Feddersen bis in die Aufklärungszeit hinein fortgeführt wurde. Vergebens suchte er nach einer zeitgemäßen, bis in die Gegenwart reichenden Darstellung. Der Verf. hat seinem Bedürfnis nach zeitgemäßer Darstellungsform und eine in die Gegenwart reichende Darstellung entsprochen. Sein Abriß stützt sich weithin auf die einschlägige Forschung, wobei er dem Forschungsstand entsprechend sicher sehr viel aus dem Gebiet der Neuzeit sich selbst erarbeiten mußte. Er hat auf den üblichen Forschungsapparat verzichtet und gerade für die Neuzeit wird der Fachmann das bedauern, weil er hier dem Autor gerne bei seinem Quellenstudium über die Schultern geschaut hätte. Für sein Unternehmen hat der Verf. dafür aber den Vorteil eines gut lesbaren Textes eingehandelt, zumal er über

eine leichte Feder verfügt. Die Zusammendrängung des Wesentlichen auf 157 Seiten ist immerhin eine beachtliche Leistung!

Umso mehr bedauert man bei der Darstellung der jüngsten Kirchengeschichte gewisse schnellfertige Formulierungen. So liest man S. 141: „Der innere Widerwille gegen Republik, Demokratie und Parlamentarismus trieb auch die kirchliche Jugend, die zunehmend unter den kulturfeindlichen Einfluß der Theologie Karl Barths geriet, auf abseitige Wege". Solche kurzschlüssige Beurteilung der akademischen Theologengeneration der Weimarer Zeit konvergiert mit der Feststellung S. 143: „Sehr scharf hat Baumgarten erkannt, daß Nationalsozialismus und dialektische Theologie ‚verwandte geistige Haltungen' sind". Ganz davon abgesehen, daß man in solchen Fällen einen Quellennachweis vermißt – Baumgarten scheute in der leidenschaftlichen Verteidigung seines theologischen Liberalismus vor keinem Verdikt zurück! –, so ist es doch recht dubiös, wenn kontroverstheologische Voreingenommenheit in eine kirchengeschichtliche Darstellung übernommen wird. Oder will der Verf. gar dialektische Kulturkritik als Schrittmacher des „Widerwillen" gegen Republik, Demokratie und Parlamentarismus" posthum anprangern? Solche, auf falschen Prämissen beruhenden Sätze hätten lieber in einem Werk vermieden werden sollen, das sich vornehmlich an den breiteren Leserkreis wendet, dem die nötige theologische Urteilskraft fehlt. Kirchengeschichtsschreibung ist nicht dazu da, Mißverständnisse zu prolongieren!

Göttingen *Carl Andresen*

Hans Erich Feine: Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche. Vierte, neubearbeitete und erweiterte Auflage. Köln/Graz (Böhlau) 1964. XXIII, 788 S., geb. DM 48.—.

Zum ersten Mal kann jetzt in dieser Zeitschrift auf ein Werk hingewiesen werden, das eigentlich keines Hinweises mehr bedarf, weil es sich um ein ausgereiftes, seit nahezu anderthalb Jahrzehnten schon auch in der Arbeit des Kirchenhistorikers bewährtes Handbuch handelt, die nun in vierter Auflage zu begrüßende kirchliche Rechtsgeschichte von H. E. Feine. Aus dem Plan einer Neubearbeitung des ersten, historischen Teils des Grundrisses von U. Stutz (Kirchenrecht, 2. Aufl., in: Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, begr. v. F. v. Holtzendorff, hrsg. v. J. Kohler, 7. Aufl., Bd. 5, 1914, S. 276–479) erwachsen, aber dann als völlig neues Werk in Anlehnung an diesen Grundriß gestaltet, trat sie 1950 mit dem inzwischen fortgefallenen Zusatz: „Auf der Grundlage des Kirchenrechts von Ulrich Stutz" im Titel zum ersten Mal an die Öffentlichkeit, und längst schon ist sie von Berufeneren, als es der Unterzeichnete ist, hinreichend gewürdigt worden (z. B. von G. Le Bras in: Revue historique de droit français et étranger 4. sér. 31, 1953, S. 589 ff., und von St. Kuttner in: Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 23, 1955, S. 365 ff.). Die Vorliegende Neubearbeitung – sie sollte eigentlich schon 1961 wie ihre Vorgängerinnen in Weimar erscheinen, aber die politischen Ereignisse dieses Jahres traten dazwischen und führten zu der Verzögerung – ist im wesentlichen eine Ergänzung um die seit der dritten Auflage (1955) erschienene Literatur und eine Durch- und Ausgestaltung in diesem oder jenem Detail (z. B. §§ 22 I; 34 I; 34 III), keine Umgestaltung. Ihr Ergebnis schlägt sich rein äußerlich in einem Zuwachs von 66 Seiten bei gleichem Satzspiegel gegenüber der dritten Auflage nieder. Wenn auf dem Titelblatt jetzt nicht mehr die Bezeichnung „I. Band" erscheint, so kommt darin zum Ausdruck, daß sich die von F. im Vorwort zur zweiten Auflage (1954) ausgesprochene Hoffnung auf ein dreibändiges Gesamtwerk mit einer Darstellung von J. Heckel über die evangelische und H. F. Schmid über die orthodoxe Kirchenrechtsgeschichte mittlerweile zerschlagen hat; beide Gelehrte sind inzwischen verschieden.

Der Akzent der bewußt positivistisch gehaltenen Darstellung F.s liegt darauf, die kirchliche Verfassungswirklichkeit in ihrer Entwicklung und im Zusammenhang der sie bestimmenden Antriebe zu erfassen. Dabei kommt es zugleich zu der Herausarbeitung einer inneren Periodisierung der kirchlichen Rechtsentwicklung, die – wie schon Stutz – sechs durch vielfache Übergänge miteinander verbundene Perioden

unterscheidet: eine Frühzeit der ersten Ausbildung rechtlich geordneter Institutionen, eine Zeit des römisch geprägten Kirchenrechts seit Konstantin, darauf eine mit den germanischen Reichsbildungen zunächst erst zögernd einsetzende Periode kirchenrechtlicher Entwicklung unter der Herrschaft germanischer Rechtsvorstellungen, die dann mit der gregorianischen Reform zurückgedrängt werden. Die Zeitspanne von Gratian bis zu den Clementinen gilt als die Periode des „klassischen kanonischen Rechts", der im fließenden Übergang die des „nachkanonischen, tridentinischen Kirchenrechts" folgt, aufklingend schon mit Bonifatius' VIII. Auseinandersetzung mit Philipp dem Schönen und beherrscht von dem wachsenden Geltungsanspruch der Nationalstaaten. Ihr folgt schließlich im 19. Jahrhundert eine Periode des „vatikanischen Kirchenrechts" mit einer Konzentration auf das Geistliche auch im kirchlichen Rechtsleben und der Wiedererstarkung der päpstlichen Zentralgewalt. Mit einem Ausblick auf die mit dem Pontifikat Johannes XXIII. und dem zweiten vatikanischen Konzil heraufgeführte neuerliche Wende und die in ihr liegenden Möglichkeiten schließt F. (S. 750 f.; vgl. S. XII).

Von großem Interesse für die allgemeine Kirchengeschichte ist es, daß F. sehr energisch nach wie vor die Auffassung vom germanischen Charakter des Eigenkirchenwesens, wie es uns im Bereich der abendländischen Kirche begegnet, festhält und verteidigt (S. 160 X.). Das allermindeste, was dem Kirchenhistoriker dabei gezeigt wird, ist doch wohl, daß diese Auffassung durchaus noch mit Recht und dem Anspruch auf Gehör zur Diskussion steht und keineswegs als „zum alten Eisen geworfen" betrachtet werden muß, wie es etwa im Blick auf Spanien G. Martínez Díez will (El patrimonio eclesiástico en la España visigoda: Publicaciones anejas a „Miscelanea Comillas", serie canónica 2, Comillas 1959. S. 171: „La desechada teoría germanista de Stutz"). Sicherlich ist die Deutung der Verhältnisse im westgotischen Spanien nicht ganz einfach. Das Konzil von Lérida 546 bekämpft über vier Jahrzehnte vor dem Übergang der Westgoten zum katholischen Bekenntnis offenbar bereits eigenkirchliche Tendenzen in der katholischen Kirche, die sich unter dem Mantel von Rechtsfiktionen durchzusetzen versuchen (Conc. Ilerd., c. 3) – H. v. Schubert (Staat u. Kirche in d. arian. Königreichen, 1912, S. 8, Anm. 2) denkt an die hier keineswegs ohne weiteres von der Hand zu weisende Möglichkeit eines Herüberspielens von Zuständen aus dem Bereich der westgotisch-arianischen Kirche –, und die Beschlüsse des dritten und vierten toletanischen Konzils könnten gar den Eindruck erwecken, als hätten die Ansprüche auf Verfügungsgewalt seitens der Kirchengründer sich zunächst gar nicht an die Kirche, sondern an deren Dotationsvermögen geheftet (Conc. Tolet. III, c. 19; IV, c. 33). Auf der anderen Seite aber steht immerhin der sechste Kanon des zweiten suewischen Reichskonzil zu Braga 572, der ein bis zum Mißbrauch erwerbsmäßiger Nutzung charakteristisch entwickeltes Eigenkirchenrecht als praktisch geübt voraussetzt, und das plötzliche Auftreten dieser Erscheinung eben zu einem Zeitpunkt, da der etwa zwanzig Jahre zuvor begonnene Übergang der Suewen zur katholischen Kirche im wesentlichen abgeschlossen sein wird und als Indiz dafür die in Braga versammelten Bischöfe zu einem Drittel (vier von insgesamt zwölf) Träger germanischer Namen sind, sollte doch zu denken geben. An eine Zufälligkeit dieser Koinzidenz könnte man vielleicht glauben, wenn der vom bracarenser Konzil gerügte Unfug ein Unicum in der geschichtlichen Entwicklung geblieben wäre; gerade das aber ist er nicht, und die spätere Verbreitung des Eigenkirchenwesens in Spanien der Reconquista fällt ihrerseits immerhin mit dem Aufleben rechtlicher Germanismen in den Fueros zusammen.

Als kennzeichnend für den Übergang zur Periode des „germanisch geprägten Kirchenrechts" und damit für das Heraufkommen des kirchlichen Mittelalters stellt F. (S. 135 ff., S. 147) das spezifische Landeskirchentum der jungen germanischen Reichsgründungen dar, innerhalb dessen sich zunächst noch der überkommene rechtliche Bau der Kirche durchzuhalten vermochte. Diese Form der verfassungsmäßigen Bewältigung der katholischen Kirche im Rahmen des neuen Herrschaftsgefüges ist offenbar ein wesentlicher und typischer Aspekt der staatlichen Selbstmanifestation der neuen Königreiche, der von den regionalen Kirchen überraschend schnell akzeptiert wird. Von hier aus sollten vielleicht auch die landeskirchlichen Tendenzen des

noch arianischen Westgotenreiches gegenüber der katholischen Kirche vor der Katastrophe von 507, wie sie im letzten Jahr Alarich II. mit dem gallisch-westgotischen Konzil von Agde (bei F., S. 136, irrtümlicherweise in den Zusammenhang der merowingischen Landessynoden eingeordnet) und dem Plan eines westgotischen Gesamtkonzils in Toulouse sehr deutlich zum Ausdruck kommen, entschiedener als Zeichen der sich anbahnenden strukturellen Wandlung betont werden, als das gemeinhin geschieht (bei F. sind sie überhaupt übergangen). Allein schon, daß hier bereits das westgotische Herrschaftsgebiet auch vom Episkopat als kirchlich-organisatorisch relevante Größe angesehen wird, ist ein Vorgang von grundsätzlicher Bedeutung, wenn man auch 506 wohl noch weit davon entfernt ist, daraus Konsequenzen für die innere territoriale Gliederung der Kirche dieses Bereichs zu ziehen, wie es etwa sechs Jahrzehnte später, zwischen 561 und 572 beim Ausbau der suewischen Landeskirche unter Martin von Braga geschehen sollte.

Dies wenigstens einige Anmerkungen zum Detail. Den Wert des Buches insgesamt, wie er ihm nicht nur im Blick auf die informative Seite seiner Darstellung mit der dazu gebotenen Fülle übersichtlich geordneter bibliographischer Angaben, sondern auch als kritische Anregung zur kirchenhistorischen Arbeit und Fragestellung eignet, in seinem Reichtum auch nur annähernd erschöpfend zu würdigen, wäre ein Versuch, der den räumlichen Rahmen einer normalen Buchbesprechung ebenso übersteigen müßte wie die Kraft des Rezensenten, und wäre zudem auch gegenüber einem Handbuch, das längst zum selbstverständlichen Rüstzeug der in Betracht kommenden Disziplinen gehört, ein unnötiges Unterfangen.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Otto Friedrich: Einführung in das Kirchenrecht unter besonderer Berücksichtigung des Rechts der Evangelischen Landeskirche in Baden. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961. 520 S., geb. DM 28.–.

Das Buch von Friedrich, aus einer Vorlesung über Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg erwachsen, will keine umfassende Gesamtdarstellung des evangelischen Kirchenrechts geben, sondern eine Einführung unter besonderer Berücksichtigung von Geschichte und Recht der badischen Landeskirche bieten. Der Inhalt des Werkes reicht jedoch erheblich weiter, als der Titel vermuten läßt. Der Autor stellt der Einführung in das geltende badische evangelische Kirchenrecht eine ausführliche Darstellung der Entwicklungsgeschichte des landesherrlichen Kirchenregiments in der Reformationszeit und der Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Baden voran. Im Rahmen der Schilderung der badischen Entwicklung wird nicht nur die Markgrafschaft Baden-Durlach, sondern auch die Kurpfalz als wesentliches Teilgebiet des späteren Großherzogtums Baden behandelt. Das Buch gibt ferner Hinweise auf die Geschichte der Kirchenverfassung in anderen deutschen Territorien, so daß es einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des evangelischen Kirchenrechts in Deutschland liefert. Aufbauend auf den älteren Werken von *Richter*, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, 1851, und von *Rieker*, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1893, enthält das Buch von Friedrich eine Verfassungsgeschichte der evangelischen Kirche, die für das Gebiet Badens weit über den Inhalt dieser Darstellungen hinausführt.

Friedrich behandelt ferner in seinem Werk das katholische Kirchenrecht (S. 33–51) und das Staatskirchenrecht, letzteres ergänzt durch eine kurze Skizze der Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche (S. 449–497).

Für das evangelische Kirchenrecht beschränkt sich der Verfasser nicht auf die Institutionen, sondern stellt eine rechtstheologische Grundlegung an den Anfang. In den Fragen der Begründung des Kirchenrechts bekennt sich Friedrich zu einer kritisch-ablehnenden Haltung gegenüber der Sohmschen These; ferner nimmt er gegen die Theologie der „Schöpfungsordnung" (S. 25) und gegen Barths christologische Begründung des Rechts Stellung (S. 27). Die Darstellung des Verfassers beruht auf rechtstheologischen Grundsätzen, die vornehmlich von Prinzipien lutherischer Theolo-

gie geprägt sind. So wird rechtstheologisch das Wesen der Kirche als Anstalt und Stiftung bestimmt (S. 252) und von den Kirchenämtern allein das Predigtamt auf göttliche Einsetzung gegründet (S. 260, 262). Mit den neuen Konzeptionen der Werke von Erik *Wolf*, Ordnung der Kirche, 1961, und von *Dombois*, Das Recht der Gnade, 1961, konnte sich der Verfasser in seiner Arbeit noch nicht auseinandersetzen.

Von den rechtstheologischen Lehren der Reformatoren werden nur diejenigen Luthers und Calvins ausführlicher behandelt. Luthers Lehre stellt Verf. im wesentlichen im Anschluß an die Forschungen von Johannes Heckel dar. Die episkopalistischen, territorialistischen und kollegialistischen Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts werden von Friedrich behandelt, wobei er auf Pufendorf, Thomasius und Pfaff ausführlicher eingeht; für das 17. Jahrhundert sind die Arbeiten Martin Heckels in der Savigny-Zeitschrift, Kan. Abt., Bd. 73 und 74, vom Verfasser allerdings nicht berücksichtigt worden.

Sehr wertvoll ist der Überblick, den Verf. in § 27 seines Lehrbuchs über die Versuche zur Begründung des Kirchenrechts seit Beginn des 19. Jahrhunderts bietet, da in der bisherigen Forschung die Aufmerksamkeit meist etwas einseitig der Rechtstheologie der Reformatoren und den kirchenrechtlichen Systemen des 17. und 18. Jahrhunderts zugewandt war. Friedrich behandelt vor allem die Lehren von Schleiermacher, Puchta, Stahl, Kliefoth, Rothe, Höfling und Richter. Leider wird in diesem Abschnitt nirgends auf die Darstellung von *Fagerberg*, Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, hingewiesen, obwohl dieses Werk als die bisher umfassendste Arbeit zu dem Themenkreis betrachtet werden kann.

Der Überblick über die Geschichte der kirchenrechtlichen Theorie wird ergänzt durch die Geschichte der Kirchenverfassung in Kurpfalz und Baden-Durlach. Für die kurpfälzische Entwicklung wird besonders der Übergang des Kurfürsten Friedrich III. zum reformierten Bekenntnis hervorgehoben, der trotzdem das lutherische landesherrliche Kirchenregiment unverändert bestehen ließ (S. 117). Die Geschichte der pfälzischen Kirche unter den katholischen Kurfürsten seit 1685 wird etwas einseitig als Geschichte einer Kirche „unter dem Kreuz", als „Unterdrückung und Verfolgung" gekennzeichnet (S. 122–123). Wenn sich auch energische Bestrebungen vor allem des Kurfürsten Johann Wilhelm zur Begünstigung der Katholiken nicht abstreiten lassen, so hat doch eine echte Verfolgung der Reformierten zu keiner Zeit stattgefunden. Die umstrittene sogenannte Ryswicker Klausel des Friedens von 1697, auf die sich die Katholiken beriefen, war objektiv zweideutig, was bei Friedrich nicht deutlich wird; jedenfalls war durch diese Bestimmung eine Veränderung des Rechtszustands gegenüber dem Westfälischen Frieden eingetreten. Die Geschichte der evangelischen Kirche in Baden-Durlach wird von Friedrich ausführlich behandelt. Hier geht der Verfasser außer auf die Kirchenverfassung auch auf die Kirchenzucht ein, vor allem auf die „Kirchenzensur" als wichtigstes Mittel der Disziplin im 17. und 18. Jahrhundert. Sie wurde endgültig in der Kirchenzensurordnung von 1798 geregelt. Das heutige Amt der Kirchenältesten in der badischen Landeskirche ist aus dem Amt der Zensoren erwachsen (S. 130); auf diesen historischen Ursprung des Ältestenamts wird von Friedrich im Gegensatz zu denjenigen Deutungen verwiesen, die in den Ältesten Vertreter der Gemeindeglieder sehen wollen.

Die Bedeutung des ersten badischen Großherzogs Karl Friedrich und des damaligen Direktors des Kirchenrats Johann Niklas Friedrich Brauer für die Geschichte der evangelischen Kirche in Baden wird vom Verfasser mehrfach hervorgehoben. Schon unter Karl Friedrich wurde 1807 ein gemischt lutherisch-reformierter Landeskirchenrat geschaffen, und damit eine Verwaltungsunion beider Kirchen im neuen Großherzogtum begründet (S. 144). Der Verfasser schildert ausführlich das Zustandekommen der badischen Kirchenunion von 1821; in diesem Zusammenhang weist er eindringlich auf die widerspruchsvolle Formulierung der Bekenntnisgrundlage in § 2 der Unionsurkunde hin (S. 155). Die Frage der normativen Geltung der Bekenntnisschriften war auch später in der Geschichte der badischen Kirche des 19. Jahrhunderts umstritten (S. 163, 167); die Kenntnis der damals vertretenen Positionen könnte für die heutige Diskussion dieses Problems nützlich sein.

In der Mitte des 19. Jahrhunderts steht die badische Kirche besonders stark unter dem Einfluß der beiden Heidelberger Theologen Ullmann und Rothe. Sie werden im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen zwischen Liberalen und Orthodoxen häufig erwähnt; eine genauere Behandlung ihrer Persönlichkeiten vermißt man jedoch, wenn auch die Theologie Rothes an anderer Stelle kurz dargestellt wird (S. 234–236). Der badische Agendenstreit der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts wird nur sehr summarisch behandelt (S. 169–170), der Fall des Theologen Schenkel wird ziemlich zu ungunsten der Liberalen beleuchtet. Im allgemeinen vermittelt die Darstellung Friedrichs einen ungünstigen Eindruck von den liberalen Strömungen, deren Einfluß in der badischen Kirche des 19. Jahrhunderts bedeutend war. Sowohl die kirchenpolitische Entwicklung als auch die Fortbildung des Kirchenrechts im 19. Jahrhundert wird von Friedrich sehr eingehend behandelt. Bei der Schilderung der Ablösung des landesherrlichen Kirchenregiments 1918–1919 ist es bemerkenswert, daß die Initiative zum Verzicht auf den Summepiskopat vom Großherzog ausging, während der Oberkirchenrat zunächst der Ansicht war, daß der Verlust der Regierungsgewalt die kirchliche Stellung des Großherzogs nicht berühre (S. 202). Für die Weimarer Zeit weist Friedrich auf den starken Einfluß der religiösen Sozialisten hin, den er als negativ bewertet (S. 212). Sicherlich waren die politischen Motive in diesen Kreisen sehr ausgeprägt vorhanden, doch wird eine Beurteilung, die in ihnen ausschließlich die Störenfriede sieht, ihren Bestrebungen nicht gerecht.

Während die Kirchengeschichte der Weimarer Zeit detailliert geschildert wird, fällt die Darstellung der Zeit des Kirchenkampfs verhältnismäßig kurz aus. Friedrich verweist für die nationalsozialistische Zeit auf seine Arbeit in Bd. 3 der Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, doch läßt auch dieser Aufsatz manche Fragen zur Stellung der badischen Kirche in dieser Zeit offen, vor allem in der Haltung zur Eingliederungspolitik der Deutschen Christen im Jahre 1934, der die badische Landeskirche in ihrer Mehrheit, besonders auch der Landesbischof Kühlewein, zunächst positiv, sehr bald aber negativ gegenüberstand.

Insgesamt ist es ein Vorzug des Werkes von Friedrich, daß die Geschichte der Rechtsinstitute der evangelischen Kirche stets in den Zusammenhang der Kirchengeschichte gestellt wird. Wie sich das Buch in seinem historischen Teil nicht auf Baden beschränkt, so enthält es im systematischen Teil außer dem Recht der Landeskirche einen Grundriß des Rechts der EKD und der übernationalen kirchlichen Einigungsbewegungen. Das Werk von Friedrich muß als eine bedeutsame Darstellung des evangelischen Kirchenrechts angesehen werden.

Bonn *Peter Landau*

Wilhelm Maurer: Pfarrerrecht und Bekenntnis. Über die bekenntnismäßige Grundlage eines Pfarrerrechtes in der evangelisch-lutherischen Kirche. Berlin (Lutherisches Verlagshaus) 1957. 194 S., geb. DM 14.80.

Diese Arbeit des Erlanger Kirchenhistorikers ist aus einem Gutachten erwachsen, in welchem das damals geplante Pfarrergesetz der VELKD aus dem Befund der lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrh. begründet werden sollte. Das Buch zerfällt in zwei sehr ungleiche Teile, einen Forschungsbericht über die Versuche des neueren Luthertums, Kirchenrecht theologisch zu begründen (S. 9–65), und einen theologischen Kommentar zu den lutherischen Bekenntnisschriften, sofern deren Aussagen kirchenrechtlich relevant zu sein scheinen (S. 66–192).

Maurer beginnt mit F. J. Stahls Schrift über „Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" in deren 1. Aufl. von 1840. Bis 1870 zieht sich die Debatte der lutherischen Theologen und Kirchenjuristen hin, bis sie abgelöst wird von der Theologie des späten 19. Jahrhunderts. Im ersten Abschnitt geht die Erörterung hin und her zwischen dem – von M. infolge allzu großer Abhängigkeit von dem Juristen G. Fr. Puchta gering eingestuften – Erlanger Höfling, Ad. Harleß, W. Löhe, Theod. Kliefoth, Fr. Delitzsch, Th. Harnack und A. Vilmar. Später sind A. Ritschl und Rud. Sohm die von M. meist berücksichtigten Träger der Entwicklung. Mit G. Holstein schließt die ältere Position, die, von den spätidealistischen Voraussetzungen

nicht loskommend, ein eigenständiges Kirchen- oder gar Pfarrerrecht nicht wirklich zu begründen vermag. Dabei wird M. der Leistung und dem Anliegen Rud. Sohms weithin gerecht; nur ein verengter Rechtbegriff und ein allzu individualistisch-christliches Denken wird Sohm zur Last gelegt. Aber sein geistliches Grundanliegen war angesichts der Zeitumstände der Jahrhundertwende legitim. Mit 1933 ff. beginnen die Neuansätze eines ‚bekennenden Kirchenrechts". Was deren Verknüpfung mit den lutherischen Bekenntnisschriften betrifft, so hat nach M. der im Krieg gefallene W. O. Münter die wichtigsten Beiträge dazu geleistet. Bonhoeffers ‚Sanctorum Communio' wird nur negativ erwähnt (S. 61 Anm. 82). Hauptertrag gegenüber dem 19. Jahrhundert: die Debatte um den Vorrang sei es des Amtes, sei es der Gemeinde wird gegenstandslos, da beide aus dem Mandat des göttlichen Wortes Leben und Wahrheit bekommen.

Der Rechtsgehalt der lutherischen Bekenntnisschriften wird dann im 2. Teil gesucht und in sieben Thesen fixiert und expliziert. Luthers Aussagen aus seinen ‚Privatschriften' werden reichlich herangezogen. Das eigentliche Anliegen des Verf. besteht darin, den in den Bekenntnisschriften vorkommenden Terminus vom ius divinum stärker als bisher zu nutzen. These IV: „Die früh und beständig geübte Auseinandersetzung der lutherischen Reformation mit dem Decretum Gratiani macht höchst wahrscheinlich, daß das lutherische Bekenntnis seinen Begriff des göttlichen Rechtes in direktem Gegensatz zu Gratian gebildet hat (gegen eine Verquickung mit dem antiken aristotelisch-stoischen Naturrecht; gegen den direkten Rechtsgehalt buchstäblich verstandener Schriftstellen). Das göttliche Recht ist Gottes schöpferisches Mandatswort, das sich mit seinem Anspruch, seinem Auftrag und seiner Vollmacht durchsetzen will innerhalb des natürlichen Gemeinschaftslebens der Menschen und innerhalb der Kirche. Und in der Kirche ist es insofern Glauben weckendes Verheißungswort, also ganz von der lutherischen Rechtfertigungslehre aus zu verstehen" (S. 84 f.). Wenigstens Ansätze für konkrete Rechtsordnungen ergeben sich darnach aus den Aussagen der Bekenntnisse – Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Kirchenleitung, aber auch Kirchenzucht. Eine Verknüpfung mit den faktisch vorliegenden Kirchenordnungen des damaligen Luthertums nimmt aber der Verf. nicht vor. In der VII. These wird der bleibende Unterschied zur reformierten Kirchenrechtsbegründung behauptet, „weil es in der Lehre vom Wort und von der Kirche zwischen Außen und Innen (äußerem Wort und Geist, äußerlich sichtbarer Kirche und unsichtbarer Kirche der Erwählten) grundsätzlich scheidet . . . Da diese Differenzen bestehen, ist es nicht möglich, von beiden Bekenntnissen aus ein einheitliches Pfarrerecht zu gewinnen" (S. 156).

So entsteht für den Verf. das eigentümliche Dilemma, seine Kirchenrechtsbegründung von allen ‚christokratischen' Elementen freihalten und doch zu konkreten Ergebnissen gelangen zu müssen, der ‚Gesetzlichkeit' nicht zu verfallen, aber immerhin ‚Ordnungen' zu ermöglichen. Der für jede Rechtstheorie entscheidenden Frage nach der Erzwingbarkeit des rechtlich Gesetzten brauchten die Bekenntnisschriften nicht eigens nachzugehen, weil bürgerliche und kirchliche Gemeinde noch nicht in der heutigen Weise auseinandergefallen waren. Aber wer Kirchen- oder Pfarrerrecht heute begründen will, muß darüber Auskunft geben. Ebenso wenig darf der totale Wandel seit dem 16. Jahrhundert unberücksichtigt bleiben. Der unter uns üblich gewordene unmittelbare Rückgriff auf die Texte des 16. Jahrhunderts hat etwas Gespenstisches.

Die von E. Schott in seiner Besprechung in ThLZ 83, 1958, Sp. 230 f. bereits aufgezählten Errata will ich nicht nochmals aufzählen. – Der von M. (S. 11 Anm. 8 u. ä.) erwähnte Jurist, Schüler und zuletzt Nachfolger Savignys in Berlin, heißt nicht G. G., sondern Georg Friedrich Puchta (1798–1846); er ist der Bruder des Liederdichters Heinr. Puchta (1808–1858).

Münster i. W. *K. G. Steck*

Alte Kirche

Kurt Aland: Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias (= Theologische Existenz heute N. F. 86). München (Kaiser) 1961. 86 S., kart. DM 5.40.

Wie der Untertitel andeutet, wendet sich diese Untersuchung gegen J. Jeremias' Schrift „Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten" (Göttingen 1958), in der J. durch die Unterscheidung von 1) Kindertaufe beim Übertritt der Eltern und 2) Taufe von Kindern christlicher Eltern für das erstere die neutestamentliche Bezeugung sicherzustellen suchte und für das zweite eine Ablösung des Taufverzichts etwa im 7. nachchristlichen Jahrzehnt behauptete. Verf. differenziert bei der Prüfung dieser These zwischen „Kindertaufe" und „Säuglingstaufe" und stellt fest, daß erst im 3. Jahrhundert die Säuglingstaufe mit Sicherheit bezeugt wird, durch Cypr. ep. 64, Orig. in Luc. hom. 14 u. ö., Hippol. KO 46, 4 (S. 22 ff.). Die Untersuchung der patristischen Literatur der älteren Zeit (sog. Apostol. Väter, Justin, Irenäus u. a.) führt zu dem negativen Ergebnis, daß die Säuglingstaufe vor dem Ausgang des 2. Jahrhunderts nicht belegt zu sein scheint (S. 28 ff.). Dies wird durch Tertullian bestätigt, dessen Schriften zwar polemisch eine Strömung erkennen lassen, die die Säuglingstaufe begehrt; aber es handelt sich dabei offensichtlich um „etwas Neues", das eine Auswertung für die voraufgehende Zeit nicht zuläßt (S. 36 ff.). Die „indirekten Zeugnisse" enthalten Aussagen über ein Christsein „ἐκ παίδων" (z. B. Mart. Polyc. 9, 3; Just. apol. I 15, 6), ohne doch die Existenz der Säuglingstaufe wahrscheinlich zu machen (S. 44 ff.). Nicht weiter führt auch das „Zeugnis der christlichen Inschriften", da es vor dem 3. Jahrhundert nicht einsetzt; es kann nur deutlich machen, daß selbst im 3. Jahrhundert noch die Kindertaufe in einem späteren Alter, also nicht notwendig als Säuglingstaufe, vollzogen werden konnte (S. 48 ff.). Die oft herangezogenen neutestamentlichen Belegstellen fügen sich diesem Rahmen ein: Aus der Feststellung, daß alle Kinder aus gemischten Ehen heilig seien (1. Kor. 7, 14), ist zu schließen, daß Paulus „die Taufe (falls es sie gibt) als Voraussetzung für diese Heiligkeit nicht fordert" (S. 54). Die sog. „Oikos-Formel", die als alttestamentliche „Ritual-Formel" bezeichnet wurde (E. Stauffer, Deutsches Pfarrerblatt 49, 1949, S. 152 ff.), verliert ihren formelhaften Charakter bei Berücksichtigung der Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der οἶκος-Belege in der LXX, so daß die Gleichsetzung von οἶκος = Familie nicht überzeugt; daher ist die Erkenntnis, daß „nirgendwo . . . im Zusammenhang der οἶκος-Stellen im Neuen Testament ein Kind oder gar ein Säugling ausdrücklich genannt, geschweige denn seine Taufe" erwähnt wird (S. 67), von grundlegender, negativer Bedeutung für die vorliegende Fragestellung. Auch die „Perikope von der Segnung der Kinder" (Mk. 10, 13–16 par.) enthält keine ursprüngliche Beziehung auf die Taufe, wenn sie auch in der späteren Auslegung in dieser Weise interpretiert wurde (S. 67 ff.). Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist nach alldem uneingeschränkt negativ: Die Existenz der Säuglingstaufe ist vor dem Jahr 200 nicht nachzuweisen; unsere sämtlichen Quellen (aus dem 1. und 2. Jahrhundert) haben „nur die Erwachsenentaufe, bzw. bestenfalls die Taufe von Kindern im fortgeschrittenen Alter im Auge" (S. 73). Das äußere Motiv für das Entstehen der Säuglingstaufe wird das Wachstum der christlichen Gemeinden im 2. Jahrhundert gewesen sein, das innere Motiv das schon bei Cyprian und Origenes vorausgesetzte Schwinden der Vorstellung von der Sündlosigkeit des Kindes (S. 75. 77 f.) – was freilich nach Ansicht des Vf. nicht zur Rückkehr zu den Anfängen und d. h. zur Übung der Erwachsenentaufe heute nötigt; denn „die Kirche (nimmt), und zwar mit Recht, in Anspruch, daß mit dem, was in neuer Zeit auf neue Weise geschieht, legitim das getan werde, was in alter Zeit auf andere Weise geschah" (S. 84).

Die Untersuchung bedarf keiner lobenden Akklamation; die These, daß die Säuglingstaufe vor dem 3. Jahrhundert nicht belegbar sei, ist schlechthin überzeugend vorgetragen. Daß der Vf. bei der kritischen Prüfung der Argumentation seines

Kontrahenten auf die Proselytentaufe nicht eingeht, ist ein Mangel, den er selbst erkennt, dessen Berücksichtigung aber das Ergebnis kaum gefährdet hätte, nicht zuletzt deshalb, weil die vorchristliche Bezeugung der jüdischen Proselytentaufe sowie ihre Einflußnahme auf die urchristliche Taufpraxis bis heute nicht mehr als ungesicherte Postulate darstellen. Allerdings ließe sich gegen die für die vorliegende Arbeit grundlegende Unterscheidung zwischen Kinder- und Säuglingstaufe – die übrigens schon von Hans Windisch (ZNW 28, 1929, S. 118 ff.) und Albrecht Oepke (ZNW 29, 1930, S. 81 ff.; ThW I S. 541) akzeptiert wurde – einwenden, daß eine solche Differenzierung für unsere Fragestellung praktisch keine Bedeutung habe, „weil die alte Zeit diesen Unterschied . . . erst im 4. Jahrhundert gemacht hat" (J. Jeremias, Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt? 1938, S. 6; vgl. ThLZ 88, 1963, Sp. 350 f.). Jedoch bleibt bei diesem Einwand die Frage offen, ob das Fehlen des Belegs für eine solche Unterscheidung in der Frühzeit die selbstverständliche Praxis der Säuglingstaufe erschließen lassen muß. Wichtiger dürfte sein, daß die vorliegende Untersuchung – entsprechend der von ihr kritisch befragten Arbeit – durch ihre Fragestellung, d. h. durch die Ausrichtung auf die direkten und indirekten Zeugnisse für das Vorhandensein der Säuglingstaufe bestimmt bleibt: Wenn auch zu Recht festgestellt wurde, daß der Beweis für das Bestehen einer Säuglingstaufe vor dem Anfang des 3. Jahrhunderts nicht zu erbringen ist, so ist damit doch nicht der Gegenbeweis geführt, daß nämlich für das 1. und 2. Jahrhundert die Möglichkeit der Säuglingstaufe notwendig auszuschließen ist. Angesichts der anerkannten Lückenhaftigkeit des Quellenmaterials wird man diese Möglichkeit nicht bestreiten dürfen. Aber auch unabhängig hiervon bleibt das Problem des Ausgangspunktes, des Vergleichs der Kindertaufpraxis der kirchlichen Gegenwart mit der neutestamentlichen Zeit, insoweit ungelöst, als die Frage nach dem Faktum der Bezeugung der Säuglingstaufe im Neuen Testament die wesentlichere grundsätzliche Frage unbeantwortet läßt, wie sich die Vorstellungswelt des Neuen Testaments zu der Säuglingstaufe sachlich verhält. Bei Anerkennung der Disparatheit der neutestamentlichen Theologien wird man hier von vornherein keine einhellige Antwort erwarten, auch wenn man dem Verf. zugesteht, daß die Perikope von der Kindersegnung in Mk. 10 für unsere Frage kaum ins Gewicht fällt, jedenfalls im Gegensatz zu älteren und neueren Auslegungsversuchen als Begründung für die Säuglingstaufe durch das Verhalten Jesu nicht ausgewertet werden sollte.

Korrekturnachtrag: Nach Abschluß der obigen Rezension wurde dem Rezensenten die zweite Auflage der besprochenen Untersuchung zugänglich (Zweite, durchgesehene Auflage, vermehrt durch einen notwendigen Nachtrag aus Anlaß der Schrift von J. Jeremias: „Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe", 1963. 102 S.). Der neu hinzugekommene 16seitige „notwendige Nachtrag" enthält kritische Beanstandungen zur Argumentation in J. Jeremias' Replik. Weitergeführt wird die Diskussion vor allem durch die Äußerungen zu Auslegungsproblemen der *οἶκος*/*οἰκία*-Belege (S. 91–97). Als gemeinsam anerkanntes Ergebnis der Auseinandersetzung ergibt sich danach, daß der *οἶκος*-Begriff als solcher den Gedanken nicht ausschließt, daß Kinder zum „Haus" hinzugehören. Freilich ist diese Übereinstimmung zu allgemein, als daß aus ihr eine gemeinsame Beurteilung der in Frage kommenden neutestamentlichen Belegstellen folgen würde. Kontrovers bleibt vielmehr die Auslegung im Einzelfall, so daß nach wie vor die Zugehörigkeit von Kindern zum „Haus" entweder behauptet (Jeremias) oder aber bestritten bzw. als ungesichert angesehen wird (Verf.). Im ganzen scheint der Nachtrag die Ansicht zu bestätigen, daß das Problem der Säuglingstaufe im Rahmen der gegebenen Fragestellung erschöpft ist und unabhängig hiervon die Frage gestellt werden müßte, in welchen Sachzusammenhang die verschiedenen neutestamentlichen theologischen Konzeptionen die Taufe eingeordnet haben; denn aus der verschieden strukturierten Soteriologie würde sich wahrscheinlich auch eine unterschiedliche Affinität zur Säuglingstaufe erschließen lassen.

Bonn *Georg Strecker*

Olof Andrén: Rättfärdighet och Frid. En studie i det första Clemensbrevet. With a Summary in English. Stockholm (Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag) 1960. 235 S., kart. skr. 25.–.

Der Verfasser, der bereits früher eine ähnliche Begriffsstudie mit seinem Aufsatz „‚Sola fides' i Gamla kyrkan" (SvTK 22, 1946) vorlegte, hat diesmal mit dem Gerechtigkeitsbegriff zweifelsohne einen Ausgangspunkt gewählt, von dem aus die Gesamtkonzeption des römischen Gemeindeschreibens 96. n. Chr. an Korinth erfolgreich angegangen werden kann. Schon aus der Feststellung zu den korinthischen Gemeindeverhältnissen: „Gerechtigkeit und Friede sind in weiter Ferne" (1. Clem. 3, 4) geht hervor, welche Rolle der Begriff in dem Friedensprogramm von Clemens spielt. Hinzu kommt, daß er auch in der als „Mitte" des Briefes zu verstehenden Partie 1. Clem. 30–32 von jeher im Mittelpunkt der Diskussion gestanden hat, die in ihrem angeblichen Nebeneinander zweier Rechtfertigungskonzepte, einmal des der Werke und andererseits des Glaubens für die theologiegeschichtliche Standortbestimmung des Schreibens seit F. Chr. Baur herangezogen wird. So sah sich der Verf. mit seiner Studie zugleich auf das weite Meer einer intensiven Forschungsliteratur hinausgetrieben. Die Art, wie er sich mit ihr auseinandersetzt bzw. sie auswertet, um zugleich zielbewußt seinen Kurs innezuhalten, ist sehr überzeugend. Nicht minder, wie hierfür eine Fülle neuer Beobachtungen beigebracht wird. Indem auch die andern Aspekte des Briefes Berücksichtigung finden, kommt der Verf. zu wertvollen Ergebnissen auch im Detail. Darüber im Einzelnen hier zu berichten, würde den Rahmen der Anzeige sprengen. Im übrigen bietet das durch einen reichen Literaturnachweis, durch Personen- und Stellenregister ausgestattete Werk mit seinem „Summary in English" jedem Leser die Möglichkeit, sich schnell zu orientieren. Ich meinerseits beschränke mich auf eine Besprechung jener Partien, wo die Interpretation des zentralen Stückes 1. Clem. 30–32 in Einzelexegese begründet wird (S. 65–77).

Mit guten Gründen wendet sich A. gegen eine holzschnitzartige Exegese des Entweder-Oder, wonach hier eine unpaulinische Werkfrömmigkeit unausgeglichen und hart neben der paulinischen Formel einer „Rechtfertigung aus Glauben" vertreten werde. Am leichtesten ist noch die These von der angeblichen antipaulinischen Haltung der Partie zu erschüttern, da sie sich nur auf die Wendung 1. Clem. 30, 3: *ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις* insistieren kann. Die auch von Knopf als „sehr allgemeine Formel" bezeichnete Aussage bedient sich popularphilosophischer Protreptik, was noch ihre Verwertung im urchristlichen Schrifttum widerspiegelt (erschöpfendes Material bei A.). Es handelt sich um einen dativus limitationis, der von A. richtig übersetzt wird mit: „. . . uns in Werken und nicht in Worten als Gerechte erweisend". Durchschlagend ist vor allem sein Hinweis auf die Medialität des Verbums und die soziologische Struktur seines Begriffsinhaltes, wofür vor allem 30, 7: „Der Leumund über unsere guten Werke möge von andern gegeben werden, wie es unsern gerechten Vätern gegeben ward" angeführt werden kann. Diese Struktur von *δικαιοῦσθαι* bestimmt dann auch 1. Clem. 31, wo Beispiele solcher „gerechten Väter" angeführt werden, an erster Stelle Abraham, der „im Glauben Gerechtigkeit und Wahrheit übte" (31, 2). Mit Recht verweist A. für diesen Pistisbegriff auf 1. Clem. 10, 1: *πιστὸς εὑρέθη* (sc. Abraham) *ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασι τοῦ θεοῦ*. Pistis meint wie Dikaiosyne hier die Verhaltensweise gegenüber einem andern. Wie dem „Gerechten" nur von einem andern das Prädikat der „Gerechtigkeit" zugesprochen werden kann, nachdem sie jenem gegenüber erwiesen worden ist, so kann auch der Pistos nur durch ein Verhalten „auf Treu und Glauben" einem andern gegenüber seine Pistis erweisen. Gerade bei der, auch von A. betonten Formelhaftigkeit der Abrahamaussage 31, 2 will das beachtet sein: beiden, im engsten Bezug zueinander stehenden Begriffen wohnt reziproke Zweiseitigkeit inne, die sie fast in die Nähe des römischen Prinzips: „Do, ut des" rückt, auf jeden Fall aber grundlegend von dem eschatologisch-forensischen Verständnis bei Paulus unterscheidet. Um so weniger ist es verständlich, warum A. trotz seines Hinweises auf die theologische Neutralität von 1. Clem. 30, 3 und 31, 2 wieder die Ansicht Knopfs aufnimmt, die „allgemeine Formel" werde später in 32, 4 zur paulinischen Konzeption einer Recht-

fertigung aus Glauben „umgebogen": „Troligen är det ocksa denna formel, som böjer om tankegangen till 32:4" (S. 71 unter anmerkungsweiser Zitierung von Knopf). Eben weil Pistis und Dikaiosyne auf gleiche Ebene erhoben sind und in dieser Konzeption fast wie Synonyma erscheinen, hat es bei Clem. durchaus ein theologisches Gefälle, wenn nach cap. 31 die Aufzählung der gottgeschenkten Gaben (32, 1–3) folgt, um daraus die Schlußfolgerung zu ziehen: „Nicht durch uns selbst werden wir als Gerechte beurteilt (*δικαιούμεθα*), noch durch . . . Werke, die wir in der Heiligkeit des Herzens (!) vollbrachten, sondern durch d e n Glauben (*διὰ τῆς πίστεως*), durch den der allmächtige Gott alle von Anfang an gerechtfertigt hat". Das ist durchaus im Rahmen einer einheitlichen Konzeption formuliert, für die Pistis und Dikaiosyne wesensverwandte Verhaltensweisen gegenüber Gott und den Menschen geworden ist, darin jenseits eines Gegensatzes von Solafidismus und Synergismus liegt, allerdings auch zu der Konsequenz zwingt, die Wendung *διὰ τῆς πίστεως* durch den Genitivus subjectivus *θεοῦ* im Sinne einer göttlichen Verhaltensweise gegenüber den „Gerechten" zu ergänzen.

Da man bisher solche Konsequenz nicht gezogen hat (auch A. tut es nicht), seien hier zunächst vorläufig einige Punkte zur Begründung angeführt: Erstens ist der Kontext geltend zu machen. Er gibt nicht den Eindruck, als sei speziell die Pistis der Christgläubigen angesprochen; christliche Existenz ist nur ein letztes Glied innerhalb einer lange Kette göttlicher „Berufungen" *διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, wo eindeutig *θεοῦ* zu ergänzen ist (32, 4a). – 2.) Letzteres knüpft seinerseits an die Wendung *διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ* sc. *θεοῦ* aus 32, 3c an, die dort in die Antithese: *οὐ δι' αὐτῶν – ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ* eingebaut wurde. Sie bestimmt jedoch auch die Satzkonstruktion 31, 4, sodaß in der dortigen Antithese: *οὐ δι ἑαυτῶν – ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως* das zweite Glied sinngemäß wieder durch den gleichen gen. subjectivus zu ergänzen ist – 3) Dafür spricht auch die von A. zur Interpretation herangezogene Sachparallele Dt. 9. Allerdings beschränkt A. sich in seinem Vergleich auf Dt. 9, 4, um ihn zur Feststellung zu führen: „Däremot finns här icke motsatsen *δι' αὐτῶν* och *διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ*" (S. 72). Bei Betrachtung von Dt. 9, 5 aber nehmen sich die Dinge etwas anders aus. In dieser sachlichen (wenn auch nicht wörtlichen) Parallele wird der Gegensatz: *οὐχὶ διὰ τὴν δικαιοσύνην σου – ἀλλὰ διὰ τὴν ἀσέβειαν τῶν ἐθνῶν* in seinem zweiten Glied durch die weitere Begründung ergänzt: „. . . und damit er seinen Bund festige, den er euren Vätern, Abraham, Isaak und Jakob schwor". Das ist bekanntlich ein im Deuteronomium immer wiederkehrendes Motiv (z. B. Dt. 6, 10. 23; 7, 8. 12; 8, 1. 18; 9, 27), das auch von der 1. Benediktion des Achtzehnbittengebets aufgenommen wurde. Wie dessen 2. Bitte auf Gott die Prädikation der Treue anwendet, so auch Dt. 7, 9: *θεὸς πιστός, ὁ φυλάσσων διαθήκην*. Nun führt unser Kontext mit 1. Clem. 31, 1 ff. auch die drei Erzväter auf und verbindet damit die Mahnung: „Halten wir uns also an seinen (sc. Gottes) Segen" (31, 3). Er sieht in den „gerechten Vätern" bzw. ihrer Gerechtigkeit zugleich einen Ausdruck göttlicher Verwirklichung der *εὐλογία* d. h. der Verheißungen und Treue Gottes. Von dort her ist es gleichfalls durchaus begründet, in *διὰ τῆς πίστεως* 32, 4 einen Begriff göttlicher Eigenschaft im Sinne der Bundestreue Gottes zu verstehen. – 4) Von dort her erleichtert sich ferner die Interpretation des Relativsatzes 32, 4: „. . . sondern durch die Treue (*διὰ τῆς πίστεως*), um derenwillen der allmächtige Gott alle von Anbeginn an als gerecht anerkannt hat". Das Problem eines christlichen Glaubens vorchristlicher Gerechter ist in unserm Text überhaupt nicht gestellt. Was A. S. 74–76 vor allem durch Hinweis auf 1. Clem. 10 (Abraham) und 1. Clem. 12 (Rahab) anführt, macht letztlich nur evident, daß dieser Tatbestand ihn eben von jenen Partien unterscheidet.

Mit andern Worten: ich glaube, daß die Gerechtigkeitskonzeption in der Partie 1. Clem. 30–32 (und wohl auch darüber hinaus) noch homogener ist, als der Verfasser mit seiner verdienstvollen Analyse annimmt. Das bedürfte bei der zentralen Bedeutung dieses Abschnittes für den Gesamtbrief, darüber hinaus aber auch für die dogmengeschichtliche Bewertung desselben noch einer stärkeren Präzisierung. Auf

jeden Fall sei nicht unterschlagen, daß Andrén durch die Herausstellung des Gerechtigkeitskomplex im 1. Clemensbrief die Diskussion um die theologiegeschichtliche Bedeutung und seine Stellung innerhalb des sog. Frühkatholizismus wesentlich gefördert hat.

Göttingen *Carl Andresen*

Robert M. Grant und David Noel Freedman: Geheime Worte Jesu. Das Thomas-Evangelium. Mit einem Beitrag von Joh. B. Bauer: Das Thomas-Evangelium in der neuesten Forschung. Frankfurt am Main (Scheffler) 1960. 228 S., geb. DM 14.80.

Das von dem Neutestamentler R. M. Grant/Chicago und dem Alttestamentler D. N. Freedman/Pittsburg verfaßte Werk „The Secret Sayings of Jesus", Garden City, N. Y. 1960, liegt hier in deutscher, von Siegfried George angefertigter Übersetzung vor. Die Übertragung des koptischen Thomas-Textes ins Englische durch W. R. Schoedel wurde durch die gute deutsche Übersetzung von P. Hans Quecke S.J. ersetzt.

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile: eine sehr anregende und vielseitige Einführung (I: Die neuen Funde, S. 9–12; II: Die Evangelien, 13–32; III: Schriftworte in Papyri, 33–56; IV: Die Gnostiker und Pseudo-Thomas; 57–68; V: Die Umwelt des Thomas-Evangeliums (= ThE), 69–89; VI: Die Gnostiker und die kanonischen Evangelien, 90–98; VII: Thomas als Autor und Theologe, 99–113) und die kommentierte Übersetzung der 114 Sprüche des ThE (VIII: 114–181). Ein kritischer Bericht von J. B. Bauer/Graz: Das ThE in der neuesten Forschung (= IX: 182–205) setzt sich ausführlich mit G. Garittes These auseinander, das Koptische sei die Originalsprache des ThE, und lehnt sie schließlich ab. Die Übersetzung des ThE im Zusammenhang (= X: 206–222), eine ausgewählte Bibliographie (= XI: 223–226) und ein Index (= XII: 227 f.) beschließen den Band. – Der Leser bekommt eine Fülle von apokrypher und gnostischer Literatur in Übersetzung vorgelegt, u. a. das Petrusevangelium, das ‚Unknown Gospel', die griechischen Fragmente des ThE (= P.Ox. 1, 654 und 655). Die Beziehungen des ThE zu den gnostischen Sekten, vor allem aber die schwierige (und bis heute noch nicht endgültig beantwortete) Frage nach seinem Verhältnis zu den apokryphen und besonders zu den kanonischen Evangelien (eine Übersicht über alle Berührungsstellen bieten S. 105 f.) werden eingehend besprochen. Wenn sich auch nicht alle Thesen des Werkes werden halten lassen (z. B. daß enttäuschte Essener nach der Katastrophe des Jüdischen Krieges die religiöse Bewegung des Gnostizismus geschaffen haben: S. 10), so kann das inhalts- und gedankenreiche Buch doch bestens empfohlen werden.

Münster/Westf. *Ernst Haenchen*

Alexander Böhlig und Pahor Labib: Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im koptischen Museum zu Alt-Kairo. (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentl. Nr. 58). Berlin (Akademie) 1962. 132 S., 1 Kte., kart. DM 42.50.

In den letzten zwei Jahren hat die Veröffentlichung der neuen Texte von Nag Hammadi gute Fortschritte gemacht. Krause und Labib besorgten eine schöne Ausgabe von den drei Rezensionen des Johannes-Apokryphons, die sich in dieser Bibliothek befinden (1962); Quispel, Puech und eine Gruppe von Mitarbeiter haben einen weiteren interessanten Text aus dem Jung-Codex, den „Brief an Rheginos über die Auferstehung" veröffentlicht (1963); Böhlig und Labib publizierten einige Apokalypsen aus Codex V (1963), und daneben gibt es noch eine bedeutende Schrift, die hier angezeigt werden soll. Nachdem man lange gewartet hat, liegt jetzt ein bedeutender Teil dieser Schriften in guten Ausgaben und Übersetzungen vor.

Wir dürfen die Herren Herausgeber herzlich zu diesem Buch beglückwünschen. Der koptische Text hat auf der gegenüberstehenden Seite eine gute und klare

Übersetzung. Daneben hat Herr Böhlig das Ganze mit einer klaren und sachkundigen Einleitung und mit kurzen, aber sehr guten, weiterführenden Anmerkungen versehen. Dafür gebührt ihm der Dank aller künftigen Benutzer. Das Ganze wird mit einem guten Register der koptischen Wörter und Stellen abgeschlossen.

Die schwerfällige Gedankenführung dieser Schrift macht es allerdings nicht möglich, sie kurz zusammenzufassen oder zu skizzieren. In vieler Hinsicht zeigt dieser Text eine Verwandtschaft mit dem Apokryphon des Johannes, da auch hier eine Art von Auslegung der Schöpfungsgeschichte aus der Genesis gegeben wird. Es besteht aber keine direkte Abhängigkeit, denn in Besonderheiten weichen die Texte stark voneinander ab. Auch hier liegt jüdisches Material zu Grunde, aber die Auswirkungen sind bestimmt nicht jüdisch. Zukünftige Untersuchungen sollten hier den Sachverhalt klären, denn es scheint mir, daß das Studium dieses in vieler Hinsicht parallelen, in manchen Besonderheiten abweichenden Materials für eine Aufhellung der Entwicklung innerhalb der gnostischen Schulen überaus wichtig ist. Da jedoch bis heute sicher datierbare Anhaltspunkte fehlen, kann man hier nur sehr vorläufige Schlüsse erreichen.

Sehr interessant ist, wie der Herausgeber m. E. richtig hervorgehoben hat, daß der Anfang dieses Traktats sich deutlich gegen griechische Auffassungen des Weltanfangs, speziell Hesiods, wendet. Es scheint, als ob der Anfang verstümmelt ist, denn so wie er jetzt dasteht, fällt der ungenannte Verfasser fast unmittelbar mit der Tür ins Haus. Das Werk hat nicht die Anzeige einer Offenbarungsschrift, mehr die einer philosophischen Belehrung, da aber der Anfang wahrscheinlich fehlt – und auch am Ende kein Titel zu finden ist, ist es nicht gut möglich, hier zu entscheiden. Denn auch am Mittelstück des Apokryphons des Johannes kann man nicht sehen, daß das Ganze eigentlich eine Offenbarungsschrift ist.

Diese Beschreibung der Genesis-Geschichte zeigt eine große Anzahl merkwürdiger Einlagen, z. B. fol. 109 f. über den Phönix und die drei Taufen; das sind Erinnerungen an die griechische Mythologie. Eine genaue Interpretation dieser Einlagen wird aufschlußreich für Herkunft und Absicht des Verfassers sein können.

Es wird in der Eschatologie dieses Buches immer über die *synteleia* dieses Aeons gesprochen. Darf ich in diesem Zusammenhang auf eine interessante Notiz von Origenes, c. Cels. IV 57 hinweisen? Da wird gesagt, daß dies eine typisch christliche Bezeichnung sei. Dann ist dieses Wort ein Indiz für die christliche Bestimmtheit dieser Eschatologie. Einfluß von jüdischen Merkaba-Vorstellungen scheint in fol. 152 f. unverkennbar. Für die Zahl der Engel s. Dan. 7, 10 und Stellen wie 1 Clem. 34, 7. So kann man noch mehr Parallelen aufzeigen.

Sowohl für das Studium des Gnostizismus wie für seine Verhältnisse zum Judentum, Christentum und Hellenismus ist diese neue Schrift sehr wichtig. Ihre Auswertung wird eine Fülle neuer Erkenntnisse erschließen.

Bilthoven, Utrecht *W. C. van Unnik*

Raniero Cantalamessa OFMCap.: La Cristologia di Tertulliano (= Paradosis. Studi di letteratura e teologia antica XVIII). Fribourg (Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera) 1962. XIV, 213 S., kart. DM 20.–.

Cantalamessa kann von der überraschenden Feststellung ausgehen, daß in der neueren, überaus reichen Literatur zu Tertullian dessen Christologie wenig beachtet worden ist. Eine Neuuntersuchung erweist sich daher als lohnende Aufgabe. C. legt besonderes Gewicht darauf, einerseits durch sorgfältige Analyse wichtiger Texte Tertullians, anderseits durch Rückfrage nach den möglichen Quellen mit der Lehre Tertullians zugleich die Entstehung der abendländischen Christologie im ganzen darzustellen.

Das Buch besteht aus vier Teilen, deren sachliche Ordnung zugleich einer zeitlichen Folge entspricht. Es ist nicht verwunderlich, daß Tertullian in seinen apologetischen, und d. h. seinen frühen Schriften Christi Gottheit herausstellt (Teil I des Buches), dagegen dessen Menschheit und die Zweiheit der Substanzen erst in seiner mittleren Zeit gegen die Gnostiker entfaltet (Teil II: Cristo figlio dell'uomo; Teil III:

Le due sostanze di Cristo). Der abschließende vierte Teil ‚Unità e dualità di Cristo' beruht auf der antimodalistischen Schrift gegen Praxeas, die C. in die Zeit nach 213 datiert. Man wird aus der zeitlichen Ordnung aber nicht ohne weiteres folgern dürfen, Tert. habe Vorstellungen, von denen er in seinen frühen Schriften noch schweigt, damals auch noch nicht gekannt; vielmehr betrifft die zu erkennende Entwicklung mehr den begrifflichen Ausdruck und die in ihm erzielte Klärung seiner Vorstellungen als deren Entstehung selber. Im allgemeinen hat C. diese Tatsache genügend beachtet, aber zuweilen scheint er sich doch zu leicht über sie hinwegzusetzen (z. B. Kap. 4, 3).

Im ersten Teil (über Christus als Gottessohn) ist der Vergleich zwischen den Aussagen Tertullians und der philosophischen und religiösen Denkweise der Umwelt von besonderem Reiz. Bekanntlich ordnet Tertullian den Sohn dem Vater unter, indem er jenem nur einen „Teil" der gemeinsamen göttlichen Substanz und einen in Stufen erfolgenden zeitlichen Anfang zuschreibt. Dahinter steht natürlich außer der Heiligkeit des biblischen Gottes das Axiom der antiken, vor allem der platonischen Philosophie, Gott sei schlechthin jenseitig und unveränderlich. C. glaubt nun nachweisen zu können, daß Tertullian „in verstohlener Weise" die Mittelstellung des Sohnes nach dem Bilde der heidnischen Zwischenwesen zwischen dem transzendenten Gott und den Menschen darstellt. Obwohl er in der Zusammenfassung (S. 47 f.) seine Ausführungen einschränkt, scheinen sie mir noch immer zu weit zu gehen. Denn auch ohne die antike Unterscheidung des „Gottes der Philosophen" von den „mittleren Gottheiten" forderte der Glaube, Gottes Sohn sei Mensch geworden und habe am Kreuze gelitten, geradezu eine Abstufung zwischen Gott und Gottes Sohn heraus. D. h. der Subordinatianismus ist stärker von dem Christusglauben her zu sehen; ihm stellt das profane Denken nur einige Mittel zur Verfügung, die das Problem bewältigen helfen. – Das dritte Kapitel über die (trinitarischen) Titel Christi bringt u. a. einige wichtige Einwände gegen Loofs' Geistchristologie.

Auf dem Hintergrund der gnostischen und marcionitischen Christologie und der Anschauungen der antignostischen Vorgänger entwickelt der zweite Teil in zwei Kapiteln Tertullians Lehre über die Inkarnation des Wortes und seine Menschheit. Es wird deutlich, daß auch Tertullian wie Irenäus die Inkarnation vom Ursprung an in Einheit mit der Soteriologie sieht. Daher denkt er Christus auch schon bei der Schöpfung als den (in der Zukunft) Inkarnierten, so daß er das Vorbild für die leibliche Erschaffung des Menschen sein kann. Im einzelnen bringt auch dieser Teil Fortschritte, z. B. indem er gegen Loofs zeigt, daß Tert. in Phil. 2, 6 f. die Kenosis auf die Inkarnation deutet.

Zu erwähnen ist auch, daß C. zum Verständnis der Christologie die antiken und Tertullians eigene anthropologische Vorstellungen heranzieht. Die Grenzen der Entsprechung werden aber alsbald sichtbar. Obwohl Tertullian auf die wirkliche Menschheit Christi größten Nachdruck legt und eine traduzianische Seelenlehre vertritt, scheint er doch über die menschliche Seele Christi kreatianisch zu denken (Kap. 5, 2).

Im dritten Teil (über die zwei Substanzen Christi) zeigt das 6. Kapitel aufs neue die vorzügliche Fähigkeit des Verfassers, Begriffe und Formeln scharfsinnig zu bestimmen und übersichtlich vorzuführen. Tertullians Leistung liegt an dieser Stelle überwiegend darin, die Lehre des Irenäus mehr abstrakt und philosophisch formuliert zu haben. In den Ausführungen über conditio hätte man leicht zeigen können, daß sich gewiß zwei Bedeutungsreihen (Eigenschaft, Würde, Stand usw. einerseits, Natur anderseits) unterscheiden lassen, daß aber einige der Belege auch den Übergang zwischen beiden zeigen. Dahin gehört Apol. 21, 15: in humilitate condicionis humanae. Für die Dogmengeschichte ist natürlich der Begriff substantia besonders wichtig, den Tert. in die westliche Theologie eingeführt hat. Er hält sich dabei an die populäre und besonders an die stoische Auffassung, daß alles Seiende körperlich sei, Substanz aber ein corpus sui generis bezeichne. Der Begriff eignet sich für die trinitarische und christologische Lehre nach C. gerade deshalb, weil er eine gewisse Abstraktheit (gegenüber dem „Fleisch") mit Konkretheit (des corpus sui generis!) verbindet. Unmittelbarer Vorläufer im christologischen Gebrauch der Formel „zwei Substanzen" war aber Meliton von Sardes.

Die entsprechende Lehre leitet C. im 7. Kapitel nicht aus der Aufnahme gnostischer Vorstellungen ab, sondern aus biblischen Aussagen; diese mußten in der Überlieferung gegen den marcionitischen Doketismus verteidigt und zugleich begrifflich genauer bestimmt werden. So richtig C.'s Auffassung sein dürfte, überrascht sie doch, da er vorher die Mittlerstellung Christi weniger aus der Offenbarung als aus dem heidnischen Denken abgeleitet hat.

Die ausgereifte Gestalt der Tertullianischen Christologie erörtert C. im 4. Teil eindringlich anhand der Schrift gegen Praxeas, vor allem des Kapitels 27. Der Gegner gibt Tertullian Anlaß, die Doppelheit der Substanzen und ihres Handelns in einer Verbindung, die keine Mischung ist, aufzuzeigen. Als Voraussetzung kann C., obwohl Tertullian den entsprechenden Fachausdruck nicht verwendet, die stoische Theorie der κρᾶσις δι' ὅλων glaubhaft machen, die aus den vollständig bleibenden Substanzen nichts „Drittes" entstehen läßt, an „Nestorianismus" sei also nicht zu denken. C. meint, das Fehlen der metaphysischen Einheit in Christus entspringe dem entsprechenden Mangel in Tertullians Anthropologie (Kap. 8, 3). Aber damit erwartet er von dieser zuviel. Zweierlei ist anzumerken. Einerseits sieht Tertullian nämlich sehr wohl den Menschen nach Leib und Seele als Einheit (soweit er nicht tendenziös den Leib herabsetzen will), und man könnte sogar die Verheißung Gottes, die er auf Leib und Seele bezieht (De carn. res. 5), als metaphysische oder besser als theologische Einheit des Menschen gelten lassen. Zweitens macht der Afrikaner doch den Logos selbst zum Subjekt der Einheit Christi (und sogar der Erschaffung seines Leibes, s. unten); er übersieht bei der Verteidigung der zwei Substanzen, zu der ihn Praxeas veranlaßt, also keineswegs die Einheit. Sie findet ihren klaren Ausdruck in der Formel „eine Person", der Kap. 9 gewidmet ist.

Man pflegt in der Dogmengeschichte anzunehmen, Tertullian habe den Personenbegriff – dessen Herkunft und Bedeutung C. untersucht – in die Trinitätslehre eingeführt und auch auf die Christologie übertragen. Da man außer der „einen Substanz" bei ihm an anderer Stelle die Formel von den zwei Substanzen findet, kann man sagen, er habe, wenn auch noch getrennt, die beiden Hauptbestandteile des chalcedonensischen Dogmas schon bereitgestellt. Was er im voraus glücklich formulierte, wurde im 4. und 5. Jahrhundert theologisch gefüllt, begrifflich gefestigt und schließlich kirchlich allgemein anerkannt.

Dieses Bild des geschichtlichen Verlaufs glaubt C. zerstören zu müssen. Unsicher gemacht durch die Beobachtung, daß nach Tert. fast 200 Jahre lang der Personbegriff in der lateinischen Literatur nicht wieder in christologischem Sinn verwandt wird, prüft er den Befund bei Tertullian selber. Er kommt zu dem Ergebnis, an der einzigen Belegstelle sei nach Wortlaut und Zusammenhang gar nicht an die Christologie zu denken, sondern wie in allen verwandten Stellen an die Trinitätslehre. Diese These ist so umstürzend und wichtig, daß sie hier in Kürze nachgeprüft werden muß.

Tertullian schreibt (Adv. Prax. 27, 11): Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum – de Christo autem differo –, et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo . . . et caro passiones suas functa sit . . . Dieser Satz enthält mehr als eine Schwierigkeit. Wie ist der Akkusativ Iesum zu beziehen? Sprachlich dürfte es am nächsten liegen zu übersetzen: „Wir sehen eine doppelte Substanz . . ., Gott und den Menschen Jesus" (so Scarpat und Grillmeier). Aber um des Zusammenhanges willen wird man eher deum et hominem (mit C. und Evans) als Prädikat zu Iesum auffassen und daher übersetzen: „Jesus als Gott und als Mensch". Darauf führt besonders die Zwischenbemerkung: de Christo autem differo. Sie besagt, daß Tertullian eigentlich gemäß der soeben zitierten Stelle Röm. 1, 3 f. sagen möchte „Jesus Christus", aber es aus Rücksicht auf seine monarchianischen Gegner einstweilen unterläßt, bis er ihnen nachgewiesen hat, daß Christus, „der Getaufte", Prädikat zu Jesus und keine andere Person als dieser ist. Aber auch ohne den Zusatz Christus meint er mit Jesus die geschichtliche Gestalt, in der sich die zwei Substanzen zur Einheit verbinden. Nur so werden im obigen Satz auch die Worte in illo verständlich, die wiederum Jesus Christus meinen.

Daraus folgt zweierlei, nämlich die Bestätigung des zweiten Übersetzungsvor-

schlags und die Einsicht, daß Tertullian zwar gegen die Modalisten die Verschiedenheit der Substanzen vertritt, aber nicht, ohne zugleich an ihre Einheit in Jesus Christus zu denken. Dann liegt es aber sehr nahe, schon die Wendung in una persona als Hinweis auf diese Einheit zu verstehen. Offensichtlich handelt es sich dabei um nicht mehr als eine beiläufige, aber treffende Formulierung, die leicht unbeachtet bleiben konnte, solange das eigentliche christologische Problem noch kaum erkannt wurde und der Begriff persona noch nicht genau bestimmt war. Dieser war aber für Tertullians Zweck vortrefflich geeignet, weil er an die Person im alltäglichen Sinne, also etwa den Menschen, Mann oder das Lebewesen denken ließ (vgl. Evans S. 47 seiner Ausgabe) und nicht an ein „Drittes", in welches die Bestandteile ihre Eigenschaften nur verkürzt oder verwandelt hinüberretten würden.

Für eine Entscheidung in diesem Sinn kann auch § 1 desselben Kapitels sprechen. Tertullians Gegner zeigen sich bereit, Vater und Sohn irgendwie zu unterscheiden, ohne doch ihren Modalismus dabei aufzugeben. Sie wollen, wie Tertullian sagt, „in una persona beides unterscheiden, Vater und Sohn, und sagen, der Sohn sei das Fleisch, d. h. der Mensch, also Jesus, der Vater aber der Geist, d. h. Gott, also Christus". Es dürfte unwahrscheinlich sein, daß persona hier, wie C. als sicher unterstellt, die eine göttliche Hypostase meint, die zugleich ja auch die Substanz ist. So darf es m. E. bei der bisherigen Sicht der Dogmengeschichte bleiben, wonach Tertullian selber gelegentlich einmal mit der christologischen Formel „eine Person" der späteren Orthodoxie vorausgeeilt ist. Dagegen wird man C. (gegen Harnack) zugeben, daß Papst Leo I. seine maßgebenden christologischen Begriffe nicht unmittelbar von Tertullian übernommen hat.

Nachdem für C. die Formel una persona entfallen ist, bedarf es im letzten Kapitel eines besonderen Nachweises, daß Tertullian die Einheit Christi festhält und nicht „nestorianisch" lehrt, auch wenn er gegen die Gnostiker zunehmend eine „Trennungschristologie" vertritt.

Im ganzen ist R. Cantalamessas Untersuchung durch die Fülle des Stoffes, eindringliche Abgrenzung der Begriffe und methodische Vorsicht angesichts des polemischen Charakters vieler Belege ein sehr gediegener und förderlicher Beitrag zur Tertullianforschung und zur Dogmengeschichte der Alten Kirche.

Bonn *H. Karpp*

Antonie Wlosok: Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1960, 2. Abhandlung). Heidelberg (Carl Winter) 1960. XX, 272 S., kart. DM 44.–.

Der Titel dieses Buches sagt nicht alles, was es enthält. Es handelt sich um nicht weniger als eine Geschichte der schließlich zur Gnosis führenden Vortellungen von der Erkenntnis des Jenseits, des Seelenfluges, der Erleuchtung und der Gottesschau – um nur diese wichtigsten zu nennen. Aufgereiht ist alles an den topoi der Aufrechten Gestalt und der Himmelsbetrachtung; sie ziehen sich wie ein roter Faden durch die meisten der untersuchten Quellen und liefern die Anknüpfungspunkte für die Neuinterpretationen.

Zunächst wird die Bedeutung von „Rectus status und contemplatio caeli in der philosophischen Anthropologie", namentlich bei Platon, Cicero und Seneca, herausgearbeitet (S. 8–47). Der Hauptteil beschäftigt sich dann mit der „Religiösen Umdeutung der philosophischen Anthropologie in der hellenistischen Religionsspekulation", nämlich bei Philo, in der Hermetik und bei Clemens von Alexandrien (S. 48–179). Der dritte Teil kommt dann zur „Tauf- und Erlösungsvorstellung des Laktanz mit ihren religionsgeschichtlichen Voraussetzungen" (S. 180–231). Ein Anhang über „Die Gottesprädikation pater et dominus bei Laktanz: Gott in Analogie zum römischen pater familias" und sieben wertvolle Exkurse, unter denen „Zur Mysteriensymbolik der Ölsalbung", „Zur Frage hermetischer Kultpraxis" und „Zur Auslegungsgeschichte von Tim. 28 C" besonders hervorgehoben seien, runden das Bild.

Der enge Anschluß an die beiden zentralen topoi macht die Kontinuität in der Traditionsgeschichte sichtbar; die Interpretationskunst von Frau Wlosok, die auch bei gleichlautender Terminologie das Neue herausholt und überdies mit beneidenswerter Belesenheit in der hellenistischen Literatur alles sonst noch zur Erklärung Nötige heranzieht, zeigt die Diskontinuität. Damit sind die beiden Hauptbedingungen erfüllt, die man an eine begriffsgeschichtliche Untersuchung stellen muß.

Die „philosophische Gnosis", mit der Laktanz sich auseinandersetzt, und mit der er demgemäß auch in dieser Arbeit konfrontiert wird (sehr hilfreich dazu S. 261 f. das „Verzeichnis der Zitate und Erwähnungen hermetischer Literatur bei Laktanz"), wird im wesentlichen durch die Hermetik vertreten. Also ist „philosophisch" offenbar als Gegensatz zu „christlich" gemeint, nicht zu „mythologisch". Im Rahmen dieses Gegensatzes ist die Bezeichnung „philosophisch" anzuerkennen; über den problematischen Gegensatz zum Mythologischen werde ich zum Schluß noch etwas sagen. Den Gnosis-Begriff der Verfasserin, der ihr erlaubt, die ganze Hermetik als Gnosis zu verstehen, wird man ihr abnehmen müssen, da er sich – vgl. S. 79, 203 f. und oft – eng an den Sprachgebrauch der Texte hält. Die daraus entnommene moderne Bezeichnung für eine bestimmte religionsgeschichtliche Größe steht freilich zu diesem Sprachgebrauch in einem ähnlich gebrochenen Verhältnis wie die verschiedenen modernen Definitionen von Philosophie zu dem Terminus „Liebe zur Weisheit" in antiken Texten. Nach dem engeren Gnosis-Begriff, für den ich plädiere, wird die Hermetik nur manchmal gnostisch, nämlich nur in den dualistischen Traktaten und in diesen überall da, wo mit dem ganzen Kosmos auch die ursprünglich nur erlösende Potenz als so vollständig mitgespalten erscheint, daß sie zugleich auch salvandum ist. Aber es ist das gute Recht der Verfasserin, einen andern Gnosis-Begriff zu vertreten, und er führt sie weit genug. Er läßt sie z. B. die gegenüber dem platonischen Phaidros neue, dritte Aufstiegsstufe bei Philo erkennen (S. 66), er ermöglicht es ferner, gewisse Texte, denen er entnommen ist, als Ausgestaltungen des erweckenden Rufes zu verstehen (S. 137 Anm. 65, S. 159 ff.), und er gestattet es, den Clemens von Alexandrien schon allein wegen seiner Erleuchtungslehre, in der ja durchaus Finsternis als Prinzip vorausgesetzt wird wie in der Hermetik (CH I 28, zitiert S. 139, spricht sogar von „finsterem Licht"!), eindeutig als christlichen Gnostiker zu zeichnen.

Die erwähnte Diskontinuität, welche Frau Wlosok sichtbar macht, besteht in den Übergängen vom Stehen als einer äußeren zu einer inneren Haltung, von dieser als einer menschlichen Möglichkeit zum Symbol des Erlöstseins von Oben, und von diesem als einer spirituellen zu einer sakramentalen Wirklichkeit (Stehen, und nicht Knien oder Proskynese, beim Beten und bei der Taufe). Der letztgenannte Übergang kommt in den Kapiteln über Clemens und Laktanz immer wieder vor, und diese Abschnittte sind es vornehmlich, derentwegen man die Arbeit auch als für die Kirchengeschichte im engeren Sinne bedeutsam empfehlen muß. Kritisch habe ich gerade dazu leider nichts beizutragen; dafür einige andere Bemerkungen, die auch in der ZKG als nicht am falschen Orte stehend empfunden werden mögen.

Es wäre ein wichtiger Unterschied genauer auszuführen. Die Verfasserin deutet ihn nur an, wenn sie sagt: „Denn sie (sc. die Wendung altiores fieri videmur) greift den aus religiöser Literatur des Hellenismus inspirierten Gedanken des Seelenaufstiegs auf, die Vorstellung, daß sich die Seele tatsächlich zum Himmel erhebe oder ausweite zu ungetrübter, deutlicher Schau der caelestia" (S. 28 f.). Mag das „Erheben" und das „Ausweiten" im verschwimmenden Gebrauch der Bilder anthropologisch häufig zuletzt auf dieselbe Vorstellung hinauslaufen – ursprünglich kommt das Bild von der Ausweitung aus der Makroanthropos-Tradition, wie der S. 29 Anm. 78 zitierte, in der Tat signifikante Beleg zeigt: „Keiner der himmlischen Götter wird die Grenze des Himmels verlassen und auf die Erde herabkommen, der Mensch aber steigt in den Himmel hinauf, mißt ihn und weiß, wie seine Höhen und wie seine Tiefen beschaffen sind. Alles andere lernt er genau, und was das Größte von allem ist, er bekommt sein Sein oben, ohne die Erde zu verlassen. Soweit reicht die Größe seiner Ausdehnung. Deshalb muß man wagen zu sagen, daß der irdische Mensch ein sterblicher Gott ist, der himmlische Gott aber ein unsterblicher Mensch. Deshalb existiert alles durch diese beiden, den Kosmos und den Menschen. Aber herkommt

alles von dem Einen" (Schluß von CH X). Das bedeutet, daß der Mensch, wenn er erlöst wird, sich spirituell dem Makroanthropos, d. h. dem Kosmos, einpaßt; und auf diese Weise kommt die Verbindung der hermetischen Grundkonzeptionen mit dem sog. Anthropos-Mythos zustande. Deshalb ist es zu wenig, wenn da, wo von der Anthropos-Lehre die Rede ist (z. B. S. 125 anläßlich Poimandres-Traktat und Philo), nur von den Prädikaten des „himmlischen Urbildes" des erlösten Menschen gesprochen wird. Das Urbild ist allumfassend und insofern z. T. auch himmlisch, und indem der Mensch sich ihm einpaßt, „erhebt" er sich mit seinem wichtigsten Teil, dem Haupte. Das Bild des Erhebens verdrängt das des Ausweitens dann deshalb, weil aus anderen Gründen der „wesenhafte", den Kosmos abspiegelnde Mensch als anthropologische Potenz einfach ein Wechselbegriff für andere, ebenfalls alternierende anthropologische Begriffe wird. Die Verfasserin macht selbst häufig darauf aufmerksam, so S. 157 auf die „Verschmelzung der beiden verwandten Gestalten Logos und Sophia" und S. 167 und 173 auf Stellen mit der Gleichung „Nous = wahrer (o. ä.) Mensch" bei Clemens. Für Nous, Logos oder Sophia des Menschen kann man umso leichter sagen, daß sie „aufsteigen" oder „sich erheben", je hypostatisch konzentrierter sie sind. Das ist aber auch nicht immer der Fall, denn überall, wo sie sich in die „Weltseele" o. ä. hinein auflösen, klingt wieder das Bild der Ausweitung an. Auf diesen Unterschied hin wäre das Material, namentlich im Zusammen hang mit dem dann zweideutigen Motiv von der „Aufrichtung des Menschen", an manchen Stellen noch einmal zu prüfen; nicht zuletzt deshalb, damit man endlich zu einem Konsensus mit den Vertretern der von W. Bousset (ARW 4, 1901, 136–169. 229–273) inaugurierten Theorie kommt, die bei G. Widengren jetzt schlankweg unter dem Stichwort „die iranische Lehre von der Himmelsreise der Seele" läuft (OLZ 58, 1963, 547). Ich halte es für möglich, daß in den Theologumena vom Seelenflug, wo keinerlei Vorstellung von der Ausweitung dahinter steht, die iranische Komponente nachzuweisen ist, aber nicht in denen, wo dies der Fall ist.

Die Verfasserin sagt S. 6 Anm. 10, auf eine Abgrenzung zur mythologischen Gnosis sei bewußt verzichtet; sie hänge aufs engste zusammen mit den bisher immer noch ungeklärten Fragen nach den Anfängen, der Einheitlichkeit und dem Umfang der gnostischen Bewegung überhaupt sowie dem Alter und Ursprung des gnostischen Erlösermythos. Aber die Verfasserin leistet zur Löung dieser Probleme einen gewichtigeren Beitrag, als sie selbst sich zutraut. Auszugehen ist von der richtigen Einsicht zum Platonismus (S. 15 f.), daß der Vorgang der Umsetzung von Mysterientheologie in Philosophie reversibel sei. Das gilt mutatis mutandis auch für die Gnosis, nicht zuletzt für die hermetische. „Von der Mythologie zur mystischen Philosophie", dieser programmatische Titel des 2. Bandes von Hans Jonas' großem Werk bezeichnet nur die eine Möglichkeit und darf vor allem nicht als die Beschreibung eines historischen Prozesses verstanden werden, der in der mystischen Philosophie endet. Was Frau Wlosok beschreibt – bei Philo namentlich das Material unter „Erleuchtung und Weisheitseinstrom", in der Hermetik das, was als „geistige Mysterienreligion" gedeutet werden kann, bei Clemens nahezu alles, soweit es nicht ausschließlich aus dem Vollzug der Taufe entwickelt ist, und bei Laktanz die Erläuterung christlicher Heilsformeln durch hermetische und gnostische Begriffe –, kann man wohl als „mystische Philosophie" zusammenfassen. Von da au könnte man Zug um Zug zeigen, wie der Übergang in „Mythologie" möglich ist. Er geschieht überall da, wo „Erleuchtung" unmetaphorisch-materieller verstanden wird, wo die vielen Begriffe für Wissen und Erkennen mehr als Hypostasen denn als Funktionen wichtig werden, wo die verzweifelte Autarkie, in welcher der Weise kraft der Philosophie seine Erlösung vollbringen will (sehr gut S. 41–47 über Seneca), in den Wunsch und die Überzeugung umschlägt, daß nur aus einer fremden Welt die Erlösung komme. In all diesen Fällen entsteht ein Begriffsmaterial, das man wohl „mythologisch" nennen darf, das jedenfalls für den Aufbau episierender Mythen sehr geeignet ist. Wie es dann zu Mythen kommt, ist ein anderes Ding; aber dies ist, wie ich hier nicht ausführen kann, m. E. erklärbar, während der Übergang zu mythologischem Begriffsmaterial eigentlich nicht, jedenfalls historisch-philologisch nicht, erklärbar ist. Die Verfasserin sagt faktisch dasselbe für ein analoges Vorstadium, den Übergang von

rational-kritischer Philosophie zur „philosophischen Gnosis" bzw. dem „geistigen Mysterium" bei Philo: „Wir wissen nicht, woher die mystische Bewegung ihren Anstoß erhalten hat. Aus der platonischen Philosophie allein darf sie jedenfalls nicht abgeleitet werden. Denn die große Rezeption platonischer Gedanken erklärt noch nicht, warum gerade jetzt die mystischen Elemente hervorgekehrt werden . . ." (S. 77). Ich würde mich nicht genieren zu behaupten, daß es sich hier wie bei der Entstehung später „Mythologie" um „endogene" Vorgänge handelt – womit freilich garnichts „erklärt" oder „abgeleitet" ist. „Die Aufgabe des Historikers ist erfüllt, wo die des Psychologen anfängt", sagt Gershom Scholem einmal (Eranos-Jahrbuch 22, 1953, 289). Also ist Frau Wlosok so weit gekommen, wie sie als Historikerin – und Philologin! – überhaupt kommen konnte. Ihre Seite für Seite sorgfältige Darbietung der Belege, ihre Aufstellungen über neue Deutungen von Begriffen – z. B. aus der Hermetik und den Oden Salomos durch Laktanz, aus Philo durch Clemens, aus der Popularphilosophie des 1. Jh.s v. Chr. durch Philo, aus dem Hermetismus im mittleren Platonismus (S. 227, weniger überzeugend, hier bestand eher ein Wechselverhältnis) –, ihre textnahen Interpretationen mit einem genauen sensus für symbolischen oder metaphorischen Sinn: dies alles bereitet die sichere Plattform, von wo aus man die Beschreibung der Entstehung des mythologischen Begriffsapparates der Gnosis ins Auge fassen kann. Dafür bin ich der Verfasserin am meisten dankbar. Aber es gibt auch genug in dem Buch, das für Leute mit anderen Interessen wertvoller sein wird.

Ich kann nur hoffen, daß die von mir verschuldete große Verspätung dieser Rezension wenigstens das Positivum bewirkt, diese bedeutsame Untersuchung vier Jahre nach ihrem Erscheinen frisch in die Erinnerung der Kundigen zu rufen.

Göttingen *Carsten Colpe*

Otto Plassmann: Das Almosen bei Johannes Chrysostomus. Münster (Aschendorff) 1961. 100 S., 1 Abb., kart. DM 5.80.

Die Untersuchungen von Plassmann erschweren sowohl in ihrer Zielsetzung wie auch durch ihre inhaltliche und formale Gestaltung das an sich von jedem Rezensenten angestrebte Gespräch mit dem Verfasser. Wie die Vorbemerkung betont, hat er sich zum Ziel gesetzt, „das Material, das sich in den Schriften des Johannes Chrysostomus zerstreut über das Almosen findet, zu sammeln und zu ordnen, um weitere Arbeiten auf diesem Gebiet zu erleichtern". Dieser Aufgabe ist er zweifelsohne in jeder Weise gerecht geworden, doch eben deshalb kann ein Rezensent ihm nur so gerecht werden, daß er zum Berichterstatter wird und eine kurze Inhaltsskizze bietet. Da dies bereits A. Stuiber in seiner Anzeige ThLZ 87, 1962, 846 f. getan hat, enthebt ein Hinweis darauf auch von dieser Aufgabe, die nur eine Wiederholung bedeuten würde. Allerdings möchte ich bezweifeln, daß „weitere Arbeiten auf diesem Gebiet" fruchtbar sein könnten, da die angeschnittene Thematik wenig geeignet ist, die theologische Welt des Kirchenvaters tiefer zu durchleuchten. Selbst für die Geschichte des Almosengedankens in der alten Kirche wirft das Material wenig ab: der Artikel „Almosen" RAC hat mit gutem Grund Johannes Chrysostomus keine hervorgehobene Behandlung zuteil werden lassen.

Wie gesagt, auch in der äußeren Gestaltung erschweren gewisse Eigenwilligkeiten der Arbeit ihre Lektüre. So werden z. B. unter Nr. 23 121 die Belege zum Thema: „Unmoralische Beeinflußung durch Geben" zusammengetragen (S. 34 f.). Die Zahlenangabe soll den Leser daran erinnern, daß es sich hier um ein Thema handelt, das ganz allgemein unter den Hauptteil 2 („Die Beschaffenheit des Almosens und die Gestalten (sic!) der Geber und Empfänger") fällt, in diesem Bereich aber der Untereinheit 23 („Der Empfänger"), ferner der weiteren Untereinheit 231 („Die Würdigkeit des Empfängers") und endlich der erneuten Untereinheit 2312 („Die moralische Verantwortung des Gebers") angehört. Da Zahlen aber nichts besagen, muß der Leser immer wieder zum Gliederungsschema am Anfang zurückblättern und empfindet solche numerische Kennzeichnung der Disposition als störend. – Ungewöhnlich ist auch, daß Hinweise auf die Forschungsliteratur unmittelbar, wenn auch einge-

klammert, in den laufenden Text aufgenommen wurden. Nur die Textbelege für Johannes Chrysostomus werden in Fußnoten verwiesen, während Textbelege für andere Autoren wieder im Text stehen. Da durch dieses Verfahren der Verfasser keinen Raum zu eigenen Stellungnahme hat, wird der kritische Beitrag zur Forschungsliteratur auf ein Minimum eingeengt, der Leser hat nur lauter Faktizitäten zur Kenntnis zu nehmen.

Es stellt keine Minderung des aufgebotenen Fleißes und der erschöpfenden Sammlung des Materials dar, wenn diese Arbeit in die Kategorie jener Diplomarbeiten eingeordnet wird, die durch die Schaffung des magister theol. in Zukunft wohl häufiger auf die Fakultäten zukommen werden. Die von dem Fakultätentag erarbeitete Magisterordnung sieht keinen Druckzwang vor. Die vorliegende Arbeit scheint das zu rechtfertigen. In der Tat dürfte es genügen, daß nach Veröffentlichung in den wissenschaftlichen Organen bei den Fakultäten die Belegexemplare den Spezialinteressierten zur Verfügung stehen. Der literarischen Rezension bieten sie zu wenig Gesprächsstoff.

Göttingen *Carl Andresen*

Ragnar Holte: Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de antica filosofskolornas diskussion om människans livsmål. Mit einer deutschen Zusammenfassung. Stockholm (Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag) 1958. 416 S., kart. skr. 30.–.

Ragnar Holte: Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. Paris (Études Augustiniennes) und Worcester, Mass. (Augustinian Studies) 1962. 440 S., kart. ffr. 46.–.

Die Bekehrung Augustins weist insofern eine gewisse Analogie zu anderen christlichen Bekehrungen in der Antike auf (etwa zu der Justins oder des Hilarius von Poitiers) als Probleme, welche die Philosophie stellte, erst vom Christentum in befriedigender Weise beantwortet und praktisch gelöst werden. Das liegt daran, daß die hellenistische Philosophie in ihrer Weise Lebensphilosophie sein will und die Frage nach dem Lebensziel, welches das Glück bedeutet, für den Philosophierenden in die Mitte gerückt hat. Von daher ist Augustins Denken in entscheidender Weise durch die Auseinandersetzung mit der philosophischen Telosspekulation bestimmt, deren Hauptbegriffe eben beatitudo und die das Glück verbürgende sapientia sind. Holte weist mit Recht darauf hin, daß die sapientia für Augustins Christentum ebenso wichtig ist wie die gratia (S. 95. Zitiert wird nach der französischen Ausgabe).

Es geht also in diesem Buche um das Verhältnis zwischen Augustins Christentum und der antiken Philosophie. Zugrunde liegen offenbar eine Reihe von Einzeluntersuchungen, die mit aller Liebe zum Detail durchgeführt wurden (die sehr weit getriebenen Begriffsdistinktionen erzeugen eine Art philologischer Scholastik) und dann zu einem Ganzen verbunden wurden. Daraus würde sich erklären, daß die Lektüre nicht immer einfach ist und auch eine Reihe von Wiederholungen vorkommen, obwohl der Verfasser verschiedentlich dem Leser mit einer Skizzierung des Gedankengangs zu Hilfe kommt.

Die seit Harnack und Boissier debattierte Frage nach dem Verhältnis des Christlichen und des Philosophischen in den Jugendschriften Augustins beginnt, sich aufzulösen, vor allem nach dem Vorstoß von P. Courcelle (Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1950), welcher zeigte, daß die Form des Christentums, die Augustin von Ambrosius übernahm, bereits eine Synthese von Christentum und neuplatonischer Philosophie darstellte. An diesem Punkte führt nun Holte in seiner Analyse, besonders von C. Acad. 3, 20, 43, die Forschung weiter. Das Verhältnis von Christentum und Philosophie wird sichtbar an Augustins Erörterung über das Lebensziel. Das Ziel der beatitudo, welches die Philosophie verheißt, kann nur erreicht werden, wenn man die Wahrheit kennt. Sie wird in Christus gefunden. Also kann man der Wahrheit zustimmen. Die feste Überzeugtheit von dem Satz: „Die Wahrheit kann gefunden werden" ist identisch mit dem Glauben an Christus.

Die Anerkennung der Inkarnation Christi ist also nicht nur, wie schon O'Meara (Neo-Platonism in the Conversion of S. Augustine, Dominican Studies 3, 1950, 331–343) gesehen hat, das Hauptargument für die Überwindung der Skepsis, sondern zugleich Anreiz zur philosophischen Spekulation. Denn der Glaube an Christus ist ja der Glaube an die Erkennbarkeit der Wahrheit. Das Christentum Augustins muß von daher zugleich philosophische Spekulation sein. Die Philosophie Augustins ist Christentum und umgekehrt. Die „wahre Philosophie", von der in C. Acad. und De ord. geredet wird, ist nicht der Neuplatonismus, sondern das Christentum (S. 105). Freilich ist damit schon ein Gegensatz gegen die klassische Philosophie gegeben. Indem die Wahrheit dem Menschen von Gott her durch Christus erschlossen wird, ist gesagt, daß die ratio aus der auctoritas hervorgehen muß. Und indem das Ziel durch Christus erreicht wird, durchbricht Augustin die philosophische Überzeugung, daß das τέλος schon potentiell im Begriff der φύσις beschlossen liegt und durch die natürliche δύναμις des Menschen verwirklicht werden muß. Wenn der Verfasser jedoch meint, daß Augustin damit den Rahmen der klassischen Philosophie zerbricht, so ist anzumerken, daß dieses Zerbrechen längst im Gange war, auch auf heidnischer Seite, wo in steigendem Maße die Erkenntnis aus Offenbarung dem rationalen Erkennen vorgeordnet wird. Die Auflösung der philosophischen Einheit φύσις – δύναμις – τέλος, die Holte Augustin zum Verdienst anrechnet, und in der sich die Gnadenlehre Augustins ankündigt, ist zudem vom späten Augustin durch seine Prädestinationslehre wieder zunichte gemacht worden, in der die Qualität der Prädestiniertheit die Verbindung φύσις – δύναμις – τέλος in anderer Form wieder herstellt.

Die Differenz zur klassischen Philosophie bewirkt, daß Augustin zur philosophischen Tradition eine eklektische Haltung einnehmen muß. Das entscheidende Verdienst Holtes liegt nun in dem Nachweis, daß Augustins philosophischer Eklektizismus sich an eine christliche Tradition anschließt. Die schwierige Frage, ob und inwieweit Augustin hier dem Ambrosius oder anderen Überlieferungen verpflichtet ist, wird in umsichtiger Untersuchung der einzelnen Motive, welche die Haltung der voraugustinischen Theologen zur Philosophie bestimmen (z. B. des Schemas der κλοπὴ ἑλληνική und der Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis der Philosophen) einer Lösung nähergebracht. Es sind zwei Typen in der Stellung der Väter zur Philosophie festzustellen. Der eine, zu dem Laktanz und Ambrosius gehören, beschränkt seinen Eklektizismus auf die Ethik und lehnt die Dialektik ab. Der andere Typ, repräsentiert von den Alexandrinern, schließt die Dialektik in seinen Eklektizismus ein. Augustin gehört zum alexandrinischen Typ. Die Verwandtschaft der augustinischen Theologie mit der alexandrinischen Gnosis des Clemens und Origenes ist schon öfter beobachtet worden, so von E. Hendrikx in seinem Buche: Augustins Verhältnis zur Mystik, Würzburg 1936. Holte bringt darüber hinaus starke Indizien für einen direkten Zusammenhang bei. Eines der bedeutsamsten ist die Beobachtung, daß Augustin hinsichtlich der Beurteilung der Philosophie 1 Kor. 1, 18 ff. und Kol. 2, 8 ebenso verwendet wie die alexandrinische Schule. Augustin hat in Mailand den Einfluß einer theologischen Tradition erfahren, die sich von Ambrosius unterscheidet und eine Gnosis alexandrinischen Typs darstellte. Da er nach Conf. 8, 2, 3 seine Exegese von Kol. 2, 8 von Simplicianus hat, bietet sich Simplician, der ja von Marius Victorinus herkommt, als Vermittler alexandrinischer Tradition an Augustinus an. Der Verfasser ist vorsichtig genug, die unabhängige Entstehung der augustinischen Gnosis nicht auszuschließen, sieht aber mit Recht in der Verwendung derselben Bibelstellen ein starkes Argument für einen Traditionszusammenhang (S. 189 A. 1). Die Forschung wird diesen Beitrag zu den initia Augustini im Auge behalten müssen.

Die zweite Hälfte des Buches bespricht die Telosspekulation Augustins, die sich in der Telosformel frui Deo ausdrückt (vgl. meine Arbeiten ZKG 63 (1950/51) 75–132 und ZKG 64 (1952/53) 34–60). Da die beatitudo Lieben und Besitzen ist, wird der Verfasser zu einer Untersuchung des augustinischen Liebesbegriffs geführt, die ihrerseits den Umfang einer Monographie hat. Er knüpft hier an Diskussionen innerhalb der skandinavischen Forschung an, insbesondere an die von G. Hultgren (Le commandement d'amour chez Augustin, Paris 1939) aufgeworfene Frage wie sich der psychologische Aspekt der Liebe (Liebe als Verlangen des Menschen) zum onto-

logischen (Begründung der Liebe auf ordo und lex) verhalte. Holte bewegt sich auf der Linie der von Johanesson (Person och gemenskap enligt romersk-katolsk och lutersk grundåskådning, Diss. Lund 1947, S. 56) vorgeschlagenen Lösung: Das psychologische Verlangen ist Ausdruck der ontologischen Situation des Menschen. In lehrreicher Weise wird Augustins Liebesbegriff von der Entsprechung zwischen Psychologie und Ontologie her erhellt. Die Liebe als Verlangen ist Ausdruck des tendere esse, das auf allen Stufen des Seins da ist und in der Seele als appetitus auftritt. Das liebende Verlangen hat in jedem der drei Seelenteile eine andere Form und anderen ontologischen Rang – das Problem des Verhältnisses zwischen Seelenteilen und Gottesliebe wird erstmalig von Holte in seiner ganzen Bedeutung aufgerollt. Es gibt Liebe des Geistes, des Herzens, des unteren Seelenteils. Die Liebe ist also kein undifferenziertes Verlangen, wie polemisch gegen A. Nygren hervorgehoben wird. Augustin interpretiert das christliche Liebesgebot (von ganzem Herzen usw.) als Forderung einer Liebe, die aus allen Seelenteilen hervorgeht. Die Gottesliebe schließt alle Formen menschlicher Liebe in sich. Sie ist die Hingabe des ganzen menschlichen Lebens an Gott, aber zugleich auch Erfüllung dieses Lebens. Der Nachweis der bis ins einzelne gehende Verknüpfung zwischen Ontologie und Psychologie ist ein bedeutender Beitrag zur Klärung des augustinischen Liebesbegriffs. Erst von hier aus wird deutlich, daß in der augustinischen Liebe lex und evangelium vereinigt sind: das, was Gott fordert, ist im tiefsten identisch mit dem, was der Mensch im Innersten will.

Der Verfasser wirft u. a. Karl Holl die Verwendung eines vulgärpsychologischen Begriffs von appetitus vor, insbesondere polemisiert er gegen Holls Meinung, es liege bei Augustins Bekehrung im Grunde nur „ein Wechsel des Geschmacks" vor (K. Holl, Augustins innere Entwicklung, Ges. Aufsätze, Bd. III, Tübingen 1928, S. 85), das Verlangen sei dasselbe geblieben. Das ist natürlich richtig hinsichtlich der verschiedenen Schichten, welche der appetitus nach Augustins Meinung hat. Aber die augustinische Lehre von den Stufen des Verlangens und der Liebe hängt an seiner Anthropologie, sie ist aus der antiken Lehre von den drei Seelenteilen herausgesponnen. Warum sollen diese Konstruktionen mehr Autorität haben als etwa die abenteuerlichen Distinktionen Jamblichs in seinem Traktat über die Seele? Für eine Kritik des augustinischen Liebesbegriffs darf der Standpunkt nicht in Augustins Psychologie genommen werden. Man kann nicht ohne weiteres eine antike Psychologie gegen „die" moderne ins Feld führen, ohne ihre empirische Begründung zu untersuchen. Ebenso ist auch die subjektive Überzeugung Augustins von der Christlichkeit seiner Philosophie von Cassiciacum für uns kein Grund, dieser Überzeugung anzuhangen. Weil aber Harnack nichtchristliche philosophische und christliche Elemente bei Augustin unterscheidet, während Augustin das nicht tut, wirft ihm der Verfasser unhistorisches Verfahren vor (S. 82). Das ausgezeichnete und die Texte mit den Mitteln historisch-philologischer Kritik interpretierende Buch von Holte ist geneigt, auf das für Holl und Harnack selbstverständliche Recht des Historikers zur Kritik am Autor Augustinus selbst zu verzichten. Darin spricht sich der Wandel der Zeiten aus.

Der letzte Teil der Arbeit kreist um das Problem auctoritas und ratio. Das Erlangen des Glücks setzt die Erkenntnis der Wahrheit voraus, es muß also das desiderium beatitudinis zum studium sapientiae führen. Der Weg vom Glauben an die christliche Autorität zur intellektuellen Schau der Wahrheit wird von Holte anhand der Frühschriften Augustins dargestellt und in die Formel fides quaerens intellectum zusammengefaßt. Hier findet sich weniger Neues, obwohl es an interessanten Einzelbeobachtungen nicht mangelt. So wird etwa die Theorie des Lernens in der Schrift De magistro von De gen. adv. Manichaeos her beleuchtet (S. 335 ff.). In der Darstellung der Illuminationslehre bezieht der Verfasser Stellung gegen Hessen auf der Seite von Gilson und Cayré (S. 349 ff.). Er wirft Hessen vor, daß er die Unterscheidung von verum und veritas nicht beachte. Bei der Erleuchtung sieht man das geschaffene Sein der Dinge, in diesem Sein (verum) findet sich durch Teilhabe die transzendente Wahrheit (veritas) selbst. Eine direkte Schau der Ideen bei der Illumination wird abgelehnt. Dabei kommt jedoch die Tatsache nicht genügend zum Ausdruck, daß das erleuchtende Licht stets auch sich selbst zeigt: lumen ergo et alia

demonstrat et seipsum (In Ev. Joh. tr. 47, 3). Ist die Kenntnis etwa der Idee der Gerechtigkeit für Augustin wirklich nur die Erkenntnis einer Sache im Licht, das von der Ideenwelt ausgeht (S. 351)?

Es konnten in diesem Rahmen bei weitem nicht alle Themen vorgeführt werden, zu denen der Verfasser sich äußert – und zwar stets in überlegter und anregender Weise. Die Einwände des Rezensenten beziehen sich kaum auf die Darstellung des Sachverhaltes bei Augustinus, sondern eher auf die Übernahme der augustinischen Sicht durch den Verfasser. Von daher wird er der „kritischen" Augustinforschung nicht immer gerecht. Genügt es zur Kritik der Behauptung Thimmes (Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", Berlin 1908, S. 16 ff.), daß in Cassiciacum die Skepsis für Augustin tatsächlich noch ein ernstes Problem war, welches ihn zuweilen noch anfechten konnte, die Äußerungen Augustins in zwei Kategorien einzuteilen: als Glaubender ist er der Wahrheit absolut gewiß, als intellektuell Erkennender zweifelt er noch, und je nach den Bedürfnissen der Argumentation äußert er sich gemäß der ersten oder der zweiten Kategorie? (S. 88–89). Ich glaube nicht an diese Schizophrenie, sondern an die Einheit des glaubenden und zugleich zweifelnden Menschen Augustin. Sagt er doch selbst von seinem großen Gebet am Anfang der Soliloquien, er habe daran zusammengetragen quae undecumque collecta memoriae mandavi, et quibus accommodavi quantam potui fidem: scire autem aliud est (Sol. 1, 4, 9). Deutlicher kann die stete Anwesenheit des Zweifels im Glauben kaum ausgesprochen werden.

Das Buch von Holte bringt in vielen Punkten wichtige Fortschritte für die Erforschung Augustins. Die schwedische Ausgabe enthält eine Zusammenfassung in deutscher Sprache. Die französische Übersetzung entspricht dem schwedischen Original, in einigen Anmerkungen setzt sich der Verfasser mit Rezensionen seines Buches auseinander.

Mainz *Rudolf Lorenz*

C. Detlef G. Müller: Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten. Wiesbaden (Otto Harrassowitz) 1959. XII, 324 S., kart. DM 40.–.

Es ist allein die Schuld des Rezensenten, daß das vorliegende Buch mit ungehöriger Verspätung angezeigt wird. Es handelt sich in ihm – der Ausdruck „Untersuchungen" führt irre – im wesentlichen um eine umfangreiche Sammlung von Auszügen aus der koptischen Literatur, die alle Erwähnungen von Engeln bucht, die dem Verfasser bekanntgeworden sind. Das geschieht, indem der Inhalt der betreffenden Texte in einer mehr oder weniger ausführlichen Umschreibung mitgeteilt wird, wobei wichtig erscheinende koptische Vokabeln und Begriffe in der Ursprache hinzugesetzt sind. Diesem Hauptteil der Arbeit (S. 133–317) geht ein „Systematischer Teil" voran, der die im Quellenteil enthaltenen Zeugnisse sachlich einordnet, um eine Gesamtanschauung von den angelologischen Vorstellungen der Kopten zu gewinnen. In einzelnen Kapiteln werden so die Aussagen über Michael, Gabriel, Raphael, die übrigen Erzengel und die sonstigen Engel, die Cherubim und Seraphim, die vier Lebewesen der johanneischen Apokalypse samt den vierundzwanzig Ältesten zusammengestellt (S. 8–87). Es folgt ein Abschnitt über die „Vorbilder der koptischen Vorstellungen über die Engel und ihr Weiterwirken" (S. 88–129), der einen Überblick über entsprechende Vorstellungen im alten Ägypten, im Spätjudentum, in der griechischen Kirche und im Islam gewährt. Ausführliche Indices der Engelnamen schließen die Arbeit ab. Alle Angaben sind aus den Quellen und der Sekundärliteratur reich belegt. Der umfangreiche Stoff ist mit dem gleichen Fleiß zusammengetragen, von dem des Verfassers im Jahre 1954 erschienene Geschichte der alten koptischen Predigt und seine in der belgischen Zeitschrift Le Muséon veröffentlichten Darlegungen über verschiedene Fragen der koptischen Literatur Zeugnis ablegen. Er hat keine Mühe gescheut, auch Handschriften an Ort und Stelle selbst eingesehen oder sich wenigstens Photokopien von ungedruckten Texten verschafft. Mit geradezu liebevoller Emsigkeit ist diese Kompilation angelologischer Materialien von einem

in der koptischen Literatur sich auskennenden Gelehrten angelegt worden. Wer in diese Literatur und in den Zustand, in dem ihre Erforschung sich befindet, Einblick hat, vermag abzuschätzen, welche Arbeitsleistung hier vollbracht wurde, und wird dem Verfasser seinen Respekt nicht versagen.

Der Wert des Buches besteht, wie der Verf. selbst betont, in dem Quellenteil, der zugleich einen Überblick über einen nicht unbeträchtlichen Teil der koptischen Literatur gewährt, der in Regestenform vorgelegt wird.[1] Angesichts des Umstandes, daß die koptischen Texte sehr verstreut und unzusammenhängend und zudem nicht jedem leicht zugänglich herausgegeben sind, erweist sich dem Benutzer und erst recht dem Besitzer des Buches dieses Regestenwerk als willkommenes Hilfsmittel, wie ich aus Erfahrung bestätigen kann. Es ist daher, soweit ich sehe, durchweg günstig aufgenommen worden, gewiß zu Recht, soweit es diese Übersicht über ein reichhaltiges Material an die Hand gibt. Diese Einschränkung muß jedoch gemacht werden. Müller hat sie in seiner Einleitung selbst gesehen, wenn er von den Schwierigkeiten spricht, die es unmöglich machen, schon jetzt eine wirkliche Geschichte der koptischen Engelanschauungen zu schreiben: Unsere Kenntnisse vom koptischen Christentum sind einfach noch zu dürftig. Einerseits sind viele Züge seiner eigenartigen, bald bizarren, bald altertümlichen Vorstellungen faßbar, die zu tieferem Eindringen und zur Ausdeutung reizen, zumal sie durchaus nicht allein folkloristisches Interesse beanspruchen können, sondern auch von frömmigkeitsgeschichtlicher Bedeutung sind, andererseits ist die Zahl der missing links noch so groß, daß man sich an Synthesen und Konstruktionen nur mit äußerster Umsicht versuchen darf. Da hilft nur geduldige und zähe Kleinarbeit weiter, die weitere Texte erschließt und interpretiert und sie chronologisch und topographisch einzuordnen versucht. Müller hat sich dieser Einsicht gewiß nicht verschlossen, er schärft sie vielmehr wiederholt ein, aber praktisch ist er ihr nicht gerecht geworden. Sowohl seine erklärenden Anmerkungen zu den Texten wie vor allem der systematische Teil und der Abschnitt über die Vorbilder der koptischen Vorstellungen tragen – soweit sie nicht lediglich Verweise auf vorhandene Literatur darstellen – kaum zu einem vertieften Verständnis der behandelten Texte bei. Weder sind die schon jetzt erkennbaren Entwicklungen und Leitlinien scharf und genau herausgearbeitet, noch werden die einzelnen Texte und Autoren als Individuen für sich deutlich getrennt: wir werden vor ein Gewoge von Vorstellungen gestellt, das in solcher Zusammenballung und in dieser Weise nun doch nicht existiert hat. Die rein kompilatorische Arbeitsweise des Verfassers, die im Quellenteil ein nützliches Nachschlagewerk zustande brachte, hat die kommentierenden und darstellenden Abschnitte zu bloßen Stoffanhäufungen werden lassen, die den Leser eher verwirren als belehren. Soweit nicht Selbstverständliches und Unbestrittenes vorgetragen wird, sind die Interpretationen in diesen Partien durchweg nicht gerade falsch, aber fast immer irgendwie schief und verzerrt, kurz unbefriedigend, sobald das rein sprachliche Gebiet verlassen wird, ja es kommt gelegentlich zu ganz sonderbaren Meinungen und Urteilen, die bei einem so belesenen und kenntnisreichen Manne doch verwundern.[2] Die Texte sind eben viel zu sehr auf einer Fläche gesehen und dann – äußerlich ganz korrekt – nach systematischen Gesichtspunkten säuberlich zu-

[1] Zumal auch Inhaltsangaben von bisher unedierten Texten gegeben werden, die z. T. interessant zu sein scheinen, z. B. die Ausführungen auf S. 155, Anm. 932.

[2] Um von Marotten zu schweigen wie den Genetiven „Christou", „Originalcodicis" usw.: S. 119, Anm. 832 heißt es, Cyrill von Alexandrien rede von der unkörperlichen Natur der Engel „genau wie unsere koptischen Texte" . . . „was ja – unvoreingenommen gesehen – für den Patriarchen der Kopten auch nicht weiter verwunderlich ist". S. 121, Anm. 846 wird, wenn auch nur fragweise, Clemens von Alexandrien erneut als „Vater der koptischen Predigt" empfohlen. S. 155 ist Maria als *νοηρὸν κυβωτός* (so der Kopte) eine „verständige" Arche. S. 197 wird in einem Text der *παρθένος* Johannes erwähnt: „also" ist der Täufer gemeint; wenn im Gregoriusexorzismus Gregor als „Knecht Gottes" bezeichnet wird, ist das für den Verf. ein Hinweis auf Gregor den Großen (S. 285). Für Qumran kann tatsächlich einmal auf einen Artikel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung von 1956 verwiesen werden

sammengestellt. Alles historische Relief geht dabei verloren: die originalkoptischen Schriften sind nicht von den übersetzten geschieden, die echten nicht von den unechten und ungesicherten,[3] die nach Autoren oder Handschriften datierten nicht von den undatierten,[4] die Eigenarten der einzelnen Übersetzer werden nicht beachtet, die durch gemeinsame Anschauungen, Festdaten und dergleichen zusammengeschlossenen Gruppen werden nicht als solche gewürdigt, die isolierten Gedankengebilde sind nicht in ihrer Besonderheit herausgestellt. Dazu kommt die Unzahl völlig belangloser Erwähnungen von Engeln, die unverdrossen notiert werden und die die wirklich interessanten und aufschlußreichen Erscheinungen zu verdecken drohen. Überhaupt läßt sich Engelglaube und -kult der Kopten – von „Lehre" sollte lieber gar nicht geredet werden – nicht isoliert betrachten und beurteilen. Er muß im Rahmen der gesamten Volksfrömmigkeit gesehen werden. Die Häufigkeit der Erwähnung von Engeln liegt zum Beispiel gar nicht immer am „koptischen" Element als solchem, sondern mindestens zum Teil am Genre.[5] Wer sich in der volkstümlichen Literatur der griechischsprechenden Christenheit umsieht, den Legenden, Apokalypsen usw., begegnet auf Schritt und Tritt sehr ähnlichen Erscheinungen. Bei den Kopten ist diese sonst eher im Verborgenen ihr Wesen treibende Vorstellungs- und Glaubenswelt freilich unvergleichlich beherrschender und ungescheuter zum Ausdruck der Frömmigkeit überhaupt geworden als in stärker „griechischen" Gegenden. Aber in welcher Weise dies der Fall ist und welche Überlieferungen und Einflüsse dazu beigetragen haben, das darzustellen, bedarf umfassender und abwägender Untersuchung im einzelnen. Mit systematischen Gruppierungen ist gar nichts gewonnen. Es eröffnet sich ein weites Gebiet lohnender Arbeit (übrigens auch für Länder wie Kleinasien und Syrien). In Ägypten spielen außer dem bodenständigen altägyptischen Erbe, das nicht leicht zu bestimmen ist, vor allem jüdische, stark spekulativ geprägte Überlieferungen eine unverhältnismäßig große Rolle, wie längst gesehen ist.[6] Es wäre unbillig, von der vorliegenden Arbeit eine runde Lösung all dieser Aufgaben zu verlangen, aber gesagt mußte doch werden, daß in den über die Registrierung hinausgehenden Ausführungen der Ertrag mager ist und der aufgewandten Mühe nicht entspricht. In mancher Hinsicht sind wir in unserer Kenntnis und Erkenntnis doch auch schon weiter, als aus dem Buch hervorzugehen scheint. Es ist das eben der dem Gegenstand nicht ganz angemessenen statistischen Arbeitsweise zuzuschreiben, die die Dinge nicht zum Reden bringt. Verf. hätte sich, um nur einen Namen zu nennen, etwa an Viktor Stegemanns Untersuchungen[7] orientieren sollen, in denen sich peinlich genaue Beobachtung mit eindringender Interpretation verbindet und so zu wirklichen Erkenntnissen führt. Dann hätten auch jetzt schon die erklärenden und darstellenden Passagen ein anderes Aussehen gewonnen. So zerfließen auf dem entworfenen Bilde die Farben.

(S. 102, Anm. 715); der Sitz des Bischofs Jakob wird mit „Saroug" angegeben (S. 324). Was soll man mit Angaben wie denen auf S. 107, Anm. 755 und 758 und S. 221, Nr. 121 anfangen?

[3] Zumeist wird nicht einmal dann ein Hinweis angebracht, wenn die Echtheitsfrage längst entschieden ist; eine derartige Hilfe muß aber gerade dem ratsuchenden, nicht mit dem Stoff vertrauten Leser gegeben werden.

[4] Gerade die datierten und die lokalisierten Handschriften mit ihren Hinweisen auf die klösterlichen Zentren können manchen Aufschluß geben; im Quellenteil hätte auf die Herkunft der Texte unbedingt geachtet werden müssen, zumindest war zu vermerken, welche Texte in der gleichen Handschrift stehen.

[5] Man vergleiche einmal Wort für Wort die auf S. 259 f. exzerpierten Homilien mit den griechischen Originalen! Vor allem die unter dem Namen Johannes des Fasters stehende Predigt ist in dieser Hinsicht lehrreich.

[6] Was Verf. etwa auf S. 107 und 130 f. dazu bemerkt, ist ganz unzulänglich.

[7] Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien (Sitzgsber. d. Heidelb. Akad., phil.-hist. Kl., 1933/34, 1. Abhdlg.), und: Die Gestalt Christi in den koptischen Zaubertexten (Quellen u. Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altertums u. d. Mittelalters, Reihe D, H. 1, Heidelberg 1934).

Müller hat mittlerweile zwei von den merkwürdigsten der behandelten Texte (Nr. 114 und 125) in einer gediegenen Ausgabe zum erstenmal ediert und übersetzt, die Bücher von der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel.[8] Es ist zu hoffen, daß der philologisch gründlich geschulte Forscher[9] vor allem noch weitere Texte zugänglich machen kann, die unser Quellenmaterial vermehren. Er ist einer der wenigen Arbeiter auf einem Felde, das reiche Ernte verspricht, nicht allein für die Gebiete, die in den letzten Jahren durch überraschende Funde die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich gezogen haben, die Gnosisforschung und die koptische Kunst; gerade die eigenartige Frömmigkeitsgeschichte des christlichen Ägypten wird in manchem Zuge noch aufgehellt werden können. Die vorliegende Materialsammlung mag dazu, trotz der erwähnten Mängel, den Mitarbeitern ein nicht unnützes Werkzeug sein.[10]

Tübingen *Hans-Dietrich Altendorf*

---

[8] CSCO 225/226, scr. coptici 31/32 (1962). Auch hier sind die kommentierenden Anmerkungen oft eigenartig.

[9] Er liest auch altägyptische und arabische Texte in den Ursprachen. Im Quellenteil sind übrigens nicht wenige arabische christliche Texte gebucht, die zum größten Teil Übersetzungen aus dem Koptischen sein dürften.

[10] Es ist schade, daß die Indices sich auf die Engelnamen beschränken und nicht auch die Personennamen umfassen. Überraschend zahlreich sind die Fälle, in denen der gleiche Text doppelt notiert ist, zuweilen unter verschiedener Überschrift; manchmal ist die Tatsache angegeben, wie auf S. 174, Nr. 84 und S. 175, Anm. 991, meistens zum Verdruß des Benutzers nicht, so ist S. 177, Nr. 91,1 = S. 168, Nr. 81, S. 221, Nr. 122,5 = S. 218, Anm. 1105 usw. Die S. 326 ff. zusammengestellten Kolophone sind gleichfalls von ihren Texten abgetrennt ohne Verweis auf diese. Angesichts der sonst in Äußerlichkeiten beobachteten Pedanterie des Verfassers ist dieses Verfahren doppelt verwunderlich; einmal scheint es sich an ihm selber gerächt zu haben: der Zusammenhang zwischen Nr. 193, 4 f. und Nr. 214 ist offensichtlich verkannt. Der aufmerksame Benutzer wird sich in seinem Exemplar diese Duplikate kennzeichnen; aber weshalb hat Verf. ihm die Mühe der Koordination nicht abgenommen? Ebenso hätte vermerkt werden sollen, daß Severianus von Ngabal (sic!), Severios von Gabala und Severianus von Gabala (S. 167, 175, 119) identisch sind. Ähnliche Fälle sind häufig.

Noch einzelne Bemerkungen: Der S. 182, Nr. 97,1 notierte Text ist ediert von W. E. Crum, Der Papyruscodex saec. VI–VII der Philippsbibliothek in Cheltenham (Schriften d. Wiss. Ges. in Straßburg, H. 18, 1915) S. 4 ff. – Zu S. 218, Nr. 117: ein von Müller nicht genanntes Louvainer Fragment ed. Lefort, Le Muséon 53 (1940) 43. – Weshalb sind auf S. 288 Polotskys Verbesserungen nicht aufgenommen? Verf. kennt sie doch. – Zu Nr. 215 ist der interessante Vergleich mit dem Michiganpapyrus entgangen, von dem Stegemann in Orientalia 4 (1935) 405 handelt. Auch die Gabrielhomilie von „Coelestin" vermisse ich (ed. W. H. Worrell, The coptic Mss. in in the Freer Collection (Michigan Studies, Hum. Ser. 10, 1923) 126 ff.). – Ob Raphaels Verehrung tatsächlich auf die Fischersiedlungen beschränkt war, wie S. VIII vermutet wird? – Das S. 195 und öfter erwähnte *καταπέτασμα* zwingt keineswegs, an den Jerusalemer Tempel zu denken, sondern gehört in den Vorstellungskreis des himmlischen Palastes, wie von Th. Klauser knapp dargelegt worden ist, dessen Belege leicht vermehrt werden können (Jahrbuch f. Antike u. Christentum 3 (1960) 141 f.). – Zu S. 208, Anm. 1096: ob wirklich an die Milchstraße zu denken ist? Vgl. E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis (1959) S. 317, Anm. 28.

Mittelalter

Theodora Büttner und Ernst Werner: Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie. (= Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, Band 2). Berlin (Akademie-Verlag) 1959. IX, 141 S., 1 Tafel, geb. DM 19.20.

Die vorliegenden Untersuchungen zweier bedeutsamer „häretischer" Bewegungen sind als Vorarbeiten zu einer Geschichte sozial-religiöser Bewegungen im Mittelalter gedacht. Dabei wird der Begriff „Mittelalter" ohne nähere Begründung so weit gefaßt, daß er schon das 4. Jahrhundert einschließt. Vermutlich gilt also das Bündnis zwischen Staat und Kirche als das epochemachende Merkmal.

Das bisher erreichte bürgerliche und marxistische Verständnis des Circumcellionentums will Theodora Büttner durch neue Gesichtspunkte vertiefen. Sie versteht diese Bewegung als eine doppelseitige: einerseits als Glied in den sozialen Kämpfen gegen die Sklavenhaltergesellschaft der Spätantike, anderseits als eine der extrem asketischen, frühmönchischen Strömungen jener Zeit. Die Forderung, auch in der Kirchengeschichte die sozialen und wirtschaftlichen Kräfte zu berücksichtigen, ist nicht neu; nur über Maß und Bedeutung ihres Anteils am geschichtlichen Ablauf besteht keine Einmütigkeit. Daß Th. Büttner in der sozialgeschichtlichen Deutung die religiösen und kirchlichen Kräfte ernsthaft zur Geltung bringen will, macht den Wert ihrer Untersuchung aus. Sie bringt auch durch Kritik, Vermutung und Kombination mancherlei Neues, aber das meiste davon bleibt unsicher sowohl in der Begründung als auch in der Beurteilung. Sind wirklich die wirtschaftlich-sozialen Ursachen für das Entstehen des Mönchtums entscheidend (S. 35)? Ist es ein wissenschaftlicher Fortschritt, den bekannten Drang der Circumcellionen zum Selbstmord als Ablehnung der gesellschaftlichen Normen und der Ausbeutung zu erklären (S. 48)? Daß hier die religiöse Seite zu ihrem Recht käme, wird man nicht zugeben können. Dagegen ist anzuerkennen, daß Th. B. in berechtigter Vorsicht darauf verzichtet, hinter den sozialrevolutionären Einzelvorstößen der Agonisten „ein sozialreformatorisches (so!) Programm überhaupt zu vermuten" (S. 51).

Der Beitrag von Ernst Werner: „Die Nachrichten über die böhmischen ‚Adamiten' in religionshistorischer Sicht" (S. 73 – 141 des Bandes) verdient durch die Fragestellung und durch das Ergebnis volle Beachtung. W. geht aus von einer These des tschechischen Historikers J. Macek. Danach wären die Nachrichten über das Auftreten von Adamiten in der hussitischen Bewegung unglaubwürdig, und die religiöse Ideologie dieser Volkshäresie wäre daraus erwachsen, daß das unterdrückte Volk seine Revolution aus der Bibel selbständig legitimierte. Der sozialen Analyse Maceks stimmt W. ohne Einschränkung zu, will aber die religiösen Ideen als einen selbständigen Bestandteil der chiliastischen Bewegung stehenlassen, der nicht neu aufgekommen sei, sondern im mittelalterlichen Ketzertum seine lange Vorgeschichte habe. Damit wäre das Auftreten des Adamitismus unter den Hussiten glaubhaft geworden.

Es ist methodisch richtig, den geschichtlichen Zusammenhang mit dem älteren Chiliasmus und antinomistischen Spiritualismus nicht durch Feststellung gemeinsamer Einzelzüge, sondern Vergleichung der Strukturen aufzuweisen. Dieser Nachweis ist gelungen. Er gibt dem Religiösen in der taboritischen Bewegung sein eigenes Recht, ohne ihre soziale Grundlage abzuschwächen. Es dürfte auch richtig sein, die Nachrichten über das Auftreten von religiöser Nacktheit so ernst zu nehmen, wie W. es tut, und sie weder als bloße Verleumdung noch als Askese oder sittlichen Libertinismus zu deuten, sondern als Symbol für das Bewußtsein der Vergottung und damit Rückkehr in „paradiesische" Lebensformen. Unter den radikalen Taboriten also darf der Adamitismus als geschichtliche Tatsache gelten.

Leider verkürzt W. selbst wieder die religiöse Bedeutung dieser apokalyptischen und spiritualistischen Häresie, indem er sie auch dort aus dem Klassenkampf ab-

leitet, wo die Quellen nichts davon sagen. Wenn bei den französischen Turlepins die Quellen nur von Geist und Kontemplation sprechen, dann sollte man ihnen nicht vorwerfen, ihre „adamitischen Konsequenzen . . . führten weg vom Kampf, . . . betäubten den Widerstand des Volkes mit mystischer Kontemplation" (S. 122). Denn ihre Nacktheit war offensichtlich nicht bloß, wie W. im vorausgehenden Satz sagt, „Kampfansage an die Klassenherrschaft", sondern ein Hinweis auf das Ende jeder irdischen Ordnung der gefallenen Welt. Dieselbe unerlaubte Verengung liegt m. E. vor, wenn W. von bogomilisch denkenden Mönchen des 14. Jh.s einerseits sagt, sie seien vom Hesychasmus beeinflußt und bei ihnen werde „das Erlösungsbedürfnis . . . nicht mehr über die religiöse Ideologie in soziale Aktivität übergeleitet", dann aber doch die Nacktheit eines der Führer als Protest gegen die Unterschiede zwischen Armen und Reichen deutet (S. 125). Aus dieser falschen Deutung schließt W. dann zu Unrecht auf eine größere Anhängerschaft.

Von beiden Beiträgen dieses Bandes ist schließlich folgendes zu sagen. Es wäre sehr zu bedauern, wenn ihr berechtigter neuerlicher Hinweis auf den Anteil der sozialen Faktoren an der Religions- und Kirchengeschichte durch Übertreibungen wie die aufgezeigten von der genaueren Erforschung abschreckte, statt zu ihr anzuregen.

Bonn *H. Karpp*

Jean Laporte, Hrsg.: Le pénitentiel de saint Colomban. Introduction et édition critique par Dom Jean Laporte. (= Monumenta Christiana Selecta vol. IV, Nr. 228). Tournai (Desclée) o. J. (1959). 112 S., kart.

Für die Geschichte des Bußwesens im frühen Mittelalter kommt den Bußbüchern eine große Bedeutung zu. Die Penitentialien dienten dem Beichtvater zur „Taxierung" der einzelnen kirchlichen und religiösen Vergehen. Nach der Feststellung B. Poschmanns kamen sie erst während der gregorianischen Reform außer Geltung. Bußbücher wurden zuerst in der iroschottischen und altbritischen Kirche verwendet. Deren Mönche machten die Einrichtung auf dem Festland bekannt. Voran steht Columban der Jüngere. Bei der Zusammenstellung seines Penitentiale konnte er sich auf die heimatliche Tradition stützen, wie sie in der Praefatio Gildae, in den Excerpta e libro Davidis, den Bestimmungen der Synoden „Brittaniae Aquilonalis" und „Luci Victoriae", und vor allem im Bußbuch des Finnian von Clonard niedergelegt war. Die betreffenden Texte hat bekanntlich schon Wasserschleben 1851 ediert.

Eine sorgfältige Wiedergabe des columbanischen Penitentiale bietet G. S. M. Walker in Zusammenarbeit mit L. Bieler in den „Sancti Columbani opera" (Scriptores latini Hiberniae II, Dublin 1957). J. Laporte unterzog sich der Aufgabe, nicht nur den Text mit kritischem Apparat herauszugeben (S. 90–104), sondern auch die handschriftliche Überlieferung, die Verfasserfrage, die inhaltlichen Anweisungen und den Einfluß auf die fränkische Bußpraxis neu zu untersuchen (S. 9–89). Der Verfasser konfrontiert seine Ergebnisse ständig mit der bisherigen Forschung (z. B. Fleming, Seebass, Walker).

Zur Textüberlieferung nahm Laporte bereits 1955 in der Revue Mabillon mit der „Etude d'authenticité des oeuvres attribuées à S. Colomban" Stellung. Ursprünglich lag eine Sammlung von schedae vor, aus denen im 9. und 10. Jahrhundert die in Turin liegenden Codices zusammengestellt wurden. In das 12. Jahrhundert verweist Laporte den Fleming bekannten, heute verlorenen Codex. Im vorliegenden Worthaut sind spätere Zusätze besonders hervorgehoben. Als Autor des Penitentiale wird der Gründer von Luxeuil erst seit dem 11. Jahrhundert angenommen. Doch ergibt die sorgfältige Überprüfung, daß das columbanische Bußbuch ein Werk mehrerer Hände ist. Columban benützte für die Seelsorge seit seiner Tätigkeit in Großbritannien „un Pénitentiel du type". Ergänzungen „sur parchemin" von ihm und andern kamen hinzu. Die so entstandene, mehrschichtige Sammlung von Bußvorschriften enthält solche für Mönche (Canones 2–12), für die Kleriker (Canones 15–26) und für die Laien (Canones 27–37). Hauptgrundlage war das Penitentiale

Finnians. Canon 1 dient als Einleitung. Als spätere Einfügungen nennt Laporte die Canones 10–14 und 38–44. Wesentlich ist, daß nach dieser Untersuchung die von Seebass vorgenommene und von Walker - Bieler übernommene Scheidung in ein Penitentiale A und B nicht aufrechterhalten werden kann.

Der Einfluß des columbanischen Bußbuchs auf die fränkische zivile und konziliare Gesetzgebung war nach Laporte sehr gering. Hingegen läßt er sich in den Penitentialien feststellen (St-Hubert, Fluery-sur-Loire, Bobbio, Paris, Merseburg, St. Gallen, Wien).

Zürich *Rudolf Pfister*

Karl Schmid: Kloster Hirsau und seine Stifter. (= Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte Band IX). Freiburg (Albert) 1959. 153 S., kart. DM 10.–.

Das Problem „Hirsau" – sei es auf historischem, kunst- oder kirchengeschichtlichem Gebiet – gehört zu den permanent erörterten Dingen der genannten Disziplinen; jedem, der sich neu damit befassen will, türmt sich ein Gebirge bereits erschienener Literatur entgegen. Ohne Schmids Aufarbeitung der Quellen zur Klostergründung wäre, dies sei vorausgeschickt, alles seither Geschriebene unvollständig. Dieses Urteil enthebt indes den Rezensenten nicht der Pflicht, auf Einzelnes gelegentlich auch kritisch einzugehen.

Schmids Arbeit, die sich durch den Titel schon als nicht rein kirchengeschichtlicher Art ausweist, basiert auf der Auswertung einer Quellengattung, die man bislang für Hirsauer Belange noch nicht herangezogen hatte: der libri memoriales der Reichenau und S. Giulia in Brescia. Die bisherige Forschung hatte sich nach mancherlei Unzuträglichkeiten auf die Formel geeinigt, daß aus den zur Verfügung stehenden Quellen die Gründereigenschaft eines Erlafrid *oder* eines Bischofs Noting von Vercelli zu erschließen sei – wobei mehr und mehr Noting in den Vordergrund trat – wiewohl sich Hirsch und Brackman für die Existenz Erlafrids einsetzten. Hier zieht Schmid nun die oben erwähnten Gedenkbucheinträge heran: *„Die Personengruppen, in denen die Namen Noting und Erlafrid öfters wiederkehren und die in weitgehend übereinstimmender Kombination sowohl in Reichenau als auch in Brescia, in einem oberitalienischen Kloster also (!), vorkommen, lassen, ohne daß umständliche Beweisgänge vonnöten wären – erkennen, daß wir es mit den Hirsauer Stiftern zu tun haben"*. Schmid zeigt, daß es sich bei Erlafrid und Noting tatsächlich, wie in einem Teil der klösterlichen Traditionsliteratur erwähnt, um Vater und Sohn handelt und stellt den Gründungsvorgang folgendermaßen dar: Bischof Noting von Vercelli erwirbt in Mailand Reliquien des heiligen Aurelius und beschließt, diese auf väterlichem Grund und Boden („paterno fundo") in einem Kloster niederzulegen. Schmid schließt, m. E. völlig zu Recht, darauf, daß in der Gründerfrage nicht mehr, wie seither üblich, zwischen der Tätigkeit von Vater und Sohn unterschieden werden darf, sondern daß Erlafrid und Noting gleichermaßen an der Klostergrüdung beteiligt sind: Erlafrid stellt den „fundus", den Altargrund zur Verfügung, während sein Erbe Noting die Heiltümer für das Kloster besorgt. Wir sehen auch im Falle Hirsau deutlich: eine Klostergründung ist kein in einem Zug zu vollziehender Akt, sondern eine Abfolge vieler einzelner Vorgänge: der Stellung des Altargrundes, der Beschaffung der Heiltümer folgt schließlich die Einrichtung des observanten Lebens in der Neugründung. Ein nicht unwesentliches Ergebnis von Schmids Arbeit scheint die Erkenntnis zu sein, die er auf S. 28 ausspricht: *„Es hat sich gezeigt, daß die Hirsauer Überlieferung von der Klosterstiftung im 9. Jahrhundert im wesentlichen glaubhaft erscheint, wenn man nicht in den Fehler verfällt, die Alternative bezüglich der Gründerfrage ‚Noting oder Erlafrid' zu stellen. Dies muß allerdings der bisherigen Forschung zur Last gelegt werden"*. Damit soll nicht der kritiklosen Übernahme jeglicher Klostertradition das Wort geredet werden – sondern es soll, auch in dieser Rezension, darauf hingewiesen werden, daß klösterliche Quellen, vor allem, was Gründungsgeschichten betrifft, oft mehr „historische Wahrheit" enthalten, als das hyperkritische vergangene Jahrhundert wahrhaben wollte.

In kluger und vorsichtiger Quellenanalyse ist es Schmid gelungen, ein Bild der Hirsauer Klostergründung zu zeichnen – wenn auch das eine oder andere nicht unwidersprochen bleiben wird. (Es sei hier auf das „Noting-Problem" hingewiesen und auf die Auseinandersetzung zwischen Schmid und Kottje in den Rheinischen Vierteljahrsblättern XXV, 1960.) So mag ein Einspruch erlaubt sein, wenn Schmid den hauptsächlichen Grund für den baldigen Niedergang des Klosters in der Tatsache sieht, daß Bischof Noting Teile des Besitzes seiner Neugründung im Schwarzwald an die Reichenau vergab, und außerdem in weiteren Eingriffen der Eigenklosterherren in den Besitzstand des Klosters. Vielmehr scheint der Niedergang einer Neugründung zum typischen Erscheinungsbild zu gehören; es sei an Feuchtwangen erinnert, über dessen Neugründung wir ausgezeichnet unterrichtet sind, ebenso über die Zustände, die der Neugründungskonvent dortselbst antraf. Es ist ein allgemeines Bild der Klostergeschichte, daß sich Reform und Niedergang ablösen – man denke an die vielen Klöster, die zu Stiften wurden, weil eben ein Reformversuch keinen Widerhall fand, oder eine geeignete Person – wie etwa in Hirsau Wilhelm – fehlte. So müssen wir den Grund für Hirsaus Niedergang neben den wirtschaftlichen Schwierigkeiten wohl auch in einem allgemeinen Niedergang der monastischen Disziplin suchen.

Nicht uninteressant ist ferner die Art und Weise, in der die Quellen zur Klostergründung von der Klostergeschichtsschreibung manipuliert wurden: der Laie Erlafrid wird vom Bischof Noting verdrängt – in Zeiten der Reform nimmt man natürlich von einem Eigenklosterherrn Abstand. Dasselbe wiederholt sich am Neugründer des Klosters im 11. Jahrhundert, am Grafen Adalbert von Calw: obwohl ein frommer Mann und später selbst Converse in Hirsau steht in der klösterlichen Geschichtsschreibung des Hoch- und Spätmittelalters doch der Reformabt Wilhelm als „fundator" im Nekrolog! Im groß angelegten zweiten Teil seines Buches behandelt Schmid die Stifter Hirsaus und ihre Familiengeschichte: die Familie Erlafrids und die Grafen von Calw. Für das mittlere Neckarland, also über die eigentliche hirsauische Geschichte hinaus, dürfte folgende Erkenntnis interessant sein: die Familie Erlafrids hatte nicht die historische Kontinuität eines Geschlechts bis in die Zeit Adalberts von Calw (11. Jhd.). Erlafrids Familie ging in neuen Zusammenhängen auf, während das Geschlecht der Grafen von Calw erst mit Adalbert beginnt. Schmids Arbeit gewährt überdies Einblick in die Sozialstruktur der Adelsgesellschaft des 9. und 11. Jhds. und zeigt, wie weit die Beziehungen in jener Zeit reichten: der Abkömmling eines Geschlechts, das an der alemannisch-fränkischen Stammesgrenze begütert ist, ist Bischof in, wenn man Schmid folgen will, drei oberitalienischen Diözesen. Und überdies tauchen in den libri memoriales Namen auf, die auf weitergehende familiäre Beziehungen zur Lombardei schließen lassen.

Auf Grund der sauberen Quellenarbeit wird Schmids Buch ein vielzitiertes Werk werden – zumal, wie oben angedeutet, die Konsequenzen daraus auch für weite Teile der oberdeutschen Landesgeschichte zu ziehen sind. Ungeachtet der Vorsicht, die bei der Übernahme genealogischer Forschungsergebnisse immer am Platze sein wird.

München *K. H. Mistele*

Henri Maisonneuve: Études sur les origines de l'inquisition. (= L'église et l'état au moyen âge VII). Paris (Vrin) 1960. 386 S., kart.

Das Buch, dessen erste Auflage 1942 in Deutschland kaum bekannt wurde, verdient auch in seiner Neufassung Aufmerksamkeit und Anerkennung der Historiker, vor allem, weil es von den Anklagen Leas und den Apologien Guirauds zur nüchternen Untersuchung einer komplexen historischen Erscheinung übergeht. Allein schon die fleißige und umsichtige Sammlung von Fakten und Quellen wäre ein Verdienst; es gibt heute kein zuverlässigeres und vollständigeres Werk über die Theorie und Praxis der Inquisition bis ins 14. Jahrhundert. Wichtiger ist indes M.s Absicht, die Inquisiton aus ihren geschichtlichen und gedanklichen Prämissen deutend zu verstehen. Sie erscheint hier in ihrer ganzen Verflechtung mit den politischen, geistigen und geistlichen Bewegungen des Mittelalters, mit der römischen Staats- und Rechts-

idee, mit germanischen Traditionen, mit Kirchenpolitik, christlichem Glauben und Kirchenrecht. Für die Erschließung kanonistischer und scholastischer Quellen ist M. geradezu bahnbrechend, auch wenn er nicht alle Ergebnisse der neueren Kanonistikforschung berücksichtigt. Eine Lücke bleibt z. B. im späten 11. Jahrhundert um Humbert von Silva Candida, den frühen Kreuzzugsgedanken und den gregorianischen Simoniebegriff. Auch hier hätte die Untersuchung über die theoretische Sphäre hinaus in die historischen Umstände so tief eindringen müssen, wie sie es dann beim Albigenserkreuzzug beispielhaft tat. Neuere Arbeiten lassen auch für das frühe 13. Jahrhundert die Stellung der italienischen Städte, Friedrichs II. und vor allem Innocenz' III. plastischer und weniger theoretisch erscheinen als bei M., dessen Sympathie den irenisch gelassenen Gelehrten gehört. Doch erweisen alle solche Ausstellungen nur die Fruchtbarkeit von M.s Ansatz.

Ebenso begrüßenswert ist M.s Versuch, auch den mittelalterlichen Ketzern, den Angeklagten, gerecht zu werden. In der vage verallgemeinernden Beurteilung häretischer Bewegungen bleibt er freilich der gelehrten, besonders der kanonistischen Literatur des Mittelalters allzu nahe. Die Häresien der Kirchengeschichte erscheinen bei M. in einem großen, weithin „manichäischen" Zusammenhang, überdies als antiklerikale, gar antichristliche Negation; auch wenn M. nicht gern an magische oder sexuelle Praktiken der Sekten glaubt, distanziert er sie von der christlichen Kirche. Die gelehrten Ketzereien von Gottschalk, Berengar, Abaelard bleiben überhaupt am Rande, obwohl gerade sie zuerst Inquisitionen provozierten. Bei der Behandlung der großen Sekten wirkt es sich störend aus, daß M. die neuere Forschung über Bogomilen, Armutsbewegung, Katharer, Waldenser, Amalrikaner, Joachiten, Beginen nur zögernd verwertete. Von den historischen Verschiedenheiten dieser Ketzereien und von ihren gemeinsamen, zunächst genuin christlichen Zielen wissen wir viel mehr, als das Kapitel über die „Renaissance (!) der Häresie" bietet. Damit stellt sich in neuer Schärfe die Frage, die auch M. beunruhigt: warum Evangelium und Inquisition einander widersprechen, und zwar nicht nur innerhalb der Kirche. M.s Antwort, daß das römische Recht die oberste Begründung der Inquisition geliefert habe, befriedigt nicht ganz. Bedeutsamer als die Rechtfertigung wäre die Mentalität derer, die sie brauchten oder verwarfen; und diese Mentalität beruhte eher auf Überzeugungen und Interessen als auf subtilen Theorien. Man wird also auf M.s Weg entschlossen fortschreiten müssen und im umfassenden Studium mittelalterlicher Traditionen, Zustände und Tendenzen die Starken, die Klugen und die Frommen zu verstehen versuchen, um zu begreifen, warum sie sich trennten und einander nicht verstehen konnten. Damit allerdings wird die mittelalterliche Inquisition aus einer abgeschlossenen historischen Erscheinung zum Paradigma eines zeitlosen menschlichen Problems.

Erlangen *Arno Borst*

Hans-Joachim Koppitz: Wolframs Religiosität. Beobachtungen über das Verhältnis Wolframs von Eschenbach zur religiösen Tradition des Mittelalters (= Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Band 7). Bonn (Bouvier) 1959. 488 S., kart. DM 19.50.

Die Arbeit, eine erweiterte Bonner Dissertation von 1954, untersucht mit bemerkenswerter Selbständigkeit die in der Germanistik vielverhandelte Frage, wie die Dichtungen Wolframs von Eschenbach mit den religiösen, vor allem den theologischen Traditionen und Bewegungen seiner Zeit zusammenhängen. Die angewandte Methode ist herkömmlich; Wort- und Begriffsuntersuchungen und Vergleiche mit mittelalterlichen Theologen wechseln mit kritischen Erörterungen der modernen Erklärungsversuche. Die Schwächen einer Erstlingsarbeit treten zutage: ungelenke Ausdrucksweise, weitschweifige Wiedergabe gelehrter Kontroversen, ungenaue Auswertung neuerer Forschungen, mitunter Berufung auf Außenseiter. Der Wert der intelligenten und fleißigen Arbeit wird auch dadurch gemindert, daß sie sich im einzelnen nicht ganz an ihre lobenswerten Grundsätze hält, besonders an die kritische Vorsicht beim Vergleich zwischen Wolfram und Augustin, Abaelard, Bernhard, Thomas. Vor

allem im 1. Teil wird manches allgemein mittelalterliche, volkstümliche Gedankengut zugespitzt zur „archaischen", „feudalen" oder „symbolistischen" Frömmigkeit; auch die langen Darlegungen im 3. Teil über den Gral schieben weit hergeholte, antike und orientalische Motive ungebührlich in den Vordergrund. Am besten geglückt sind der 2. Teil über Wolframs Ethik und Heidenbild und der 4. Teil über seine Einstellung zu Mystik, Ketzerei und thomistischer Hochscholastik. Denn hier ergibt sich, daß Wolfram allen Strömungen seiner Zeit offenstand, ohne sich jedoch einer einzelnen zu verschreiben. Darum wird man der Schlußfolgerung voll zustimmen, daß Wolframs Dichtungen sich nicht aus direkten philosophischen oder theologischen Einflüssen erklären lassen, und zwar nicht nur – wie der Verf. meint –, weil Wolfram auf der Seite der traditionellen, archaischen, unscholastischen Frömmigkeit stand, auch nicht so sehr, weil seiner mittelhochdeutschen Sprache die theologische Begriffsschärfe fehlte, und schon gar nicht, weil Wolframs Dichtungen „nicht im eigentlichen Sinne zur Weltliteratur gehören". Das hieße die Schuld für die eingestandene Krise der neueren Wolframforschung dem Dichter zuschieben. Wenn sich sein Werk nicht theologisch, überhaupt nicht begrifflich „erklären" läßt, dann doch wohl deshalb, weil große Dichtung keine Laiendogmatik ist, sondern in menschlichem Tun und Leiden lebendig ein geschichtliches Schicksal – hier das des Hochmittelalters – im ganzen gestaltet, in einer Universalität, die alle Geisteswissenschaften herausfordert, und in einer Aktualität und Freiheit, die den Gelehrten nicht erlaubt ist und deshalb uns Gelehrten – den Historikern und Theologen ebenso wie den Philologen – so schwer begreiflich ist.

Erlangen *A. Borst*

Christine Thouzellier: Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le ‚Liber contra Manicheos' de Durand de Huesca (= Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fasc. 37). Louvain (Nauwelaerts) 1961. 119 S., kart. fr.B. 130.–.

Une Somme anti-cathare, le ‚Liber contra Manicheos' de Durand de Huesca. Texte inédit publié et annoté par Christine Thouzellier (= Spicilegium sacrum Lovaniense, fasc. 32). Louvain (Nauwelaerts) 1964. 376 S., kart. fr.B. 450.–.

Der ‚Liber contra Manicheos', 1939 durch Pater Antoine Dondaine entdeckt, wurde 1959 durch Friedrich Stegmüller in den Mélanges Gilson bereits teilweise und vorläufig, noch als anonymes Werk, publiziert. Zeigte schon dieser Abdruck den Reichtum des Buches an genauen Nachrichten über Hierarchen und Dogmen der Katharer, so gewann das Werk vollends an Interesse durch den Nachweis, den Dondaine auf dem internationalen Historikerkongreß in Rom 1955 erbrachte, daß der ‚Liber contra Manicheos' von Durand von Huesca geschrieben ist. Denn Durand, ein früher Anhänger des Waldes, hatte schon zu Ende des 12. Jh. einen antikatharischen ‚Liber antiheresis' verfaßt und war dann der Anführer jener Gruppe von gebildeten Waldensern, die 1207 in Südfrankreich durch Dominikus bekehrt, 1208 durch Innocenz III. als „Katholische Arme" in die Kirche zurückgeführt wurde. Seine Schrift von etwa 1220–30 versprach also, eine Quelle ersten Ranges für die Geschichte der religiösen Bewegungen im Zeitalter von Albigenserkrieg, Lateran-konzil und Bettelorden zu werden. Diese Quelle ist nun in einer kritischen, alle Handschriften umfassenden Ausgabe vorgelegt und durch fast überreiche Nachweise und Untersuchungen erschlossen worden. Die Mühe hat sich wahrlich gelohnt.

I. Die vorbereitende Publikation von 1961 ist einem bisher unbekannten kleinen Traktat der Katharer gewidmet, den Durand ausgiebig und wörtlich zitierte. Die Veröffentlichung des um 1220 in Südfrankreich verfaßten Schriftchens vermehrt unseren noch immer schmalen Bestand an katharischen Originalquellen und ist schon deshalb verdienstvoll. Übrigens zeigen die Erläuterungen der Editorin manche Besonderheit des Werkes, seine ganz biblizistische Argumentation, seine Annäherung an das Alte Testament, seine Benutzung einer unketzerischen, mit alten Lokalvarianten durchsetzten Vulgata, vielleicht auch seine Herkunft aus dem südfranzösisch-

aragonesischen Grenzgebiet (obwohl eine Reihe der dafür vorgebrachten orthographischen Eigenheiten auch in Handschriften ganz anderer Provenienz zu finden ist). Der unpersönliche Stil des Traktates macht es unmöglich, seinen Autor genauer zu bestimmen; auch die Zuweisung an den Kreis des Ketzerführers Bartholomäus von Carcassonne ist nur eine Vermutung. Bedeutsamer ist, daß die neu erschlossene Quelle unser Bild von den südfranzösischen Katharern des frühen 13. Jh. im ganzen bestätigt und im einzelnen vertieft.

II. Schwieriger war und gewichtiger ist die 1964 vorgelegte Ausgabe von Durands eigenem Werk, das auf den katharischen Traktat antwortet. Ein bedeutender Mann von lebhaftem Temperament, persönlichem Stil, tiefen Überzeugungen, breitem Wissen und natürlicher Redegabe schrieb hier ein Buch, das mit den Katharern wirklich sprach und sie nicht, wie alle die anderen antikatharischen Summen, aus akademischer Distanz widerlegte. Mit Recht hat deshalb die Edition den katharischen Traktat noch einmal abgedruckt; aber hier geht es um mehr als um die präzisen Informationen über die Ketzer, so wichtig sie sind. Durands anschauliche Schilderung seiner Widersacher, seine unscholastische Argumentation ad hominem und seine frische und beziehungsreiche Sprache sind es, die die Lektüre höchst reizvoll machen, aber auch die Edition recht mühsam machten. Die Herausgeberin hat sich auch hier wie in der Publikation von 1961 liebevoll, bisweilen behutsamer und methodisch überlegter als vorher, der Einzelheiten angenommen, die Datierung um 1224 wahrscheinlich gemacht, das Latein des Autors verständnisvoll untersucht, seine Quellen geduldig eruiert, den Text sorgfältig rekonstruiert. Einige Kleinigkeiten, vor allem im Zusammenhang mit dem wenig späteren ‚Liber de duobus principiis' der italienischen Katharer, wären zu korrigieren; einige offene Fragen sollen in weiteren Studien der Herausgeberin behandelt werden; im ganzen läßt ihre Arbeit keinen Wunsch offen. Sie hat alle Aussicht, das Schicksal guter Editionen zu teilen: Der dankbare Benutzer, ins Gespräch mit dem Autor und seinen Partnern vertieft, vergißt schnell die Mühen des Editors, der ihm das Gespräch über die Zeiten hinweg erst ermöglicht.

Erlangen *A. Borst*

Michael Wilks: The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists. (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series Vol. IX). Cambridge (University Press) 1963. XIII, 619 S., geb. 65 s.

In diesem Buch geht es nicht um den Souveränitätsbegriff der modernen Staatslehre, sondern um die Frage nach der höchsten Gewalt, ihrem Sitz, ihrer Aufteilung, ihrer Beschränkung. Die Befragten sind Augustinus Triumphus und seine Zeitgenossen, die Publizisten aus den Tagen Bonifaz' VIII., Philipps des Schönen und Ludwigs des Bayern. Zunächst behandelt W. die mittelalterliche Lieblingsvorstellung von der einheitlichen Gesellschaft, die auf ein geistliches Ziel hin geordnet ist (I, 1). Diese Harmonie war freilich nicht spannungslos; Weltliches und Geistliches, Temporalien und Spiritualien drohten auseinanderzutreten; die „antihierokratischen" Schriftsteller verfochten die Selbständigkeit von Kaiser und Königen (I, 2). Der wiederentdeckte Aristoteles kam ihnen zu Hilfe; das Leben der Gemeinschaft brauchte nicht mehr eine übernatürliche Ordnung widerzuspiegeln, die von der Kirche interpretiert wurde, sondern der Mensch war als animal politicum dazu fähig, seine Angelegenheiten kraft natürlicher Vernunft selber zu ordnen; im Extrem bedeutete das: alle Macht geht vom Volk aus (I, 3). Zwischen Hierokraten und Antihierokraten, zwischen Augustinus Triumphus und Marsilius von Padua vermittelten die Thomisten (I, 4). Der päpstliche Weltherrschaftsanspruch, demzufolge der Vicarius Christi eine uneingeschränkte *potestas iurisdictionis* im geistlichen und im weltlichen Bereich besaß, ging davon aus, daß alles menschliche Tun immer nur den Erwerb des Seelenheils zum Ziel haben müsse (II, 1). Die gegenteilige Auffassung gründete sich auf die aristotelische Philosophie und das römische Recht und konstruierte die Staatsgewalt von der Volkssouveränität, von der Erbmonarchie oder von einer aristokratisch verstandenen Repräsentation her (II, 2). Die Königsherr-

schaft faßte man freilich nicht absolutistisch, sondern man stellte den König unter das Gesetz, über das er sich nur in Ausnahmefällen hinwegsetzen durfte (II, 3). Während die Anhänger der Laienthese dem Papst keinen konstitutiven Anteil an der Herrschereinsetzung zubilligten und die römische Krönung für belanglos erklärten, ließen die Kurialisten umgekehrt schon die Wahl in päpstlichem Auftrag geschehen (III, 1). Denn der Hierokrat kannte keine Zweiteilung des Lebens; *ecclesia* und *imperium* waren nur zwei Aspekte ein und derselben Sache, und daß der erste den Vorrang hatte, litt keine Zweifel (III, 2). Die Thomisten akzeptierten zwar diese Überordnung, versuchten aber in der Praxis den päpstlichen Einfluß auf die weltlichen Regierungsgeschäfte einzuschränken (III, 3). Ebenso wollten die Bischöfe päpstliche Eingriffe in die normale Verwaltung ihrer Diözese höchstens in Ausnahmefällen dulden, so daß die päpstliche *plenitudo potestatis,* obwohl im Prinzip anerkannt, doch nicht zur vollen Geltung kommen sollte (IV, 1). Auf der anderen Seite betrachteten die Kurialisten die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt als bloße Delegation päpstlicher Befugnisse und beeinträchtigten die bischöfliche *potestas ordinis,* indem ihre Ausübung von päpstlicher Genehmigung abhängig gemacht wurde; deshalb betonte Augustinus Triumphus z. B. vor allem die Nachfolge Petri, nicht aber so sehr den bischöflichen Auftrag im Amt des Papsts (IV, 2). Da die Hierokraten den Kaiser als *brachium saeculare* des Papsts möglichst in der ganzen Welt benutzen wollten, sah man es in Rom nicht gern, daß die nationalen Königreiche die Oberhoheit des Imperiums bestritten (V). Noch gefährlicher waren die Angriffe, die gegen die geistlichen Kompetenzen des Papstes gerichtet wurden. Zwar mußte ihm gehorcht werden, auch wenn er sich tyrannisch gebärdete. Doch selbst die Hierokraten gaben zu, daß einem häretischen Nachfolger Petri das Konzil, ja jeder Katholik übergeordnet war, wobei sich freilich das schwierige Problem ergab, wie das Konzil einzuberufen sei und wie die Rechtgläubigen ihre Orthodoxie gegenüber dem ketzerischen Papst nachweisen konnten (VI).

Der knappe Überblick dürfte bereits deutlich machen, wie weit gespannt das Thema ist, das sich W. vorgenommen hat; zugleich aber zeigt sich, daß der Verf. sich vielfach wiederholt, und es hat zudem den Anschein, daß er im wesentlichen auf bekanntem Boden wandelt. Dies Feld ist in der neueren Forschung nicht unbeackert geblieben. W. hat freilich nicht von allen einschlägigen Veröffentlichungen Kenntnis genommen: L. Buissons Buch über „Caritas und Potestas" erwähnt er ebenso wenig wie M. Maccarones Aufsatz über das 3. Buch der Danteschen Monarchia (Studi Danteschi 33); den Traktat „De origine Romani imperii" hält er für ein Werk des Tolomeo von Lucca, obwohl die Zuschreibung längst aufgegeben worden ist (s. Grundmann, in: DA. 8, S. 193 ff.); die suspekte Bulle Aeger cui lenia (Potth. 11848) gilt ihm ohne weiteres als echt (s. J. Haller, Das Papsttum IV, 420); viele Seiten sind der Translatio imperii gewidmet, doch das Buch von W. Goez wird nur in einer versteckten Anmerkung (nicht im Literaturverzeichnis!) zitiert. Vor allem bleibt unbegreiflich, warum E. H. Kantorowicz's „The King's Two Bodies" (6 Jahre früher erschienen!) bloß „by adding references in the footnotes" berücksichtigt, nicht aber das weitschweifige Opus drastisch gekürzt wurde.

W.s Methode ist nicht die des Historikers im strengen Sinne. Wir erfahren nicht, wann eine Theorie entstanden ist, wie und unter welchen Bedingungen sie sich verändert hat (auch gelegentliche Hinweise auf Vorformen und Vorläufer machen diesen Mangel nicht wett). Stattdessen möchte W. den Zusammenhang zwischen Philosophie und Publizistik klären und die inhärenten Möglichkeiten eines Gedankens, die latenten Widersprüche in einem Werk aufdecken. Indem er logisch zu Ende denkt, was hier und da bloß im Ansatz geäußert worden ist, will er zeigen, wie die verschiedenen Positionen miteinander zusammenhängen und einander hervortreiben. Dieses zergliedernde und systematisierende Verfahren kann seinen großen Nutzen haben, indem es die Entwicklung des Geists von innen her verständlich macht. Freilich bedarf es dazu nicht geringer Subtilität und einer feinfühligen Quelleninterpretation. Aber schon die methodische Voraussetzung des Verf.s läßt aufhorchen: „Consistency is the quality most conspicuous by its absence in the thought of the period, and the student of the publicistic literature must quickly accustom himself

to finding the same writer advocating totally opposite points of view" (S. IX). Dementsprechend versteht W. selten einen Satz aus seinem Zusammenhang heraus, sondern stückelt seine Beweisführung aus isolierten Zitaten der verschiedensten Autoren zusammen. Dazu ein Beispiel: Unter Berufung auf Mon. III, 10 und 16 heißt es von Dantes Weltbild (S. 100 f.): „the separation of the earthly and ecclesiastical societies seems complete"; und weiter: „The natural end becomes as complete a good as the supernatural, and perfection may be achieved by the pursuit of either. But for all practical purposes the natural end of society is all that matters, and the spiritual, having nothing to do with the purely earthly problems of government and political obedience, can be ignored". Die Belege, die W. anführt, gestatten diese Deutung nicht; vielmehr heißt es am Schluß der Mon. ausdrücklich: *mortalis ista felicitas quodam modo ad inmortalem felicitatem ordinetur!* (Die Stelle ist W. nicht unbekannt, wird aber bloß viel später, S. 145, als Zeichen eines „complete breakdown of Dante's dualism" zitiert.) Ein derartiges Verfahren führt zu den merkwürdigsten Ergebnissen: Bereits das Spätmittelalter soll das Prinzip der Gewaltenteilung gekannt haben, weil man damals die höchste Gewalt teils vom Herrscher, teils vom Volk habe ausgehen lassen (S. 226). Die Thomisten hätten eine allein auf Staatsraison begründete Politik angebahnt, weil sie nicht bloß Ideale predigten, sondern auch der Realität gerecht werden wollten (S. 122). Da einige Kanonisten dem Papst angeblich nur eine gelegentliche Jurisdiktion über die Bischöfe zugeschrieben haben, ergibt sich dem Verf. daraus als „logische Folge" (!), daß auch die Bischöfe gelegentlich die Jurisdiktion über den Papst ausüben können (S. 353). Die Papsttheorie des Augustinus Triumphus sehe ganz und gar vom Bischofsamt ab und danach hätten Papst und Bischof von Rom zwei verschiedene Männer sein können, so daß eine Verbindung des Papsts mit Rom oder der römischen Kirche nicht notwendig gewesen sei (S. 391, 395, 399 usw.); die Zitate besagen das jedoch nicht, sondern zeigen lediglich, daß Augustinus im Papat die zwei Aspekte der Stellvertretung Christi kraft der petrinischen Tradition und des normalen Bischofsamts, also *potestas iurisdictionis* und *potestas ordinis* unterschieden hat. S. 338 f. handelt W. von den bischöflichen Kompetenzen: jeder Bischof sei Papst in seiner eigenen Diözese, ein wahrer Monarch gewesen, wohingegen die Jurisdiktion des Papsts auf Rom beschränkt gedacht wurde; den Beweis soll die Quaestio in utramque partem liefern (nach Goldast, nicht nach G. Vinays Ausgabe von 1939!): *papa habet monarchiam utriusque potestatis in Urbe, non tamen in orbe.* In Wirklichkeit ist diesem Satz, der aus einer Diskussion der Konstantinischen Schenkung stammt, allein zu entnehmen, daß der Papst nur in Rom die weltliche Gewalt hat, während seine geistliche Jurisdiktion überhaupt nicht erörtert wird. Diese Proben beleuchten zur Genüge die Eigenart des Buchs.

Noch ein Blick auf ein paar bezeichnende philologische Details. *In partibus Italiae* wird mit „some parts of Italy" übersetzt, während schon der Zusatz *et non in aliis regnis* darauf hinweist, daß „some parts of" zu streichen ist (S. 439). S. 235 heißt es: „According to Dante, the *powers* of the priesthood come from the emperor"; und dann: „the vicar of Christ may be deposed by the successor of the Caesars". Der erste Satz stützt sich auf Mon. II, 11, wo von den *facultates*, d. h. vom Kirchenvermögen, die Rede ist; der zweite auf II, 12, wo der Kaiser allenfalls als *iudex ordinarius* des Papsts *(in temporalibus!)* bezeichnet, die Absetzungsfrage aber gar nicht berührt wird. Beispiele eines ähnlichen Textverständnisses ließen sich mehren.

Bonn *Hartmut Hoffmann*

P. Jacques Cambell O.F.M.: Vies Occitanes de Saint Auzias et de Sainte Dauphine, avec traduction française, introduction et notes (= Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 12). Romae (Pontificium Athenaeum Antonianum) 1963. VIII, 268 S., 6 Tafeln, kart.

Die heiligen Eheleute Eleazar (occitanische Formen: Alzias, Alziari; Französisch: Aulzias, Auzias; spätere wissenschaftliche Form: Elzear) und Delphina (occitanisch: Dalphina; französisch: Dauphine) sind ein seltenes Beispiel für Frömmigkeit unter

dem Hochadel des 14. Jh. Natürlich sind sie sowie viele biographische Daten durch glaubwürdige Dokumente der Zeit belegt und als geschichtlich verbürgt. Das eher bewundernswerte als nachahmungswürdige Beispiel ewiger Keuschheit auch innerhalb ihrer dreiundzwanzigjährigen Ehe brachte dem jungen gräflichen Paar sofort die Verehrung des Volkes in der Provence und im Languedoc ein. Obwohl Eleazar und Delphina Grafen von Ariano im angevinischen Königreich Neapel waren, scheint diese Verehrung nicht in Italien entstanden zu sein.

Es existiert eine Doppelbiographie in provenzalischer Sprache, die auf das Ende des 14. Jh. zurückgeht (einzige Handschrift: Paris B. N. franc. 13504). Sie wurde erstmalig von Pansier herausgegeben, mit einer kurzen Einführung und einigen wenigen geschichtlichen Anmerkungen. Im Jahre 1928 entstand eine nicht veröffentlichte Untersuchung von Frl. M. Dulong. Pater Cambell hat sich zur Aufgabe gemacht, die von seinen Vorgängern gesammelten Fakten zusammenzustellen, die literarischen und historischen Probleme zu diskutieren, die die beiden Viten aufwerfen, und die Fakten mit Beobachtungen zu vervollständigen, die er hauptsächlich bei einem Vergleich mit den Unterlagen des Kanonisierungsprozesses der Delphina machte, die auch veröffentlicht werden sollen.

Bei der Untersuchung des erhaltenen provenzalischen Textes erkannte Dulong, daß es sich um eine in der Gegend von Albi entstandene Übersetzung handelt. Cambell stellte genau fest, daß diese unter dem Protektorat von Guillaume de Voûte verfaßt wurde, der von 1383–1397 Bischof von Albi war. Bei dem lateinischen Text, der als Grundlage der Übersetzung diente, sind zwei Formen zu unterscheiden: 1) die ursprüngliche, die nicht erhalten ist, in der die beiden Viten getrennt behandelt wurden; 2) die endgültige lateinische Form, leicht abgeändert, in der sie zusammengelegt und als Ganzes behandelt werden. Cambell unternimmt es sogar, folgende Entwicklungsphasen des Textes vorzuschlagen: 1) *Vita brevis Eleazari,* kurz nach 1327; 2) *Vita maior:* 1352–1360; 3) *Vita maxima:* 1361–1363; 4) *Vita duplex S. Elzearii et Delphinae:* 1363–1369. Ich weiß nicht, ob die Zeugnisse, die Cambell bringt, die Existenz der Phasen 2) und 3) genügend rechtfertigen; der Autor nimmt selbst Abstand von diesen beiden Zwischenstufen. (S. 22). – Cambell schlägt als möglichen Autor von 1) den Franziskanermönch François de Meyronnes vor. Der lateinische Text 4) vom Leben Eleazars ist erhalten. Der Teil, der Delphina behandelt, ist dagegen schon vor langer Zeit verlorengegangen.

Um die beiden Heiligen (Delphina wurde allerdings niemals offiziell heilig gesprochen) zu datieren, kann Cambell sichere Anhaltspunkte geben. Er erhielt sie aus einem Vergleich der beiden Viten, aus Zeugnissen über die beiden Kanonisationsprozesse und aus verschiedenen Originaldokumenten aus Archiven. Aus all diesem geht klar hervor, daß Delphina 1284 geboren wurde und Eleazar, der zwei Jahre jünger war, 1286. Sie waren schon seit frühester Kindheit verlobt und heirateten im Jahre 1300. Verschiedene Zeugnisse berichten, daß Auzias an Kriegen in Mittel- und Süditalien teilnahm; z. B. an dem Kampf gegen Heinrich VII. vor Rom 1312 und an der Eroberung von Ariano im Jahre 1313, ebenso über seine Ernennung zum Grafen von Ariano. 1317 wurde er, zusammen mit Delphina, zum Ratgeber des Herzogs Karl von Anjou ernannt. Eleazar wurde nach Paris geschickt, wo er am 27. September 1323 starb. Delphina führte in Neapel und später in der Provence weiterhin ein Leben der Keuschheit, Barmherzigkeit und Armut, widmete sich ganz der Tröstung der Betrübten und predigte den Armen das Evangelium. Sie starb am 26. November 1360 in Apt.

Von besonderem geschichtlichem Interesse ist noch eine Stelle der Lebensbeschreibung der Delphina, in der der berühmte katalanische Arzt und Universalgelehrte Arnau de Vilanova erwähnt wird, der damals in Marseille lebte (c. IV, 3a–d).

Die französische Übersetzung des provenzalischen Textes ist im allgemeinen einwandfrei. In den Anmerkungen werden Personen- und Ortsnamen erläutert und die notwendigen Zeitangaben gemacht. Die Kommentare sind zuweilen zu findig (z. B. zu Vita der Delphina III, 1 Anführung von sieben Heiligen, deren Tugend beispielhaft war). Die Verzeichnisse wirken etwas konventionell, weil ständig die französischen und provenzalischen Formen vermischt gebraucht werden. Auch die Methode,

die der Autor in seiner Arbeit verfolgt, läßt etwas zu wünschen übrig: Die Einleitung enthält weder kritische Anmerkungen noch Zitate in Fußnoten. Man findet keine Angaben von Varianten oder zweifelhaften Lesarten der Handschrift. Auch Korrekturen des Herausgebers sind nicht angemerkt, ausgenommen Auslassungen oder Umstellungen des lateinischen Textes in der Vita des Eleazar. Der Leser muß also, ohne es nachprüfen zu können, der Versicherung Cambells Glauben schenken, daß er einen der Handschrift völlig getreuen Text vorlegt. Die Ausgabe enthält sechs Illustrationen nach Stichen des 17.–20. Jh.; wir vermißten Photographien von Gegenständen, Dokumenten oder Bauten, die eine geschichtliche oder archäologische Verbindung mit den beiden Heiligen herstellen.

Da dies jedoch alles relativ unbedeutende Einzelheiten sind, kann man sagen, daß Pater Cambell seine Aufgabe, Licht in das Leben und die Zeit dieser beiden provenzalischen Heiligen zu bringen, sehr zufriedenstellend erfüllt hat.

Montserrat *Anscari Mundó*

Karl Reinerth: Das Heltauer Missale. Eine Brücke zum Lande der Herkunft der Siebenbürger Sachsen (= Siebenbürgisches Archiv Band 3). Köln/Graz (Böhlau) 1963. XXIII, 151 S., 3 Taf., kart. DM 16.–.

Obwohl es noch eine große Anzahl weit bedeutender liturgischer Codices gibt, die noch nicht näher untersucht worden sind, begrüßt die liturgiewissenschaftliche Forschung dennoch die vorliegende Arbeit, die ein im Pfarramtsarchiv von Heltau bei Hermannstadt (Siebenbürgen) liegendes Missale aus dem 14. Jh. beschreibt. Es handelt sich um ein Voll-Missale (Plenar-Missale), in dem das Proprium de tempore vom Proprium de sanctis getrennt ist und der Canon seinen Platz zwischen der Pfingstvigil und der Tagesmesse (sonst meist zwischen Ostervigil und Tagesmesse, manchmal auch nach Epiphanie) einnimmt. Letzteres entspricht der Kölner Überlieferung. Es besteht nach den Untersuchungen des Verf. Verwandtschaft mit der Lütticher Handschrift, dem Cod. 157 der Kölner Dombibliothek. Einige Heiligenmessen legen enge Beziehungen zu Magdeburg nahe. Der Ansicht des Verf., daß das Zusammenwachsen von Sakramentar, Lektionar und Graduale zum Voll-Missale, wie es unser Codex zeigt, erst in Siebenbürgen erfolgt sei, möchte ich nicht zustimmen, da eine solche Redaktion nur in einem größeren kirchlichen Zentrum und niemals weit draußen „in der Provinz" erfolgt ist. Unser Codex bzw. dessen Vorlage muß demnach von späteren Siedlern, vermutlich aus dem Gebiet um Magdeburg, in die neue Heimat gebracht worden sein. Für diese Annahme scheint auch zu sprechen, daß das Heltauer Missale nicht den siebenbürgisch-sächsischen Typus schlechthin darstellt, wie dies für das „Missale Cibiniense" gilt, das in sieben, im wesentlichen gleichlautenden Handschriften aus dem 14. und 15. Jh., alle im Bruckenthal-Museum in Hermannstadt, auf uns gekommen ist. So kann leider unser Missale den Wanderweg der Vorfahren der Siebenbürger Sachsen doch nicht in dem Maße aufhellen, wie der Verf. meint. Wir sind jedoch dankbar für die eingehende Beschreibung dieser interessanten Handschrift und lesen gern über gelegentliche Längen hinweg.

Regensburg *Klaus Gamber*

Heinrich Koller, Hrsg.: Reformation Kaiser Siegmunds. (= Monumenta Germaniae Historica. Staatsschriften des späteren Mittelalters, Band VI). Stuttgart (Hiersemann) 1964. VII, 416 S., kart. DM 72.—.

In einer ausführlichen Einleitung berichtet der Bearbeiter über Handschriften und Ausgaben. Weiter befaßt er sich mit der Entstehungszeit und der Verfasserfrage. Was aufgrund der neueren Forschung dazu zu sagen ist, wird zusammengefaßt. Trotz mancher Bemühungen ist nicht mehr festzustellen, als daß die Schrift 1439 in Basel geschrieben wurde von einem juristisch gebildeten Mann, der längere Zeit am Basler Konzil teilgenommen hat. Das ist alles, was die R. S. selbst hergibt. Auch über Überarbeiter und Redaktoren der Handschriften läßt sich nichts Näheres ermitteln. Wichtig sind die Feststellungen des Bearbeiters über das Verhältnis der

Handschriften und Handschriftengruppen zueinander. Da der Urtext nicht erhalten ist und die späteren Bearbeitungen weit auseinandergehen, hat sich der Bearbeiter entschlossen, die dem Urtext wohl am nächsten stehende Textform N auf der linken Seite zu drucken, während er den bisher bekannten Text V und den Text P nebeneinander auf der rechten Seite druckt. Zahlreiche Untersuchungen der R. S. aus jüngster Zeit sind dieser Edition zugute gekommen. Die Kommentierung ist gründlich und vermittelt alle notwendigen Hinweise. Eine ausführliche Anmerkung (S. 157[7]) hat Hermann Heimpel beigesteuert.

Wie in der Goldenen Bulle, so ergeht auch in der R. S. der Ruf an die Reichsstädte, mitzuhelfen, daß „eine rechte Ordnung deß geistlichen und weltlichen standes" aufkomme. Die „großen Häupter" begehren keine Reformation mehr, nachdem ihnen das Konzil gezeigt hat, was alles anders werden muß. Bezeichnend ist der Sinn des Verfassers für die armen Leute: „Der schatz aller gerechtigkeit ist vielleicht den Kleinen behalten" (S. 58). Seine Schätzung gilt den „wirdigen priestern", die eine hohe Bildung erwerben sollen, denen auch die Ehe freigegeben werden soll. Andererseits zeigt der Verfasser starke Voreingenommenheit gegenüber Mönchsorden, Beginen und auch weltlichen „Gesellschaften". Seine Hoffnung richtet sich auf den zukünftigen Friedenskönig. Der Verfasser gibt vor, Ansichten Kaiser Sigmunds wiederzugeben. Einige der kaiserlichen Reformvorschläge gibt er auch wirklich wieder, aber er verallgemeinert zu sehr. Seine Behauptung, daß es eine lateinische Vorlage der R. S. gegeben habe, trifft bestimmt nicht zu. Von den Hypothesen, die aus diesem Anlaß aufgestellt wurden, überzeugt keine. Die Diskussion über die verschiedenen Vorlagen und Möglichkeiten der Beeinflussung ist zu keinem abschließenden Ergebnis gekommen. Was der Bearbeiter in dieser Beziehung in seinen Untersuchungen (Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 14, 1958, S. 467) herausgestellt hat, ist in vorsichtiger und abwägender Weise eingearbeitet. In seiner Einleitung wird auch auf die Berührungen zwischen der R. S. und Luthers Traktat „An den christlichen Adel" hingewiesen. Ein Namen- und Wort- und Sachregister (S. 351–416) schließt die vortreffliche Ausgabe ab.

Münster/Westf. *Robert Stupperich*

Jürgen Petersohn: Das Breviarium Caminense der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts in der ehem. Preußischen Staatsbibliothek (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern. Reihe V: Forschungen zur Pommerschen Geschichte, Heft 3). Köln/Graz (Böhlau) 1963 VI, 91 S., 1 Tafel, kart. DM 10.–.

Wie in einigen Aufsätzen behandelt der Verfasser in dieser Veröffentlichung Teilaspekte der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Pommern. Die der Abhandlung zugrunde liegende Handschrift besteht aus zwei Redaktionsstufen und wurde, wie der Verfasser wahrscheinlich macht, zwischen 1454 und 1481 (A) bzw. 1492 und dem Beginn der Reformation (B) verfaßt. Sie hat als eine der wenigen mittelalterlichen liturgischen Handschriften des Bistums Kammin den 2. Weltkrieg überlebt. Der Verfasser schildert zuerst den Stand der Forschung, beschreibt die Handschrift und die ursprüngliche und jetzige Anordnung der einzelnen Teile, die Geschichte der Handschrift und zeitliche Einordnung des Breviers und fügt Bemerkungen zur Bearbeitung des Breviers hinzu. Als Textproben bringt er nach der inhaltlichen Analyse des Breviers die Texte und liturgischen Anweisungen zur Feier der Faustintage und des Ottotages und seiner Oktav. Beide Heiligen sind für das Bistum Kammin besonders wichtig und daher aufschlußreich für Kamminer Breviereigenheiten: Faustin, seit dem späten Mittelalter als Bistumspatron verehrt, und Otto, der Gründer des Bistums und Apostel Pommerns. Bei beiden Heiligen beschränkt sich der Verfasser vor allem auf die Edition der Texte, die sehr wichtig sind, da die Faustinvita ziemlich unbekannt ist (die Handschrift überliefert eine verhältnismäßig frühe und vollständige Fassung, die Frage der Beziehungen zu Perugia ist noch ungeklärt) und da der vorliegende Text des Otto-Offiziums Studien zur Geschichte der Verbindungen zwischen Bamberg und Kammin und zur spätmittelalterlichen Historiographie Pommerns dienen kann. Der Text der Otto-Lektionen könnte auch bei der Erforschung

der verschiedenen Ebo-Redaktionen und überhaupt der Otto-Viten weiterführen. Die Viten beider Heiligen sind, im Gegensatz zu anderen Kamminer Brevieren des 15. und 16. Jahrhunderts, ziemlich vollständig.

Berlin *Bernhard Schimmelpfennig*

Reformation

Carl Stange: Die Anfänge der Theologie Luthers (= Studien der Luther-Akademie, NF Heft 5). Berlin (Alfred Töpelmann) 1957. 61 S., kart. DM 6.80.

In dieser Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag gewidmeten Arbeit, deren späte Anzeige dem Rezensenten zur Last fällt, gesellt sich der greise C. Stange (1870–1959) zu den Lutherforschern, die die reformatorische Entdeckung nicht früh, sondern spät datieren. „Luther ist nicht durch eine einzelne Schriftstelle, auch nicht durch Röm. 1, 17 zum Reformator der Theologie . . . geworden, sondern er hat allmählich . . . den Abstand erkannt, in dem sich Theologie und Kirche des Mittelalters zum Evangelium befanden . . ." (S. 13). Stange schätzt dementsprechend Luthers theologische Position, wie sie in der sog. ersten Psalmenvorlesung von 1513/5 entgegentritt, sehr ‚niedrig' ein. Er schildert die Allegorie in der Schriftauslegung Luthers (S. 20–32), den neuplatonischen Einfluß (S. 33—39), und beschreibt Luthers Aussagen über die Person Christi (S. 40–46), über den Glaubensbegriff (S. 46–52) und seine Gedanken über das Heil (S. 53–61). Er faßt sein Urteil über den Befund selbst folgendermaßen zusammen: „Vergegenwärtigt man sich den Gesamteindruck, den die erste Psalmenvorlesung Luthers macht, so kann von einem Durchbruch seiner reformatorischen Theologie nicht die Rede sein: es ist reine Scholastik, was uns in der Psalmenvorlesung begegnet; inhaltlich kann man ihr keinen besondern Wert zusprechen. Die Allegorie ist oft grotesk, die Exegese willkürlich und schwankend, der Kreis der Probleme eng, die Gedanken monoton – man kann wohl sagen: im ganzen ist die Lektüre ermüdend. Nur an zwei Punkten kündet sich von weitem die spätere Entwicklung Luthers an: 1. in der Kritik der Aristotelischen Ethik und 2. in der starken Betonung der biblischen Begriffe caro und spiritus. Aristoteles gegenüber wird der ethische Wert von der Handlung auf die Gesinnung übertragen, vom Äußeren aufs Innere: das Herz wird entdeckt. Und in dem Gegensatz von caro und spiritus erscheint die gute Gesinnnung als die Anerkennung des Gegensatzes zwischen der Gesinnung des natürlichen Menschen (der Selbstsucht — sese quaerere) und der Gesinnung Gottes (der Liebe – sese exinanire). In diesen beiden Gedanken macht sich die Eigenart des Gottesglaubens im Sinne des Evangeliums geltend; in ihnen darf man eine Andeutung der späteren reformatorischen Theologie Luthers sehen" (S. 61). – Die Arbeit bringt so gut wie gar keine Belege. Da die Thesen oft einen weiten geistesgeschichtlichen Zirkel schlagen, verliert der Leser Luther nicht selten aus den Augen. Ebenso hat sich Stange mit der übrigen Forschung nicht mehr auseinandergesetzt.

Münster i. W. *K. G. Steck*

Leif Grane: Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517. Gyldendal (Aarhus Stiftsbogtrykkerie) 1962. 403 S., geb. dkr 48.–.

Im Zusammenhang mit der unermüdlichen Diskussion über die Genesis der Theologie Luthers erfährt neuerdings das Interesse für Gabriel Biel eine verdiente Wiederbelebung. Werner Jetter hat ihm ein scharfsinniges Kapitel in seinem Buch „Die Taufe beim jungen Luther" (1954) gewidmet, „bis auf weiteres die gründlichste"

Darstellung der Sakraments- und Tauflehre Biels, „die es gibt", sagt Grane mit Recht (S. 40, Anm. 22). Grane selber hat sich schon mit einem Aufsatz über die Allmacht Gottes bei Biel dem deutschsprachigen theologischen Publikum vorgestellt (ZThK 53, 1956, S. 53–75). In Tübingen wird seit langem an der Ausgabe von Biels Collectorium gearbeitet, aus dem Kreis der Mitarbeiter liegt die Dissertation in Masch.schrift von Renate Ackermann, „Buße und Rechtfertigung bei Gabriel Biel", vor (vgl. ThLZ 87, 1962, Sp. 705 ff.). Heiko A. Oberman bietet neuerdings eine umfangreiche Gesamtdarstellung der Bielschen Theologie („The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism", 1963, eine Rezension wird folgen; dieser Band ist nur der Anfang einer Reihe von Publikationen, die Oberman, z. T. in Zusammenarbeit mit anderen, vorbereitet und die eine Ausgabe des Meßkommentars (der erste Band davon ist bereits erschienen: „Gabrielis Biel Canonis Misse Expositio Pars prima ed. Heiko A. Oberman et William J. Courtenay", 1963; er wird in dieser Zeitschrift besprochen werden) und eine Teilausgabe der Predigten umfassen werden. Ein ausdrücklicher Hinweis scheint mir angebracht auf die Aufsätze von W. M. Landeen über Biel und die Devotio moderna in Deutschland (hauptsächlich in Research Studies of the State College – später: University – of Washington 1951. 1953. 1954. 1959. 1960), von denen der Württemberg betreffende Abschnitt auch deutsch erschienen ist (Blätt. f. württ. Kirch.-gesch. 1960/1, S. 5–18). In Landeens Arbeiten ist ein reiches Archivmaterial zusammengetragen, das mit seinen genauen Angaben von Fundorten dem Interessenten die Weiterarbeit sehr erleichtert. Landeen hat z. B. durch genauen Vergleich auch festgestellt, daß Biels Anteil am Meßkommentar schon durch die Art seiner Auswahl und Formulierung größer ist, als nach Biels eigenem Verweis auf seine Quelle anzunehmen war (dies zu Grane S. 51; Grane, der Landeens Aufsätze nicht kennt, hat jedoch zur Präparation seines Buches auch den Meßkommentar herangezogen: S. 53, Anm. 5). Vor allem ist hinzuweisen auf Biels Traktat „De communi vita clericorum", den Landeen ediert hat (aaO. 1960), wo Biel die devoten Prinzipien aufs deutlichste darlegt. – Den württembergischen Umkreis Biels betrifft auch ein Aufsatz von Martin Elze: „Ein Beitrag Gabriel Biels zur spätmittelalterlichen Erbauungsliteratur" (in dieser Zeitschrift 1963, S. 265–281). – Schließlich ist noch zu nennen: Georg Ott, „Recht und Gesetz bei Gabriel Biel. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Rechtslehre." (Zeitschrift d. Savigny-Stift. f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 38, 1952, S. 251–269; bei Grane nicht aufgeführt).

Unter diesen Publikationen nimmt Granes Buch einen würdigen Platz ein. Der Titel zeigt, daß auch in seinem Fall das Interesse an der Theologie des jungen Luther der Anlaß zur Beschäftigung mit Biel war (drei dänische Aufsätze Granes über den jungen Luther sind 1954 und 1956 in skandinavischen Zeitschriften erschienen, wie der Bibliographie zu entnehmen ist). Doch hätte der Verfasser vielleicht das Buch anders benennen sollen, denn mehr als die Hälfte des Inhalts nimmt als erster Teil eine ausgezeichnete Darstellung von „Gabriel Biels Lehre vom Willen und von der Liebe" anhand des Collectoriums ein (S. 49–261). Offensichtlich haben sich während der Arbeit die Gewichte verschoben, was an sich nicht ungewöhnlich ist, aber sich in einer neuen Formulierung des Themas hätte auswirken sollen (vgl. die Rezension von R. Weijenborg, RHE 58, 1963, S. 931–934).

In der Einleitung „Luther und der Ockhamismus" prüft Grane Luthers eigene Aussagen und die Ergebnisse der bisherigen Forschung mit kritischer Feder, wobei er sich weitgehend Scheel und Vignaux anschließt. Als geeigneter Ansatzpunkt zur neuerlichen Untersuchung der Probleme, die sich aus der Beziehung Luthers zum Ockhamismus ergeben, erscheint dem Verfasser die im Titel genannte Disputation. Zunächst stellt er sie mit kurzer Inhaltsübersicht vor, um dann die contra Gabrielem gerichteten Thesen herauszugreifen. Ihre Erklärung wiederum setzt voraus, daß man die angegriffenen Sätze Biels in ihrem eigenen Zusammenhang versteht, und so folgt als eigentlicher Hauptteil des Buches der schon genannte erste Teil. Der Verfasser legt Wert darauf, daß man sich die Begrenzung der gestellten Aufgabe vor Augen hält, wenn man seine Arbeit beurteilt (S. 48): „Hier ist nicht der Versuch gemacht worden zu erklären, warum Luther Reformator werden mußte. Auch ist es keine

Voraussetzung für diese Arbeit, daß Luthers Verhältnis zum Ockhamismus, – wenn es nur ausreichend aufgeklärt werden würde – eine solche Erklärung würde geben können. Wenn es mir gelingt, die Disputation, auf die Luther so viel Gewicht legt, etwas zu erhellen, ist das Ziel erreicht."

Nach der Darstellung von Biels Lehre folgt im zweiten Teil „Luthers Auseinandersetzung mit der ockhamistischen Problemstellung bis 1517" (S. 265–368). Dieser zweite Teil bildet zusammen mit der Einleitung einen tüchtigen Beitrag zur Diskussion über den jungen Luther. Erst im „Schluß" (S. 369–382; S. 383–385 ist ein Anhang: „Anmerkungen zur Textgrundlage der Disputation"; S. 386–395 steht die dänische Zusammenfassung des Buches) wird die Disputation selbst im Lichte der vorausgegangenen Darstellung besprochen (S. 369–375). Die historische Stellung der Disputation ergibt sich aus der ersten These: sie gehört in den „Kampf der Wittenberger Theologen für den Augustinismus" (S. 370) und für die biblische Theologie, gegen Aristoteles und die Scholastik. Luther hat jedoch eine ganz andere Problemstellung als Biel: er geht nicht wie Biel (und die Scholastik) vom Menschen an sich aus, sondern vom Menschen als Sünder, der der Rechtfertigung bedarf. „Sicher ist, daß z. B. Biel seine eigenen Motive in Luthers Beschreibung nicht wiedererkennen würde." Luther reagiert in einer Weise, „die Biels theologischen Intentionen eigentlich schlecht entspricht" (S. 377).

Was nun das Verhältnis von Luthers eigner entstehender reformatorischer Theologie zur ockhamistischen betrifft, die er ja schließlich selber studiert hat (im Gegensatz zur Via antiqua an der Theologischen Fakultät vertraten die Erfurter Augustinereremiten die Via moderna), so urteilt der Verfasser, daß ein solches Verhältnis nicht bestehe. Luther hat frühzeitig begonnen, sich vom Ockhamismus zu lösen und ihn dann heftig bekämpft. „Aber soweit es" Grane „in dieser Arbeit möglich war, den vorhandenen Stoff zu beleuchten, gibt es nichts, was dafür spricht, daß der Ockhamismus auf die Ausformung von Luthers Theologie dieser Jahre *entscheidenden* Einfluß gehabt hat. Kein zentraler Gedanke hat seinen Ursprung in der ockhamistischen Theologie, weder positiv noch negativ" (S. 380). Freilich: „es besteht kein Anlaß, die geschichtliche Bedeutung dieses Kampfes (sc. Luthers gegen seine Schule) zu bezweifeln. Aber gleichzeitig ist klar, daß sein Gegensatz zu der Theologie, die er in der Disputation bekämpft, so tief ist, daß er sich nicht als ein materialer Gegensatz innerhalb bestimmter articuli verstehen läßt. Er verweist uns darauf, Luthers theologische Genesis an anderer Stelle zu suchen. In dieser Weise kann der Kampf gegen den Ockhamismus zwar ein Stück von Luthers Weg veranschaulichen, aber er kann ihn *nicht* erklären" (S. 381 f. – Hervorhebungen vom Verf.).

Ist diese Bestimmung des Verhältnisses befriedigend? B. Hägglund etwa ist nicht völlig von ihr überzeugt (Luth. Rundschau 13, 1963, S. 250–253). Wenn man von der rein theologischen Frage nach der Genesis der Reformation ausginge, sei tatsächlich in den nominalistischen Lehrdarstellungen wenig zu holen. Aber ideengeschichtlich sei nun einmal der Nominalismus ein Teil der geistigen Welt, in der Luther gelebt habe und seine Gedanken bildete. Erst auf dem Hintergrunde der Bielschen Theologie würden z. B. Luthers Thesen gegen die scholastische Theologie verständlich – wofür die Arbeit Granes ja selbst den besten Beweis liefere. Gerade der scharfe Gegensatz mache Luthers Beziehung zum Ockhamismus interessant (aaO., S. 252 f.). Grane selber schwächt sein apodiktisches Urteil über das Verhältnis Luther – Nominalismus ab, wenn er hinzufügt (S. 380): „Dahingegen besteht Grund zu glauben, daß der Ockhamismus auf Luthers Formulierung der Rechtfertigungslehre befördernd und klärend gewirkt hat. Aber, wie gesagt, es handelt sich kaum um mehr als eine Folgeerscheinung." Ist die Rechtfertigungslehre vielleicht kein zentrales Thema? An einem solchen Punkt ist auch eine bloße „Folgeerscheinung" wichtig genug.

Grane gehört zu den Vertretern einer frühen reformatorischen Wendung in der Theologie Luthers. Was dessen Verhältnis zur scholastischen Theologie betrifft, so hat „sich das Entscheidende schon in der ersten Psalmenvorlesung abgespielt" (S. 312). Dementsprechend verhält Grane sich zur Bizerschen These ablehnend (S. 321, Anm. 3; ebenso gegen Gyllenkrok, S. 295, Anm. 35). Allerdings kann ich das Argument, R. Josefsons Buch „Ödmjukhet och tro" („Demut und Glaube") habe die humilitas

der Römerbriefvorlesung als bereits reformatorisch im Sinn von fides verwendet nachgewiesen (S. 321, Anm. 3), nicht für stichhaltig genug halten (– es wird übrigens nicht nur von Grane gegen Bizer vorgebracht). Als wissenschaftliches Verhalten wäre immerhin denkbar, daß man die von Josefson etablierte These, nachdem Bizer zu einem anderen Ergebnis gekommen ist, mindestens überprüft, auch wenn Bizer jenes Buch nicht lesen konnte.

Die Frühdatierung des reformatorischen Ansatzes hat zur Folge, daß rein scholastische Stellen beim jungen Luther in reformatorischem Sinn überinterpretiert werden, so S. 294 mit Anm. 31 über die bona intentio: die heuchlerische Berufung auf die bona intentio tadelt z. B. Biel in seinen Predigten regelmäßig (wenn jemand etwa Geld stiehlt, um Almosen geben zu können), auch die Warnung vor praesumptio und desperatio (S. 301, Anm. 46) ist in Biels Predigten überaus geläufig. Es ist charakteristisch, daß eine solche Überinterpretation der Quellen nur in den Abschnitten über Luther vorkommt. Wo *Biel* behandelt wird, geben die Belegstellen in den Anmerkungen exakt die Grundlage für das ab, was der Verfasser im Text ausführt.

Die Darstellung der Bielschen Lehre vom Willen und von der Liebe ist hervorragend; in der energischen Analyse, der Grane die ersten drei Bücher des Collectoriums unterzieht, und ihren Ergebnissen sehe ich den wichtigsten Teil des ganzen Buches. Mit der einschlägigen Literatur ist der Verfasser bestens vertraut. Wie Oberman (s. o.) erkennt er in Biels Theologie trotz des bekannten Eklektizismus ein geschlossenes System; mit den üblichen Mißverständnissen der ockhamistischen Lehre von der potentia absoluta setzt er sich kritisch aueinander (S. 71, Anm. 30 gegen Link, S. 72, Anm. 36 gegen Iserloh, S. 88, Anm. 4 gegen Feckes). Der Stoff ist in fünf Kapitel gegliedert: Grundzüge der Bielschen Ansicht über Gott und Mensch, das Wesen des Willens, die Freiheit des Willens, der Wille und die Moral, der Wille und die Liebe. Ich sehe davon ab, aus der gedrängten Behandlung eines schwierigen und scholastisch vertrackten Gegenstandes eine noch gedrängtere Übersicht zu destillieren. Jedem, der sich mit Biel und der nominalistischen Theologie beschäftigt, ist dringend zu empfehlen, die entsprechenden Partien selber zu lesen. Ich beschränke mich darauf, aus der Zusammenfassung, die der Verfasser diesem Teil gegeben hat, zu zitieren.

„Man stößt oft auf die Auffassung, daß die ockhamistische Anthropologie im Gegensatz zu der starken Hervorhebung von Gottes Souveränität stehen soll. Wenn man zurückblickt, kann man jedoch bei Biel keinen entscheidenden Widerspruch entdecken. Ganz im Gegenteil erscheint sein Gedankengebäude erstaunlich gediegen" (sic; wäre „geschlossen" nicht der treffendere Ausdruck?). „Der Gottesbegriff gibt keinen Anlaß dazu, eine negative Bewertung der menschlichen Aktivität zu erwarten. Er bedeutet dagegen, daß metaphysische Gedankengänge oft den ‚offenbarungsgeschichtlichen' weichen müssen. Die Distinktion zwischen potentia absoluta und potentia ordinata wird dazu benutzt, die Kontingenz der Heilsordnung zu enthüllen, aber weder schließt sie das Festhalten an der Freiheit des Menschen aus, noch erschwert sie es in irgendeiner Weise" (S. 259).

„Von Anfang bis Ende" „richtet sich die Aufmerksamkeit" Biels „auf den erwählten Willensakt. Dazu glaubt Biel sich berechtigt, nachdem er die Notwendigkeit der Gnade einwandfrei festgestellt hat. Sein Interesse konzentriert sich völlig um" (sic) „die Frage: wie erreicht der Mensch die Gnade? Indem er von seinem Verständnis der Freiheit des Menschen ausgeht, bewegt er sich mit unwiderstehlicher Konsequenz vom Nachweis der Reichweite dieser Freiheit zur Schilderung der natürlichen Moralität, deren Gültigkeit notwendig ist, wenn es dem Menschen möglich sein soll, sich durch die Liebe zu Gott zum Empfang der Gnade zu disponieren" (S. 260). Und es ist möglich durch eine entsprechende Auffassung vom Gesetz. Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird „überall unter dem gleichen Gesichtswinkel gesehen, nämlich als das Verhältnis des freien Menschen zu Gottes Gesetz. Zwar sind seine Möglichkeiten unter der Sünde geringer als unter der Gnade, aber prinzipiell sind das nur Nuancen." Den freien Willensakten des Menschen steht das Gesetz als eine Sammlung von Einzelforderungen gegenüber, denn Biel kann nur bei diesem Verständnis

des Gesetzes seinen „Optimismus" hinsichtlich der menschlichen Disponibilität zur Gnade aufrechterhalten (S. 260); so entsteht auch hier keine Disharmonie in seinem Lehrgebäude. „Sein Verständnis des Gesetzes enthält wirklich die Herabsetzung der Forderungen des Gesetzes, die notwendig ist, wenn daran festgehalten werden soll, daß es die Situation des Menschen ist, zwischen Gottes Willen und der Sünde frei wählen zu können. Sowohl die Anthropologie als auch die Lehre vom Gesetz setzen voraus, daß man sich den Menschen außerhalb der totalen Gebundenheit an Gott vorstellen kann, ohne daß er sich damit in der ewigen Verdammnis befindet: in der Anthropologie dadurch, daß die Gebundenheit des Menschen an Gott als eine Reihe von untereinander unabhängigen Willensakten verstanden werden kann, die frei erwählt worden sind . . .; in der Lehre vom Gesetz dadurch, daß das Gesetz dem Menschen ein großes Gebiet überläßt, ohne mehr zu fordern als bestimmte einzelne Akte. Unter diesen Voraussetzungen ist Biels System von seltener Geschlossenheit" (S. 261).

Granes sorgfältige Darlegungen nicht nur im ersten, Biel gewidmeten Teil seines Buches, sondern auch im zweiten, auf Luther bezüglichen erlauben es, wie mir scheint, über Granes eigene allzu negative und Hägglunds allzu vage Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Theologie des jungen Luther und dem Nominalismus hinaus etwas mehr zu sagen. Grane hat vollkommen recht damit, daß Einzelableitungen nicht herzustellen sind. Aber offensichtlich ist die Lehre vom Gesetz der systematisch-theologische Bezugspunkt der Auseinandersetzung, jedenfalls für Luther; in ihr laufen, wie in einem perspektivischen Punkt, alle Linien zusammen. Und wenn die Lehre vom Gesetz nicht stimmt, so können auch die Voraussetzungen nicht stimmen, die zu ihr führen – daher die scharfe Rejektion Biels durch Luther in der Disputation, die keinerlei Rücksicht auf Biels Absichten nimmt. Unter diesen Bezugspunkt gehört auch die von Grane (s. o.) konzedierte Einwirkung auf die Rechtfertigungslehre.

Zwei kleine Fehler im Druck: S. 56 ist am Fuß der Seite die Anm. 11 mit *12* zu bezeichnen, Anm. 11 selbst ist ausgefallen; S. 62, Anm. 52 ist eine blockierte Seitenzahl stehen geblieben, es handelt sich um S. *54*.

Dem Deutsch des Buches merkt man an, daß es eine Übersetzung ist, d. h. daß es der Übersetzung an letzter Vollkommenheit fehlt. Der Sinn eines Satzes ist niemals verdreht, aber die Fälle sind doch nur allzu zahlreich, wo das dem üblichen Sprachgebrauch entsprechende Wort nicht gewählt ist; gelegentlich sind offenbar Danizismen stehen geblieben; oder Umgangssprachliches („sich drehen um", passim) stört das Schriftdeutsch. Man muß aber anerkennen, daß die von der Sache her sehr schwierige Biel-Analyse auch in der Übersetzung ganz klar ist. Das spricht nicht nur für die Verstandesschärfe des Verfassers, sondern auch für die besondere Anstrengung der Übersetzerin in diesem Teil des Buches.

Bonn *L. Abramowski*

B. A. Gerrish: Grace and Reason. A Study in the Theology of Luther. Oxford (Clarendon Press) 1962. XI, 188 S., geb. 30/– s.

Die Arbeit des amerikanischen Verf. ist aus einer Dissertation bei Wilhelm Pauck entstanden. Für die noch immer spärliche Lutherforschung im angelsächsischen Bereich dürfte sie eine Lücke ausfüllen, aber auch für unsern Bereich ist sie beachtlich genug. Bernhard Lohse's ‚Ratio und Fides' (1958) erschien zwar noch vor Drucklegung des Buches; aber der Verf. konnte nur noch in einigen Anmerkungen zu der deutschen Arbeit Stellung nehmen. Anders als B. Lohse hat er es nicht auf die Genesis des jungen Luther abgesehen, sondern versucht einen mehr systematischen Überblick zu gewinnen. R. Prenters Monographie über Luthers Pneumatologie ist ihm vorbildlich; er erreicht sein Vorbild freilich nicht ganz. Er erkennt mit Recht, daß die Frage nach der Ratio bei Luther kein epistemologisches, erkenntnistheoretisches, sondern ein soteriologisches Problem ist.

Er geht aus von dem alten Vorwurf gegen Luther als schlechten Irrationalisten. J. Maritains polemisches Lutherbild (Trois Reformateurs, Paris 1925) in der eng-

lischen Übersetzung dient ihm als Widerlager der eigenen Analyse. Dies ist heute von besonderem Interesse, da Maritains Buch seinerzeit von dem jetzigen Papst Paul VI. ins Italienische übersetzt worden ist. Im Aufbau ist Gerrish nicht eben sehr systematisch. In einem ersten Teil „Reason and Philosophy" (S. 10–56) behandelt er Luthers Haltung gegenüber der Vernunft, gegenüber der Philosophie und sein Verhältnis zur Scholastik. Die nur scheinbar vieldeutigen, auseinander strebenden Aussagen Luther über die Ratio lassen sich einheitlich vom Dualismus seiner Lehre vom Geistlichen und Weltlichen her verstehen. Im zweiten Teil über „Reason and Theology" (S. 57—137), nicht nur äußerlich dem umfangreichsten Kapitel, legt er die Aussagen der Galatervorlesung von 1531 ff. bzw. des gedruckten Kommentars zugrunde, nicht ohne eine anerkennenswerte Kenntnis der Quellenlage zu bekunden. Er entscheidet sich für die Verwendung auch des gedruckten Kommentars – m. E. mit Recht. Da er auch sonst Aufsätze zur Lutherforschung aus unserm Bereich berücksichtigt, wären hier die Beiträge von Alb. Freitag über Rörer und von Gerh. Schulze über den Galaterkommentar (beide ThStKr. 1926) heranzuziehen gewesen. Neben dem Galaterkommentar stützt er sich noch auf die Genesis-Auslegung des späten Luther, auch auf die Tischreden. Die Schrift gegen Erasmus dagegen wird nur gelegentlich herangezogen. In diesem zweiten Teil erreicht der Verf. sein eigentliches Anliegen. Mit Bedacht hatte er ja seine Arbeit überschrieben „*Grace* and Reason", nicht etwa Glaube und Vernunft. Nachdem er die Zusammenhänge zwischen Luthers Vernunft- und Gesetzesverständnis, wie auch mit seiner Religionskritik herausgestellt hat, konfrontiert er Luther mit Thomas von Aquin. W. Links Beitrag dazu ist ihm bekannt. Im Gnadenverständnis erkennt er mit Recht den bleibenden Dissensus des Reformators zur Hochscholastik, nicht nur zur Spätscholastik. In den vielerörterten Fragen von Luthers Verhältnis zum Occamismus macht Verf. mit Recht darauf aufmerksam, daß Luther zwar in manchen formalen Kategorien von diesem nicht nur ausgegangen, sondern bleibend bestimmt ist; daß er sich jedoch gerade in seinem zentralen, nämlich dem soteriologischen Interesse mit umso stärkerer Wucht gegen die occamistischen Verflachungen wendet. Verf. betont auch, daß Luther die Papst- und Kirchenkritik seines ‚geliebten Meisters' Occam offenbar nicht gekannt, jedenfalls nicht zitiert habe. Von den neueren katholischen Ausgleichsversuchen zwischen Thomas und Luther konnte Gerrish noch keine Kenntnis haben.

Beachtlicher noch als der dem Verf. selbst wichtigste Mittelteil ist m. E. der leider etwas knappe Dritte und Schlußteil „Reason and Scholarship" (S. 138–167). Sehr mit Recht untersucht der Verf. sein Vernunft-Thema auch anhand von Luthers Verhältnis zum Humanismus, zu dessen Bibelphilologie u.a.m. Er unterschätzt zwar in der Schilderung des Erasmus dessen moralisch-kirchenkritisches Motiv, indem er ihn als reinen Philologen hinstellt, aber er hat natürlich recht, wenn er betont, daß Luther gerade in der grandiosen Leistung seiner Bibelübersetzung die Theologie nicht zur bloßen Philologie werden läßt. Nicht ganz gerecht wird er dabei m. E. den spürbaren Spannungen zwischen Luthers Geistlehre und seiner Entdeckung der Wichtigkeit der Sprachen (vgl. Clemen 2, 450, 30 ff.).

Gerrish will keine Apologie Luthers liefern. Eine durchgehend kritische Analyse hat er aber auch nicht geleistet. Wenn er gelegentlich bemerkt, er müsse das Urteil über eine Position Luthers auf sich beruhen lassen, so ist das zwar verständlich; es läßt aber doch unbefriedigt.

Zur Bibliographie: G. Ebelings Beiträge zur Lutherforschung sind ebensowenig berücksichtigt wie etwa E. Wolfs Beitrag über Thomas und Luther (Peregrinatio S. 183 ff.) oder die für das Thema wichtige kommentierte Übersetzung G. Gloeges von Luthers Auslegung des 127. Psalms ‚Von der Menschwerdung des Menschen' 1940.

Münster i. W. *K. G. Steck*

Vilmos Vajta: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1952. XIX, 374 S., kart. DM 22.80.

Das von mir hier mit großer Verspätung angezeigte Buch des aus Ungarn stammenden, durch seine Tätigkeit im Weltluthertum bekannt gewordenen Verf. ist in-

zwischen mehrfach neu aufgelegt worden (3. Aufl. 1959). Das ist verständlich und einigermaßen berechtigt; denn es erfüllt den Zweck, die theologisch-wissenschaftliche Arbeit an Luthers gottesdienstlichen Reformschriften, die bisher etwas abseits der Lutherforschung von Liebhabern betrieben wurde, an diese heranzubringen. Das ist dem Buch im ganzen auch gelungen, vielleicht weil es in Schweden, also abseits der deutschen liturgischen Spezialbewegungen, entstanden ist.

Der Verf. holt sehr weit aus, nicht historisierend, sondern systematisierend. In einer Darstellung der „Grundzüge der Theologie des Gottesdienstes" (S. 1–113) geht er von Luthers Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus aus und expliziert die Antithese von Gottesdienst und Abgötterei, in deren Konsequenz dann die Kontroverse über das Verständnis der Messe richtig unter die Alternative Beneficium und Sacrificium tritt. Die Theologie des Gottesdienstes entfaltet sich herkömmlich im „Gottesdienst als Werk Gottes" (S. 117–222) und „als Werk des Glaubens" (S. 223—352). Luthers Anschauungen und Erkenntnisse vom Werk Gottes werden vom Verf. in zutreffender Reihenfolge dargestellt, indem zuerst von der Verkündigung des Wortes, dann von der Frage der sakramentalen Gegenwart Christi im Abendmahl, schließlich vom „Amt der Kirche als Darreichung der Gabe Gottes" gehandelt wird. Auch dem ergänzenden Kapitel vom Gottesdienst als Werk des Glaubens bestätigt man gerne das Richtige der Reihenfolge, in der ja schon die theologische Grundentscheidung steckt: der Glaube als Gottesdienst; das priesterliche Opfer der Gläubigen; Glaube (Freiheit) und Liebe (Ordnung) im Gottesdienst. Ein Verzeichnis der angeführten Lutherschriften (nach der Bandfolge der W. A.), ein Literatur- und ein Personenverzeichnis schließen den Band ab. Daß bei den Belegstellen nur die Band- und Seitenzahlen, nicht die Titel der Lutherschriften zu finden sind, ist begreiflich, aber auch bedauerlich.

Wie G. Harbsmeier in seiner ausführlichen Besprechung des Buches (ThR 21, 1953, 227–256), kann auch ich der Darstellung zunächst nur bestätigen, daß sie das Material der Aussagen Luthers zutreffend erfaßt, darstellt und weithin auch deutet. Da sie die Gottesdienstauffassungen Luthers in den Zusammenhang seiner Lehre einordnet, begegnet man in diesem Buch vielen Abschnitten, die nichts Neues bringen können. Richtiger wäre es überschrieben: Die Theologie Luthers als Theologie des Gottesdienstes. Denn im Endeffekt kann auch Vajta die These der früheren Forschung, von der er sich kritisch abgrenzen möchte, unwillkürlich nur bestätigen, daß Luther auf dem Wege zur Entkultung des christlichen Lebens begriffen ist. Wenn der Verf. diese Konsequenz selbst nicht sieht und nicht zieht, so drängt sie sich doch dem unbefangenen Leser auf.

Daher bleiben seine Abgrenzungen gegen die Lutherdeutung Gogartens u. a. auch so beiläufig und wenig überzeugend. Es geht dabei weithin um terminologische Fragen.

An einem Punkt allerdings scheint mir des Verf. Gesamtauffassung von Luthers Lehre um eine entscheidende Nuance danebenzutreffen, so daß in dieser notwendig knappen Besprechung davon die Rede sein muß. V. schreibt S. 195 (u. ö.): „Das Wort (mit dem Sakrament) ist das Fenster, durch das sich uns Gott als derjenige offenbart, der uns in der Schöpfung und zur Schöpfung erlöst." „In der Schöpfung" – trifft die Sache. Daher keine Transsubstantiationslehre – wenn es auch nicht so sicher ist, wie der Verf. meint, daß Luther diese Lehre nie geteilt hat (S. 175 f.) –; daher der ganze Zug zur Weltlichkeit mit seiner Ablehnung eines essentiellen Unterschieds von Sakral und Profan. Aber „zur Schöpfung" wohl doch nicht, weil dadurch Luthers kräftiger supranaturaler Jenseitsglaube verleugnet würde. Es genüge hier, auf die bezeichnende Auslegung des Gleichnisses vom Fischnetz zu verweisen: „Sic rete apostolorum trahit pisces in aquis, non ad aquas, sed ad littus ex aquis, cum non hoc agat piscator, ut pisces in aqua sint, hoc enim natura eorum iam fecit, sed ut ex aqua trahantur. Ita Christus . . ." (Resp. ad libr. Ambros. Cathar. 1521, W. A. 7, 722). Diesen Jenseits-Ziel-Bezug des göttlichen Handelns will V. bei Luther nicht wirklich gelten lassen.

Auf das Detail der vom Verf. geleisteten Beiträge zur Lutherforschung ist hier nicht einzutreten. Falsch dürfte die Behauptung sein, daß Luthers Schrift „Von beiderlei Gestalt des Sacraments, zu nehmen" von 1522 schon vor den Invocavitpredigten

geschrieben sei, wenn man sich auf die Angaben in Cl. 2, 311 und im Luther-Kalendarium von Gg. Buchwald (SVRG 147, 1929, S. 23) verlassen darf.

Das Literaturverzeichnis, an sich fast zu vollständig, insofern auch Selbstverständliches und Allgemeines angeführt wird, hat doch Lücken, die nicht sein dürften. Die Beiträge von L. Ihmels zur Lutherforschung werden ignoriert (z. B. Das Dogma in der Predigt Luthers 1912), ebenso die von Georg Merz. W. Link ist zwar mit einem Aufsatz in Ev. Theol. 1934/35, nicht aber mit seiner großen Monographie von 1940 vertreten. Von E. Wolf fehlt die Abhandlung „Zur Verwaltung der Sakramente nach Luther und lutherischer Lehre" von 1938 (jetzt Peregrinatio 1954 S. 243 ff.). Die für dieses Thema wichtige Monographie von W. Maurer, Bekenntnis und Sakrament 1939 wird nicht genannt. Von der katholischen Forschung werden nur die Beiträge von Iserloh verwertet. Wilh. Wagners Aufsatz in der ZkTh 61, 1937, S. 29—98 über die Kirche als Corpus mysticum beim jungen Luther durfte dem Verf. nicht entgehen. Auch aus H. Grisar wäre manches zu lernen. Denn im übrigen greift der Verf. in der Nutzung der Lutherliteratur weit bis ins 19. Jahrhundert zurück – mit Recht. Daß K. Barths berühmter Aufsatz über ‚Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre' schon 1923 in ZdZ zu lesen war, nicht erst in der Aufsatzsammlung von 1928, ist wohl nicht nur chronologisch von Wichtigkeit.

Zum Ganzen: Der Verf. läßt sich von der bei Luther gelegentlich begegnenden Parole von der ‚Mittelbahn', der via media leiten (vgl. S. 334). Das prägt seine ganze Auffassung und Darstellung vom Denken Luthers. Das gibt ihr einen gewissen, nicht zu leugnenden Wert. Aber das nimmt ihr auch den Elan, mit dem allein die theologische Arbeit an Luther dem Reformator ganz gerecht zu werden hoffen kann.

Münster i. W. *K. G. Steck*

Calvin: Institutes of the Christian Religion, in two volumes, edited by John T. McNeill, translated by Ford L. Battles (= The Library of Christian Classics, vol. XX and XXI). Philadelphia (Westminster Press) 1960. Lxxi, 1734 pp., $ 12.50.

„Whereby, beside all other commodities that a faithful translation of so good a work may bring, the one benefit is moreover provided for such as are desirous to attain some knowledge of the Latin tongue, (which is at this time to be wished in many of those men for whose profession this book most fitly serveth,) that they shall not find any more English than shall suffice to continue the Latin withal . . ."

This is a quotation from Thomas Norton's first Elizabethan English translation of the *Institutes* (1599). Even to-day any translator of the Institutes is once more well advised to use as a constant compendium to his task Norton's introduction and translation, in order to be aware of the many pitfalls in his path. The close adherence to the Latin text – on the one hand – may induce the translator to adhere to closely to the original, and thus not give an idiomatic rendering in his own and modern language, but if – on the other hand — he translates to freely without regard to the precise Latin terminology with its cogent reasoning, he might not only misinterpret and misrepresent but also bypass the characteristics of Calvin's theology.

In the main, the book here under review, is a good example of an attempt to put the Institutes faithfully and intelligently before a modern reader without deviating to much from the masterly Latin of Calvin. At the same time, Norton's advice of the command of the Latin is an advice, which the modern student should take heed of very carefully.

The greatness of the work of translation is highly enhanced by the enormous work of research put into it, by the vast amount of footnotes, appendixes, bibliographies, etc., which enable the student to see Calvin and the impact he left on his time and on theological thinking up to the present day.

It can be only attempted here to give impressions and observations, which occurred to the reviewer, on parts and technical points, which may not have any intrinsic cohesion, to anyone acquainted with or desirous to make use of the trans-

lation. Let it be said, that whatever faults may be registered (and he is not doing his task as a reviewer who does not find faults with the work he is to review), this is a brave and scholarly and conscientious attempt to bring Calvin from the remoteness of time and thought to the modern reader. In the following I will try to put before the reader in small paragraphs (a–h) disjointed, and yet – to me – relevant observations.

a) Before using the translation in two volumes, I suggest that a preliminary study of the layout of the work should be undertaken, in order to extract the maximum results: Apart from the introductory matter (vol. I, pp. i—lxxi), apart from the most elaborate and scholarly apparatus of bibliographies and indexes (vol. II, pp. 1525–1734), the translation of each printed page should draw naturally the first attention to the reader.

1) Not only has almost every page a very fine portion of explanatory footnotes, with references to other works relating to the 'matter under discussion' and with theological or historical comments, but the page itself needs specially to be scrutinised with its cleverly devised hints to other editions of the Institutes and other matter. In this connection vol. I, p. xxvii is a must for the student if he wishes to use the translation intelligently.

In order to enforce my argument: Book II, chapter xvii: "Christ rightly and properly said to have merited God's Grace and Salvation for us" (cf. vol. I, pp. 528 ff.) appears first in the 1559 edition („recte et proprie dici, Christum nobis promeritum esse gratiam et salutem") as a result of the discussion between Camillus Renatus (1545) and Laelius Socinus (1555), with the Scotist sphere of thought that, if the Will of God works in an absolutely unconditioned manner, the bestowal of Grace is to be attributed to God only, and not to the meritum Christi. In a footnote to page 528 reference is made to Socinus, but the significance of the chapter escapes the reader unless he notes very carefully the tiny letter *e* (p. 528), when the text of chapter xvii begins. (To the whole controversy on the meritum Christi, see A. Ritschl in loco in his „Christian Doctrine of Justification and Reconciliation".)

2) The good introductory matter in vol. I keeps the modern reader also well informed about the present state of Calvin research and its discussions. It mentions as well former translations, especially the English since Th. Norton, the famous John Allen (1771 to 1839), Henry Beveridge (1799–1863), the various Latin and French editions (cf. vol. I, pp. xlii ff. and vol. II, pp. 1527 ff.).

Already then the main criticism launched against the translator of the Genevan Divine was that the great Elizabethan Th. Norton by being overscrupulous in preserving the Latin form of speech had done a 'serious injury to the English style'. How far the opposite is valid criticism, by being more liberal in the translation of the original Latin terminology, so charged with highly theological meaning, perverts or does injury, misconstrues or obscures Calvin's concise meaning, remains to be seen.

b) Reference should be made in this connection to the fine list of editions of Calvin's Institutes and its various translations here (vol. II, pp. 1526 ff.). The handy Latin text edited by A. Tholuck (1834–35) has served countless generations of students, until the grand work of Peter Barth and W. Niesel in their scholarly edition of 1957 and 1959 seems to replace Tholuck's standard Latin text. Reference should here be made to the German translation by O. Weber (vol. I = Buch 1 & 2: 1936; vol. II = Buch 3: 1937; vol. III = Buch 4: 1938 in the Neukirchen edition). This translation receives no mention among the bibliography (vol. II, p. 1529) here.

c) Footnote II (vol. I, p. 40) draws attention to a profound observation by Calvin in the relationship between God and man: The wellknown tag "si integer stetisset Adam", with its related doctrine of the status of the "imago Dei" not only explains Calvin's conception of the complete Otherness and transcendent Sovereignty of God, but played such an important part also in the 1930es in Germany in the discussion between Barth and Brunner: The „Natürliche Theologie der Deutschen Christen" trying to fit and adapt themselves to the new Order of

Nationalsocialism, with terms like "Order" and „Schöpfung", found in Barth a "Nein", in his reply to Brunner (though I feel Brunner never thought politically nor is he to be equated with Gogarten and the German Christian pronouncements), even denying the "Anknüpfungspunkt" in the Natural Theology as ever existing between man and God, stressing to the contrary the sole priority of Revelation. The small notice here (vol. II, p. 1531 and vol. I, p. liii with footnote) to Barth and Brunner, deserves greater prominence to remind the reader of the impact on the revolution in theological thinking of the 30es on the Continent, and the indebtedness to Barth by the Church in resisting the evil pilosophy of Nationalsocialism. The whole vocabulary of the period was highly charged with significant terms like „Offenbarungsmächtigkeit", „duplex cognitio" („doppelte Offenbarung"), „Erhaltungsgnade", or that God is "irgendwie erkennbar" in nature. God – nature – Grace – Revelation – knowledge: these are keywords of Calvin's theology at all times.

d) The *Introduction* to the translation here referred to, gives a good survey of the structure of the Institutes, its place in history, etc.

The good bibliography of Authors illustrates the wide range of reading and knowledge by Calvin and his relying on and familiarity with S. Augustine (vol. II, pp. 1594–1601), Peter Lombard (pp. 1618 f.), S. Thomas Aquinas (pp. 1626 f.), to mention only a few in this double column *Index of Authors,* which covers roughly 40 pages here (pp. 1592–1634).

The *Bibliographical Apparatus* (vol. II, pp. 1523 to 1734) of roughly 200 pages is not only a profound piece of scholarly work but does at the same time enable the student to delve into all aspects of the study of Calvin.

Probably a few more typical Calvin theological terms could have enriched the *Index of Latin Words:* Though the important terms "virtus" finds reference in the subject index in English (vol. II, p. 1709), a reference in the Latin index seems also indicated. In this connection the repeated occurence of the term in the Institutes (especially pp. 1370 ff.) is instructive. As I make reference to the other Eucharistic term "exhibere" (here in my review, p. 405), the lack of reference to "repraesentare" (which is so closely linked with the discussion) in the Index of Latin Words has to be mentioned also. There is that other highly significant word "servare" in connection with the doctrine of Baptism and Regeneration (vol. II, p. 1340), which should find inclusion in the Index of Latin Words.

And as the term "virtus" has just been mentioned, and as Calvin's Eucharistic doctrine has often been labelled as 'Virtualism', I would like to draw the Anglican student's attention to Robert Isaac Wilberforce's "The Doctrine of the Holy Eucharist" (London 1854) with its special and interesting discussion of Calvin's "virtue" and "virtual", the "virtus sacramenti" and the "res sacramenti", etc. (op. cit., pp. 119 ff. and pp. 209 ff.); see also here in the work under review, vol. II, p. 1361 footnote 5.

e) Though the Translator's Note (cf. vol. I, p. xxiii) states explicitly that extensive study of Calvin's vocabulary is at the back of the present English translation, and though it has been his aim to achieve a reasonable consistency in rendering Calvin's terminology into English, I feel bound to say that the translator sems to have slipped in his task in a most vital rendering of a theological term in connection with Eucharistic doctrine: It is the 'key word' in Calvin's terminology, so characteristic in the sixteenth century Eucharistic discussion, "exhibitio", "exhibere", occurring at least fourteen times in chapter xvii of Book IV, and again many times in chapter xviii. The doctrinal definition that the consecrated elements are "signa exhibitiva", signs that 'exhibit' Christ present, and not "signa repraesentiva", signs that 'represent' Christ absent, had already been strongly asserted by Martin Bucer (see Journal of Theological Studies, Jan.-April 1947, pp. 64 ff.: Martin Bucer's Letter to John A Lasco on the Eucharist), and taken over by Calvin.

Already at the Ratisbon-Colloquy it was stated: ". . . ita nos docemus, cum pane consecrato exhiberi corpus Christi sumentibus; nec docemus fieri transsubstantiatio . . ." (Acta Colloqu. Ratisb., printed 1542 February, p. 62).

Beveridge in his English translation employs consistently (except in one passage: Book IV, xvii, 5 "obsignat exhibitionem" = "when he seals that offer") the English equivalent "exhibit". It may be argued that the American translator here feels that the English word does not convey the Latin meaning, but on the other hand, he uses so many English renderings to this specific Latin term, that the reader does not have a chance to note that all these various English words have in the Latin only the one terms: "exhibitio, exhibere". The various renderings of the Latin are bewildering: "showing" IV, xvii, 8. 10 (twice). 11 (twice). 16; "are shown" IV, xvii, 18; IV, xviii, 12; "set before" IV, xvii, 3; "giving of Himself" IV, xvii, 5; "display" IV, xvii, 11; "setting forth" IV, xvii, 14; "reveals Himself" IV, xvii, 30; "exhibits" IV, xvii, 21.

Though in the footnote (vol. II, p. 1371, note 30) reference is made to the matter under discussion, yet in the Index VII of Latin Words and Phrases (cf. vol. II, p. 1372) the only reference to "exhibitio Christi" is a false reference, as it refers probably to the footnote 30 on p. 1371.

If the translator wishes to adhere to his own various renderings for the same word, at least an indication in brackets in the text to the original Latin term – or in a footnote – seems to be highly advisable.

The Introduction (cf. vol. I, p. xlii) knows and acknowledges Th. Norton's translation, without heeding Norton's warning: "If I should grant myself liberty after the natural manner of my own tongue, to say that in English which I conceived to be the meaning in Latin, I plainly perceived how hardly I might escape error, and on the other hand, in this matter of faith and religion, how perilous it was to err. For I durst not presume to warrant myself to have his meaning without his words . . ." (Thomas Norton's Introduction to his translation of the Institutes, 1599).

f) The 'hygienic' treatment of the original text in order to satisfy the sense for scholarly clarity of the modern reader seems to me to sacrifice occasionally the rugged beauty of the first Elizabethan translation:

> "I was sometime a fig tree, log, block, that served for nought:
> The workman doubted what of me were fittest to be wrought:
> A form to sit upon, or else a Priap God to be.
> At length he thought, the better was a God to make of me!

(Institutes I, xi, 4). Or:

> "Where all other living creatures do grovelling-wise behold the ground, to man is given an upright face, and he is commanded to look upon the Heaven, and to advance his countenance toward the stars . . ."
> (Institutes I, xv, 3).

These two quotations are Th. Norton's translation (in modern spelling). Now compare with it the insipid rendering in the English Institutes under review (vol. I, p. 104 and p. 186). There is even no indication to the verse-like character of the quotations from Horace and Ovid (though reference is made in the footnote to the sources), rather inconsistently I feel, when otherwise the English translation of the Vergil passage (vol. I, pp. 57 f.) keeps the verse-like character of the original.

g) It is only natural that the Anglican reader would turn foremost to those parts of the Institutes, which have been under discussion in the "Ecclesia Anglicana" and through the Thirty-Nine Articles since the sixteenth century: Predestination (vol. II, pp. 920–987 = Book III, xxi – xxiv), that "decretum quidem horribile, fateor", as Calvin himself confesses (vol. II, p. 955, and footnote 17), and closely linked with it the teaching on Regeneration in its relation to Baptism, to refer only to two headings. The doctrine of the Eucharist has its own points and we refer here in our review to it (section e). Toleration or tolerance in connection with Servetus, the problem of Authority and the Church, the teaching on Natural theology and knowledge are the other characteristics with which we connect Calvin.

The discussions as to the affinity of the Thirty-Nine Articles of the Church of England, in how far they might be interpreted as Catholic, Lutheran or Calvinistic

occupied a considerable part of the early nineteenth century of English Theologians, may it be Evangelicals or Tractarians.

Richard Laurence („The Doctrine of the Church of England upon the Efficacy of Baptism"), who was then Regius Professor and Canon of Christ Church, Oxford (1818) (cf. also his Bampton Lectures for 1804: "An Attempt to Illustrate those Articles of the Church of England") is only one of the many which hotly defended the tenor of the Articles against Calvinistic teaching, leaning rather towards Lutheranism. The controversy in connection with the famous 'Gorham-Case' on Regeneration in the 19th century is another occasion to voice most vehemently the pros and cons of the contending parties. And now, at this juncture of the 60es of our present century, when discussing the authority for Church of England pronouncements and for the gauge of Anglican Theology, once more the doctrinal background is under examination. The apparent and accepted statement of the synonymity of Baptism – Regeneration, of the validity and efficacy of the Sacrament was under review: Specially studied in connection with Calvin's dictum as seen in the historical context of his guarding his doctrine against the erroneous teaching of Anabaptism: those to harsh and even unacceptable statements with their tragic consequences in Baptismal Doctrine. His chapters in Book IV (chapters xv, xvi and xvii) should be closely studied therefore (vol. II, pp. 1303–1359). "Nos autem", he observes, "respondemus, opus Dei . . . infantes, qui servandi sint, ut certe ex ea aetate omnino aliqui (!) servantur, ante a Domino regenerari, minime obscurum est . . ." (Book IV, xvi; here in English vol. II, p. 1340). (Cf. also Laurence, op. cit., at the end of the book in his 'Sermon', pp. 13–15).

To distinguish between Regeneration and Baptismal Regeneration leads to those stern confessional pronouncements, rooted in Calvin, like "The Westminster Confession of Faith" (presbyterian; 1643). ("Westminster Confession", article x: ". . . elect infants, dying in infancy, are regenerated and saved by Christ through the Spirit . . ." and in article xxviii of the same Confession it states in connection with Baptism: „. . . Grace and Salvation are not so inseparably annexed to it, as that . . . all that are baptised are undoubtedly regenerated . . ."

h) God in his Sovereignity, transcending all Creation, the Deus to Whom alone Glory is due, can never for Calvin be that intimate God in the Manger, the God in Christ sharing the joys and sorrows of man like the God of Catholic faith or even Luther's personal God. From there only God's decree of Predestination can solicit some kind of understanding.

The crucial article xvii "Of Predestination and Election" of the Anglican Thirty-Nine Articles has been since its formulation an object of a variety of interpretations. Whatever conclusion may be drawn, it is not explicitly stated, that some are predestinated to eternal damnation. The present Dean of St. Paul's, Dr. W. R. Matthews, has some cogent observations on the subject in his little brochure "The Thirty-Nine Articles" (London 1961): "In article xvii the question of predestination to damnation is evaded by an artful modulation, as it were, in another key . . . the second part (sc. of the article) which should logically deal with those not elect to salvation, embarks upon a confused reflection on the psychological effects of being convinced that one is predestined to damnation . . ." (p. 12). To conclude this discussion, it is worthwhile to remind the reader of the words of the great Anglican Divine Richard Hooker in his "Of the Laws of Ecclesiastical Polity", Book V, Appendix i, touching predestination (Everyman's edition, pp. 507–543): "Prescience as prescience hath in itself no causing efficacy (p. 512) . . . it appeareth, that the foresight which God hath of all things proveth not his forappointment of all things which are foreseen . . . (p. 513). The evil of sin is within the compass of God's prescience, but not of predestination, nor foreordaining will . . . (p. 521)".

Oxford *C. L. A. R. Hope*

Robert Peters: Oculus Episcopi. Administration in the Archdeaconry of St. Albans (1580–1625). Manchester (University Press) 1963. Viii, 116 S., 1 Karte, geb. 21s.

There are few studies of the working of Elizabethan and Jacobean ecclesiastical administration, and most of these are concerned with High Commission and the bishops' consistory courts. Mr. Peters has provided a useful and succinct account of administration at the level of the archdeacon's jurisdiction. In some ways the archdeaconry of St. Albans was not typical. It consisted of only 26 parishes, and was derived from the former exempt jurisdiction of the Abbey of St. Albans. Its archdeacon had no stall in St. Paul's Cathedral, and he claimed unusual privileges such as the right to grant marriage licences, usually an episcopal prerogative. The smallness of the jurisdiction, however, with the completeness of the remaining records, makes St. Albans appropriate for this type of administrative study.

The Archdeacon himself was a somewhat shadowy figure. Usually a rising ecclesiastic, involved in the affairs of university or diocese, he attended in person rarely. The true administration was local in character and fell mainly to the Official (the Archdeacon's permanent deputy) and to the Registrar. For the major part of the period under review the rector of St. Albans was the Official, or acting as his surrogate, while the Registrar was a prominent St. Albans magistrate. The enforcement of episcopal policy depended largely on a willingness on the part of these local officials to co-operate; and the Bishops of London seem to have found it quite impossible to obtain their personal attendance, when summoned to Fulham Palace, or their obedience to episcopal regulations.

The practice of the court in matrimonial, probate, and moral matters appears to have affected only those wholly resident in the archdeaconry, and therefore rarely extended to those of the rank of gentleman or above; but in view of its quite wide jurisdiction over clergy and laity it is apparent that its fees must have been a considerable grievance. At a time when the benefice of St. Albans itself was worth only £ 10 perannum, a fee of no less than 12d. was demanded when a non-preaching clergyman certified that monthly sermons had been provided in his church. The study does not throw great light upon the extent of Puritanism in the area at this period, but it would seem to indicate that Romanism was almost non-existent.

Oxford *G. V. Bennett*

Fairy von Lilienfeld: Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III. (= Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie, hrsg. von Konrad Onasch). Berlin (Evangelische Verlangsanstalt) 1963. 336 S., kart. DM 28.–.

Die Bedeutung des Mönchtums für die Geschichte der russischen Kirche und noch des russischen Staates wurde in Rußland selbst bereits im vorigen Jahrhundert richtig erkannt. Doch fehlten noch viele Vorarbeiten, um dieses Thema sachlich zu bearbeiten. Die Spannungen innerhalb der geistigen Strömungen brachten zudem die Gefahr einer einseitigen Darstellung mit sich. Daß aber auch die sowjetrussische Geschichtsforschung dem Mönchtum ein besonderes Interesse entgegenbringt, unterstreicht nur die Tatsache, daß Rußlands Vergangenheit ohne seine Einbeziehung nicht zu begreifen ist. Im Westen besitzen wir eine gute Gesamtdarstellung von I. Smolitsch, Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988–1917 (Das östliche Christentum, NF 10/11, Würzburg 1953).

Die hervorragende Arbeit F. v. Lilienfelds gilt einer der großen Gestalten des russischen Mönchtums. Nil Sorskij hat nicht nur für seine Zeit, die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts (er starb 1508), große Bedeutung für das Transwolga-Mönchtum gehabt, sondern weit darüber hinaus durch sein Schrifttum gewirkt und der Mönchsaskese immer wieder Anregung gegeben. Daß freilich seine Richtung des Skitsvo der sog. „Besitzlosen" oder auch „Uneigennützigen" gegenüber dem Koinobitentum des Josif Volockij in der hauptsächlichen Ausformung des russischen Mönchtums verlor,

brachte es mit sich, daß wir keine authentische Lebensbeschreibung von ihm haben, ja daß er selbst erst 1903 Aufnahme in den offiziellen Kirchenkalender fand. Die vorliegende Arbeit zeigt aber, daß wir deshalb seine Bedeutung nicht leicht überschätzen können.

Verf. untersucht in einem ersten Teil Nil Sorskij und die Krise der Tradition im Rußland Ivans III. Nach einem einführenden Kapitel über Nils Bild in der Forschung des 19. und 20. Jh. zeichnet sie zunächst den historischen Hintergrund für Nils Leben (S. 51–68). Sie versteht es, in kurzen Strichen die Zeitsituation sehr lebendig erstehen zu lassen. Allerdings ist ihr S. 51 bei der Erklärung des Beinamens Vasilijs II., Temnyj, ein Mißverständnis unterlaufen. Unter Berufung auf Vernadsky, The Mongols and Russia, (New Haven ²1959), übersetzt sie ihn in herkömmlicher Weise als der „Dunkle", begründet ihn aber nicht wie gewöhnlich mit der Tatsache der Blendung Vasilijs, sondern mit seiner mongolenfreundlichen Haltung. Vernadsky beruft sich auf letztere gerade, um darzutun, daß damit nicht Tëmnyj, sondern Temnyj gemeint sei, womit nach seiner Darstellung die, wir könnten sagen, höheren Offiziere im Mongolenheer, die über ein t'ma, d. h. über eine größere Einheit, eine Myriade, gesetzt waren, bezeichnet wurden. Die Gegner Vasilijs hätten ihn demnach temnyj kn'az' genannt und damit auf eine Stufe mit diesen abhängigen Mongolenfürsten oder Offizieren gestellt (G. Vernadsky, a.a.O., 321 f.).

S. 68–89 entwirft Verf. ein Lebensbild Nils, so gut es die Quellenlage überhaupt ermöglicht. Sie hat hier wie überall die Quellen ausgiebig herangezogen und, soweit wir es beurteilen können, auch ausgeschöpft. Über Nil Sorskijs literarischen Nachlaß werden wir S. 89–98 unterrichtet. Das dritte Kapitel stellt seinen wichtigsten Nachlaß (Predanie, Ustav und Zaveščanie) in den Kreis der griechischen und russischen Typika und Abtstestamente. Dabei orientiert sie uns über die drei verschiedenen Arten der Typika und über ihre besonderen Ausformungen im russischen Mönchtum, um schließlich die genannten Schriften Nils hier nach ihrer Eigenart einzuordnen.

Das vierte Kapitel (S. 124–157) untersucht das Verhältnis Nil Sorskijs zu den Vätern. Wir erhalten eine sorgfältige Übersicht über die Zitate, wie sie Nil selbst anführt, und eine Erklärung der Begriffe Heilige Schrift, heilige Schriften u. ä. Von besonderer Bedeutung erscheint uns der dritte Teil dieses Kapitels über Nil als „Hesychasten" zu sein. Er gibt uns Aufschluß über die besondere Spiritualität des Heiligen und damit auch über die Begründung seiner geistlichen Wirksamkeit im russischen Mönchtum. Störend empfinden wir dabei nur, daß der Begriff Penthos (*πένθος*) durchgehend als Masculinum behandelt wird.

Ein fünftes Kapitel (S. 158–190) untersucht schließlich „Nil Sorskijs Rolle und Bedeutung in den kirchlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit". Wir halten die Darstellung für sehr gut geglückt. Vor allem bemüht sich Verf. hier um absolute Objektivität und wird damit sicherlich der Eigenart Nils am besten gerecht. Interessant ist, daß sie am Ende ihrer Untersuchung nicht nur noch einmal auf Nils Bedeutung auch für die russisch-orthodoxe Kirche von heute verweist, sondern ihn als Parallele zum hl. Franziskus von Assisi in der Ostkirche verstanden wissen will und eigens seine ökumenische Bedeutung hervorhebt.

Vermerken möchten wir hier, daß nach u. M. die Konjektur S. 187, Anm. 183: „sladostiju" für „slabostiju" nicht notwendig ist; der zweite Begriff würde sehr gut zum Inhalt des gesamten Zitates passen. Einigemale begegnet auch die Übersetzung des russischen Wortes podvig mit *ἄθλων* statt *ἄθλον*. S. 132 ist bei der Herübernahme eines Klimakos-Zitates ein Fehler unterlaufen. Es muß richtig heißen *'Ιησοῦ ὀνόματι μάστιζε . . .*

Verf. bietet in einem zweiten Teil Nils Schriften, so weit sie ihr zugänglich waren, in deutscher Übersetzung. Ein dritter Teil bringt ebenfalls in Übersetzung einige bezeichnende Texte zur Geschichte des russischen Mönchtums. Diese beiden Teile möchten wir als einen besonderen Gewinn betrachten. Die Übersetzung ist mit großer Sorgfalt angefertigt. Viel Mühe hat Verf. auf den Nachweis der zahlreichen Zitate verwandt. Der in der Vorbemerkung zum zweiten Teil aufgestellte Grundsatz, genaue Zitatnachweise aus den „Vätern" unter einfacher Angabe der Stellen, ähnliche, aber nicht voll identische Stellen bei den Mönchsvätern mit einleitenden „Vgl." anzu-

geben, wurde jedenfalls hinsichtlich der Schriftzitate nicht immer eingehalten, so z. B. S. 203[m], wo Joh. 5, 39 falsch zitiert und darum auch von Nil nicht sinngemäß verwandt wird, oder S. 223°, wo Ähnliches mit Röm 14, 2 geschieht. Die zahlreichen Väterzitate nachzuprüfen, war uns nicht möglich. Befremdend fanden wir, wie S. 289 und 298 der Begriff des „Pachtzinses" in der Übersetzung verwandt werden konnte. Es handelt sich dabei um die Wiedergabe eines Terminus technicus, den Verf. in der Anmerkung mit itarica = otarica = πεκούλιον angibt. Wir konnten den slavischen Ausdruck in den uns zur Verfügung stehenden Lexika nicht finden. Peculium bedeutet jedenfalls nicht Pachtzins, sondern Privatbesitz und ist in dieser Bedeutung auch in der Geschichte des abendländischen Mönchtums leider nur zu bekannt. Wenigstens auf S. 298 weist der Text des Evfrosin jedenfalls auf diese Bedeutung hin.

Abschließend möchten wir noch einmal betonen, daß Verf. mit ihrer sorgfältigen Arbeit unsere Kenntnis nicht nur über Nil Sorskij, sondern allgemein über das russische Mönchtum bedeutend erweitert hat. Wir sind ihr besonders für ihre sachliche und nüchterne Darstellung und für die fleißige Übersetzung der Texte dankbar.

Würzburg *H. M. Biedermann OSA.*

Neuzeit

Sven Göransson: Den europeiska konfessionspolitikens upplösning. Religion och utrikespolitik under Karl X. Gustav 1654–1660. (= Publications of the Swedish Society of Church History, New Series II). Uppsala (Almquist & Wiksell) 1955. 344 S., kart.

Die hier anzuzeigende Arbeit bildet die Fortsetzung früherer kirchengeschichtlicher Forschungen, in denen der Verfasser die Zeit zwischen 1644 und 1654 behandelt. (Veröffentlicht in „Kyrkohistorik Årsskrift 1948 und 1949 unter den hier in deutscher Sprache wiedergegebenen Titeln „Schweden und die Bekenntnisfrage auf der westfälischen Friedenskonferenz 1645—1648" und „Schweden und die synkretistischen Streitigkeiten in Deutschland 1649–1654".) Diese Vorarbeiten bilden den Hintergrund für die Darstellung der „Auflösung der europäischen Konfessionspolitik" in den entscheidenden Jahren 1654–1660, die eine neue Epoche einleiten. Die vorhergehende Epoche ist dadurch gekennzeichnet, daß politische und religiöse Motive bei den Entscheidungen und Aktionen der europäischen Mächte so eng ineinander verwoben sind, daß sie für den kritischen Forscher auch bei sorgfältigsten Analysen nur schwer voneinander zu trennen sind. Dies gilt für die Politik des Schwedenkönigs Gustav Adolf ebenso wie für die Politik des deutschen Kaisers und der deutschen Fürsten. In vielen Fällen wird die Frage offen bleiben müssen, ob und inwieweit religiöse Argumente in den Dienst handfester realpolitischer Zwecke gestellt werden oder ob und inwieweit das Religiöse als Motiv für das politsche Handeln wirksam ist.

Daß dies in den von Göransson behandelten Jahren anders wird, ist von ihm überzeugend nachgewiesen. Einmal sind es entscheidende Wandlungen im staatsrechtlichen Denken, die hier zum Zuge kommen. Hier wird vor allem auf den Einfluß des englischen Philosophen Hobbes hingewiesen. Zum andern sind es ganz konkrete Veränderungen in der politischen Konstellation Europas, die dem Religiösen eine neue Funktion im politischen Geschehen zuweisen. Vor allem ist hier das Hervortreten Frankreichs als der beherrschenden Macht auf dem europäischen Kontinent zu erwähnen, wodurch der Säkularisationsprozeß entscheidend vorwärtsgetrieben wird. Die geistigen Mächte des Pietismus und der Aufklärung bringen es mit sich, daß die Religion spiritualisiert und individualisiert wird. Die kirchlichen und konfessionellen Differenzierungen verlieren im Zuge dieser Entwicklung not-

wendigerweise an Bedeutung. Durch den Pietismus wird die Weltbezogenheit der Religion auf die Pflege eines persönlichen Frömmigkeitslebens eingeengt. Die Aufklärungsgeistigkeit läßt von den bestehenden geschichtlichen Religionen nur das gelten, was vor dem Forum der „wahren universalen Vernunftreligion" bestehen kann. So wird das Religiöse von dem äußeren Handeln in Gesellschaft und Politik getrennt und verliert seine weltgestaltende Kraft. Das politische Handeln folgt seinen eigenen, rein immanenten Gesetzen, durch die das Beste für den Staat erwirkt werden soll. Es wird nicht mehr religiösen Zielsetzungen untergeordnet. Vor allem in protestantischen Ländern fühlen sich die Staatsmänner von dem Bewußtsein getragen, einen Befreiungskampf gegen finsteren Klerikalismus zu führen.

Daß gerade die schwedische Außenpolitik der Jahre 1654–1660 als Modellfall für die Auflösung der europäischen Konfessionspolitik dargestellt wird, hat – abgesehen von der Nationalität des Verfassers — durchaus sachliche Gründe. Die schwedische Politik, einst von dem Motiv des Kampfes gegen Kaiser und Papst zum Schutze des Protestantismus beherrscht, gewinnt nun ihren Standort in einem politischen Kraftfeld, in dem die machtpolitischen Gegensätze konfessionsverwandter Mächte eine entscheidende Rolle spielen. Staatspolitische Erwägungen drängen konfessionelle Gesichtspunkte mehr und mehr in den Hintergrund. Das schwedische Königreich – neben Frankreich die zweite Macht, die den westfälischen Frieden zu garantieren hatte – wurde in jenen Jahren, die Göranssons Darstellung umfassen, zum wichtigsten Schauplatz jener gewaltigen Umwälzungen, die das Zeitalter des Konfessionalismus beendeten und die Epoche des Staatsabsolutismus heraufführten. Sehr eingehend werden die Beziehungen Schwedens zu England und Brandenburg behandelt. Von besonderem Interesse sind die Brechungen, in denen der Widerstreit apokalyptischer Geschichtsdeutungen mit den Ideen der beginnenden Aufklärung seinen politischen Niederschlag findet. Wichtig auch die Darstellung der diplomatischen Wirksamkeit, die von den Vertretern der Unionsbestrebungen in ganz Europa (Comenius, Duraeus usw.) ausging.

Berlin *Egon Franz*

Sven Göransson: Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660. Uppsala (Almquist & Wiksell) 1950. XIII, 527 S., kart. skr 10.—.

In dieser über 500 Seiten umfassenden Untersuchung gibt der Verfasser einen eingehenden Bericht über die Orthodoxie und den Synkretismus in Schweden von 1647 bis 1660. Dabei werden wir mit einer solchen Fülle von Einzelheiten konfrontiert, daß es oft schwer fällt, den inneren Zusammenhang zu erkennen. Man steht vor einem riesigen Mosaik, das in einem fast unüberschaubaren Ineinander historische Tatsachen miteinander verknüpft: schwedische Großmachtpolitik, Uppsala-Fakultätsintrigen, orthodoxe „rabies theologorum" und Versuche, zwischen sämtlichen Fronten hindurch eine „via media" zu wandeln. Wie ein roter Faden ziehen sich durch das Ganze die Bemühungen, unter dem Einfluß der Wittenberger Theologen die Konkordienformel als symbolische Schrift für die Kirche Schwedens (und Schwedens norddeutsche Provinzen) einzuführen. Gegenüber diesem „internationalen Konfessionalismus" setzt sich aber immer wieder die nationalkirchliche Eigenart Schwedens durch. Es bleibt bei der CA als der einzigen für die Kirche Schwedens verbindlichen Bekenntnisschrift (neben den altkirchlichen). Man will orthodox sein, möchte sich aber nicht vor den Wagen der wittenbergischen Antisynkretistenpäpste spannen lassen. Der alles beherrschende Leitfaden: Heraushalten aus den das deutsche Luthertum erschütternden synkretistischen Streitigkeiten, Zurückhaltung gegenüber den nivellierenden Unionsbestrebungen.

Zwischendurch lernt man einige recht eigenständige Gestalten schwedischer Theologie kennen, wie etwa Rudbeckius: seine Unio-Mystica-Lehre (S. 297), seine Ansicht, daß die jeweils neueste Bekenntnisschrift als zeitgemäße Zusammenfassung der Schrift die größte Verbindlichkeit habe (S. 384, S. 473). Oder wir begegnen einem Manne wie Matthiae, der seine unionistischen Tendenzen als legitime Äußerungen schwedischer Orthodoxie verficht. (S. 404 ff.)

Für den Kenner der schwedischen Verhältnisse interessant ist die Beobachtung, wie sich das theologisch-kirchliche Klima eines Landes durch die Jahrhunderte hindurch gleichbleibt: ein mild-orthodoxes, versöhnliches Klima, abhold allen extremistischen Radikalitäten. Man engagiert sich in der Ökumene ebenso wie im Lutherischen Weltbund. Das Interesse an den kirchlich-praktischen Fragen ist größer als die Leidenschaft, sich in theologische Streitigkeiten zu verwickeln und Ketzerhüte zu verteilen. Aber solche Ausblicke läßt sich der Verfasser verboten sein. Für ihn ist Kirchengeschichte eine Raritätensammlung, und er ist zufrieden, wenn er in seinem Riesenmosaik Steinchen an Steinchen gesetzt hat.

Berlin *Egon Franz*

Sven Göransson: Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664. (Der synkretistische Streit in Schweden 1660—1664). Uppsala (Lundequist) und Wiesbaden (Harrassowitz) 1952. XIII, 438 S., kart. skr. 24.—.

Die Darstellung dieser „letzten großen Kraftäußerung der konfessionellen Epoche" gewinnt dadurch eine gewisse Lebendigkeit, daß in ihrem Mittelpunkt die kraftvolle Gestalt eines überragenden Theologen und Kirchenmannes steht – Terserus. Nach längerem Studium in Helmstedt wird Terserus Professor in Uppsala, wo er die dort heimische Richtung einer gemäßigten Orthodoxie vertritt. Gegen das Votum der Pfarrerschaft wird er 1659 vom König Adolf zum Bischof in Äbo, ernannt. Als Befürworter einer starken Königsmacht sollte er dort ein Gegengewicht gegen den Hochadel bilden. In dieser Stellung erweckt er durch die ebenso weitsichtige wie großzügige Behandlung theologisch-kirchlicher Probleme das Mißtrauen der streng orthodoxen, von Wittenberg beeinflußten Kreise, als deren Wortführer sich Suenonius, Professor an der theologischen Fakultät in Äbo, hervortut. Die Kämpfe zwischen diesen beiden Männern werden sehr ausführlich geschildert.

Terserus gab seinen Gegnern in mehrfacher Hinsicht Anlaß zum Widerspruch: Einmal durch sein Verhalten angesichts des damals brennenden Problems, wie konfessionsfremde, vor allem reformierte Ausländer, auf die der Staat aus wirtschaftlichen Gründen nicht verzichten konnte, in das kirchliche Leben Schwedens einzugliedern seien. Terserus trat dafür ein, das Gemeinsame der Bekenntnisse zu betonen und die Gegensätze zurückzustellen. Dadurch sollte die Bildung reformierter Diasporagemeinden vermieden und die Assimilierung in die schwedische Kirche erleichtert werden. Zum andern machte sich der sehr aktive Bischof durch seinen für die Pfarrer bestimmten Katechismuskommentar verdächtig, in dem er die theologischen Fragen des synkretistischen Streites, die nicht aus der Schrift oder „per bonam consequentiam" zu begründen seien, offen ließ; so etwa die Frage, ob Christus bei seinem „descensus ad inferos" im Stande des Erniedrigten (so die Reformierten) oder im Stande des Erhöhten (so die Lutheraner) gehandelt habe.

Schließlich ging es um die Stellungnahme, die Terserus zu den Unionsbemühungen abgab, die damals von dem Erzbischof von Mainz ausgingen. Diese hatten das Ziel, eine gemeinsame religiöse Basis für die im Rheinland zusammengeschlossenen katholischen und evangelischen Staaten, zu denen auch Schweden gehörte, zu schaffen. In der von einem Jesuiten im Auftrage des Mainzer Erzbischofs verfaßten Schrift „Politische Vorschläge, wie die Catholische und Evangelische Kirche zu vereinigen", fand Terserus ein Schriftprinzp vertreten, das eine totale Preisgabe des römischen Standpunktes bedeutete . . .

Das Kesseltreiben gegen Terserus hatte Erfolg. Der Bischof wurde auf Grund eines Gutachtens, an dessen Abfassung Uppsalatheologen nicht beteiligt waren, seines Amtes enthoben. Der Kampf der folgenden Jahre um seine Rehabilitierung endet damit, daß Terserus zum Bischof in Linköping ernannt wird. In diesen Auseinandersetzungen spielt die Schrift des Uppsala-Theologen Odhelius „Palma pacifera" eine wichtige Rolle. Im Verein mit einer veränderten politischen Konstellation verhalf sie der gemäßigten nationalkirchlichen Richtung zum Sieg über die konfessionalistische Orthodoxie der Wittenberger.

Die Darstellung dieser höchst interessanten Ereignisse leidet darunter, daß es

dem Verfasser nur in geringem Maße gegeben ist, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden. Verdienstvoll bleibt die mühevolle Arbeit, aus dem umfangreichen Quellenmaterial eine Zeitepoche erhellt zu haben, die für das kirchengeschichtliche Bewußtsein weithin in Dunkel gehüllt ist.

Berlin *Egon Franz*

Rudolf v. Thadden: Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen. (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 32). Berlin (de Gruyter) 1959. IV, 239 S., 18 Tafeln, geb. DM 22.—.

Titel und Untertitel zusammengenommen drücken die Aufgabe aus, die der Verf. sich in ausdrücklicher Anlehnung an die forschungsgeschichtliche Tradition des (seit 1963 wieder erscheinenden) Jahrbuchs für (jetzt: Berlin-)Brandenburgische Kirchengeschichte gestellt hat: eine zunächst nur kirchengeschichtliche Fragestellung nicht nur auf den theologischen Raum zu beschränken, sondern sie in ihren Wechselbeziehungen zur allgemeinen Geschichte zu betrachten. Das hat zu einem sehr interessanten Ergebnis geführt.

Seit der Konversion des Kurfürsten Johann Sigismund zum Calvinismus im Jahre 1613 sind Amt und Stellung der reformierten Hofprediger der Ausgangspunkt für die staatliche Kirchenpolitik der brandenburgisch-preußischen Kurfürsten. Das im Artikel VII des Instrumentum Pacis Osnabrugense verankerte Recht der Territorialherren, Hofprediger ihrer eigenen Konfession an ihrer Residenz zu halten, lieferte vor allem dem Großen Kurfürsten den Titel, unter Zuhilfenahme einer großzügigen Interpretation des Begriffes „Residenz" Hofpredigerstellen auch außerhalb von Berlin an den fürstlichen Familien- und Witwen- sowie den Regierungssitzen zu schaffen. So überzog schließlich ein Netz von bis zu 20 Orten mit Hofpredigerstellen die brandenburgisch-preußischen Territorien, deren Inhaber durch ihren Rang, aber auch durch die ihnen zugewiesenen Tätigkeiten auf dem gesamtkirchlichen Gebiet das Ansehen und den Einfluß des reformierten Bekenntnisses erheblich förderten. Die daraus folgenden Veränderungen im Bereich der Kirchenverfassung im Sinne einer „fortschreitenden Entmündigung der lutherischen Konsistorien und einer entsprechenden Ausbildung reformiert bestimmter, zentraler Kirchenbehörden" (p. 45) führte so zur Herausbildung einer „territorialen Staatskirche" im Gegensatz zur alten konfessionellen Landeskirche.

Allerdings trug nicht nur die ämtergeschichtliche Entwicklung des Hofpredigertums, sondern auch seine sozialgeschichtliche Stellung zu dieser staatskirchlichen Ausrichtung des reformierten Bekenntnisses in Brandenburg-Preußen bei. Die landfremde Herkunft der reformierten Hofprediger (aus nicht-hohenzollernschen Gebieten Deutschlands und auch – seit der Hugenotteneinwanderung – aus Frankreich), die gesellschaftliche Verengung der rund 100 Hofpredigerfamilien durch die fast ausschließlich auf ihre Gruppe beschränkten Heiratsverbindungen (wie das die im Anhang beigefügten genealogischen Tafeln belegen) und schließlich der Gegensatz zur alten ständischen Gesellschaft führten zu einer exklusiven Mentalität, die die Einordnung in den Staat vor allem in der Form der absoluten Herrschertreue vollzog. Der staatskirchlichen Auffassung vom landesherrlichen Kirchenregiment kam somit auch ein entsprechendes politisches Empfinden entgegen. Dieses politische Empfinden bestimmte dann aber auch die aus den zumeist recht kinderreichen Hofpredigerfamilien hervorgehenden Träger weltlicher Ämter, die vor allem seit Beginn des 18. Jahrhunderts „an allen Stellen des öffentlichen Lebens anzutreffen sind" (p. 87). Erst damit wird diese reformierte Gesellschaft, ihre ursprüngliche geistliche Funktion überschreitend, auch politisch zur staatstragenden Schicht. An die Darstellung dieser Wechselwirkungen zwischen dem kirchlichen und dem politischen Bereich, die sich allerdings vornehmlich auf eine Untersuchung ihrer ämter- und sozialgeschichtlichen Voraussetzungen beschränkt, schließt sich im dritten Abschnitt ein Überblick über die Entwicklung der theologischen Auffassungen dieser Hofpredigter-

gruppe an. Aus ihm wird ersichtlich, daß auch ihrem Kirchenbegriff unverändert die Idee von der notwendigen Übereinstimmung zwischen staatlicher und kirchlicher Ordnungsaufgabe zu Grunde lag.

So ergibt sich also insgesamt ein äußerst geschlossenes Bild, von welcher Seite auch immer diese Gesellschaftsgruppe beleuchtet wird. Dabei muß die Frage, welche Kräfte in diesen engen Wechselbeziehungen überwiegen, eindeutig zugunsten des Staates beantwortet werden. Angefangen von der im Interesse des Landesfürstentums erfolgenden Förderung des Staatskirchentums im 17. Jahrhundert, wo die „calvinistischen Kräfte . . . immer mehr vom Staat absorbiert" wurden (p. 141), ist es viel mehr der Staat, der das Gesicht der Kirche bestimmt, als umgekehrt. Ein konkreter staatspolitischer Einfluß der Kirche läßt sich niemals feststellen (p. 57). In der rein religiösen Entwicklung ist dagegen gegen Ende des 18. Jahrhunderts ein wachsendes Gefälle zum Luthertum erkennbar, das dann auch die Union vorwiegend prägen wird.

Dank ihres weiten Horizontes ist diese auf einer zwar durch die Kriegseinwirkungen bedingten unvollständigen Quellengrundlage, jedoch auf einer sehr breiten Literatur aufbauende, methodisch klare Arbeit somit ein äußerst aufschlußreicher Beitrag zur brandenburgisch-preußischen Kirchen-, Staats- und Gesellschaftsgeschichte.

Paris *Hermann Weber*

Ingeborg Röbbelen: Theologie und Frömmigkeit im deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 6). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1957. XII, 470 S., geb. DM 24.–.

Das aus einer Dissertation hervorgegangene Werk will das Problem ‚Theologie und Frömmigkeit' historisch-systematisch behandeln, und zwar durch Darstellung einer exemplarischen Zeit der Gesangbuchgeschichte. Gesangbücher sind nicht nur kirchliches Bekenntnis, sondern auch Zeugnis theologischen Denkens in dichterischer Gestalt. Lehre und Leben, Verkündigung und Gemeindeglaube lassen sich, in Beziehung, Einheit oder Widerspruch, aus dem Lied der Kirche erkennen, und die poetisch-musikalischen Gebilde der gottesdienstlichen oder häuslichen Gesänge und Gebete erlauben zuweilen ebenso treffenden Rückschluß auf das Selbstverständnis der Kirche, wie Predigt oder Katechismus. Die Hymnologie, will sie sich nicht aufs Deskriptive beschränken, bedarf solcher historisch-kritischen Untersuchungen. Werden sie, wie in diesem Falle, exakt angestellt, so dienen sie zugleich dem Bestreben, Maßstäbe zu finden für die Gesangbucharbeit der Gegenwart. Es ist einerlei, welches Sachgebiet in Theologie und Kirche die wissenschaftliche Arbeit sich vornimmt: fragt sie richtig, so kommt sie von allen Themen her alsbald zur Mitte, nämlich zur Prüfung des theologischen Auftrags und der lebendigen Gestalt der Kirche.

Die Untersuchung erstreckt sich auf die Zeit der Orthodoxie, des späteren Pietismus und der frühen Aufklärung, d. h. sie achtet auf die Gründe und Vorgänge der Wandlung und Verformung reformatorischer Theologie in den Gesangbuchliedern ca. 1600–1740. Hierbei stellt sie sich eine zwiefache Aufgabe: einmal soll herauskommen, ob und in welcher Weise in den damaligen Gesangbüchern die Theologie als normative Wissenschaft wirksam ist, ob und in welchem Maße die Frömmigkeit zur eigenständigen Religiosität geworden ist; sodann soll erkennbar werden, ob im Gesangbuchlied die Theologie ihre kirchenkritische Funktion behält; desgleichen, ob in ihm eine wortgebundene, wirklich aus der Bibel lebende Frömmigkeit Gestalt gewinnt.

Methodisch verfährt die Untersuchung innerhalb der zunächst genannten Aufgabe genetisch und analytisch, innerhalb der zweiten sach- und stilkritisch. Sie unterscheidet, mit gebotener Vorsicht vor formalem Schematismus, Kirchenlieddichtung einerseits (also das gottesdienstlich Qualifizierte) von religiöser Poesie, geistlicher Lyrik andererseits. Natürlich sind die Grenzen fließend; sie sind aber auch nicht einfach ignorierbar. Technisch geschieht die Fragestellung von außen nach innen, d. h.

von der Gesangbuchgestalt über den inneren Aufbau (Anordnung und Thematik) zum Liedgut und seinem literar- und geistesgeschichtlichen Charakter, um dann in ausführlicher Einzeluntersuchung zu erheben, wie die Lehrstücke bzw. Sachbereiche der Buße, der Rechtfertigung und des christlichen Wandels dichterisch ausgesagt werden. Dabei ergibt sich, im ganzen, die theologiegeschichtlich aufweisbare Verschiebung vom Glauben zur Gläubigkeit, von der Gleichzeitigkeit „Sünder-Gerechter" zum Bekehrungserlebnis, von der Wortgewißheit zur frommen Erfahrung. Die These, die wohl mehr generell als speziell stimmt: daß das zeitgenössische Interesse am Barock ‚in einer seltsamen strukturellen Kongenialität mit unserem eigenen Zeitalter' begründet sein dürfte, kann sich immerhin auf die Tatsache einer überschwemmenden Renaissance der Barockmusik in der Gegenwart berufen. Anfechtbar erscheint, daß wir heute, in Theologie, Kirche und Gemeinde weitgehend (trotz aller Neubesinnung auf die Reformation) aus dem Denken und der geprägten Christlichkeit jener Epoche leben. Im Sinne der mitspielenden Überlieferung, gewiß; im Sinne des Welt- und Lebensgefühls kaum. Überzeugend ist die große, trotz mancher theologisch bewahrten Stringenz unabwendbare Peripetie dargetan, die bis in den Neupietismus hinein alle evangelische Sachlichkeit verfärbt: Man will nicht mehr wissen, wo der Gaubende hinsieht; man will wissen, wie der Gläubige aussieht. Denkt man sich zu den hier behandelten Gesangbuchliedern da und dort die Melodien hinzu (was nicht zur Aufgabe des Themas gehört), so kann man, von etlichen musikalisch wertvollen Weisen des 17. Jhs. abgesehen, sagen: In den Worten beschwört man den Geist, in den Melodien weidet sich das Fleisch. Das ganze Buch ist ein vortrefflicher Kommentar zu der einfachen homiletischen Regel: Du sollst das Evangelium ins Leben (des Sünders) hinein bezeugen; du sollst es nicht aus dem Leben (des Frommen) heraus beweisen. Die in bester Meinung vollzogene Umkehrung des theologischen Gefälles vom Wort zum Menschen hin führt beim Kirchenlied zur erbaulichen Lyrik, zur belehrend-betrachtenden Selbstdarstellung, zur Gottinnigkeit, Jesusminne, zur moralistisch-psychologischen ‚Sündigkeit', – in der Ethik zu einem irreparablen Dualismus ‚fromme Kirche – böse Welt'. Nicht daß sich die Energie gesunder Lehre in alledem nun einfach verlöre, aber sie wird überwuchert von anderen, subjektiven Dominanten.

Positiv ist zu vermerken, daß die Untersuchung nicht bloß Fakta und Akta erhebt und ordnet (schon das wäre auf materialmäßig so breitem Feld verdienstlich), sondern daß sie, weit über Rahmen und Aufgabe einer Dissertation hinaus, theologische Voraussetzungen und Hintergründe sehen und verstehen läßt, daß außerdem Querverbindungen zur Geistes- und Literaturgeschichte behutsam aufgedeckt werden. Die Art der Quellen-Benützung, der außerordentliche Reichtum der Belege und die (für Information und Urteil wichtige) ausführliche Zitation machen das Buch ebenso lehrreich wie interessant für den Lernenden und den Fachmann. Die Sekundärliteratur ist in großem Umfang beigezogen, verarbeitet und sachlich gewertet. Auch was zur theologisch-poetischen Eigenart und Prägekraft Paul Gerhardts – im Hinblick auf ‚Rechtfertigung' und ‚Gottvertrauen' in seinen Liedern – gesagt ist, leuchtet ein; es hätte im Sinne eines Vorbehaltes sogar noch verstärkt werden können durch genauere Profilierung seiner prekären Passionsmystik.

Kritisch ist zu fragen, ob nicht Melanchthons Theologie und Autorität da und dort überbewertet, d. h. für zu vieles verantwortlich gemacht wird? ob das „Reformatorische" als solches, gerade mit seinen Zentralbegriffen, so selbstverständlich autorisiert erscheinen darf (auch in Luthers Liedern gibt es Aussagen und Strophen, die für uns nicht übernehmbar, sogar monströs sind; man lese „Nun komm, der Heiden Heiland")? ob der Leitbegriff des „Reformatorischen" nicht zu sehr idealisiert erscheint? Die zweite, die dritte Generation, so sehr sie leider das gute Erbe weithin vertan hat, könnte mit einigem Recht für sich geltend machen, daß ihre historischen Konditionen wesentlich anders waren. Man lernt heute begreifen, daß das sog. ‚Objektive' wie das sog. ‚Subjektive' wahrscheinlich zwei Seiten derselben Sache sind,

aber je nur der halbe Aspekt einer Botschaft, die mit keinem Rückgriff auf „klassische Modelle" nur einholbar ist; auch nicht im Gesangbuchlied. – Zu den verläßlichen Registern hätte ein Namen-Register als Arbeitshilfe sich empfohlen.

Mainz *Manfred Mezger*

Anton Ellemunter: Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus (= Publikationen der Abteilung für historische Studien des österreichischen Kulturinstituts in Rom. I, Abteilung: Abhandlungen, Band 3). Graz/Köln (Böhlau) 1963. XIV, 210 S., kart. DM 24.80.

Die von Ferdinand Maaß S. J. angeregte Arbeit bringt aufgrund neuerschlossener Quellen einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Entstehung des kirchenpolitischen Systems des „Josephinismus" im letzten Regierungsabschnitt der Kaiserin Maria Theresia. Neben den Berichten des Wiener Nuntius Antonio Eugenio Visconti, eines Angehörigen der bekannten Mailänder Adelsfamilie, hat der Verfasser auch das sehr aufschlußreiche Tagebuch Viscontis heranziehen können, auf das ihn der Archivar Dr. Gerhard Winner aufmerksam gemacht hat. Nach einer kurzen Lebensskizze Viscontis wird seine Stellungnahme in allen Konflikten um die kirchliche oder weltliche Bücherzensur, um das Profeßalter und um die Klösteraufhebungen in der Lombardei als den ersten Gefechten des „Josephinismus" dargestellt. Weitere Kapitel behanden die Stellung Maria Theresias und die des Nuntius zu dem kirchenpolitischen System, in dessen Beurteilung der Verfasser besonders hinsichtlich der wichtigen Rolle des Kanzlers Kaunitz den Forschungen seines Lehrers Maaß und den Ergebnissen von dessen monumentaler Quellenpublikation über den Josephinismus folgt. Hinsichtlich der Haltung Maria Theresias bemüht sich der Verfasser, Maaß an einigen Stellen korrigierend, um ein differenzierteres Urteil über den Anteil der Kaiserin und ihres Staatskanzlers an den einzelnen Maßnahmen.

Mit Recht hebt der Verfasser hervor, daß Visconti in seinem Widerstand gegen die Kirchenpolitik des Wiener Hofes dadurch geschwächt wurde, daß er selbst den jansenistischen Kreisen in Wien nahestand. In diesem Zusammenhang ist die Darstellung seiner Gewissenszweifel gegenüber der Eidesleistung anläßlich seiner Kardinalserhebung überaus interessant (S. 22 ff.). Es scheint jedoch, daß der Verfasser die Bedeutung dieser Episode für die geistige und religiöse Haltung Viscontis nicht ganz richtig beurteilt.

Hier liegt wohl der wichtigste Einwand, der gegen die Arbeit anzumelden ist, doch muß sich der Vorwurf weniger gegen den Verfasser, als gegen seine Lehrer richten. Es ist befremdend, daß eine Arbeit, die vorwiegend unter Benutzung vatikanischen Materials, mit der Druckerlaubnis kirchlicher Vorgesetzter in Rom und Brixen und in den Abhandlungen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom erschienen ist, die einschlägige katholische italienische Literatur über den Jansenismus (Jemolo, Codignola, Passerin d'Entrèves usw.) ebenso völlig ignoriert wie die französische (Préclin, Vaussard, Appolis). Vor allem aber hätte der Verfasser doch das Werk von Enrico Dammig M. I., Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII. Città del Vaticano, 1945, mit Gewinn heranziehen können. Das gleiche gilt für die deutschen Arbeiten über den Febronianismus und die Reichskirche. So hatte der Verfasser etwa aus der Publikation von Leo Just über den Widerruf des Febronius entnehmen können, daß der „gewisse Krufft", der zu den Wiener Freunden des Nuntius gehörte (S. 17), ein naher Verwandter des Febronius-Hontheim war, der in der Kirchenpolitik des Wiener Hofes eine sehr wichtige Rolle spielte.

Es ist, wie gesagt, ein Vorwurf, der gegen die gesamte sonst so verdienstvolle Josephinismus-Forschung von Ferdinand Maaß und seiner Schüler erhoben werden muß. Niemand wird es einem katholischen Kirchenhistoriker verargen, wenn er die theologische Position der Jansenisten entschieden ablehnt und ihren Fanatismus sowie ihre oft so verschlagenen Praktiken und Winkelzüge verurteilt. Aber man verbaut sich selbst die Erkenntnis der Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, wenn man den Josephinismus ausschließlich als ein Produkt der teuflischen Bosheit des Auf-

klärers Kaunitz ansieht und beharrlich leugnet, daß dahinter auch eine weit verzweigte Geisteshaltung stand, die gewiß schwer zu fassen ist und für die wegen ihres Nuancenreichtums keine der vielen verwendeten Bezeichnungen – katholische Aufklärung, Reformkatholizismus, Josephinismus, Febronianismus, Spätjansenismus – ganz zutreffend ist. Wenn man die ganze katholische kirchengeschichtliche Forschung auf diesem Gebiet seit Sebastian Merkle konsequent nicht zur Kenntnis nimmt und sich nur auf veraltete polemische Schriften wie jene von Sebastian Brunner und Wilhelm Deinhardt verläßt, ist es wohl unvermeidlich, daß man die Berührung mit jansenistischen Kreisen bei einem Kardinal ähnlich beurteilt wie seine Vorliebe für das Hazardspiel.

In der sonst sehr gewissenhaft und sauber gearbeiteten Untersuchung sei nur ein einziges kleines, wohl auf einen Übersetzungsfehler zurückgehendes, Versehen angemerkt: auf Seite 64 muß es statt „dem Grafen Sinzendorf, dem Präsidenten des Kaiserlichen Zahlungshofes" richtig heißen: „dem Grafen (Ludwig) Zinzendorf, dem Präsidenten der Hofrechenkammer".

Köln *Adam Wandruszka*

Martin Gerhardt: Friedrich von Bodelschwingh. Ein Lebensbild aus der deutschen Kirchengeschichte. Band II: Das Werk. 1. Hälfte. Bethel (Verlagshandlung der Anstalt Bethel) 1952. 272 S., 10 Bilder, geb. DM 8.50. – 2. Hälfte. Bethel (Verlagshandlung der Anstalt Bethel) 1958. S. 273–800, 11 Bilder, 1 Gesamtansicht, geb. DM 13.50.

Friedrich von Bodelschwingh: Ausgewählte Schriften 1858–1871. Ausgewählt und herausgegeben von Alfred Adam. Bethel (Verlagshandlung der Anstalt Bethel) 1954. 738 S., 2 Faks., 3 Abb., geb. DM 15.80.

Es wäre sinnvoll gewesen, für eine Besprechung den Abschluß des Gesamtwerkes durch den angekündigten 2. Band der Ausgewählten Schriften abzuwarten. Sein Erscheinen verzögert sich von Jahr zu Jahr vermutlich deshalb, weil das zu sichtende, vielfach zerstreute Material zu umfangreich ist.

Hätte man den ersten Teil des zweiten Bandes der Lebensbeschreibung, der noch ganz aus der Feder von Martin Gerhardt stammt, schon früher angezeigt, so wäre es die erste Pflicht des Rezensenten gewesen, auf den schweren Verlust hinzuweisen, den der frühe Tod des Verfassers für das Gesamtwerk bedeutet hat. Heute ist es bereits allen deutlich, daß Martin Gerhardt der letzte große zeitgenössische Historiker der Inneren Mission gewesen ist, der ihre Männer und Institutionen im letzten Abschnitt ihrer eigenen Geschichte, d. h. bis zur Auflösung des Zentral-Ausschusses und der Fusion zum neuen diakonischen Werk, zu überschauen in der Lage war.

Martin Gerhardt hat den zweiten Abschnitt seiner Bodelschwingh-Biographie als ein schwerkranker Mann („in tormentis") geschrieben und ist 1952 darüber gestorben. In seiner Nachfolge hat *Alfred Adam* das hinterlassene Manuskript zum Druck und die Biographie durch einen dritten Band (II, 2) zum Abschluß gebracht. Dabei stand ihm wenigstens für ein Kapitel („Das Sozialwerk") noch eine Niederschrift Gerhardts zur Verfügung. So ist die Gesamtbiographie zu einer Gemeinschaftsarbeit geworden, die den Toten wie den Lebenden in gleicher Weise ehrt.

Hatte der erste Band (vgl. die Besprechung in ZKG (64, 1952/3, S. 216 f.) den Menschen Friedrich von Bodelschwingh dargestellt, so führen die beiden Halbbände des zweiten Bandes in sein Werk ein. Daß es dabei zu Wiederholungen kommt, war kaum zu vermeiden. Aber wir erhalten einen starken Eindruck von der Konzentration und der Arbeitskraft dieses Mannes, die seit 1871 ganz dem Wachsen und Werden von Bethel gilt. Zugleich wird wie schon beim ersten Band überraschend deutlich, wie weit die Wirkungsbereiche und die Ausstrahlungen dieser großen Persönlichkeit gehen. Das geschieht „in wachsenden Ringen" von den Stationen dieses Lebens Paris, Dellwig und Bethel aus. Ein bedeutsamer Abschnitt in der Geschichte des 19. Jahrhunderts tritt in unser Blickfeld.

Die Änderungen der Sozialstrukturen in Welt und Kirche kündigen sich an. Die sogenannte „zweite Revolution des technischen Zeitalters" wirft ihre Schatten voraus. Bodelschwingh sieht sich in der politischen Welt sowohl Bismarck als Stöcker gegenübergestellt. Wo immer er aktiv in die Politik eingreift, geschieht das in seiner Verantwortung als Christ. Und wenn heute die soziale Botschaft der Kirche als Politikum anerkannt ist, so hat Bodelschwingh auf dieser Ebene noch einen Mehrfrontenkampf zu kämpfen. Dabei bleibt er stets der Vater seiner Kranken, Arbeitslosen und Wanderer wie der Seelsorger und Erzieher seiner Diakonissen und Diakone. Man sagt, er sei in seinem politischen Wirken „gescheitert". Aber gerade die Darstellung der Ereignisse durch Gerhardt und Adam zeigt, wie dieses Urteil lediglich vom Erfolgsdenken her ein gewisses Recht hat. In der Politik mögen menschliche Wirkungen ohne sogleich sichtbare Konsequenzen bleiben, die Ausstrahlung und die Ideen dieser originalen Persönlichkeiten reichen in der nächsten Generation von Politikern und Kirchenführern weit in unser Jahrhundert hinein. Ihre Überzeugungskraft lag in Bodelschwinghs eschatologisch akzentuiertem Bibelglauben, für den die Erweckungsbewegung im Ravensburger Land der Quell- und Nährboden war. Adam spricht von einer „biblizistischen Reichstheologie", die in der Betonung der Rechtfertigung des Sünders ebenso zu den Vätern einer lutherischen Orthodoxie wie zu der durch sie beeinflußten Gruppe der Pietisten Zinzendorfscher Prägung in Beziehung stand (vgl. II, 2 S. 683 ff.). Daß Bodelschwingh dadurch in Opposition zur herrschenden Theologie geriet, ist begreiflich und führte schließlich zur der Gründung der Theologischen Schule.

Vor allem aber zeigt die Anlage der beiden Bände über Bodelschwinghs Lebenswerk in großartiger Weise, wie weder theologische noch soziale Zielsetzungen, sondern die Gemeinde der Kranken Anfang und Mittelpunkt seines Wirkens in der wachsenden Anstalt Bethel gewesen sind. In zielsicherer Gleichzeitigkeit gilt sein Dienst den Kranken und Haltlosen wie der Ausbildung und Zurüstung der Diakonissen und Diakone. Als das Mutterhaus Sarepta und das Brüderhaus Nazareth die erforderlichen Dienstkräfte zur Verfügung stellen, weitet sich die Arbeit über den engeren Bezirk der Krankengemeinde hinaus. Es entstehen bedeutsame Ansätze zu einem großen Sozialwerk: Arbeiterkolonien werden gegründet, das Herbergswerk überzieht das Land mit einem Netz von „Herbergen zur Heimat", Wohnsiedlungen für Arbeiter werden gebaut, eine Bausparkasse wird eingerichtet und vieles andere mehr. Dabei ist dankbar anzumerken, daß die Legende von den „Parusie-Häusern" abgebaut wird.

Auch im zweiten Zeitabschnitt von 1885 bis 1905, den Alfred Adam darstellt, geht die Ausbildung von diakonischen Helfern Hand in Hand mit Wachstum und Ausweitung der Aufgaben. Neue Bereiche treten in Bodelschwinghs Blickfeld. Hellsichtig erkennt er überall die „Bedürfnisse der Zeit". Aber immer geht es ihm um den Menschen, seine Rettung und sein Heil. Mit innerer Notwendigkeit führt sein Weg von der Diakonie zur Mission. Die diakonische Zurüstung der jungen Theologen ist die Aufgabe des Kandidatenkonvikts, wo der „Dienst in der blauen Schürze" getan wird. Unter Auseinandersetzungen mit den theologischen Fakultäten an den Universitäten schafft er eine neue Form der kirchlich-akademischen Ausbildung, die Theologische Schule. Theologische Wochen werden eingeführt. Beide Institutionen haben ihren Gründer überdauert und sich in den Wirren der Zeit bewährt.

In besonderer Weise aber kämpft Bodelschwingh im Abgeordnetenhaus um die gesetzliche Regelung der als notwendig erkannten sozialen Maßnahmen. Es gibt kaum eine Frage, die die Welt und die Christenheit um die Jahrhundertwende bewegt, die dieser Mann nicht in irgendeiner Form praktisch aufgegriffen hätte, ein Zeichen eines Glaubensmutes, der keine Tabus anerkennt. Lächelnd und voller Güte wagt er den Kampf gegen alle Gewalten, wo es um Hilfe für Menschen geht.

Der Versuch einer umfassenden Sozialgesetzgebung in unseren Tagen nimmt weithin Ideen Bodelschwinghs auf. Man möchte unseren Sozialpolitikern geradezu empfehlen, sich immer von neuem mit den Anstößen, die dieser Mann in Wort und Tat gegeben hat, zu beschäftigen. Dabei handelt es sich nicht um die Priorität von Ideen,

sondern um die Frage, wie die Gedanken und Modelle, die auf dem Boden von Bethel gewachsen sind, in der veränderten Situation unserer Zeit aufzunehmen wären. Es lohnt sich wirklich, das Werk von Bodelschwingh nicht nur historisch zu werten. Die beiden vorliegenden Bände über sein Lebenswerk bieten jedenfalls eine meisterhafte, nach den Quellen gearbeitete und in lebendiger Sprache geschriebene Darstellung fortwirkender Geschichte christlicher Liebe in einer Zeit des sozialen Umbruchs.

Eine wertvolle Ergänzung der Biographie bildet der erste Band der *„Ausgewählten Schriften"* der Jahre 1858–1871, den wir Alfred Adam verdanken. Obwohl nach seinen eigenen Worten nur eine Auswahl der gedruckten Schriften Bodelschwinghs aus diesem Zeitraum getroffen ist, so ist doch zu fragen, ob sich der Umfang nicht hätte noch stärker reduzieren lassen. Während für die Pariser Zeit in erster Linie gedruckte Briefe vorlagen, so enthält die Sammlung für die Jahre nach 1865 im wesentlichen Aufsätze aus dem „Westfälischen Hausfreund", dessen Schriftleiter Bodelschwingh von seinem Landpfarramt in Dellwig aus war. Die Themen der meist kurzen Betrachtungen umfassen das gesamte Zeitgeschehen jener Jahre, in denen Kirche und Welt sich in ihren Fragen noch stark durchdringen. Im ganzen haben wir hier ein Meisterstück kirchlicher Publizistik. Besonders dankenswert ist der ungekürzte Abdruck der Schrift „Vom Leben und Sterben vier seliger Kinder" (1869) und das „Tagebuch eines Feldpredigers" (1870). In den sehr verschiedenartigen Beiträgen zu Zeitfragen tritt der seelsorgerliche Charakter in den Vordergrund. Der Auswahlband schließt ab, ehe die Lebensarbeit in Bethel beginnt.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die drei biographischen Bände wie der erste Auswahlband der Schriften sind eine kirchengeschichtliche Fundgrube ersten Ranges. Nicht nur den Verfassern, sondern auch dem Verlag gebührt unser Dank. Wir besitzen jetzt eine allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Lebensbeschreibung des Gründers von Bethel. Auch für die Geschichte der Kirche wie der Inneren Mission, der Theologie wie der Sozialpolitik wird das Werk von Martin Gerhardt und Alfred Adam seine Bedeutung behalten. Nun warten wir noch auf den angekündigten zweiten Band der Schriften Bodelschwinghs, der dann das ganze Werk abschließen wird.

Berlin-Zehlendorf *Werner Bellardi*

Raoul Dederen: Un réformateur catholique au XIX^e siècle: Eugène Michaud (1839–1917). Vieux-catholicisme – oecumenisme (= Travaux d'histoire éthico-politique II). Genève (Droz) 1963. XVIII, 338 S., 1 Abb., kart. sfr 30.–.

Der junge amerikanische Autor, Dozent an einem in Savoyen, nahe bei Genf gelegenen, freikirchlichen Seminar, hat die Arbeit als Dissertation der philosophischen Fakultät der Universität Genf vorgelegt. In einem Vorwort weist der Genfer Ordinarius für Neuere Geschichte, Sven Stelling-Michaud, hin auf das heutige neue Interesse an der Fragestellung und auf die neu erschlossene Quelle für das Studium der katholischen Reformbewegung des 19. Jahrhunderts in Gestalt des ungewöhnlich umfangreichen Michaud-Archivs bei der christkatholischen Fakultät der Universität Bern. Die Arbeit selbst stößt vor in den durch neuere Untersuchungen noch immer nicht ausreichend erhellten Raum katholischer Erneuerungsbestrebungen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Durch den Verlauf und Abbruch des I. Vatikanums waren diese weitverzweigten Bestrebungen entweder zum Stillstand gebracht oder in die Opposition außerhalb der römisch-katholischen Kirche abgedrängt worden. Ihr z. T. durchaus kirchlicher Charakter und ihre theologischen Anliegen wurden seither, soweit überhaupt noch beachtet, leicht vorschnell und einseitig in einer Linie gesehen mit dem prinzipiell andersgearteten, weil in wesentlichen Punkten von philosophischen Prinzipien bestimmten Modernismus des beginnenden 20. Jahrhunderts.

Dederen zeichnet aus dem weiten Bereich der Quellen, denen er Jahre hindurch mit Umsicht und Zähigkeit nachgegangen ist, besonders aber gestützt auf die Erschließung des bis dahin noch ungeordneten Michaud-Archivs ein reiches und leben-

diges Bild des Menschen Eugène Michaud, des Historikers und kirchlichen Vorkämpfers mit seinem auf Reform und Einheit der Kirche gerichteten Lebenswerk. Es war jedoch nicht eigentlich die Absicht des Autors, im engeren Sinne eine Biographie Michauds zu schreiben. Sein Interesse richtet sich vielmehr auf das in diesem Leben sich spiegelnde Gesamtbild des Altkatholizismus als katholischer Reformbewegung und als Ansatz einer ökumenischen Einheitsbewegung auf katholischer Grundlage. Dies zeigt sich schon in der auffallenden Formulierung des Titels. Der Stoff wird unter vier Gesichtspunkten geordnet, wobei durch Überschneidung des Biographischen und des Thematischen gewisse Wiederholungen entstehen: 1) Un Reformateur Catholique (Biographie), 2) Le Vieux-catholicisme (Deutschland – Paris – Schweiz – Hyacinthe Loyson), 3) Eugène Michaud et l'Union des Eglises (Prinzipien – Protestantismus – Anglikanische Kirche – Ostkirche), 4) Eugène Michaud historien.

Dabei sind aus heutiger Sicht die einzelnen Fragen von sehr unterschiedlichem Gewicht und Interesse. Nicht selten wären vermehrte Zitate aus dem Archivmaterial erwünscht, um unmittelbar an die Persönlichkeit Michauds und andere behandelte Gestalten heranzuführen. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem „Liberalismus" Michauds findet nicht statt. Auch wird manches Polemische seiner Zeit und Haltung in das Gesamtbild vielleicht etwas einseitig mit hineingenommen, so gewiß der Verfasser als Historiker sich damit nicht identifiziert. Der innere Spannungsreichtum im Gesamtbereich der Altkatholischen Kirchen von der konservativen Grundhaltung in Holland über das deutsche Bistum und die besondere schweizerische Position bis hin zur Eigenart des österreichischen und sudetendeutschen Altkatholizismus und der Doppelgestalt der polnischen Altkatholischen Kirchen in USA und Polen wird dabei nicht genügend erkennbar. In jedem Fall aber füllt die gründliche Arbeit eine Lücke. Als Beitrag zu der noch ausstehenden kritischen Darstellung der altkatholischen Frage in ihrer geschichtlichen und systematischen Entfaltung ist das Werk Dederers von wesentlichem Wert.

Bonn *Küppers*

Paul Egon Hübinger: Das Historische Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Vorläufer – Gründung – Entwicklung. Ein Wegstück deutscher Universitätsgeschichte (= Bonner Historische Forschungen 20). Bonn (Röhrscheid) 1963. XIV, 437 S., kart. DM 28.–.

Die Geschichte der Wissenschaften, insbesondere die ihrer Institute, gehört im allgemeinen zu den Gegenständen, die nur in den kleineren Nebenräumen der Forschung auf Interesse stoßen. Dennoch ist ihre Kenntnis ganz wesentlich für das Verständnis der Entwicklung der wissenschaftlichen Arbeit und keineswegs das luxuriöse Vergnügen gelehrter Mußestunden. In einer Zeit, in der das Interesse für die historischen Studien einen rapiden Rückgang erfährt und die klassische historische Methodenlehre von Philosophie und Soziologie überschattet wird, nimmt man ein Buch wie das angezeigte fast mit andächtiger Stimmung zur Hand. „Die Anfänge sind unscheinbar" heißt es einmal bei Ranke. Die Hingabe an die Sache war das bestimmende Motiv für die Organisation der Geschichte als Gegenstand der Wissenschaft. Es war ein guter Gedanke, dem stattlichen Bande die schon 1933 in der Universitätsgeschichte veröffentlichte Abhandlung von Wilhelm Levison über das Historische Seminar voranzustellen, der bestes, heute größtenteils durch den Krieg verloren gegangenes Aktenmaterial auswerten konnte. Der 1947 in England verstorbene Levison ist auch dem Kirchengeschichtler als Editor von Heiligen-Viten bestens bekannt. Seinem Artikel folgt die große, weit ausholende Darstellung von P. E. Hübinger, die nun in der Tat ein Stück Wissenschaftsgeschichte auf dem Felde der historischen Forschung und im Raum der Bonner Universität bietet. Hinter der stattlichen Reihe von Gelehrten wird der Gang der Wissenschaft selber sichtbar. Die minutiöse Kleinarbeit, von der die Fülle der aufschlüsselnden Fußnoten zeugt, wird im laufenden Text auf die Höhe eines geistesgeschichtlichen Panoramas gehoben. Ich habe mich während der Lektüre wiederholt im Stillen gefragt: wo ist in unseren Tagen das Publikum – auch unter den Fachgenossen – das eine solche Darstellung nicht als anti-

quarische Kurzweil, sondern wirklich als *Bildungs*dokument betrachtet? – Unter den Beilagen, die die Stufen bis zur Gründung des Bonner Historischen Seminars durch ausgewählte Aktenstücke widerspiegeln, sind die vorangestellten Habilitationsakten Heinrich v. Sybels eine archivalische Kostbarkeit. Ein Verzeichnis der Bonner Historiker seit der Gründung der Universität (die Verstorbenen unter Angabe der Grabstätte) und ein Verzeichnis der geschichtswissenschaftlichen Dissertationen empfindet man neben der Auswahl von Porträts, voran das des Gründers des Seminars, Sybel, als besonders wertvolle Zugabe.

Berlin *Karl Kupisch*

Hermann Haering: Theodor Haering (1848–1928). Christ und systematischer Theologe. Ein Lebens- und Zeitbild. Stuttgart (Kohlhammer) 1963. 528 S., geb. DM 38.–.

Der Zeitraum zwischen Ritschls Theologie und dem Beginn der Dialektischen Theologie, wie er von Th. Haerings Lebensarbeit umspannt wird, rückt in letzter Zeit durch verschiedene Untersuchungen immer mehr aus den Schatten des Vergessens heraus, in die er durch die Macht der Ereignisse geraten war. Das ist gut so; zumal die Theologie nur im geschichtlichen Wissen um ihren Weg (um alle Stationen ihres Weges) als Wissenschaft lebendig und fruchtbringend zu bleiben vermag. Hermann Haering, Bibliothekar und an der Entwicklung der Theologie durchaus engagierter Beobachter, hat nun, selber ein alter Herr, die Lebensgeschichte seines Vaters geschrieben. Es ist ihm in diesem Buch das Bild einer ganzen Epoche gelungen. Ihre größte Last (an der offenbar auch der Verfasser schwer trägt): sie hat das heraufziehende Unheil nicht aufzuhalten vermocht und nach dem 1. Weltkrieg das frei machende und den Weg weisende Wort nicht überzeugend zu sagen gewußt. Das wird man feststellen müssen, trotz der Hoffnungen, die der Verfasser etwa S. 173 (u. ö.) über die „konservative Revolution" und angesichts der heutigen Situation in Theologie und Kirche äußert (z. B. S. 359). Eine gewisse Bitterkeit im Ton ist unüberhörbar (so in der scharfen Polemik gegen K. Barth). Man sollte sich daran jedoch nicht stoßen. Auch das gehört wohl zur Gestalt jener Epoche. – Im übrigen wird man, bei aller Abweichung des eigenen Urteils im einzelnen, in dieser Biographie reich belehrt durch Einblicke in das damalige Denken und Wollen, weit über die Theologie hinaus. Und dafür gebührt dem Verfasser Dank und Anerkennung.

Bad Godesberg *H. J. Rothert*

Wilhelm F. Kasch: Die Sozialphilosophie von Ernst Troeltsch (= Beiträge zur historischen Theologie, 34). Tübingen (Mohr) 1963. IX, 283 S., geb. DM 36.50.

Wer der Meinung ist, die Frage nach der Relevanz christlichen Glaubens in der Welt (nicht unbedingt „für" die Welt!) bedürfe in unserer Zeit erneuter und dringlicher Überprüfung, der wird es begrüßen, einer Untersuchung der Lebensarbeit von E. Troeltsch unter diesem Aspekt (und also nicht bloß dem des Historismus) zu begegnen. Denn E. Troeltsch war ja für seine Zeit so etwas wie die leibhaftige Darstellung dieser Frage.

Wilhelm F. Kasch hat seine Untersuchung der Gedankenwelt von E. Troeltsch unter dem Aspekt der Dringlichkeit dieses Themas vorgenommen. In 4 Teile gliedert sich sein Buch: I. Die Grundlagen: Ethik als historische Wertlehre. II. Die Verwirklichung der historischen Wertlehre als christliche Sozialphilosophie. III. Die Kultursynthese der Troeltschen Sozialphilosophie. IV. Leistung und Grenzen der Troeltschen Sozialphilosophie. – Es sei nicht verschwiegen, daß m. E. die Teile II. und III. besonders für denjenigen, der mit Troeltsch wenig vertraut ist, nützlich und gut zu lesen sind. Im einzelnen abweichende Meinungen mögen hier auf sich beruhen.

Anders steht es hingegen mit den Teilen I. und IV. Hier können die Bedenken nicht unterdrückt werden. Einige wenigstens seien stichwortartig festgehalten.

1. Ist es denkbar, in einer über rein historisches Darstellen hinausgehenden Unter-

suchung die zum Grunde liegenden systematischen Fragen weithin unerörtert zu lassen? Kann, um nur ein Beispiel zu nennen, die „Wertlehre" ohne ihre Herkunft und damit auch schon ihre Problematik dargestellt werden? Gerade bei Troeltsch ist es ja so, daß man seine „Denkgrundlagen" (S. 8) nicht erörtern kann, ohne ständig derjenigen Männer zu gedenken, die diese Grundlagen für ihn gelegt haben. Mir ist es unverständlich, wie man – auch in einer rein historischen Darstellung – ohne solche Verweise auskommen könnte. Nur ein Name sei genannt: Max Weber. Ohne ihn zu kennen und zu verstehen, wird man E. Troeltsch weder verstehen noch ihm gerecht werden.

2. Man mag darüber streiten, ob Troeltsch nun eigentlich „gescheitert" sei oder nicht. Der Verfasser will das gleichsam um keinen Preis wahrhaben. So sagt er S. 232 „nicht Troeltsch, sondern die Zeit (sc. ist) gescheitert". Andererseits aber berichtet er, S. 279, von der letzten von Schwermut überschatteten Begegnung E. Troeltsch's mit der Freiin von Le Fort im Spätsommer 1922. Troeltsch habe ihr gegenüber „darüber geklagt, daß das Ganze seines Werkes nicht aufgehe". Wie verhalten sich beide Feststellungen zueinander? Die Frage möge jeder in Kenntnis des Troeltschen Werkes selbst beantworten. Sicher ist, daß man ihm erst dann gerecht wird, wenn man die Problematik seines Denkens (wo immer ihm die Ansätze für dieses Denkens grundgelegt worden sein mögen) hier und jetzt selber durchdenkt. (Nota bene: Die historischen Thesen von E. Troeltsch seien hier ganz unberücksichtigt. Ihr „Scheitern" liegt ohnedies auf der Hand.)

3. Erst wenn man so vorginge, käme es zur *einheitlichen* Begegnung mit Troeltsch. Man kann eben nicht, wie der Verfasser es offenbar möchte (vgl. das 10. Kapitel, S. 240 ff.), seine Sozialphilosophie retten und – was möglicherweise noch bedenklicher stimmen sollte! – für unsere Zeit als brauchbar empfehlen und dann im 11. Kapitel ein bißchen theologisches Scheitern und ein paar theologische Mißlichkeiten aufzeigen. Methodisch wird das u. a. daran deutlich, daß der Verfasser die „Gotteslehre" teilt. S. 177 ff. kommt sie im wesentlichen als systematisch brauchbar und bedeutend zu Wort, um dann S. 274 ff. auf ihre „Grenzen" hin angesprochen zu werden. Eine von alttestamentlichen oder neutestamentlichen Kenntnissen her vorgetragene Kritik vermißt man indessen auch hier. Dasselbe gilt für die Christologie und vor allem die Anthropologie. „Natur" und „Geist" sind – zumal in Troeltscher Formulierung – sicher keine tauglichen Begriffe biblischer Anthropologie. Sie sind es darüber hinaus überhaupt nicht; und keineswegs nur unter biblischem Aspekt (gegen S. 52 unten; u. ö.).

4. Der Verfasser wehrt sich gegen Walther Köhlers bekannte These, Ernst Troeltsch habe eine „geschichtslose Religion" gehabt (S. 208/09) und kommt dann selber S. 270 doch mindestens ganz in die Nähe dieser Feststellung. Troeltsch hat sie in der Tat gehabt. Und das mit Notwendigkeit. Denn Begriffe wie „Persönlichkeit", „Bewußtsein" und „Wert" sind ja in dem hier in Rede stehenden Sachzusammenhange geschichtslose Begriffe.

5. Man muß vielleicht nicht unbedingt den Satz sprechen: „Das Denken in Werten ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt" (M. Heidegger, Über den Humanismus). Aber man müßte im Jahre 1963 diesen Satz mindestens – widerlegen. Man muß vielleicht nicht unbedingt K. Barths berühmtes und weithinhallendes „Nein" mit- oder nachsprechen. Aber man müßte es mindestens – widerlegen. Tut man das nicht (um der Diskussion um Hermeneutik und existentiale Interpretation hier gar nicht erst zu gedenken; sie kommen beim Verfasser faktisch nicht vor), dann bringt man nämlich das eigene Vorhaben, es sei im übrigen wie immer, um *begründete* Wirkung. Die damit erhobene Forderung ist dabei freilich anders gemeint, als der Verfasser sich die Sache offenbar vorstellt. Er schreibt S. 36: „Es redet hier in der Grundlegung der Ethik nicht der erkenntnistheoretisch eingestellte Philosoph, sondern der Theologe, der die Wahrheitsfrage immer wieder stellen muß und sich nicht damit begnügen kann, die Strukturen der Wirklichkeit aufgehellt zu haben". Abgesehen von der vagen Formulierung „die Wahrheitsfrage stellen" (das klingt so „allgemein-protestantisch"!), darf ja wohl an-

gemerkt werden, daß dieses „Stellen" sicherlich keine Prärogative der Theologen ist. Der philosophische Begriff der Wahrheit ist dessen Zeuge. Ob die Wahrheit zudem ein Wild ist, das man „stellen" kann und das sich „stellen" läßt, darf füglich bezweifelt werden. Ferner: Was heißt „Strukturen der Wirklichkeit"? Ich weiß es nicht; oder sollte hier die Meinung im Hintergrunde stehen, Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie hätten nichts mit Wahrheit (dem Sein von Wahrheit) zu tun, seien vielmehr lediglich formaler Art und Natur?

6. Das vom Verfasser Gewünschte ist offenbar eine theologische (?) bzw. religionsphilosophische oder religionssoziologische Begründung für so etwas wie „christliche Kultur" (S. 280 u. ö.). Diese theologisch zu begründen, dürfte nur gelingen, wenn Gott wirklich ein „Wert" sein sollte. Ist er das nicht – und er ist es in der Tat nicht –, dann müßte nun die Arbeit beginnen, die zureichende Basis zu erarbeiten für mögliche Antworten. Kein Zweifel: Ernst Troeltsch ist durchaus und bis heute der Mann, zu solcher Arbeit Theologie und Kirche herauszufordern. Aber man ehrt ihn nur dann, wenn man an seinen Fragen und Antworten vorbei auf das blickt, auf was auch E. Troeltsch zu blicken meinte, wenn er nach den Konsequenzen christlichen Glaubens in der Welt Ausschau hielt. Seine Antworten jedoch auch heute noch für Antworten halten, die taugen und tragen, das bedeutet, ihn auch weiterhin in der Gefangenschaft seines unzureichenden Systems verwahrt zu halten.

7. Eine Frage sei zum Schluß mit Nachdruck gestellt: Wohin steuert die evangelische Theologie mit Hilfe solcher Untersuchungen eigentlich?

Bad Godesberg *H. J. Rothert*

Günther Dehn: Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen. München (Chr. Kaiser) 1962. 360 S., 19 Bilder, geb. DM 18.50.

Die Zeit von 1910 bis 1960 ist nicht nur politischer und wirtschaftlicher Umbrüche voll, sondern auch voller geistiger Umwälzungen. Zu sehen, wie sich diese Umwälzungen in einem einzelnen Menschen vollziehen, ist auch historiographisch von hohem Wert, wenn diese Umbrüche mit vollendeter Ehrlichkeit geschildert werden. Das tut Günther Dehn in seinen Lebenserinnerungen. Es kommt ihm dabei zugute, daß er sich weithin auf Tagebuch-Aufzeichnungen stützen konnte, was den Quellenwert natürlich erheblich steigert. Der Verfasser hat nach dem Durchlaufen einer typischen Jugendentwicklung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert mit ihrem Liberalismus, ihrem Nationalismus und ihrer äußeren Kirchlichkeit eine persönliche Begegnung mit Gott gehabt. Ein zweiter Umbruch nötigte ihn, Theologie zu studieren, obwohl er dem kirchlichen Betrieb von damals kritisch gegenüber stand. Das Besondere an diesem Leben ist, daß es früh für die Probleme der Arbeiterschaft offen wurde und sich gerade dem Proletariat in einem Pfarramt im Wedding zuwandte. Er fand von da aus auch zu den religiösen Sozialisten. Ebenso stark hat ihn aber wohl die Jugendbewegung des Neuwerk bestimmt. Theologisch ist er dann von Karl Barth ergriffen worden und kam auf diesem Wege in die Bekennende Kirche. Die Schilderung seiner Zusammenstöße mit dem Nationalsozialismus und der Folgen, die er deswegen auf sich nehmen mußte, bis hin zu einer relativ langen Gefängniszeit bilden den Abschluß der Darstellung. – Über der Bedeutung des Buches als Quelle für die Zeitgeschichte darf aber nicht übersehen werden, daß es sich um eine außerordentlich lebhaft geschilderte Autobiographie handelt, die zu lesen eine Freude ist und die im Rahmen der Autobiographien einen hohen Rang einnimmt.

Hamburg *K. D. Schmidt*

Günther van Norden: Kirche in der Krise. Die Stellung der Evangelischen Kirche zum Nationalsozialistischen Staat im Jahre 1933. Düsseldorf (Presseverband der Evgl. Kirche im Rheinland) 1963. 211 S., geb. DM 14.80.

Für das Jahr 1933 ist das kirchengeschichtliche Interesse nach wie vor lebendig, obwohl die Vorgeschichte des Kirchenkampfes, wenn man von bestimmten Einzel-

fragen absieht, als Ganzes schon hinreichende Darstellungen gefunden hat. Auch das vorliegende Buch bringt in dieser Hinsicht keine neuen Ergebnisse, wenngleich der Verfasser neben der bekannten Literatur die Dokumentensammlung des Landeskirchenarchivs in Düsseldorf benutzen konnte. Aber seine Darstellung ist ansprechend, methodisch gut aufgebaut und kann vor allem im Schulunterricht eine gute und auch notwendige Hilfe bieten. Gerade deswegen sind aber einige kritische Anmerkungen bzw. Berichtigungen notwendig. In den einleitenden Abschnitten über die Stellung der Kirche im Weimarer Staat hätte das theologische Räsonnement stärker sein müssen, etwa durch eine kritische Behandlung der entwickelten Lehre vom Schöpfungsartikel in Zusammenhang mit der anderen vom Volksnomos. Der Verf. zitiert wohl die Schriften von Stapel, es fehlt aber die Stellungnahme. Ebenso gehörte hierher das Gespräch über die Kirche, wie es etwa 1931 zwischen Karl Barth und Otto Dibelius stattgefunden hat. Die nicht zitierte Sammlung von Barths zeitkritischen Aufsätzen („Der Götze wackelt", 1961) hätte hier herangezogen werden müssen. Sehr zu bedauern, weil mißverständlich, sind die auf S. 152 stehenden Sätze, die Karl Barths Ablehnung des Nationalsozialismus verständlich machen sollen. Mit dieser Kennzeichnung haben 1933 Barths Gegner gern operiert. Eine genauere Analyse von Barths Schrift „Theologische Existenz heute!" hätte dem Verf. eine theologisch handfestere Begründung dafür geboten, warum Barth den nationalsozialistischen Umbruch „nicht freudig bejahte" und auch „später nicht zum Nationalismus fand". Der Satz, Erich Stange habe das Evang. Jugendwerk „der Befehlsgewalt des Reichsbischofs" unterstellt (S. 140), bedarf einer Korrektur. Ludwig Müller war noch nicht Reichsbischof, sondern Wehrkreispfarrer und „Bevollmächtigter des Führers und Reichskanzlers", als Stange das Jugendwerk seinem Schutz unterstellte. Bodelschwingh ist nicht in Eisenach (S. 66), sondern im Kirchenbundamt in Berlin zum Reichsbischof gewählt worden. Der Verf. hat hier ohne Nachprüfung der Quelle seines Gewährsmannes (offenbar Hans Buchheim) dessen irrtümliche Angabe übernommen. In Eisenach erfolgte der Rücktritt Bodelschwinghs. Das Gutachten der Berliner Universität zu den 28 Thesen der sächsischen DC hat nicht, wie das Personen-Register angibt, der Dekan *Erich* Seeberg verfaßt, sondern dessen Vater, der bereits emeritierte *Reinhold* Seeberg. Im übrigen hätte man sich gerade bei der relativ ausführlichen Behandlung dieser Thesen auch eine theologisch kritischere Behandlung gewünscht. Gerade bei den Pfarrern der rheinischen Kirche fanden diese scharfen Widerspruch, ebenso das Berliner Gutachten, das vom Rheinland aus ausdrücklich erbeten worden ist. Hierüber hat es in der „Jungen Kirche" noch eine lebhafte Diskussion gegeben. Für eine spätere Auflage, die ich trotz der erhobenen Einwände dem Buche wünsche, wäre auch eine Überprüfung des Literaturverzeichnisses wünschenswert. Weniger wäre hier mehr, anderseits möchte man manche andere wichtige Titel im Interesse des weiterarbeitenden Leser noch aufgenommen wissen.

Berlin *Karl Kupisch*

Notizen

Nach längerer Unterbrechung beginnt nun das RAC wieder zu erscheinen. Es liegen die Lieferungen 41 und 42 vor: Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Herausgegeben von Theodor Klauser in Verbindung mit Carsten Colpe, Albrecht Dihle, Bernhard Kötting, Jan Hendrik Waszink: Lfg. 41 u. 42 (= Bd. VI, Sp. 1–320): Erfüllung – Eros (Eroten) II (in der Kunst). Stuttgart (Hiersemann) 1964; je Lfg. DM 20.–. Das Titelblatt zeigt einen erweiterten Herausgeberkreis. Hauptherausgeber ist aber weiterhin Theodor Klauser, ohne den das Lexikon ja nicht das wäre, was es ist: eine unentbehrliche Sammlung allen Materials, das für die Erforschung der Probleme des Verhältnisses von Christentum und Antike notwendig ist. Auch die beiden jetzt vorliegenden Lieferungen enthalten wichtige Beiträge. J. Haussleiter bietet unter dem Stichwort Erhebung des Herzens eine Übersicht von Parmenides bis zu Gregor d. Gr., wobei für die ältere Zeit die Grenze zur Erhebung des Geistes und der Seele nicht scharf gezogen werden kann. Gerade an diesem Stichwort ist für Thema des RAC viel zu lernen (philosophische Einflüsse bei der Deutung des nichtphilosophischen Sursum Corda). Auch Erhöhung (G. Bertram) ist eine reichhaltige Darstellung, wenn auch die religionsgeschichtlichen Verdingungslinien nicht immer deutlich genug heraustreten. Im Art. Erinnerung (W. Theiler) wird gezeigt, daß in Bezug auf Dichtung und Historie keine spezifisch christlichen Auffassungen festzustellen sind. Dagegen ist in Bezug auf Institutionen und Monumente, Bildung und Wiedererinnerung mehr zu sagen, vielleicht sogar noch etwas mehr, als der Verfasser es tut. Der Art. Erlösung von C. Andresen umfaßt 165 Spalten, was der Bedeutung dieses zentralen Begriffs gemäß ist. Er setzt richtig mit einer begriffsgeschichtlichen Analyse (Hebräisch, Griechisch, Lateinisch) ein, aus der deutlich wird, „daß nur eine historische Darstellung, welche die Religions- und geistesgeschichtlichen Faktoren berücksichtigt, angemessen erscheint." (61). So behandelt er nacheinander Spätjudentum, nichtchristliche Spätantike, christliche Spätantike jeweils in der gebotenen Sorgfalt und Ausführlichkeit. Am Schluß des Abschnittes ‚Nichtchristliche Spätantike' stellt der Verfasser fest: „Selbst in diesem Spätstadium mit seinem vielbeschworenen E.sehnen trennt ein tiefer Graben heidnische Spätantike und Christentum. Schon von dort aus erscheint es fraglich, generell im Sinne eines religiösen Synkretismus von einem Einfluß spätantikhellenistischer E.vorstellungen auf das Christentum zu sprechen. Es erscheint sachgemäßer zu fragen, ob gewisse Berührungspunkte nicht darauf zurückzuführen sind, daß hier wie dort ein religiöser Individualismus zu verwandten Ausdrücken seiner E.frömmigkeit geführt wird" (97 f.). Man wird dem in soweit zustimmen können, als damit eine simple Genealogie abgewehrt werden soll (vgl. etwa C. Schneiders Geistesgeschichte). Aber andererseits erscheint der religiöse Individualismus als Erklärung für nicht zu leugnende Gemeinsamkeiten als nicht ausreichend. Es ist in diesem Zusammenhang auch zu fragen, ob die Abhandlung der Gnosis bei Spätjudentum und nichtchristlicher Spätantike (unter dem wenig schönen Begriff der Gnoseologie) wirklich ausreicht. Hier tauchen grundsätzliche Fragen auf, die jetzt aber nicht weiter erörtert werden können. Es sei aber bemerkt, daß auch bei der christlichen Gnosis solche Fragen sich stellen. Ob übrigens *ἀνάπαυσις* mit ‚Entspannung' wirklich richtig getroffen wird? Im ganzen ist aber der Artikel von Andresen, insbesondere der Teil über die christlichen Vorstellungen von einer bewundernswerten Reichhaltigkeit und umfassenden Gelehrsamkeit. Es ist faktisch eine gelungene, weitführende und nur vereinzelt zu Widerspruch anregende Monographie. Der Art. Ernährung (Andrews und Klauser) berichtet über die Frage, welche Nahrungsmittel in der Antike benutzt werden. Zusammen mit den späteren Artikeln Gesundheitslehre, Mahlzeit und Nahrung bildet er den Hintergrund für den Artikel Fasten. Der Art. Erneuerung (Ladner) ist nicht nur durch sein reiches Material ausgezeichnet, sondern auch durch die gelungene Gliederung. Der Verfasser teilt den ganzen vielfältigen Komplex nach

folgenden Gesichtspunkten ein: Kosmologische Erneuerungsideen, Vitalistische Erneuerungsideen, Mittelalterliche Renaissanceideen, Millenaristische Erneuerungsideen, Personale Erneuerungsideen, Institutionelle Erneuerungsideen. So wird der Reichtum der Vorstellung sichtbar, zugleich aber auch dem Leser sachgemäß vorgeführt. Unter dem Stichwort Ernte (A. Hermann und I. Opelt) wird umfassend kulturgeschichtlich, literarisch und künstlerisch das Notwendige vorgeführt, wobei natürlich die Bildersprache besonders wichtig ist. Im ganzen kann nur wiederholt werden, was schon oft gesagt ist: das RAC ist ein grundlegendes und unentbehrliches Werk, dessen zügiges Vorankommen dringend erwünscht ist.

Bonn *W. Schneemelcher*

Eine deutsche, verkürzte Fassung des 1962 in Prag erschienen tschechischen Almanachs „Solunští bratři" (Die Saloniker Brüder) gab Jan Merell heraus: Sancti Cyrillus et Methodius. Leben und Wirken. (= Schriften der Römisch-katholischen cyrillo-methodianischen theologischen Fakultät Prag-Litomerice). Prag (Česká Katolická Charita) 1963. 131 S., 37 Abb., 4 Taf., kart.

Diese Publikation stellt den wissenschaftlichen Beitrag der kath.-theologischen „Cyrillo-methodianischen Fakultät" in Praha-Litoměřice zu den Feierlichkeiten anläßlich des Jahrestages der Ankunft der Slawenapostel Kyrill und Method im Großmährischen Reich im Jahre 863 dar. Besondere Beachtung verdient der Aufsatz von J. Cibulka „Großmährische Kirchenbauten" (S. 49–117), wo die Spuren des zur Zeit der Slawenapostel in Mähren herrschenden Baustils im kirchlichen Bereich untersucht werden.

Bonn *de Santos Otero*

In der 1956 angelaufenen Reihe „Pfälzische Arbeiten zum Buch- und Bibliothekswesen und zur Bibliographie" (herausgegeben von der Pfälzischen Landesbibliothek in Speyer) liegt als 5. Heft nunmehr eine ausgesprochen kirchengeschichtliche Veröffentlichung vor: „Dom und Bistum Speyer. Eine Bibliographie" von Rolf Bohlender (Speyer 1963, XVII 189 S.). Aufbauend auf einem 18 Seiten umfassenden Literaturnachweis von Josef Hofmann aus dem Jahre 1930 erstrebt B. dessen Ausgestaltung zu einem brauchbaren Nachschlagewerk in vierfacher Richtung: Schließung der Lücken, an denen Hofmanns Nachweis krankte; planmäßige Ausdehnung der Bibliographie auf den Sprengel und seine Oberhirten; Erfassung der Neuerscheinungen bis über die 900-Jahrfeier der Domweihe von 1961 hinaus; Beigabe eines 30-spaltigen Verfasser- und Titelregisters. Auf diese Weise ist eine 1930 Nummern umfassende Bibliographie entstanden, die fast durchgehend auf persönlicher Prüfung der verzeichneten Titel durch den Bearbeiter beruht und nach Sachgruppen (Kaiserdom, Bistum/Hochstift, Residenz Bruchsal) geordnet ist, welche wiederum nach Sachbegriffen und darunter chronologisch gegliedert sind. Lücken in der Zusammenstellung sind kaum zu beobachten (eine erwägenswerte Ergänzung zu S. 164 wären die Ausführungen von Walter Menn über den Domdekan Joh. Wolfgang von Dienheim in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 106 und 107, 1958/59), störende Druckfehler kommen nur ganz vereinzelt vor (nr. 72 richtig S. 510 statt 560; nr. 601 Aribo statt Tribo von Mainz). Dem Forscher auf Reichs- wie auf Landesebene steht mit der Zusammenstellung von B. ein kirchengeschichtliches Hilfsmittel von Rang und anregender Vielseitigkeit zu Gebote.

Mainz *Ludwig Petry*

Als ersten Teil einer von Ambrosius bis Innozenz III. reichenden Untersuchung über die Lehre von der Weltverachtung im Abendland veröffentlicht Robert Bultot den Band: Pierre Damien. (= Christianisme et valeurs humaines. A: La doctrine du mépris du monde. Tome IV: Le XI^{e} siècle, vol. 1). Paris/Louvain (Nauwelaerts) 1963. 144 S., kart. FB 100. Die Stellung des Verfassers zur bisherigen For-

schung, die er in der Einleitung darlegt, und die Ergebnisse seiner Untersuchung können jedoch erst gewertet werden, wenn das Werk vollständig veröffentlicht ist. Als nächster Teil soll der erste Band – „Esquisse d'une problématique" – erscheinen.

Berlin *Bernhard Schimmelpfennig*

Astrik L. Gabriel, als Verfasser und Herausgeber zahlreicher Schriften zur Geschichte der mittelalterlichen Universitäten seit Jahren bekannt, gibt in der Studie The College System in the Fourteenth-Century Universities (Baltimore Md. 1962. 46 S., 5 Taf., kart.) ein lebendiges Bild vom Leben und den Gebräuchen an den Kollegien des 14. Jahrhunderts, der Zeit in der das Unterrichtswesen an den Universitäten ungewöhnlich stark gefördert wurde und sich konsolidierte. Die große Zahl der damals entstandenen Kollegien (vgl. die Liste von 87 Kollegien in Am. 26–41) verdankt ihre Entstehung hauptsächlich hohen geistlichen Würdenträgern oder dem hohen Adel. Wenn auch zunächst in den Kollegien keine Unterrichtsveranstaltungen abgehalten wurden, fanden doch Disputationen statt, die dann der Ausgangspunkt für den im 15. Jahrhundert auch in den Kollegien ausgebildeten Unterricht waren. Zusammenfassend resumiert G. seine Ausführungen mit folgenden Prinzipien, die für die Kollegien des 14. Jahrhunderts maßgebend waren: solide finanzielle Grundlage, Freiheit der Forschung, die aus den Statuten erwachsene Tradition als Basis für Leitung und Verwaltung, geistige Atmosphäre unterstützt durch eine gut ausgestattete Bibliothek, Kameradschaft der Studenten, Achtung der Persönlichkeit, Zulassung von Studenten ohne Vorurteile, und womöglich aus verschiedenen Nationen.

Stuttgart *J. Autenrieth*

Astrik L. Gabriel legt einen Bericht über die Resultate der unter seiner Ägide und in dem von ihm geleiteten mediaevistischen Institut an der Universität Notre Dame (Indiana, U.S.A.) entstandenen Doktorarbeit von James J. John: The Canons of Prémontré and the Mediaeval Universities of Northeast Germany (1959) vor: Les prémontrés dans les Universités médiévales dans l'Allemagne du Nord-Est. 1960. (= Analecta Praemonstratensia 36, 1960, S. 5–15). Aus den Matrikeln und anderen Quellen stellte John 135 Mitglieder des Prämonstratenserordens aus dem Ende des 14. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts fest, die nordostdeutsche Universitäten (eine Karte ist beigefügt) besuchten. Merkwürdigerweise studierten die meisten von ihnen kanonisches Recht; einige setzten ihre kanonistischen Studien sogar an italienischen Universitäten fort. Abschließend wird über die späteren Wirkungskreise der zu Amt und Würden gelangten Persönlichkeiten berichtet.

Stuttgart *J. Autenrieth*

Die Frage nach der Entstehung weiblicher Ordensgemeinschaften im Dienst der Mädchenerziehung ist Thema der Abhandlung von Isabel de Azcárate Ristori ODN.: El origen de las órdenes femeninas de la enseñanza y la Compañía de María. San Sebastián (Ediciones Lestonnac) 1963. 260 S., kart.

Zunächst sucht die Verf. nach Ansätzen für eine erzieherische Tätigkeit bei verschiedenen religiösen Genossenschaften, deren Entstehung auf die Initiative von Angela Merici im Jahre 1535 zurückgeht. Dann verfolgt sie die Umwandlung solcher Genossenschaften in echte, klausurierte Klostergemeinschaften als Folge der Bestimmungen des Konzils von Trient. Hierher gehört auch die Entstehung neuer Orden mit pädagogischer Zielsetzung. Der Gründung der „Compañía de María Nuestra Señora" durch Jeanne von Lestonnac (1556–1640) in starker Anlehnung an die Gesellschaft Jesu wird große Aufmerksamkeit gewidmet. Im Anschluß daran werden verschiedene Dokumente wiedergegeben, die sich auf die Gründung bzw. Approbation des Ordens „de Nuestra Señora" beziehen. Auch ein Verzeichnis der

verschiedenen Klostergemeinschaften, die den Namen „Ursulinen" heute tragen, ist angehängt. Die Verf. bemüht sich offensichtlich, Geschichte zu schreiben, obwohl sie sich von einer gewissen apologetischen Sorge nicht ganz frei machen kann. Druckfehler sind auch zu beklagen. Sonst kann man diese Arbeit als nützlich betrachten vor allem für diejenigen, die sich für die Entwicklung des weiblichen Erziehungswesens in Frankreich während des XVII. Jahrhunderts interessieren.

Bonn *de Santos Otero*

Einer gerechten und sachlichen Würdigung I. Döllingers aus katholischer Sicht gilt die am 13. November 1963 in München gehaltene Antrittsvorlesung von Georg Schwaiger: Ignaz von Döllinger (= Münchener Universitätsreden NF 37). München (Max Hueber) o. J. (1964). 18 S., kart. DM 2.–. Aus der Distanz historischen Verstehens kommt Sch. zu einer betont positiven Wertung Döllingers, auch für die Zeit nach dem Vaticanum, ohne mit einer Frage nach einem möglichen theologischen Vermächtnis Döllingers aus dieser Distanz herauszutreten.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Einen Sammelband „Evangelische Dokumente zur Ermordung der ‚unheilbar Kranken' unter der nationalsozialistischen Herrschaft in den Jahren 1939–1945" (128 S., kart. DM 4.–) haben Innere Mission und Hilfswerk der EKiD durch Hans Christoph von Hase (Auslieferung Evangelisches Verlagswerk GmbH, Stuttgart, 1964) herausgegeben. Die Dokumente sind mehrmals schon an verschiedenen Stellen veröffentlicht worden. Ein 2. Teil „Geschichtliche Darstellungen" enthält verschiedene Beiträge zum Thema aus der Zeit nach 1945, von denen einige auch schon früher erschienen sind. Aber man darf dankbar sein, das vorliegende Material einmal beisammen zu haben. Ein besonders wertvoller Beitrag von Wilhelm Niemöller über die verschiedenen Äußerungen der Bekennenden Kirche zur Tötung von „unheilbar Kranken" verdient hervorgehoben zu werden. Er hätte sachlich eigentlich in den zweiten geschichtlichen Teil gehört. Die von Niemöller zitierten Sätze aus den Beschlüssen der 12. preußischen BK-Synode von 1943 wären vielleicht besser unter ausführlicherer Wiedergabe der „Auslegung des 5. Gebotes", die diese Synode auf ihre Verantwortung nahm, im Dokumententeil erschienen. War es doch die letzte, besonders mutige Äußerung der BK. Der Band erfüllt aber auch in der vorliegenden Form eine wichtige Aufgabe.

Berlin *Karl Kupisch*

Zur Erinnerung an die im letzten Kriege zerstörten Garnisonkirchen von Berlin und Potsdam ist als Band 6 der Berlinischen Reminiszenzen in der Haude & Spenerschen Verlagsbuchhandlung, Berlin, ein Büchlein von Werner Schwipps (z. Zt. Redakteur beim Sender Freies Berlin) erschienen, das auf 104 Seiten einen geschichtlichen Abriß der beiden preußischen Militärkirchen gibt („Die Garnisonkirchen von Berlin und Potsdam", geb. DM 9.80). Man erfährt von der Baugeschichte, den bewegten Schicksalen beider Kirchen, ihren großen Festtagen, auch einige Garnisonpfarrer werden genannt, in einem weiteren Rahmen der letzte Organist und Glockenspieler Otto Becker. Für den Kirchenhistoriker darf ich hinzufügen, was in dem Büchlein nicht erwähnt wird: 1875 fand in der Berliner Garnisonkirche auf Veranlassung Stoeckers und des Hofpredigers Baur vor der Berliner Geistlichkeit, gleichsam als „Probefall", die erste von dem amerikanischen Prediger Pearsall Smith geleitete „Evangelisation" statt, mit der die neuere Erweckungs- und Heiligungsbewegung ihren Anfang nahm.

Berlin *Karl Kupisch*

Im Auftrag des deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes hat Herbert Reich einen bebilderten Bericht über die vierte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki 1963 herausgebracht, der allerdings nicht der historischen Dokumentation, sondern der praktischen kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit dient: Christus heute. Helsinki 1963. Berlin und Hamburg (Lutherisches Verlagshaus) 1964. 101 S., kart. DM 9.–.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Das Problem der andauernden Kirchenspaltung nach der Auffassung eines unierten Russen bietet S. Tyškevič: Die Einheit der Kirche und Byzanz, übersetzt und herausgegeben von Fr. Karl Liesner SJ. (= Das östliche Christentum NF, Heft 16). Würzburg (Augustinus-V.) 1962. VIII, 112 S., kart. DM 15.90. Diese Kontroversschrift, die für russische Leser bestimmt ist, erschien ursprünglich unter dem Titel „Edinstvo Cerkvi i Vizantija" (Rom 1951).

Bonn *de Santos Otero*

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana 81, 1963.

S. 321–332: M. Coens, Une Vie-panégyrique de saint Magne de Füssen (eine neue Vita – vgl. Anal. Boll. 81, 1963, S. 159–227 – aus Cod. Monac. Clm. 11 328, s. XI). S. 333–350: B. de Gaiffier, Les notices des papes Félix dans le martyrologe romain (untersucht die Angaben über die 4 Päpste mit Namen Felix; „un seul pape Félix a droit de figurer dans les fastes de l'Église, c'est Félix I^{er}). S. 351–367: P. Devos, La „Legenda Christiani" est-elle tributaire de la Vie „Beatus Cyrillus"? („Beatus Cyrillus" ist vor 982 gesárieben). S. 371–413: J. M. Fiey, Diptyques nestoriens du XIV^{e} siècle (genaue Analyse eines ‚Diptychon', d. h. der ‚Commemoratio' von ca 300 ‚Heiligen' in der Liturgie der Nestorianer von Karamlaiss). S. 414–417: F. Halkin, La date de composition de la „Bibliothèque" de Photius remise en questin (möchte aufgrund von Cod. 252 die Bibliothek des Photius spät ansetzen: Zeit des 2. Patriarchats, 877–884). S. 418–446: P. Grosjean, Un soldat de fortune irlandais au service des „Acta Sanctorum": Philippe O'Sullivan Beare et Jean Bolland (1634). Appendice: Sur quelques pièces, imprimées et manuscrites, de la controverse entre Écossais et Irlandais au début du XVII^{e} siècle.

82, 1964.

S. 5–36: B. de Gaiffier, Un abrégé hispanique du martyrologe hiéronymien. Appendice: La date de mort d'Odoario, évêque de Lugo-Braga (Text nach Cod. Matr. Acad. Hist. 18, s. X.; Martyrologium 23. VII. – 31. X.; Beziehung zu anderen Texten). S. 37–56: J. van der Straeten, S. Robert de la Chaise-Dieu. Sa canonisation – sa date de fête. S. 57–86: M. Coens, La plus ancienne Passion de saint Laurian, martyr céphalophore en Berry (BHL 4795; Text nach 2 Hss., reiche Anmerkungen). S. 87–131: P. Devos, Le dossier de saint Wenceslas dans un manuscrit du XIII^{e} siècle (Codex bollandianus 433) (Vita „Ut annuntietur", BHL 8836; Verhältnis zu anderen Wenceslas-Texten). S. 133–170: F. Halkin, Les Actes apocryphes de saint Héraclide de Chypre, disciple de l'apôtre Barnabé (BHG^{3} 743; Text nach Cod. Par. BN 769, 979, s. XIII). S. 171–188: E. Voordeckers, Le codex Gandavensis (slavicus) 408 (genaue Beschreibung der Hs. des XIV. Jh.; Inhalt: Viten und Martyrien weiblicher Heiliger; Anhang: slavischer Text der Vita der hlg. Taisia mit griech. Retroverson). S. 189–222: J. M. Fiey, Vers la réhabilitation de l'Histoire de Karka d'Bét Slōh. *Sch.*

Archiv für Liturgiewissenschaft VIII, 1963.

S. 21–46: J. P. de Jong, Benedictio Fontis. Eine genetische Erklärung der römischen Taufwasserweihe (Vergleich der verschiedenen Texte, um zur ältesten Gestalt vorzudringen). S. 58–72: J. Leclercq, Christusnachfolge und Sakrament in der Theologie des heiligen Bernhard (benutzt vor allem die Sermones; Bernhard wird als Vertreter der „mittelalterlichen Patristik" gesehen, er ist von den Vätern abhängig). S. 73–78: V. Fiala, Sechs Benedictiones episcopales aus einer Weingartener Handschrift des 12. Jahrhunderts (Texte aus Cod. Stuttg. HB VII 11).

Sch.

Augustianum 4, 1964.

S. 5–20: D. Trapp OSA., Gregorio de Rimini y el nominalismo (Der Verf. nimmt Gregor v. Rimini gegen den ihm vorgeworfenen Nominalismus in Schutz.

de Santos Otero

Biblica 45, 1964.

S. 254 f.: R. Köbert, Achamoth (= σοφία ist eindeutig hebräisch). *v. C.*

Byzantinische Zeitschrift 57, 1964.

S. 6–25: St. Krawczynski u. U. Riedinger, Zur Überlieferungsgeschichte des Flavius Josephus und Klemens von Alexandreia im 4.–6. Jahrhundert. 1. Fl. Jos. Antiquitates 10, 269–277 bei Johannes Chrysostomos und Ps.-Kaisarios; 2. Die Paraphrase des Hypotyposenabschnittes zu Prov. 30, 18–20 (24, 53–55) von Klemens von Alexandreia bei Isidoros von Pelusion und Ps.-Kaisarios. S. 53–61: G. T. Dennis, The second Turkish capture of Thessalonica 1391, 1394 or 1430? (Thessaloniki wurde wahrscheinlich erst 1430 zum 2. Mal erobert). S. 62–77: F. Babinger, Veneto-kretische Geistesstrebungen um die Mitte des XV. Jahrhunderts (behandelt in Weiterführung der Arbeit des Verf. „Johannes Darius, 1414–1494, Sachwalter Venedigs im Morgenland . . .", 1961, eine Reihe von venezianischen Persönlichkeiten auf Kreta bzw. kretischer Herkunft, die für die Geschichte des 15. Jh. wichtig sind). S. 106–126: B. Brenk, Die Anfänge der byzantinischen Weltgerichtsdarstellung (vollständige byzantinische Weltgerichtsbilder tauchen vom 11. Jh. ab auf; Cod. Paris. gr. 74, Panagia Chalkeon in Thessaloniki; Einfluß der Predigten des Ephraem Syrus; Liste der Darstellungen). S. 127–150: H. J. Magoulias, The lives of the Saints as sources of data for the history of Byzantine medicine in the sixth and seventh centuries. *Sch.*

The Journal of Biblical Literature 83, 1964.

S. 146–152: Milton P. Brown jr., Notes on the Language and Style of Pseudo-Ignatius (die unechten und die interpolierten Briefe haben denselben Autor bzw. Redaktor). *v. C.*

The Journal of Theological Studies XV, 1964.

S. 16–31: G. C. Stead, The Platonism of Arius (versucht Arius als Platoniker zu erklären; Nähe zu Atticus; Aufnahme von Gedanken der Kritiker des Origenes). S. 32–53: D. Newsome, Justification and Sanctification: Newman and the Evangelicals. S. 265–279: R. M. Grant, Greek Literature in the Treatise *De Trinitate* and Cyrill *Contra Julianum* (nichtchristliche Quellen der beiden Schriften; Alexander von Aphrodisias). S. 308–316: W. R. Schoedel, A Blameless Mind ‚Not on Loan' but ‚By Nature' (Ignatius, Trall. I, 1) (Verhältnis zur Gnosis). S. 317–330: D. F. Wright, *Tractatus* 20–22 of St. Augustine's In Iohannem (Handschriften). *Sch.*

Revue d'Histoire ecclésiastique LIX, 1964.

S. 1–51: L. F. Genicot, Le chapitre de Huy au tournant des XII^{e} et XIII^{e} siècles. Vie commune, domaine et prévôté (mit Text der wichtigsten Urkunden). S. 52–88

und 437–484: Y. Poutet, Une Institution franco-canadienne au XVIII[e] siècle: Les écoles populaires de garçons à Montréal. S. 90–100: J. Scheerder, Les condamnés du Conseil des Troubles (Bemerkungen und Korrekturen zu den Listen, die A. L. E Verhyden publiziert hat: Le Conseil des Troubles, Liste des condamnés 1567–1573). S. 401–436: J. Paquet, Le Schisme d'Occident à Louvain, Bruxelles et Anvers (untersucht die verschiedene Stellung der Städte im abendländischen Schisma 1378–1417). S. 489–499: M. Dierickx, La réorganisation de la hiérarchie ecclésiastique des Pays-Bas par la bulle de 1559 fut élaborée pendant la seconde période du concile de Trente, en 1551–1552, und S. 500–504: Pl. Lefèvre, Une lettre adressée au nom du roi d'Espagne Philippe II à l'abbé d'Averbode à propos de l'érection des nouveaux évêchés dans les Pays-Bas (1561) (beide Beiträge sind für die Geschichte der Gegenreformation in den Niederlanden wichtig). *Sch.*

Sacris Erudiri XIV, 1963.

S. 5–33: B. J. Van der Veken, De sensu Paschatis in saeculo secundo et Epistula Apostolorum (kleinasiatische Herkunft u. a.). S. 50–98: M. Simonetti, Note su Faustino (wichtigste Hs. Cod. Col. XXXIII, s. IX; andere Hs. haben nur Auszüge; Quellen des Faustinus: Hilarius, Athanasius, Ambrosius, Gregor Ilib.; Fides Luciferi von der Fides Faustini abhängig). S. 99–129: Kl. Gamber, Heimat und Ausbildung der Gelasiana saec. VIII (Junggelasiana) (nicht im Frankenreich, sondern in Italien ausgebildet; Bedeutung des Paulus Diaconus). S. 130–148: P. Meyvaert, The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the *Ad Thalassium* of Maximus the Confessor (weist zwei Hss. nach, in denen die vollständige Übersetzung der Quaestiones ad Thalassium des Maximus Conf. durch Johannes Eriugena erhalten ist). S. 206–230: A. Paredi, Paulinus of Milan (zur Person; Bemerkungen zur Ausgabe der Vita Ambrosii durch Pellegrino, 1961). S. 236–250: Ch. Munier, L'oeuvre canonique de Denys le Petit, d'après les travaux du R. P. Wilhelm Peitz, S. J. (eine berechtigte Kritik des Buches von Peitz; vgl. auch K. Schäferdiek, ZKG 74, 1963, S. 353–368). S. 251–270: L. Machielsen, Les spurii de S. Grégoire le Grand en matière matrimoniale, dans les collections canoniques jusqu'au Décret de Gratien. S. 277–285: J. Lemarié, Textes liturgiques concernant le culte de S. Michel (Texte nach Cod. Taurin. Bibl. Nat. D. VI, 11). S. 286–342: F. Combaluzier, Un Bénédictionnaire épiscopal du X[e] siècle (Ms. 2657 Bibl. Sainte-Geneviève, Paris) (Text und Register). S. 343–360: F. Combaluzier, Bénédictionnal de Mgr Louis-Joseph de Montmorency-Laval évêque d'Orléans (1754–1757). Manuscrit 627 de La Bibliothèque de l'Arsenal à Paris. S. 361–467: C. de Clercq, Nomination et démission de Dominique de Pradt comme archevêque de Malines (Dominicus de Pradt, 1759–1837, war Bischof von Poitiers, ab 1809 Erzbischof von Mecheln, aber von Napoleon und auch von seiner neuen Diözese als solcher nicht anerkannt. 1812 Legat Napoleons in Polen, 1814 nach Frankreich zurückgekehrt. P. war „la malheureuse victime des circonstances politiques d'abord, de l'opposition stéveniste ensuite"). – Beilage S. 3*–22*: A. P. Lang, Leo der Große und die liturgischen Gebetstexte des Epihaniefestes (Verzeichnisse der Initien, Wörter, Schriftstellen, Namen und Sachen zu den Arbeiten von A. P. Lang in SE X, 1958, und XI, 1960, sowie von C. Callewaert in SE I, 1948). *Sch.*

Studia Theologica 18, 1964.

S. 51–65: H. Ringgren, The Gospel of Truth and Valentinian Gnosticism (Übereinstimmung in den wesentlichen Begriffen, die freilich vielfach gemein-gnostisch sind). *v. C.*

Theological Studies 25, 1964.

S. 161–196: J. F. McCue, The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma (kritische Untersuchung der Quellen, dogmatische Folgerungen). S. 343–385: G. H. Tavard, Scripture and Tradition among

Seventeenth-Century Recusants (J. Colville, M. Kellison, J. Percy und viele andere kath. Schriftsteller). *Sch.*

Theologische Zeitschrift 20, 1964.

S. 172–191: Gotth. Müller, Theologischer Liberalismus und österreichischer Protestantismus im 19. Jahrhundert (kritische Entwicklung seit 1781 in Abhängigkeit vom deutschen Rationalismus und Liberalismus). *v. C.*

Vigiliae Christianae 18, 1964.

S. 1–5: W. C. van Unnik, A Note on the Dance of Jesus in the „Acts of John" (in Verbindung mit Melitos Passa-Homilie § 80 wird auf eine dahinter stehende jüdische Praxis geschlossen). S. 6–13: M. Hornschuh, Erwägungen zum „Evangelium der Ägypter", insbesondere zur Bedeutung seines Titels (der nicht in Ägypten entstanden sein kann; das Evangelium dürfte ursprünglich nicht gnostisch, sondern enkratitisch gewesen sein). S. 14–31: P. G. van der Nat, Tertullianea (Textkritisches zu „de cultu fem." II). S. 32–36: L. Alfonsi, La „Consuetudo" nei „Protrettici" (der Kampf gegen die „Gewohnheiten" ist ein Topos der protreptischen Literatur). S. 37–50: Francesco G. Sirna, Arnobio e l'eresia marcionita di Patricio (zeigen nahe Verwandtschaft miteinander). S. 51–57: Paul Antin, Textes de S. Jérôme (et d'autres) sur la joie du malheur d'autrui (als Nachtrag zu seinem „Essai sur S. Jérôme – textes sur la „Schadenfreude"). S. 65–73: W. Krogmann, Heliand und Thomasevangelium (begründet seine Ablehnung von Quispels vermeintlichen Parallelen besonders gegen J. A. Huisman). S. 74–84: A. Jaubert, Les sources de la conception militaire de l'église en 1. Clément 37 (sind auch jüdisch). S. 85–107: Vinc. Loi, Per la storia del vocabolo „sacramentum": „Sacramentum" in Lattanzio (differenzierende Untersuchung der meist spezifisch christlichen Variationen der Grundbedeutung „offenbarte Gotteswahrheit" in den verschiedenen Schriften). S. 108–113: J. Emile Pfister SJ, A biographical Note: the Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa (Unterscheidung der Zahlenangaben für sämtliche und für sämtliche überlebende Kinder behebt Widersprüche). S. 114 f.: O. Maenchen-Helfen, The Date of Maximus of Turin's sermo XVIII (Herbst oder Winter 408). S. 129–143: P. G. van der Nat, Tertullianea (II: die Disposition von „de spect." orientiert sich an den Einreden der Gegner). S. 144 f. J. C. M. van der Winden, Some Additional Observations on St. Ambrose's Concept of Matter (Ambr. folgt hier nicht Basilios, sondern anderen Traditionen). 146–162: J. Snyder, The Reconstruction of Early Christian Cycle of Illustrations for the Book of Revelations: The Trier Apocalypse (hängt über nicht ganz deutliche Zwischenglieder ikonographisch von altchristlichen Vorlagen ab). S. 163–180: G. J. M. Bartelink, Observations stylistiques et linguistiques chez Isidore de Péluse (klassische Traditionen begrenzt zugunsten einer populären Orientierung an der Bibel; Worterklärungen und Etymologien). *v. C.*

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 55, 1964.

S. 78–94: H. Dörries, Urteil und Verurteilung – ein Beitrag zum Umgang der alten Kirche mit den Häretikern (in der Auseinandersetzung mit den Messalianern). S. 94–110 G. G. Blum, Apostolische Tradition und Sukzession bei Hippolyt (Betonung des pneumatischen Elements gegenüber dem „geschichtlich-horizontalen Aspekt" der Apostolizität). S. 110–128: W. Rohrdorf, Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit? (vornehmlich aus literarischen Quellen). *v. C.*

Zeitschrift für Theologie und Kirche 61, 1964.

S. 193–220: E. Kutsch, Deus humiliat et exaltat – Zu Luthers Übersetzung von Psalm 118, 21 und Psalm 18, 36 (Entwicklung nicht unter philologischen Gesichtspunkten, sondern im Sinne der Rechtfertigungslehre). *v. C.*

Hinweise

Kleine patristische Schriften Berthold Altaner

Die Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin beabsichtigt, die „Kleinen patristischen Schriften" ihres 1964 verstorbenen Mitglieds Berthold Altaner (Würzburg) in den „Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" herauszugeben. Der Band von ca. 500 Seiten soll die Augustinus-Studien und die Arbeiten zur griechischen und lateinischen Patristik enthalten. Der Verewigte hat die Auswahl noch selbst getroffen und zahlreiche Ergänzungen und Berichtigungen eingearbeitet. Voraussetzung der Veröffentlichung ist eine hinreichende Anzahl von Vorbestellungen. Für sie gilt bis 31. März 1965 ein Subskriptionspreis von DM 58.– (US-Dollar 13,90), während der Ladenpreis ca. DM 69,– (US-Dollar 16,50) betragen wird. Vorbestellungen werden erbeten an die Adresse der Kommission (Berlin W 8, Otto-Nuschke-Straße 22/23), die auch nähere Auskünfte erteilt.

Eine neue Gesamtausgabe der Werke von Erasmus

Die literarhistorische Abteilung der Königlichen Niederländischen Akademie der Wissenschaften hat anläßlich des 1969 zu begehenden 500. Jahrestages von Erasmus' Geburt beschlossen, eine neue textkritische und mit Kommentar versehene Gesamtausgabe der Werke von Erasmus zu veröffentlichen. Zu diesem Zwecke wurde ein vorbereitender Ausschuß eingesetzt, dessen Mitglieder zur Durchführung des Unternehmens eine internationale Zusammenarbeit befürworteten.

Der niederländische Ausschuß veranstaltete vom 6. bis 8. Dezember 1963 in Rotterdam eine internationale Tagung von Fachgelehrten, im Laufe deren ein *Conseil international pour l'édition des oeuvres complètes d'Erasme* gegründet wurde.

Der Unterzeichnete, Sekretar des Conseil international, möchte auf diesem Wege die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt auf das Unternehmen lenken; er wird jede Anregung dankbar entgegennehmen.

Dr. C. Reedijk, Nieuwe Parklaan 7, Den Haag, Niederlande

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13½ 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. D. Ernst Wolf, Göttingen, Merkelstraße 49.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. D. W. Schneemelcher, Bonn, Lutfridstraße 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft: Dr. N. Brox, Salzburg, Mönchberg 2a; J. C. Hindley, Serampore College, Dist. Hooghly, West Bengal, India; Dr. C. D. G. Müller, Heidelberg, Häußerstraße 59; Dozent Dr. W. H. Neuser, Münster i. W., Prozessionsweg 405; Prof. Dr. R. Rau, Tübingen, Hartmeyerstraße 100; Prof. Dr. J. Sólyom, Budapest VIII, Somogyi Béla u 14 III 2; Dozent Dr. M. Tetz, Bonn, Argelanderstraße 51.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

Z 64/3456

15. OKT. 1982

27. 6. 69
26. Jan. 1971
16. SEP. 1971

5. Mai 1972
24. Juli 1972

8. SEP. 1972

8. SEP. 1972

27. DEZ. 1972

24. MAI 1973

10. JAN. 1974
21. MRZ. 1974

7. MAI 1974
24. JULI 1974

31. 10. 75

21. Jan. 1976
27. 10. 76

11. JULI 1978

8. OKT. 1979
16. 06. 81

25. MRZ. 1988

15. JULI 1980

10. MRZ. 1982

11.10