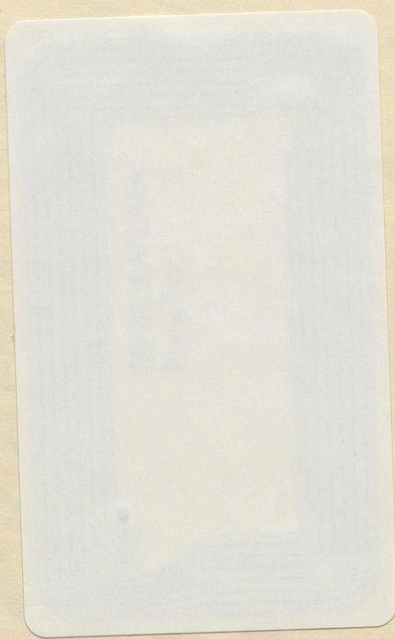




N12<522833430 021



ubTÜBINGEN



552

Z65/3382

Failef. P. d. d. s.
T. R. lose

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE XIV
LXXVI. BAND 1965
HEFT I/II



W. KOHLHAMMER VERLAG

V-B TOR.
- 3. AUG. 1965

Jh 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

<i>Theodor Klauser</i> : Erwägungen zur Entstehung der altchristlichen Kunst	1
<i>Julius Gross</i> : Die Ur- und Erbsündenlehre der Schule von Laon	12
<i>Marianka Sasha Fousek</i> : The Second-Generation Soteriology of the Unitas Fratrum	41
<i>Victor Konzemius</i> : Hermann Adalbert Daniel (1812–1871). Ein Forscherleben für die Una Sancta	64
<i>Otto Meinardus</i> : The Ethiopians in Jerusalem (erste Hälfte, I–III)	112

Miscellen

<i>August Strobel</i> : Die „Keltische Katechese“ des Cod. Vat. Regin. lat. 49 über das Hebräerevangelium	148
<i>Helmut Roscher</i> : Zwei angebliche Briefe Papst Urbans II.	149

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines	153
Alte Kirche	158
Mittelalter	167
Reformation	176
Neuzeit	195
Notizen	211

Dieses Heft wurde gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegen Prospekte folgender Verlage bei: Walter de Gruyter & Co., Berlin; W. Kohlhammer, Stuttgart; Ludgerus-Verlag H. Wingen KG, Essen; Ludwig Röhrscheid, Bonn. Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE XIV
LXXVI. BAND 1965



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

Theodor Klauser: Erwägungen zur Entstehung der altchristlichen Kunst	1
Julius Gross: Die Ur- und Erbsündenlehre der Schule von Laon . . .	12
Marianka Sasha Fousek: The Second-Generation Soteriology of the Unitas Fratrum	41
Victor Konzemius: Hermann Adalbert Daniel (1812–1871). Ein Forscherleben für die Una Sancta	64
Otto Meinardus: The Ethiopians in Jerusalem (erste Hälfte, I–III) .	112
August Strobel: Die „Keltische Katechese“ des Cod. Vat. Regin. lat. 49 über das Hebräerevangelium	148
Helmut Roscher: Zwei angebliche Briefe Papst Urbans II.	149
Literarische Berichte und Anzeigen	153

Drittes und viertes Heft

Otto Meinardus: The Ethiopians in Jerusalem (zweite Hälfte, IV–V)	217
Kassius Hallinger: Das Wahlrecht der Benediktusregula	233
Bernd Moeller: Probleme der Reformationsgeschichtsforschung . . .	246
Karl Kupisch: Schelling in Berlin	258
Hans Joachim Schoeps: Neues zur preußischen Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert	282
Martin Tetz: Adolf Jülichers Briefwechsel mit Franz Overbeck . . .	307
Raymund Kottje: Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit	323
Literarische Berichte und Anzeigen	343



ger 2554

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Acta Capitulorum Provinciae Germaniae Inferioris Ordinis Fratrum
Praedicatorum, hg. v. S. P. Wolfs. (G. Gieraths): 404.
- Aland, Kurt, s. Martin Luthers 95 Thesen . . .
- Altmann, Sigrid, Bayerns Benediktiner unterm Hakenkreuz. (K. Kupisch):
424.
- Atiya, Azia S., Kreuzfahrer und Kaufleute. Die Begegnung von Christentum
und Islam. (A. Noth): 357.
- Barbes, Meinulf, Toleranz bei Sebastian Franck. (R. Stupperich): 193.
- Barsanuphios und Johannes, „Hagioreitikē Bibliothekē“. (F. v. Lilienfeld):
214.
- Bergier, J.-F., s. Registres de la Compagnie . . .
- Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie. Band III:
Die Erscheinungen des Jahres 1958; Band IV: Die Erscheinungen des
Jahres 1959. Hg. v. Wilhelm Schneemelcher. (C. Andresen): 158.
- Bieler, Ludwig, The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy.
(H. Hoffmann): 353.
- Bielfeldt, Johann, Der Kirchenkampf in Schleswig-Holstein 1933–1945.
(K. Kupisch): 209.
- Bierbaum, Max, Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie.
(A. Franzen): 411.
- Birkner, Hans-Joachim, Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusam-
menhang seines philosophisch-theologischen Systems. (G. Hornig): 203.
- Bonaventura, Collationes Hexaameron – Das Sechstageswerk. Lateinisch und
deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Nyssen. (B. Geyer): 376.
- Borella, Pietro, Il Rito Ambrosiano. (J. Hennig): 153.
- Bornkamm, Heinrich, s. Das Augsburger Bekenntnis . . .
- Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini. (G. Gieraths): 375.
- Burmeister, Karl Heinz, Sebastian Münster. Versuch eines biographischen
Gesamtbildes. (E. Staehelin): 400.
- Chroniken des Mittelalters: Widukind – Otto von Freising – Hembold, aus
dem Lateinischen übertragen von Ernst Metelmann, mit einer Einführung
von Anton Ritthaler. (H. Hoffmann): 215.
- Church History Index, 1889–1961. (G. T. Armstrong): 424.
- Conzemius, Victor, s. Ignaz von Döllinger . . .
- Das Augsburger Bekenntnis, hg. v. Heinrich Bornkamm. (K. Schäferdiek): 422.
- Denzler, Georg, Kardinal Guglielmo Sirleto (1514–1585). Leben und Werk.
(H. Jedin): 403.
- Der älteste Ordinarius des Stiftes Xanten. Hg. v. Friedrich Wilhelm Oediger.
(K. Gamber): 173.
- Die Matrikel der Universität Jena. Band II: 1652–1723. Hg. v. Reinhold
Jauernig. (O. Wenig): 410.
- Dinkler - von Schubert, Erika, Der Schrein der Hl. Elisabeth zu Marburg.
Studien zur Schrein-Ikonographie. (A. Weckwerth): 377.

- Dokumente des Kirchenkampfes II. Die Zeit des Reichskirchenausschusses 1935–1937. I. Teil. Hg. v. Kurt Dietrich Schmidt. (K. Kupisch): 418.
- Duggan, Charles, Twelfth Century Decretal Collections and their Importance in English History. (P. Landau): 362.
- Dunlop, Annie I., Acta Facultatis Artium Universitatis Sanctiandree 1413 bis 1588. (J. K. Cameron): 391.
- Echternach, Helmut, Kirchenväter, Ketzer und Konzilien. (M. Tetz): 214.
- Elton, G. R., Reformation Europe 1517–1559. (B. Moeller): 176.
- Forstman, H. Jackson, Word and Spirit. Calvins Doctrine of Biblical Authority. (G. T. Armstrong): 191.
- Fraenkel, Peter, Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melancthon. (H. G. Geyer): 395.
- Gastgeber, Karl, Gotteswort und Menschenwort. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung. (F. W. Kantzenbach): 202.
- Geiselmann, Josef Rupert, Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. (J. Hennig): 413.
- Geissler, Bruno / Stöke, Günther, In Oriente Crux. Versuch einer Geschichte der reformatorischen Kirchen im Raume zwischen Ostsee und dem Schwarzen Meer. Hg. v. Herbert Krimm. (E. Beyreuther): 157.
- Gerlich, Alois, Studien zur Landfriedenspolitik König Rudolfs von Habsburg. (H. Hoffmann): 214.
- Gontard, Friedrich, Die Päpste und die Konzilien. (G. T. Armstrong): 344.
- Gontard, Friedrich, The Chair of Peter. A History of Papacy. (G. T. Armstrong): 344.
- Härting, Michael, Der Meßgesang im Braunschweiger Domstift St. Blasii. (S. J. P. van Dijk, OFM): 382.
- Haffner, Franz, Die kirchlichen Reformbemühungen des Speyerer Bischofs Matthias von Rammung in vortridentinischer Zeit (1464–1487). (A. Franzen): 388.
- Harbison, E. Harris, Christianity and History. (G. T. Armstrong): 343.
- Hauptmann, Peter, Altrussischer Glaube. (F. v. Lilienfeld): 197.
- Heinzmann, Richard, Die ‚Compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum‘. (R. Haubst): 422.
- Heitz, Carol, Recherches sur les rapports entre Architecture et Liturgie à l’époque carolingienne. (C. Andresen): 356.
- Heuser, Adolf, Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus. (K. G. Steck): 208.
- Histoire spirituelle de la France. (R. Voeltzel): 155.
- Höfer, Josef, s. Lexikon für Theologie und Kirche . . .
- Holt, N. R., The Pipe Roll of the Bishopric of Winchester 1210–1211. (H. Hoffmann): 375.
- Hundeshagens, Karl Bernhard, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus. / Akademische Reden über das sowohl allgemeine als auch Teutsche Protestantische Kirchen-Recht. (A. v. Campenhausen): 423.

- Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–1890, hg. v. Victor Conzemius. (W. Küppers): 206.
- Jahrbuch für Antike und Christentum. 6. Jahrgang (1963). (K. Schäferdiek): 420.
- Jauernig, Reinhold, s. Die Matrikel der Universität Jena . . .
- Jean Calvin, Deux congrégations et exposition du Catéchisme. (F. Büsser): 401.
- Kallen, Gerhard, Cusanus-Studien VIII. Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Cues. (E. Meuthen): 386.
- Kingdon, R.-M. s. Régistres de la Compagnie . . .
- Kottje, Raymund, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jh.). (K. Gamber): 168.
- Krimm, Herbert, s. Geissler, Bruno . . .
- Kritzeck, James, Peter the Venerable and Islam. (O. Spieß): 360.
- Leff, Gordon, Richard Fritz Ralph, Commentator of the Sentences. A Study in Theological Orthodoxy. (B. Lohse): 381.
- Le Neve, John, Fasti Ecclesiae Anglicanae 1300–1541. (H. Hoffmann): 215.
- Lexikon für Theologie und Kirche, Band IX, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. Josef Höfer und Karl Rahner. (H. v. Campenhausen): 419.
- Lieberg, Helmut, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon. (B. Klaus): 187.
- Lösch, Stefan, Prof. Dr. Adam Gengler 1799–1866. (K. G. Steck): 204.
- Lüders, Anneliese, Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen. (P. Kawerau): 170.
- van Luijk, Benignus, s. Bullarium . . .
- Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Lutherforscherkongresses. (H.-G. Geyer): 185.
- Martin Luthers 95 Thesen. Mit den dazugehörigen Dokumenten aus der Geschichte der Reformation. Hg. v. Kurt Aland. (K. Schäferdiek): 422.
- Meier, Kurt, Die deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. (K. Kupisch): 418.
- Metelmann, Ernst, s. Chroniken des Mittelalters . . .
- Miller, Samuel J. T. / Spielman, John P. jr., Cristobal Rojas y Spinola. Cameralist and Irenicist 1626–1695. (O. Weber): 195.
- Modalsli, Ole, Das Gericht nach Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz. (E. Kinder): 182.
- Nagel, William, Geschichte des christlichen Gottesdienstes. (J. Beckmann): 153.
- Neuhäusler, Engelbert, Der Bischof als geistlicher Vater. (K. Schäferdiek): 213.
- Notes marginales de Cyrill Lucar dans un exemplaire du grand catechisme de Bellarmin. Hg. v. Keetje Rozemond. (R. Stupperich): 195.
- Nyssen, Wilhelm, s. Bonaventura . . .
- Oediger, Friedrich Wilhelm, s. Der älteste Ordinarius . . .

- Palmquist, Arne, Kyrkans Enhet och Paplismen. Mit einer deutschen Zusammenfassung. (R. Lorenz): 421.
- Peter, Rodolphe, s. Jean Calvin . . .
- Pfister, Rudolf, Kirchengeschichte der Schweiz. (O. Weber): 154.
- Prenten, Regin, Der barmherzige Richter. Iustitia Dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513–1515. (G. Rupp): 177.
- Rahner, Karl, s. Lexikon für Theologie und Kirche . . .
- Régistres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin. Edd.: J.-F. Bergier et R.-M. Kingdon. (O. Weber): 401.
- Riché, Pierre, Education et culture dans l'occident barbare. (VI^e-VIII^e siècles). (H.-D. Altendorf): 165.
- Ritthaler, Anton, s. Chroniken des Mittelalters . . .
- Rollero, Piero, La „Expositio Evangelii secundum Lucan“ di Ambrogio come fonte della exegesi agostiniana. (R. Lorenz): 348.
- Rozemond, Keetje, s. Notes marginales . . .
- Sargologos, Étienne, F. S. C.: La Vie de Saint Cyrill le Phliéote Moine Byzantin. († 1110). (F. v. Lilienfeld): 358.
- Schäfer, Rolf, Christologie und Sittlichkeit in Melancthons frühen Loci. (H.-G. Geyer): 190.
- Schäfer, Walter, Effigies Pastorum. Die Pastoren an St. Katharinen. (O. Wenig): 210.
- Schäfer, Walter, Georg Gottfried Treviranus, Wicherns Freund. Beitrag zu einem Lebensbild aus der Erweckungszeit. (O. Wenig): 415.
- Schlösser, Felix, Andreas Capellanus. Seine Minnelehre und das christliche Weltbild des 12. Jahrhunderts. (R. Schmidt-Wiegand): 361.
- Schmidt, Kurt Dietrich, s. Dokumente des Kirchenkampfes II . . .
- Schmidt-Clausing, Fritz, Zwingli. (B. Klaus): 400.
- Schneemelcher, Wilhelm, s. Bibliographia Patristica . . .
- Schneider, Burkhart, Paul Hoffaeus SJ. (geboren um 1530, gestorben 1608). (A. Franzen): 193.
- Schrade, Hubert, Franz von Assisi und Giotto. (A. Weckwerth): 379.
- Schrage, Wolfgang, Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. (E. Haenchen): 347.
- Schulze, Wilhelm August, Zwei Baden-Durlachische Kirchenordnungsentwürfe 1728 und 1743. (F. Merkel): 412.
- Seifert, Wolfgang, Synagoge und Kirche im Mittelalter. (J. Hennig): 167.
- Shepherd, Holley M., s. Church History Index . . .
- Speigl, Jakob, Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers. (W. Küppers): 416.
- Spielman, jr., John P. s. Miller, Samuel J. T. . . .
- Spitz, Lewis W., The Religious Renaissance of the German Humanists. (B. Moeller): 393.
- Stange, Alfred, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels. (H. Karpf): 213.

- Stasiewski, Bernhard, s. Wichmann-Jahrbuch . . .
- Steck, Karl Gerhard, Lehre und Kirche bei Luther. (G. Krause): 179.
- Stöckel, Günther, s. Geissler, Bruno . . .
- Strauß, Gerhard, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin. (R. Lorenz): 349.
- Tetz, Martin, Eine Antilogie des Eutheros von Tyana. (H. Chadwick): 161.
- Thomson, A., Stöld av annans hustru. Kristoffers landslag Tjuvabalken Kapitel I. (M. Kulessa): 156.
- Vajta, Vilmos, s. Luther und Melanchthon . . .
- Vicaire, M.-H. OP, Geschichte des heiligen Dominikus, übersetzt von J. Enenkel. Band I: Ein Bote Gottes. Band II: Inmitten der Kirche. (K. Elm): 171.
- Vita Dorotheae Montoviensis magistri Johannis Marienwerder. Hg. v. Hans Westpfahl. (R. Stupperich): 175.
- Wachtel, Alois, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus. (R. Lorenz): 351.
- Welti, Manfred Edwin, Der Basler Buchdruck und Britannien. (J. Hennig): 408.
- Westpfahl, Hans, s. Vita Dorotheae . . .
- Wichmann-Jahrbuch für Krichengeschichte im Bistum Berlin, hg. v. Bernhard Stasiewski. XI./XII. Jahrgang (1957/58); XIII./XIV. Jahrgang (1959/60). (A. Franzen): 211.
- Wickert, Ulrich, Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie. (L. Abramowski): 159.
- Widmer, Berthe, Enea Silvio Piccolomini in der sittlichen und politischen Entscheidung. (B. Moeller): 384.
- Wieacker, Franz, Recht und Gesellschaft der Spätantike. (K. Schäferdiek): 213.
- Wolfs, S. P., s. Acta Capitulorum . . .
- Wollasch, Hans-Josef, Die Anfänge des Klosters St. Georgen im Schwarzwald. (R. Reinhardt): 169.
- Wolska, Wanda, La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle. (L. Abramowski): 163.
- Wriedt, Klaus, Die kanonischen Prozesse um die Ansprüche Mecklenburgs und Pommerns auf das rügische Erbe 1326–1348. (B. Schimmelpfennig): 174.
- Zeeden, Ernst Walter, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. (B. Moeller): 405.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- Abramowski, L.: 159, 163
Altendorf, H.-D.: 165
Andresen, C.: 158, 356
Armstrong, G. T.: 191, 343, 344, 424
Beckmann, J.: 153
Beyreuther, E.: 157
Büsser, F.: 401
Cameron, J. K.: 391
v. Campenhausen, A.: 423
v. Campenhausen, H.: 419
Chadwick, H.: 161
van Dijk, S. J. P. OFM: 382
Elm, K.: 171
Franzen, A.: 193, 211, 388, 411
Gamber, K.: 168, 173
Geyer, B.: 376
Geyer, H.-G.: 185, 190, 395
Gieraths, G.: 375, 404
Haenchen, E.: 347
Haubst, R.: 422
Hennig, J.: 153, 167, 408, 413
Hoffmann, H.: 214, 215, 353, 375
Hornig, G.: 203
Jedin, H.: 403
Kantzenbach, F. W.: 202
Karpp, H.: 213
Kawerau, P.: 170
Kinder, E.: 182
Klaus, B.: 187, 400
Krause, G.: 179
Küppers, W.: 206, 416
Kulesa, M.: 156
Kupisch, K.: 209, 418, 425
Landau, P.: 362
v. Lilienfeld, F.: 197, 214, 358
Lohse, B.: 381
Lorenz, R.: 348, 349, 351, 421
Merkel, F.: 412
Meuthen, E.: 386
Moeller, B.: 176, 384, 393, 405
Noth, A.: 357
Reinhardt, R.: 169
Rupp, G.: 177
Schäferdiek, K.: 213, 420, 422
Schimmelpfennig, B.: 174
Schmidt-Wiegand, R.: 361
Spies, O.: 360
Staehelin, E.: 400
Steck, K. G.: 204, 208
Stupperich, R.: 175, 193, 195
Tetz, M.: 214
Voeltzel, R.: 155
Weber, O.: 154, 195, 401
Weckwerth, A.: 377, 379
Wenig, O.: 210, 410, 415

Erwägungen zur Entstehung der altchristlichen Kunst

Von Theodor Klauser

I

Nach verbreiteter Vorstellung ist die christliche Kunst so alt wie das Christentum selbst. Man scheint gewöhnlich anzunehmen, daß die christliche Kunst zugleich mit den ersten heidenchristlichen Gemeinden entstanden sei. Einer solchen Auffassung liegt wohl die Meinung zugrunde, daß die Christen in einer kunstfreudigen und von Kunstwerken erfüllten Umwelt, wie der hellenistischen, unmöglich umhin gekonnt hätten, selbst Kunst zu produzieren.

Aber die so dachten, haben doch wohl vorschnell geurteilt. Sie haben eine überaus wichtige Tatsache nicht in Rechnung gestellt: das Christentum ist aus der religiösen und kulturellen Welt des Judentums hervorgegangen; es bleibt mit diesem Mutterboden durch die Heilige Schrift des Alten Bundes und durch hundert Einzelzüge seiner Organisation, seiner Liturgie und seiner Disziplin bis auf den heutigen Tag unlösbar verbunden. Zu den für die jüdische Religion grundlegenden Gesetzen aber gehörte das zweite Gebot des Dekalogs: „Du sollst Dir kein Gottesbild anfertigen, noch irgendein Abbild von etwas, das im Himmel droben oder auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde ist“.¹

Kein Zweifel, heute rechnet die christliche Kirche dieses zweite Gebot – von Calvinisten strengster Observanz abgesehen – zu den überlebten Traditionen des Alten Bundes.² Aber hat die Kirche dieses Gebot nicht noch lange respektiert?³ Sicher ist jedenfalls, daß christliche Kunst nur entstanden sein kann in einem Bereich, in dem man das zweite Gebot aufgegeben hatte oder doch wenigstens nicht mehr ernst nahm. Am Beginn einer jeden Dar-

¹ Ex. 20, 4 (deutsche Übersetzung nach E. Kautzsch, Die Hl. Schrift des AT übersetzt 1⁴ [1922] 125). Vgl. Lev. 26, 1; Dtn. 4, 10; 27, 15. Zum Verständnis dieses Gebots s. G. von Rad, Theologie des AT 1⁴ (1962) 225/232 und die dort angeführte Literatur.

² Vom katholischen Standpunkt erklärt W. Schöllgen, Dekalog: LThK 3² (1959) 202: „Das Bilderverbot ist für uns gegenstandslos“. Luther hat das 2. Gebot in seinem Katechismus gestrichen, Calvin dagegen es beibehalten; zur Erklärung der Diskrepanzen zwischen den beiden Reformatoren W. Dress: ThLZ 79 (1954) 415/422.

³ Hierzu R. M. Grant, The decalogue in early christianity: Harv. Theol. Rev. 40 (1947) 1/17.

stellung der Geschichte der christlichen Kunst müßte also die Frage aufgeworfen werden: Wann hat die christliche Kirche das zweite Gebot endgültig über Bord geworfen? Soweit ich sehe, hat diese Fragestellung in der christlich-archäologischen und kunstgeschichtlichen Literatur bisher keine besondere Rolle gespielt. Hier ist Wichtiges nachzuholen.

Der erste christliche Autor, der die fortdauernde Gültigkeit des alttestamentlichen Bilderverbots unmißverständlich ausgesprochen hat, ist Tertullian. In seiner wohl um 210 entstandenen Schrift über den Götzendienst legt er dar, daß jede „forma“ oder „formula“, also jede Figur irgendwelcher Größe, die Menschen dazu verlocke, sie als Idol zu verehren.⁴ Eben deshalb habe Gott streng verboten, irgendein Bild anzufertigen: „Du sollst Dir kein εἶδωλον, kein Bildchen machen!“ Und verdeutlichend habe der göttliche Gesetzgeber hinzugefügt: „Keinerlei Nachbildung sollst Du anfertigen von dem, was im Himmel und auf der Erde und im Meere ist!“ Mit diesem Gesetz habe Gott seinen Dienern die ganze Welt für derlei künstlerische Nachgestaltungen verschlossen.⁵ Nach Tertullian können daher Bildhauer und Maler nur vom Teufel sein.⁶ Künstler, die zum Christentum übertreten, dürfen ihren Beruf nicht weiter ausüben. Das ist nicht schlimm, wenn auch Taufkandidaten aus Künstlerkreisen manchmal das Gegenteil behaupten; denn nach der Meinung Tertullians können die Künstler als Christen sich ihren Lebensunterhalt leicht mit dem Ausbessern von Dächern, mit dem Anstreichen von Wänden und Brettern, mit Schreinerarbeit usw. verdienen. Und solche Tätigkeit bringe bekanntlich mehr ein als die künstlerische, weil künstlerische Aufträge rar sind, handwerkliche aber häufig.⁷

War dieses schroffe Bekenntnis Tertullians zum zweiten Gebot nur seine reaktionäre Sondermeinung? Das hat man bisher aus einer späteren Äußerung des Afrikaners schließen wollen, die sich in seiner Schrift *De pudicitia* findet.⁸ Dort polemisiert Tertullian gegen die von der Großkirche neuerdings eingeführte milde Behandlung der Unzuchtsünder. Er erwähnt in diesem Zusammenhang, daß man in großkirchlichen Kreisen Becher mit dem Bild des schaftragenden Hirten verwende. Mit diesem Becher wolle man auf die Parabel vom verlorenen Schaf hinweisen, mit der man die neue milde Bußpraxis zu rechtfertigen versuche. Also – so wurde aus dieser Äußerung Tertullians gewöhnlich geschlossen – hat es um 220 in Nordafrika schon die bekannte Darstellung gegeben, die Jesus im Sinne von Joh. 10, 14 und in gleichzeitiger Anlehnung an die Parabel vom verlorenen Schaf Luc. 15, 4/7 als guten Hirten mit einem Schaf auf der Schulter zeigt. Es gab demnach, so wurde immer wieder behauptet, in Nordafrika damals schon Produkte christlicher Kunst.

Indessen glaube ich, vor einigen Jahren den Beweis dafür erbracht zu haben, daß das Bild auf den karthagischen Bechern, nach den derben Charakterisierungen, die Tertullian ihnen widmet, unmöglich das christliche Bild

⁴ Tert. idolol. 3, 4.

⁵ Ebd. 4, 1.

⁶ Ebd. 3, 2.

⁷ Ebd. 5, 1/4; 8, 2.

⁸ Tert. pud. 1, 6; 6, 18/9; 22; 10, 12.

des guten Hirten Jesus gewesen sein kann.⁹ Es muß sich um jenes seit Jahrhunderten schon von der heidnischen Kunst verbreitete Bild des „Widderträgers“ gehandelt haben, das in der hellenistischen Zeit zum Symbol der für die innermenschlichen Beziehungen entscheidenden Tugend der Philantropia geworden war.¹⁰ Zur Zeit Tertullians hat es ohne Zweifel in der ganzen Mittelmeerwelt in Massenfabrikation hergestellte Becher gegeben, die mit diesem beliebten Motiv geschmückt waren.

Immerhin, durch Tertullians Äußerung über die bei den Anhängern der Großkirche so beliebten Becher erfahren wir etwas für unser Thema sehr Wichtiges: Es gab in Karthago und auch wohl im übrigen Nordafrika Christen, die sich nicht scheuten, Becher mit einem profanen, wenn auch ethisch gemeinten Bildschmuck in ihrem täglichen Leben zu verwenden und durch demonstrativen Gebrauch solcher Becher ihre Sympathie für eine bestimmte innerkirchliche Richtung, die nachsichtige Behandlung von Unzuchtssündern forderte, zu bekunden. Danach wäre also die kompromißlose Befolgung des zweiten Gebots um 213 in christlichen Laienkreisen Karthagos bereits ein wenig gelockert gewesen.

Glücklicherweise sind wir nicht auf das Zeugnis des Rigoristen Tertullian allein angewiesen. Wenige Jahre vor ihm, wohl um 200, äußert sich der Alexandriner Klemens in seiner „Mahnrede an die Heiden“ folgendermaßen: „Uns ist es ganz deutlich verboten, trügerische Kunst auszuüben; denn der Prophet – damit meint Klemens Mose – sagt: ‚Du sollst kein Bildwerk von irgendetwas machen, was nur immer oben im Himmel oder unten auf der Erde ist‘.“¹¹

Etwas später muß freilich der gleiche Klemens den Christen das Recht einräumen, einen Siegelring zu tragen.¹² Dieser ist ja für die Menschen der Alten Welt nicht so sehr Schmuck wie unentbehrlicher Gebrauchsgegenstand.¹³ Deshalb hat auch der strenge Pythagoras, der keine Schmuckringe duldete, seinen Jüngern einen Siegelring konzederieren müssen.¹⁴ Natürlich ist ein Siegelring ohne Siegelbild unbrauchbar. Klemens kommt also um die Frage nicht herum, wie es der Christ mit den Siegelbildern zu halten habe. Er antwortete darauf zunächst mit dem von ihm bewunderten Pythagoras: „Ihr dürft auf Euren Ringgemmen kein Gottesbild gravieren lassen; denn man würdigt die Gottheit herab, wenn man sie in irdischem Stoff abbildet.“¹⁵ Außerdem sind aber nach Klemens auch alle Siegelbilder auszuschließen, die mit der christlichen Ethik nicht vereinbar sind.¹⁶ So bleiben schließlich nur religiös und ethisch neutrale Motive übrig. Als solche nennt Klemens Taube, Fisch, Fischer, Schiff,

⁹ Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst I: JbAC 1 (1958) 24/27.

¹⁰ Nachweise ebd. 27/32.

¹¹ Clem. Alex. protr. 4, 62, 2; vgl. paed. 3, 12, 1.

¹² Ebd. 3, 57, 1; 3, 58, 1.

¹³ Vgl. Plin. n. h. 33, 26; Theophr. char. 18 u. a.

¹⁴ Mullach, Fragm. philos. Graec. 1, 506 nr. 27 f.; dazu Clem. Alex. strom. 5, 28, 4.

¹⁵ Clem. Alex. paed. 3, 59, 2; strom. 5, 28, 4 f.

¹⁶ Clem. Alex. paed. 3, 59, 2/3; 60, 1.

Leier und Anker.¹⁷ Derartige neutrale Bilder aber gestatten dem Christen, so meint Klemens, eine Beziehung zu seinem Glauben herzustellen. So könne etwa ein Fischerbild auf dem Siegelring den Christen an die menschenfischenden Apostel und an ihre Täuflinge erinnern.¹⁸ Hier zeigt sich, nebenbei gesagt, deutlich, daß es in den Tagen des Klemens noch keine fertige christliche Bildsymbolik gegeben hat. Aber Klemens gibt jetzt einen Anstoß zu ihrer Ausbildung.

Um 200 wird also von der Kirche in Ost und West das zweite Gebot noch für gültig angesehen, wenn auch erste leise Lockerungen durch Tertullians Hinweis auf die karthagischen Bildbecher und durch die Symbolbild-Diskussion des Klemens bezeugt werden. Daß man auch im späten 3. Jahrhundert grundsätzlich am zweiten Gebot festgehalten hat, bezeugt insbesondere Origenes, der die Unverträglichkeit der immateriellen Gottheit mit materieller Abbildung besonders eindringlich herausgearbeitet hat.¹⁹ Aber gehen wir nun gleich zum 4. Jahrhundert über.

Um 306 erklärt das gesamtspanische Reformkonzil von Elvira in seinem Kanon 36: „Es wurde beschlossen, daß es im Gotteshause keine Malereien geben soll; denn das, was verehrt und angebetet wird, darf nicht auf Wänden gemalt erscheinen.“²⁰ Die Reformsynode von Elvira hätte diese Anordnung nicht getroffen, wenn nicht damals irgendwo in Spanien schon gegenteilige Versuche gemacht worden wären. Es muß also damals Laien oder sogar Bischöfe gegeben haben, die in ihren Gotteshäusern Personen und Ereignisse der christlichen Religion bildhaft dargestellt zu sehen wünschten. Solchen Tendenzen wird nunmehr Einhalt geboten. Die Materialisierung des Heiligen im Bild erscheint den Konzilsvätern von Elvira noch ebenso unzulässig wie vorher Klemens und Origenes.

Der Kirchenhistoriker Eusebius kann uns zeigen, daß es noch um 327 im Osten nicht anders aussieht. Constantins Schwester Constantia bittet den Bischof brieflich, ihr ein Bild Christi – es ist wohl ein handliches, auf Holz gemaltes Bild gemeint – zu verschaffen.²¹ Dieses Verlangen ist ein wichtiges Symptom. Eine führende Frau des Laienstandes sehnt sich nach einem reli-

¹⁷ Ebd. 3, 59, 2. Daß Klemens neben den leblosen Dingen auch den Fischer nennt, hat L. Eizenhöfer, Die Siegelbildvorschläge des Clem. v. Alex.: JbAC 3 (1960) 51 f. nachzuweisen sich bemüht. Die Zulassung des Fischerbildes wäre verwunderlich, weil die jüdische Symbolik, die sich noch vor der christlichen gegen das zweite Gebot durchsetzen mußte – man brauchte sie für die Münzprägungen – und die vermutlich für die christlichen Versuche richtungsweisend war, nur unbelebte Dinge herangezogen hat; vgl. den Überblick bei B. Kanael, Ancient Jewish Coins: The Biblical Archaeologist 26 (1963) 38/62.

¹⁸ Clem. Alex. paed. 3, 59, 2.

¹⁹ Vgl. H. Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (1917) 19/22; W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern (1930) 41/47.

²⁰ Mansi 2, 11. – Über die Datierung des Konzils wird bis heute gestritten; darüber zuletzt V. C. De Clercq, Ossius of Cordova (Washington 1954) 87/102; J. Gaudemet, Elvira: Dict. Hist. Géogr. Eccl. 5 (1963) 317/320. Terminus a quo ist das Jahr 295, terminus ad quem 314.

giösen Bild und scheut sich nicht, dieser Sehnsucht Ausdruck zu verleihen, von der sie doch wissen muß, daß sie der kirchlichen Tradition zuwiderläuft. Andererseits kann Constantia selbst, so prominent sie ist, sich ihren Wunsch noch nicht aus eigener Kraft erfüllen. Bilder solcher Art sind also noch Raritäten. Ein führender Bischof, der wegen seiner hohen Bildung und seines Interesses an kalligraphischen Handschriften berühmt ist, soll ihr helfen. Dieser antwortet auffallend schroff, vermutlich, weil ihm derartige Bitten öfters vorgetragen werden und ihm zu schaffen machen: „Ist es denn – so schreibt er irritiert – nicht allgemein bekannt, daß uns verboten ist, derartiges herzustellen!“

Nun ist dieser Brief öfters als unecht verdächtigt worden, weil er angeblich nur im Zusammenhang des byzantinischen Bilderstreits als Teil des von den Bilderfeinden verwendeten Dossiers eine Rolle gespielt habe.²² Doch ist die Verdächtigung unbegründet; denn der Inhalt des Briefes paßt vollkommen zu dem, was Eusebius in seiner über jeder Kritik erhabenen Kirchengeschichte zu einer ihm selbst bekannten Bronzegruppe von Caesarea Philippi bemerkt.²³ Dieses Kunstwerk soll wohl nach Auskunft christlicher Bewohner Caesareas die wunderbare Heilung der blutflüssigen Frau durch Jesus darstellen. Eusebius bezweifelt keineswegs – wie wir es heute tun²⁴ –, daß es sich um die Wiedergabe des Wunders Jesu handelt. Aber nach ihm können es nur dankbare Heiden gewesen sein, die eine solche Bronzegruppe geschaffen und errichtet haben; Christen kommen für ihn als Schöpfer eines solchen Bildwerks einfach nicht in Betracht.

Im Widerspruch zu dem, was aus Brief und Kirchengeschichte des Eusebius zu entnehmen ist, steht nun freilich, was in seinem Panegyricus auf Kaiser Constantin zu lesen ist. Hier wird von Constantin rühmend gesagt, daß er seine neue Residenz Konstantinopel mit den bronzenen Symbolfiguren des guten Hirten sowie des Propheten Daniel inmitten der Löwen dekoriert habe.²⁵ Es fällt schwer zu glauben, daß Eusebius und mit ihm die gesamte Kirche in der Zeit zwischen der Abfassung der Kirchengeschichte und des Briefes einerseits und des Panegyricus andererseits, also innerhalb von zehn Jahren, den Standpunkt in der Bilderfrage so völlig geändert haben soll. Die betreffenden Sätze im Pynegyricus müssen also wohl zu den nicht wenigen Interpolationen gerechnet werden, die der Text am Ende des 4. Jahrhunderts erfahren hat.²⁶

²² Die Echtheit des Briefes hat zuerst der bilderfreundliche Patriarch Nikephoros v. Konstantinopel bezweifelt; vgl. *J. Pitra*, *Spicilegium Solesmense* 1, 371 ff. Über spätere Bezweifler *A. v. Harnack*, *Geschichte der christl. Literatur* 2, 2 (1904) 115; zu Nikephoros *A. J. Visser*, Nikephoros und der Bilderstreit (1952).

²³ Eus. h. e. 7, 18.

²⁴ Vermutlich ist die Bronzegruppe die Votivstiftung einer von Asklepios geheilten heidnischen Frau gewesen; vgl. *A. v. Harnack*, *Mission* 1 (1924) 145 f. Bekanntlich erzählte man von Asklepios viele Heilwunder, die teilweise auch in Votivbildern festgehalten waren; vgl. *U. Hausmann*, *Kunst und Heilum* (1948) 181/183.

²⁵ Eus. v. Const. 3, 48 f.

²⁶ Literatur zur Diskussion über den Panegyricus bei *B. Altaner* – *A. Stuiber*, *Patrologie* 6 (1958) 208 f.

Immerhin, bald nach Eusebius hat sich der denkwürdige Stellungswechsel der Kirche sicher vollzogen. Ein kleiner Ausschnitt aus der Auseinandersetzung, die diesen Schritt begleitet, wird uns in der Lebensgeschichte des Epiphanius von Salamis auf Zypern greifbar. Auf einer Reise durch Palästina nimmt dieser Bischof Ärgernis an einem Vorhang, den er im Vorbeigehen an einem Kirchenportal erblickt hat. Der Vorhang ist mit einem Christus- oder Heiligenbild geschmückt. So etwas ist nach der Auffassung des zyprischen Bischofs Götzendienst und läuft der heiligen Religion zuwider. Er reißt den Vorhang ab und bittet nach seiner Heimkehr in einem mit noch anderen Beschwerden gefüllten Brief den Bischof von Jerusalem, dafür zu sorgen, daß in seinem palästinensischen Sprengel solch ein götzendienlicher Brauch sich nicht weiter ausbreitet.²⁷ Aber Epiphanius muß in der Folge feststellen, daß Bilder in und an christlichen Kirchen auch anderswo schon existieren. Er versucht, durch ein dogmatisches Rundschreiben und durch eine Flugschrift das Umsichgreifen der neuen Sitte aufzuhalten; er appelliert schließlich an den Kaiser Theodosius I. Noch in seinem Testament aus dem Jahre 403 beschwört Epiphanius seine Gemeinde, keine Bilder in den Kirchen und in den Zömeterien anzubringen.²⁸ Er hat auch damit den Lauf der Dinge nicht aufhalten können.

Trug damals und in der Folgezeit niemand sonst mehr Bedenken, ein wesentliches Stück des Dekalogs zum alten Eisen zu werfen? Mir scheint vieles darauf hinzudeuten, daß die Skrupel gegen eine christliche Bildproduktion im Kreise der Frommen auch während des 5., 6. und 7. Jahrhunderts nie ganz aufgehört haben.²⁹ Wenn ich recht sehe, ist der sogenannte Byzantinische Bilderstreit des 8. Jahrhunderts nichts anderes als das Wiederkutagetreten und Virulentwerden einer unterirdischen kirchlichen Strömung, die sich mit der Nichtachtung des zweiten Gebots nicht abfinden kann. Aber diese Frage soll hier nicht weiter verfolgt werden. Für unser gegenwärtiges Thema genügt der Nachweis, daß die Kirche in Ost und West offiziell bis mindestens 350 noch am alttestamentlichen Bilderverbot festgehalten hat.

II

An die soeben formulierte Feststellung sollen zwei wichtige Erwägungen und Folgerungen angeschlossen werden.

Erstens: Wenn die Kirche bis rund 350 das zweite Gebot allgemein als verbindlich angesehen hat, könnte eine von der Kirche sanktionierte und ge-

²⁷ Epiphanius v. Salamis bei Hieron. ep. 51, 9. Ein griechisches Fragment des von Hieronymus manchmal ziemlich frei übersetzten Briefs bei G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits (1929) 73 f.

²⁸ Die Fragmente der vier Schriften des Epiphanius bei K. Holl: Gesammelte Schriften zur Kirchengeschichte 2 (1928) 351/387; ihre von G. Ostrogorsky a.a.O. 61/113 teilweise bestrittene Echtheit verteidigte überzeugend F. Dölger: Göttinger Gel. Anz. 191 (1929) 257/372. Ostrogorsky konnte durch Heranziehung weiterer Handschriften der Fragmentensammlung Holls einige Stücke hinzufügen.

²⁹ Hierzu Material aus dem Osten bei F. Diekamp, *Analecta patristica* = *Orientalia christ. analecta* 117 (1938) 118/120. 127/129; N. H. Baynes, *The icons before*

förderte Kunst eigentlich erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden sein. Wenn es aber gleichwohl schon vorher einzelne christliche Bildschöpfungen gegeben haben sollte, müßte sie entweder gegen den Willen der offiziellen Kirche von Laienchristen oder aber von häretischen Gruppen ins Leben gerufen worden sein. Wir wissen ja zum Beispiel von den Karpokratianern, von den Simonianern, von den Manichäern und anderen Gnostikern, daß sie lange vor 300 zum Ärgernis der Rechtgläubigen schon Bilder Christi und der großen Männer ihres Glaubens besessen haben.³⁰

Nun gibt es aber in der Tat schon in der Zeit vor 350 Malereien und Reliefs mit unbezweifelbar christlichem Gehalt. Man findet sie in einigen besonders alten Teilen der römischen Katakomben, auf einigen frühen Sarkophagen des Westens und in der Hauskirche von Dura am Euphrat. Die Malereien der letzteren müssen spätestens um 240 entstanden sein.³¹ Die ältesten römischen Katakombenmalereien und die frühesten Sarkophagreliefs dürften ungefähr auf die gleiche Zeit zurückgehen.³² Die Datierung der Malereien der Hauskirche in Dura ist dadurch gesichert, daß das betreffende Gebäude schon um 256 zerstört und verschüttet worden ist. Die Zeitansätze für die westlichen Denkmäler sind in jahrzehntelanger Forschungsarbeit auf dem Wege der Stilvergleichung gewonnen worden.

Nicht ganz von der Hand zu weisen ist die Vermutung, daß die Hauskirche in Dura einer Täufersekte gehört hat.³³ Aber für die westlichen Denkmäler kommt eine häretische Herkunft nicht in Betracht. Es ist also sicher: orthodoxe Kreise, und zwar – da die Kirchenführung durch die traditionelle Doktrin gebunden war – aus dem Laientum, haben schon vor der offiziellen Preisgabe des alttestamentlichen Bilderverbots christliche Bilder geschaffen und damit die christliche Kunstgeschichte eingeleitet. Da unter den römischen Katakombenbildern solche sind, die sich in einem damals sicher der Gemeinde gehörigen Zömeterium, dem von S. Callisto, befinden,³⁴ kommen wir um die Schlußfolgerung nicht herum, daß die römische Gemeindeleitung schon hundert Jahre vor der Aufgabe des alttestamentlichen Bilderverbots eine geteilte Praxis mehr oder weniger offen toleriert hat.

Zweitens: Wenn die christlichen Kunstschöpfungen dieser Frühzeit nicht

Iconoclasm: Harv. Theol. Rev. 44 (1951) 93/106; S. der Nersessian, Une apologie des images du VII^e s.: Byzantion 17 (1944/45) 58/87. Daß auch im Westen sich nicht alle bedenkenlos mit der Preisgabe des zweiten Gebots abfanden, zeigen Texte wie Aug. cons. ev. 1, 10, 16 (PL 34, 1049); mor. eccl. cath. 1, 34, 75 (PL 32, 1342); Greg. M. ep. 9, 208; 11, 10.

³⁰ Vgl. Acta Joh. 26 (Gnostiker); Iren. haer. 1, 23, 4; 1, 25, 6 (Karpokratianer); Eus. ep. ad Constantiam: PG 20, 1549 (Simonianer u. Manichäer).

³¹ Vgl. O. Eissfeldt, Dura: RAC 4 (1959) 361/368.

³² Nachweise bei Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst I: JbAC 1 (1958) 20 f.

³³ Für diese Möglichkeit wurden bei einem Colloquium über die Hauskirche von Dura, das im Anschluß an einen Vortrag von C. Kraeling vom F. J. Dölger-Institut in Bonn veranstaltet wurde, beachtenswerte Gesichtspunkte beigebracht.

³⁴ Zur Entstehungsgeschichte der Kallistus-Katakombe s. A. M. Schneider, Die ältesten Denkmäler der römischen Kirche: Festschrift zur Feier des 200jähr. Bestehens der Akademie d. Wiss. in Göttingen 2 (1951) 177 f.

von der offiziellen Kirche ausgegangen sind, sondern vom Laienvolk, müssen sie aus den Vorstellungen des christlichen Laienvolkes heraus gedeutet und verstanden werden. Es ist also nicht angängig, bei ihrer ikonographischen Interpretation die Schriften der gleichzeitigen oder gar der späteren Kirchenväter, die ja meistens Bischöfe sind, zu befragen. Das ist die bisherige Praxis gewesen. Ein solches Verfahren kann nach den oben gewonnenen Erkenntnissen nur zu fragwürdigen Schlüssen führen.³⁵ Wir müssen, soweit das noch möglich ist, herauszufinden suchen, welche religiösen Vorstellungen und Empfindungen das schlichte gläubige Volk damals gehegt hat. Schon heute scheint mir sicher zu sein, daß die volkstümliche Kunstproduktion der Frühzeit nicht den bildlichen Reflex der offiziellen kirchlichen Dogmatik wiedergibt, wie das noch Joseph Wilpert angenommen hat. Eine Kunst solcher Art hätte nur zustandekommen können, wenn die Theologen der Kirche, also vor allem die Bischöfe, selbst sie angeregt und gelenkt hätten.³⁶

III

Wenn man die Entstehung der christlichen Kunst noch genauer erfassen will, muß man die älteste christliche Kunstproduktion, also die vor 350 entstandenen Schöpfungen der Malerei und Plastik näher studieren. Von dieser Erkenntnis geleitet, habe ich 1961 eine Art Inventur der frühesten christlichen Kunsterzeugnisse vorgenommen, habe mich aber dabei auf die sepulkralen Denkmäler beschränkt.³⁷ Diese erste Inventarisierung müßte also wohl noch vervollständigt werden.

Sieht man sich dieses Inventurverzeichnis an, so stellt man zunächst fest, daß in der Frühzeit der christlichen Kunst die Motive aus dem AT zahlreicher sind als die Motive aus dem NT. Von Motiven des AT begegnen besonders häufig das Bild von Adam und Eva am Paradiesesbaum, die Arche Noahs, das Opfer Abrahams, das Quellwunder des Mose, die Auswerfung, Ausspeuung und Ruhe des Jona, die Jünglinge im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube. Von Motiven des NT begegnen häufiger die Taufe Jesu, der mit seinem Bett davongehende Gichtbrüchige, die Samaritanerin am Jakobsbrunnen und die Auferweckung des Lazarus. Das Übergewicht der Szenen aus dem AT kann, wenn andere Anhaltspunkte hinzukommen, wohl die Hypothese rechtfertigen, daß das gleichzeitige Diasporajudentum an den ersten

³⁵ Eine von den Kirchenvätern ausgehende Auslegung der wohl ältesten und beliebtesten Darstellung der christlichen Kunst, der Darstellung des unter der Kürbisaube ruhenden Jonas, würde darin mit Mt. 12, 40 einen Hinweis auf die Auferstehung Jesu sehen. Aber A. Stuiber, *Refrigerium interim* (1957) 138/141 hat gezeigt, daß dem Bilde vielmehr die volkstümliche Vorstellung von der Ruhe des Verstorbenen am Zwischenort („Abrahams Schoß“) zugrunde liegt.

³⁶ Man wird daher auch nicht ohne Vorbehalt die ganze altchristliche Kunst als locus theologicus betrachten können, wie das in der Linie des Aufsatzes von Y. M. C. Congar, *Le „don de la loi“ dans l'art paléochrétien: Nouv. Rev. Théol.* 84, 2 (1962) 914, zu liegen scheint.

³⁷ Th. Klauser, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst IV: JbAC* 4 (1961) 128/131.

christlichen Kunstprodukten nicht ganz unbeteiligt gewesen ist; denn dafür, daß das Diasporajudentum auch seinerseits ungefähr um die gleiche Zeit das zweite Gebot nicht mehr streng beobachtet hat, dafür gibt es viele Anhaltspunkte.³⁸ Wir kommen auf die Frage der Abhängigkeit der ältesten christlichen Kunst von der jüdischen sogleich zurück.

Prüft man sodann das Verhältnis, in dem die von der christlichen Kunstpraxis gewählten Motive aus dem AT und dem NT zueinander stehen, so ergibt sich, daß die Motive aus den verschiedensten Büchern der Heiligen Schrift ausgewählt sind und daß sie sich nicht unter ein Generalthema einordnen lassen. Der ganze Motivschatz der frühesten christlichen Kunst erweist sich als willkürliche, auf Zufällen beruhende Auswahl.³⁹ Das ist eine Erkenntnis, die für weitere Schlußfolgerungen wichtig ist.

Aber noch bedeutsamer ist das Studium der Bildprägungen selbst. Es fällt auf, daß die gemeinten biblischen Vorgänge in einer bis zum äußersten konzentrierten Form dargeboten werden; nur das entscheidende Minimum von Elementen ist jeweils ins Bild aufgenommen. So wird die Errettung Noahs und der Seinigen aus der Sintflut nur durch einen Kasten angedeutet, in dem er betend, d. h. für seine Rettung dankend, zu sehen ist. Die wunderbare Heilung des Gichtbrüchigen wird nur dadurch dargestellt, daß ein Mann ein leichtes Bett davonträgt.⁴⁰

Diese äußerste Konzentration der ältesten christlichen Kunstprodukte zeigt zunächst, daß diese Kunst nicht erzählen und nicht illustrieren will, also auch nicht aus illustrierten Büchern übernommen sein kann. Die Bilder, deren biblische Unterlage nur der gründliche Bibelkenner erraten kann, wollen über sich hinaus weisen, sie wollen an etwas anderes erinnern.⁴¹ Dieses andere aber herauszufinden, ist für uns Heutige keineswegs leicht.

Aber die knappe, fast heraldisch anmutende Fassung der ältesten christlichen Bilder zeigt außerdem, daß sie ursprünglich nicht für eine große Wand bestimmt waren, sondern für einen Bildträger von geringen Ausmaßen. Nun wissen wir durch Klemens, daß die Christen früh vor die Notwendigkeit gestellt waren, wenigstens in diesem einen Punkt das alttestamentliche Bilderverbot zu übertreten: sie brauchten Siegelringe und darum auch Siegelbilder. Klemens konzedierte ihnen neutrale Siegelbilder; der Ringträger könne ihnen ja, wenn er wolle, eine christliche Sinnbildlichkeit beilegen.⁴² Einen schönen Beleg für diese christliche Ausdeutung eines neutralen Siegelbildes kennen wir durch eine heute leider verlorene Gemme, die das Signet aller Veröffentlichungen des Bonner Dölger-Instituts bildet: hier ist dem aus der heidnischen Glyptik übernommenen Fischerbild die Aufschrift $\text{IX}\Theta\text{Y}\Sigma$ beigefügt. Der Besitzer des Ringes hat sich also durch den Fischer auf seinem Ringe an Jesus erinnern lassen wollen.⁴³

³⁸ A. Baumstark, Bild (jüdisch): RAC 2 (1954) 288/299. Vgl. auch oben Anm. 17.

³⁹ Vgl. Th. Klauser a.a.O. 133 f.

⁴⁰ Vgl. die Analysen ebd. 135/137.

⁴¹ Ebd. 136.

⁴² Vgl. oben S. 4.

⁴³ Th. Klauser, F. J. Dölger, Leben und Werk (1956) 23 f.

Wir dürfen vermuten, daß Einzelne mit den neutralen Siegelbildern bald nicht mehr zufrieden waren und zu biblischen Motiven übergegangen sind. Jedenfalls können die erhaltenen christlichen Gemmen mit biblischen Bildern zeigen, wie vorzüglich die ältesten Bildmotive der christlichen Kunst in das Oval einer Ringgemme hineinpassen.

Nimmt man nun aber an, daß die christliche Kunst bei der Anfertigung von Gemmenbildern entstanden ist, so würde sich manches Rätsel lösen. Wir würden verstehen, warum die Motive der frühen christlichen Kunst jeden Zusammenhang vermissen lassen. Die Besteller der Siegelringe hatten eben das jeweilige biblische Motiv je nach ihren Neigungen gewählt. Die von den Gemmen herübergenommenen Motive der frühchristlichen Malerei und Plastik müssen daher notwendigerweise diese Zusammenhanglosigkeit der einzelnen Ringbilder reflektieren.

Außerdem würde unsere Annahme, daß die christliche Kunst im Bereich der Glyptik eingesetzt hat, endlich auch die merkwürdige Tatsache erklären, daß die Bilder gleich von Anfang an überall in der gleichen Fassung auftreten. Gewiß kann man daran denken, daß auch in der Glyptik ähnlich wie in der Malerei und Plastik mit Musterbüchern gearbeitet wurde. Aber ehe Musterbücher entstehen und sich ausbreiten, ist ein längerer Zeitraum erforderlich. Der Umstand, daß die Ringgemmen mit ihren Besitzern, soweit diese Händler, Beamte oder Soldaten waren, durch die ganze damalige Welt wanderten, kann die rasche Verbreitung der Kompositionen um vieles leichter erklären.

Die Arche Noahs gehört, wie wir schon hörten, zu den frühesten christlichen Kompositionen. Auch sie wird immer in der gleichen knappen Weise dargestellt. Nun gibt es im phrygischen Apameia im frühen 3. Jahrhundert, vielleicht auch schon im 2., eine Münzprägung mit dem gleichen Motiv.⁴⁴ Freilich sind gewisse Abweichungen nicht zu übersehen: im Kasten ist neben Noah auch sein Weib sichtbar; und links neben dem Kasten ist das Ehepaar noch einmal in ganzer Figur mit betend erhobenem rechten Arm dargestellt. Man sieht sofort, wodurch sich die christliche Darstellung von dieser Darstellung auf den heidnischen Münzen unterscheidet: sie ist noch mehr vereinfacht dadurch, daß Noahs Frau beiseitegelassen und das Dankgebet für die Errettung aus der Sintflut schon in den Kasten selbst verlegt ist. Wie aber sollen wir das Aufkommen des biblischen Motivs auf den Münzen einer heidnischen Stadt erklären? Es gibt nur eine einzige befriedigende Erklärung: Die starke jüdische Bevölkerung von Apameia hat den Mitbürgern klargemacht, daß nach den Angaben des heiligen Buches der Juden bei ihrer Stadt die Landung der Arche Noahs erfolgt sei. Für die Lokalisierung bot der Beiname der Stadt – Kibotos – einen Anhaltspunkt. Dann kann aber das Münzbild nur Wiedergabe einer bei den Diasporajuden in Apameia selbst verbreiteten Darstellung gewesen sein.⁴⁵ Die knappe Fassung des Münzbildes legt die Ver-

⁴⁴ Zum folgenden *Th. Klauser*, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst IV: *JbAC* 4 (1961) 142 f.

⁴⁵ Vgl. ebd. 143 und *A. Grabar*, Images bibliques d'Apamée: *Cah. archéol.* 5 (1951) 9/14.

mutung nahe, daß die Vorlage auch in diesem Falle ein Gemmenbild war. Die Diasporajuden waren ja in der Siegelbildfrage in der gleichen schwierigen Situation wie ihre christlichen Zeitgenossen; auch sie konnten also trotz des zweiten Gebots Siegelbilder nicht entbehren. Aufgrund dieser Erwägungen habe ich schon 1961 die Arbeitshypothese aufzustellen gewagt, daß die ältesten Motive der christlichen Kunst, soweit sie dem AT entnommen sind, der Gemmenkunst der Diasporajuden abgeschaut sind.⁴⁶

Ich möchte diese Arbeitshypothese am Schluß dieser Erwägungen zur Entstehung der christlichen Kunst erneut zur Diskussion stellen. Es sei unumwunden zugegeben, daß die Basis für diese Hypothese bisher noch sehr schmal ist. Außerdem würde sie ja zunächst nur für die Motive aus dem AT gelten. Woher hat die älteste christliche Kunst die Kompositionen aus dem NT? Genügt es zu sagen, daß diese nach dem Muster der alttestamentlichen von den christlichen Gemmenschneidern selbständig erfunden worden sind?

⁴⁶ Th. Klauser a.a.O. 140/144.

⁴⁷ Ebd. 142.

Die Ur- und Erbsündenlehre der Schule von Laon

Von Julius Gross

Im beginnenden 12. Jahrhundert konnte die nordfranzösische Stadt Laon den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, die bedeutendste Theologenschule jener Zeit in ihren Mauern zu beherbergen. Aus allen Teilen des christlichen Abendlandes strömten Jünger der Gottesgelehrtheit dorthin, um Magister Anselmus und Wilhelm von Champeaux, die Gründer der Schule, zu hören. Viele von ihnen gelangten später als Lehrer oder Kirchenfürsten zu hohem Ansehen.¹

Noch vor 50 Jahren wußte man kaum etwas Zuverlässiges über die Wirksamkeit, die Lehre und den Einfluß der Schule. Seither hat sich das Bild grundlegend gewandelt. Zahlreiche Handschriftenfunde haben ein umfangreiches Schrifttum der Schule zutage gefördert.

Dieses Schrifttum besteht aus Sentenzensammlungen, einzelnen in Florilegien überlieferten Sentenzen, Bruchstücken von Schriftkommentaren und kleinen theologischen Summen. Die Zuweisung der einzelnen Stücke an bestimmte Autoren ist in vielen Fällen unsicher, in andern unmöglich.

Der größte Teil des bisher entdeckten Handschriftenmaterials liegt seit längerem gedruckt vor in einer Reihe von Monographien und Zeitschriftenaufsätzen.² Dom Odon Lottin kommt das Verdienst zu, den größten Teil dieses Materials erneut kritisch gesichtet, soweit möglich einzelnen Verfassern zugewiesen und systematisch geordnet veröffentlicht zu haben.³

Dank diesen literarischen Vorarbeiten besteht jetzt die Möglichkeit, die Theologie der Schule von Laon mit hinlänglicher Sicherheit zur Darstellung zu bringen.

Es sind fast immer die gleichen Fragen, die in unsern in schlichtem, aber klarem Latein verfaßten Schriften gestellt und teilweise recht verschieden beantwortet werden. Auffallend ist die große Zahl von oft sehr freien Augu-

¹ Siehe *J. de Ghellinck*: *Le Mouvement théologique du XIIe siècle* (Museum Lessianum, Sect. hist. 10), 2. Aufl., Bruges usw., 1948, S. 133–48.

² Siehe das Verzeichnis bei *Robert Blomme*: *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Univ. Cath. Lovan., Diss. Sér. III, 6), Louvain-Gembloux, 1958, S. 5.

³ *Odon Lottin*: *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, T. V: *Problèmes d'histoire littéraire, L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux, 1959. – Die einzelnen Sentenzen und sonstigen Texte sind durchlaufend nummeriert. Wir zitieren sie unter diesen Nummern, evtl. mit Angabe der Zeilenzahlen (z. B. Sent. 28, Z. 4–7). Wir modernisieren die altertümliche Schreibweise bei Lottin.

stinus-Zitaten, meist ohne Quellenangaben. Offenbar war der Lehrer von Hippo für die Magister von Laon die überragende Autorität, neben der andere Väter, namentlich Hieronymus, Leo I., Gregor der Große, Beda und einige wenige Griechen nur eine bescheidene Rolle spielten.

Was Wunder, wenn im Schrifttum der Schule von Laon die Ur- und Erbsündenlehre einen auffallend breiten Raum einnehmen.

Unsere Aufgabe ist es nun festzustellen, inwieweit auf diesem Teilgebiete der theologischen Anthropologie unsere Autoren ihrem Lehrmeister Augustinus gefolgt oder von ihm abgewichen sind.

Dank Lottins Textausgabe ist es möglich, die einschlägige Lehre der Häupter der Schule sowie die der anonymen Magister getrennt darzustellen.

§ 1 Die Erbsündenlehre Anselms von Laon

Anselm († 1117) – eigentlich Anceau = Ansellus – während eines Menschenalters der berühmteste und einflußreichste Lehrer der bischöflichen Schule von Laon, scheint ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen zu sein. Leider sind seine Werke nur bruchstückweise überliefert. Von den 230 von Lottin veröffentlichten Texten sind die 81 ersten von unzweifelhafter, die Sentenzen 82–121 von wahrscheinlicher, der Rest von plausibler Echtheit. Text 230 ist ein echter Brief Anselms. Der Boden, auf dem wir bauen, ist also teilweise unsicher.

In seinen meist knappen Hinweisen auf den paradiesischen Urstand und Sündenfall schließt sich Anselm in der Regel eng an Augustinus an. Es dürfte daher genügen, einige für uns wichtige Punkte hervorzuheben.

I

Gott hat den Menschen aus Materie, nämlich Erde, und aus Nicht-Materie, d. i. aus Seele, gebildet (Sent. 29 u. 30), in Vollkommenheit (Sent. 47 u. 24), nach seinem Bild und Gleichnis.

Die nähere Bestimmung der Gottebenbildlichkeit und -ähnlichkeit Adams ist in unsern Texten keineswegs einheitlich.

In den Sentenzen 29, 31 und 169 wird die Gottebenbildlichkeit auf etwas dem Menschen Natürliches, nämlich auf die Vernunft und sittliche Wahlfreiheit zurückgeführt,⁴ während sie nach Sentenz 30 etwas Ethisches ist:

Nach dem Bilde sagt (die Schrift), auf daß (der Mensch) Gott nachahme und sanftmütig und demütig sei, gerecht und barmherzig, Gott Christus und seinem Vater gehorsam bis zum Tode, das Gute liebe, das Böse hasse.

⁴ In der 169. Sent., Z. 10–14, wird Adam das liberum arbitrium, quo posset bene vel male operari, ausdrücklich zuerkannt, weil er ohne sittliche Wahlfreiheit gerechterweise weder verdammt noch belohnt worden wäre; jedoch mit folgender Einschränkung: Bene vero operari sine adiutrice gratia nullatenus poterat, sed ad malum declinare ex se solummodo habebat. Es ist dies die in sich widerspruchsvolle Freiheit, die Augustinus dem unerlösten Menschen zubilligt. In den sicher echten Sentenzen Anselms ist von einer solchen Freiheit nur zum Bösen nicht die Rede. Die Echtheit der 169. Sent. scheint uns daher fragwürdig zu sein.

Hiernach war die Gottebenbildlichkeit nicht etwas Adam zugleich mit der Natur Geschenktes, sondern etwas von ihm erst Zuerwerbendes.⁵ Nach Sentenz 47, Z. 1 u. 24, dagegen wurde er bereits gerecht und gut, ja in Vollkommenheit (in perfectione) erschaffen.

Adams Gottähnlichkeit ist gleichfalls Gegenstand einer zwiespältigen Erklärung.

Nach der einen ist auch sie etwas Naturgegebenes. Die unkörperliche und unsichtbare Seele ist insofern ein Gleichnis Gottes, als sie einen sichtbaren Leib bewohnt und bewegt, ohne von seinen Veränderungen beeinträchtigt zu werden, so wie der einfache Gott das Weltall erfüllt und regiert, ohne von dessen Veränderungen berührt zu werden (Sent. 29 u. 30).

Nach der zweiten Deutung machte Gott den Menschen nach seinem Gleichnis, weil er ihn in der Vollkommenheit der Tugenden erschuf.⁶ Diese Erklärung widerspricht der in der 30. Sentenz enthaltenen, wonach Adam Heiligkeit erst erwerben sollte.

Indem Anselm zwischen imago und similitudo unterschied, entfernte er sich von Augustinus.

Vor seinem Fall war Adam potentiell (potestate) leidensfähig und sterblich, aber auch wieder potentiell unsterblich und leidensunfähig (Sent. 38. Vgl. Sent. 47, Z. 6–10). Die Früchte des Paradieses hätten Leid, Altern und Tod von ihm ferngehalten (Sent. 38, Z. 6–8).⁷ Kein Sündenzunder (fomes peccati) war in seinem Fleische (Sent. 48, Z. 17–19), das „gut war und in keiner Weise der Vernunft widerstrebte“ (Sent. 113, Z. 99–100. Vgl. Sent. 24). „Bei der Zeugung hätte (der Mensch) keine größere Lust empfunden als beim Berühren eines Steines mit der Hand“.⁸ Doch „besaß er die Freiheit, das Gute und das Böse zu tun“ (Sent. 47, Z. 5–6). Hätte er im Paradiese das ihm auferlegte Gebot gehalten, wären er und seine Nachkommen so lange darin geblieben, bis sie, nachdem die Zahl der abgefallenen Engel erfüllt war, an deren Stelle in die ewige Seligkeit versetzt worden wären (Sent. 38, Z. 10–14. Vgl. Sent. 45, Z. 29–30).

„Adam lebte im Paradiese so lange glücklich, als Christus am Kreuze . . . die Qualen des Todes erduldet“ (Sent. 183). Obwohl er keine Belästigung seitens der ihm natürlichen Sinnlichkeit (sensualitas) fühlte, die ihn zum Bösen hingeneigt hätte, sündigte er, indem er aus Liebe zur Gattin von der verbotenen Frucht aß. Er zog sich so den Zorn des Schöpfers zu und verdiente, aus den Wonnen des Paradieses in dieses Exil verstoßen zu werden. In der Sünde Adams waren, wie Augustinus erkannte, Mord, Diebstahl und andre Verbrechen (Sent. 179, Z. 2–4, 23–25, 32–34). So schwer war die Ursünde, daß sie die Menschennatur veränderte, die in Adam verdorben, dem

⁵ Vgl. Sent. 46, Z. 45–46.

⁶ Sent. 183, Z. 2–4: Adam . . . quasi in plenitudine claritatis et perfectione virtutum conditus . . .

⁷ In der 170. Sent. lautet die Antwort auf die Frage, ob Adam sterblich oder unsterblich erschaffen wurde: mortalem eum actualiter necessario fuisse.

⁸ Sent. 38, Z. 8–9: in generando non maiorem haberet delectationem, quam lapidem manu tangendo. Vgl. Sent. 179, Z. 10–12.

Teufel hörig, verdammt, kurz, zu einer verdorbenen oder sündigen Masse (*massa corrupta* oder *peccatrix*) wurde (Sent. 47 u. 103).

Wie es zu dieser Verderbnis kam, erklärt Anselm so:

Als Adam sündigte, entstand im Fleische die Konkupiszenz, die Erbsünde genannt zu werden pflegt (*innata est carni concupiscentia, quae peccatum originale vocari solet*). Diese widersetzt sich der Vernunft, widerstrebt dem guten Handeln, zieht heftig ab vom Verlangen nach dem Guten, neigt und treibt zum Sündigen. Durch diese erfolgt also eine Schwächung des freien Willens (*liberi arbitrii depressio*), die Adam vor der Sünde nicht gefühlt hatte (Sent. 179, Z. 4–8).

Als Strafverschärfung kam hinzu, daß Adam „in der Konkupiszenz zeugte“ (Sent. 46, Z. 47–48).

II

Die Existenz der Erbsünde ist für unsern Magister eine unbestrittene Glaubenswahrheit:

Hinsichtlich der Erbsünde und ihres Heilmittels glaube ganz fest und zweifle keineswegs, daß jeder Mensch, der durch Beischlaf von Mann und Frau empfangen ist, mit der Erbsünde geboren wird, der Gottlosigkeit untertänig, dem Tode unterworfen, und daher von Natur aus als Sohn des Zornes geboren wird, von welchem (Zorn) der Apostel sagt: *wir waren nämlich von Natur Söhne des Zornes, wie auch die übrigen* (Eph. II, 3) (Sent. 148).

Unser Magister übernimmt vorbehaltlos die augustinische Gleichsetzung von Konkupiszenz und Erbschuld: Die Begehrlichkeit (*concupiscibilitas*) oder Natur des Begehrens (*natura concupiscendi*) wird Erbsünde genannt (Sent. 43, Z. 37–44). Auch Augustins Unterscheidung zwischen der Konkupiszenz als solcher und deren Reat macht er sich zu eigen, zitiert er doch den bekannten Ausspruch des Bischofs von Hippo, daß das Gesetz der Sünde mit den Säuglingen geboren, in den Getauften vom Reat gelöst, aber zum Kampfe zurückgelassen wird und die Toten mit keiner Strafe verfolgt.⁹

Was die Konkupiszenz in den Neugeborenen zu einer verdammenswerten Schuld macht, sagt Anselm nicht. Zweifellos hat er mit Augustinus angenommen, daß die Begierlichkeit von Gott Ungetauften zur Sünde angerechnet wird.

Viel Kopfzerbrechen hat Anselm das von Augustinus ungelöst hinterlassene Problem der Fortpflanzungsweise der Erbsünde bereitet. Dieses Problem war für ihn um so schwieriger, als er sich im Gegensatz zu seinem Lehrmeister entschieden vom Kreatianismus bekannte. Nach ihm ist es nämlich katholische Glaubenslehre, „daß täglich neue Seelen erschaffen und Leibern eingegossen werden“.¹⁰ Daher die quälende Frage, die er vornehmlich in der 43.

⁹ Sent. 145, Z. 9–12. Das Augustinus-Zitat stammt aus *De pecc. mer. et rem.* II, 4; PL XLV, 152. Der wesentliche Inhalt dieses Zitats ist in der 134. Sent. Hieronymus zugeschrieben. Beide Sent. dürften schwerlich von Anselm stammen.

¹⁰ Sent. 43, Z. 2–3. Vgl. Sent. 45, Z. 1; 46; 161; 171; 184.

Sentenz zu lösen versucht, „woher die von Gott gut erschaffene Seele die Erbsünde überkommt, derentwegen sie verdammt werden muß, wenn sie gleich vom Leibe abscheidet ohne das Heilmittel der Taufe“ (Z. 4–6). Er führt dazu folgendes aus:

Einige sagen, die Seele ziehe sich jene verdammliche Sünde aus der Unreinheit des Leibes zu, in den sie eingegossen wird. Gegen diese Annahme lassen sich aber zwei Einwände erheben: Wie kann die unkörperliche Seele durch die Unreinheit des Leibes befleckt werden, und muß man Gott nicht für ungerecht halten, der die Seele mit einem Leibe vereinigt, in dem sie, wie er weiß, von verdammlicher Sünde nicht frei sein kann (Z. 8–13)?

Den ersten Einwand erkennt Anselm als berechtigt an. Da die Unreinheit des Leibes nur eine körperliche sein könne, sei es unmöglich, daß durch sie die geistige Seele befleckt werde (Z. 14–20).

Nichtsdestoweniger glaubt er zeigen zu können, „wie aus der körperlichen Unreinheit die geistige Unreinheit der Seele überkommen wird“. Er wolle dabei „der Natur der Dinge folgen (*physicam rerum sequi*)“ (Z. 21–24).

Er argumentiert folgendermaßen: Alle Leiber, die aus der durch die Ursünde so verdorbenen Masse des Fleisches (*ex tam corrupta massa carnis*) geboren werden, sind verdorben und unrein. Die in einen solchen Leib eingegossene reine Seele „zieht sich schon aus dieser Unreinheit des Leibes geistige Unreinheit zu“, nämlich „die Begehrlichkeit, die Sünde ist“; nicht als hätte sie diese schon effektiv, „sondern weil sie die Natur des Begehrens in sich aufnimmt“.¹¹ Zur Bekräftigung führt er ein Beispiel aus der Natur an: Ein neues irdenes Gefäß, in dem Wein sauer wird, ist und bleibt verdorben und unrein (Z. 21–54).¹²

Auf die zweite Frage, ob Gott nicht ungerecht sei, wenn er Seelen in unreine Leiber sende, durch die sie notwendigerweise befleckt werden, antworten einige, Gott brauche der Ursünde wegen seinen ursprünglichen Schöpferplan nicht zu ändern.

Diese Antwort genügt unserm Scholastiker nicht. Er meint, der allwissende Gott hätte es nicht so einrichten dürfen, daß unvermeidlicherweise alle Seelen in Gefahr gerieten. Er ergänzt also obige Antwort wie folgt:

Die Seele kommt, wie Augustinus lehrt, nicht gezwungenermaßen, sondern freiwillig in den Leib.¹³ Sie wisse zwar, daß sie mit Gottes Gnade die Sünde meiden könnte. „Doch wegen der Süßigkeit des mit ihr verbundenen Fleisches will sie nicht, was sie kann, und wird so selber sündig, während der Schöpfer gerecht bleibt“ (Z. 62–85).

Hat Anselm nicht gemerkt, daß er hier die Erbsünde, deren Fortpflanzung er erklären will, preisgibt und durch eine persönliche Sünde der neu erschaf-

¹¹ Eine ähnliche Theorie bei *Honorius Augustodunensis*: *Elucid.* II, 14; PL CLXXII, 1145.

¹² Dieser Vergleich stammt aus *Augustin.*: *Contra Julian.* V, 17; PL XLV, 794. Siehe unsre Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, München, 1960, S. 344–45.

¹³ In der 46. Sent., Z. 4–9 heißt es dagegen ausdrücklich, die Seele werde nicht aus eigenem, sondern *ex voluntate sui Creatoris* mit dem Leibe vereint. – Der Augustinus-Text, den Anselm an obiger Stelle anführt, ist *De Gen. ad litt.* VII, 36; PL XXXIV, 368–69.

fenen Seelen ersetzt? Sicherlich war ihm nicht ganz wohl dabei, denn abschließend schreibt er, seine Lösung sei nicht als Behauptung aufzufassen, „denn wo die Heiligen zweifelten, müssen auch wir zweifeln“ (Z. 88–90).

Nichtsdestoweniger trägt unser Magister die Ansteckungstheorie ohne jeglichen Vorbehalt auch in den Sentenzen 44, 45 und 46 vor, wo er sie noch ergänzt. So präzisiert er, daß das Urübel (*originale malum*) nur da vorhanden ist, wo bei der Zeugung die Samenpartikel auf schuldhafte Weise – gemeint ist unter Beteiligung der Geschlechtslust – abgesondert wird. Da dies bei Christus – und bei ihm allein – nicht der Fall war, blieb er von der Ur-ansteckung (*originalis contagio*) verschont. In allen übrigen Fällen ist die Partikel urschuldig (*rea originalis*), mag sie auch von getauften Eltern kommen.¹⁴

Anstatt die von ihm selber vorgebrachten schwerwiegenden Einwände gegen die Ansteckungstheorie – die Augustinus wenigstens für möglich hielt¹⁵ – zu entkräften, erklärt Anselm die Fortpflanzung der Erbsünde auf eine Weise, die letztere aufhebt.

III

Bleibt noch die Frage zu klären, ob Anselm die von Augustinus aus seiner Erbsündenidee abgeleiteten Konsequenzen übernommen hat.

Auch für Anselm steht fest, daß durch die Ur- und Erbsünde die ganze Menschennatur verdorben worden, die Menschheit zu einer sündigen Masse geworden ist, aus der „nichts anderes als Verderbnis“ fortgepflanzt werden konnte (Sent. 28, Z. 4–7).

Von der Zerstörung der ursprünglichen Harmonie zwischen Leib und Seele war oben die Rede. Sie hat eine Trübung der Vernunft, Irrtum, die böse Begierlichkeit, das Unvermögen gut zu handeln, Arbeit und Schmerz zur Folge (Sent. 172, Z. 12–16). Hinzu kommen die Herrschaft des Teufels, das Todesverhängnis (Sent. 47, Z. 1–18. Sent. 54, Z. 30–32) und schließlich die ewige Verdammnis, die allein schon die Erbschuld nach sich zieht. Lehrt ja der Glaube der Kirche, „daß, stirbt ein Kind gleich nachdem die Seele mit dem Leibe vereinigt wurde, die Seele verdammt wird wegen der Schuld des Ursprungs (*propter reatum originis*)“ (Sent. 46, Z. 9–11). Doch erleiden solche Seelen die leichteste Strafe (*levissime punientur*). „Warum Gott anordnete, daß sie nicht zur Taufe gelangt sind? Verborgen sind die Gerichte Gottes“ (Ebd., Z. 63–64, 67–69).

Sind wie für Augustinus so auch für Anselm in der Sündenfallkatastrophe die sittlichen Kräfte des Menschen, Verstand und freier Wille, die seine Gottesebenbildlichkeit begründen, verloren gegangen?

Von der Willensfreiheit ist in unsern Sentenzen öfterst die Rede. In seinem

¹⁴ Sent. 45, Z. 9–15. Vgl. Sent. 46, Z. 47–58. 47, Z. 54–61 (die menschliche Partikel, die das Wort Gottes annahm, ist von der Erbsünde gereinigt worden). Sent. 48, Z. 1–2. 103, Z. 10–11. 117, Z. 17–28.

¹⁵ Siehe Entstehungsgeschichte, S. 342–45.

Brief an einen Abt des Lütticher Klosters zum Heiligen Laurentius schreibt Anselm hierzu:

Es steht fest, daß Gott die vernünftige Kreatur freien Willens gemacht hat, auf daß sie Verdienste erwerben könne. Doch kann der freie Wille von sich aus (per se) weder zum Höheren sich erheben, noch im Guten, in dem er erschaffen wurde, ausharren; aber von sich aus kann er, wird er sich selber überlassen, fallen (corruere) (Text 230, Z. 21–25).

Hier scheint Anselm die augustinische These, wonach der gefallene Mensch aus eigenem nur Sünde hat, auf den paradiesischen Adam auszudehnen.

Dasselbe geschieht in der 169. Sentenz. Dort wird zwar die sittliche Wahlfreiheit Adam zugeschrieben, sofort aber durch die Einschränkung wieder aufgehoben, daß Adam „gut handeln ohne Beistandsgnade in keiner Weise (nullatenus) konnte, von sich aus nur das Abgleiten ins Böse hatte“ (Z. 10–14).

Während nach den beiden soeben angeführten Texten die Unfähigkeit des Willens zum Guten schon im paradiesischen Adam vorhanden war, wird sie in der 113. Sentenz als eine Straffolge der Ursünde hingestellt.

Das Fleisch war vor der Sünde gut, in keiner Weise der Vernunft widerstreitend. Nachdem es aber durch die Sünde verdorben worden war, hatte es in sich, mochte es wollen oder nicht, die unüberwindliche Sünde (peccatum invicibile), der die Vernunft widerstreitet, die jedoch besiegt wird.¹⁶ Daher wollen wir von Natur aus das Gute, aber verwirklichen können wir es nicht (unde naturaliter bonum volumus, sed illud perficere non possumus). Es sind nämlich im Menschen zwei Willen. Mit dem einen, den er aus der Vernunft hat, wollen alle, die Guten sowohl als die Bösen, von Natur aus (naturaliter) das Gute; doch dieser wird der kraftlose Wille (iners voluntas) genannt, da er von der Sinnlichkeit (a sensualitate) besiegt wird und niemandem nützt. Es gibt auch einen andren, den guten Willen, der aus der hinzugegebenen Gnade (ex superaddita gratia) kommt: Dieser führt das Gute, das wir wollen, aus durch jene Gnade. Es ist jedoch zu beachten, daß beide Willen aus Gnade sind; der erste Wille aus jener Gnade, durch die wir vernünftig gemacht worden sind, die also aus der Schöpfung ist; der zweite aber aus der hinzugegebenen, das ist der Beistandsgnade (Z. 99–110).

Im Gegensatz zu Augustinus erkennt Anselm dem auf sich gestellten Menschen die Fähigkeit zu, von sich aus das Gute zu wollen. Diese Fähigkeit ist durch die unvermeidliche Sünde, d. i. die Konkupiszenz,¹⁷ keineswegs vernichtet; verloren ist jedoch das Vermögen des Willens, von sich aus, ohne Beistand der Gnade, das gewollte Gute auch zu verwirklichen. Allerdings nennt er auch die Schöpfung Gnade, woraus zu ersehen ist, daß ihm eine klare Unterscheidung zwischen Natur und Gnade als Übernatur abgeht.

Eine ähnliche Auffassung kommt in der 114. Sentenz zum Ausdruck, wo man liest, es sei im Menschen verblieben „ein Fünkchen der Gottebenbildlichkeit (imagineis Dei scintillulam), das vom Guten gleichsam gewissermaßen

¹⁶ Nach Sent. 3, Z. 13–15 sind infolge der Erbsünde die Menschen nur ad peccandum magis proni.

¹⁷ Nach Sent. 85, Z. 35–37 ist unfreiwillige Lust Sünde, aber läßliche.

träume (bonum quasi quodammodo somniat), aber kraftlos und ganz schwach“, so daß es von der Gnade angefacht und gestärkt werden müsse. Vom Menschen könne keine Regung zu gutem Handeln (bene operandi motus) ausgehen, geschweige denn der Anfang oder die Vollendung eines solchen. „So scheint alles von der Gnade (sic totum videtur a gratia) zu kommen“.

Im Gegensatz hierzu wird in der 109. Sentenz die Möglichkeit einer Schwächung des Willens grundsätzlich ausgeschlossen:

Die Freiheit der Wahl (libertas arbitrii), d. i. des Urteils, die Freiheit von Nötigung (libertas a necessitate) ist, gemäß der wir unterscheiden, was erlaubt ist und was nicht erlaubt ist, die gleicherweise und unterschiedslos (aeque et indifferenter) Gott und der gesamten, sowohl bösen als guten vernünftigen Kreatur zukommt,¹⁸ wird weder durch Sünde noch durch Elend (miseria) verloren oder vermindert, noch ist sie größer im Gerechten als im Sünder (Z. 16–20).

Der Gegensatz zum Vorhergehenden ist so groß, daß sich Zweifel an der Echtheit der 109. Sentenz förmlich aufdrängen.

Wie dem auch sei, sicherlich hat unser Magister dem gefallen Menschen wenigstens das Wollen des Guten zugebilligt. Macht er ihn doch auch für sein Tun und Lassen verantwortlich.¹⁹ Auch lehrt er, „daß die Gnade Gottes dem freien Willen keine Gewalt antut“, ²⁰ ihn vielmehr unterstützt.²¹

Was das Verhältnis von Gnade und Freiheit betrifft, so macht Anselm bald die Wirksamkeit der Gnade von der Zustimmung des Willens abhängig – wenigstens dieser guten Tat hält er ihn also für fähig –, bald erklärt er – und hierin ist er konsequenter – diese Zustimmung selber für ein Werk der aus sich wirksamen Gnade.²²

Unausgeglichen, ja widerspruchsvoll sind Anselms Ansichten von der Willensfreiheit des Menschen vor und nach dem Sündenfall. Offensichtlich steht er unter dem Einfluß der augustinischen These, wonach der gefallene Mensch aus eigenem nur Sünde hat. Doch weit davon entfernt, diesen pessimistischen Satz konsequent zu vertreten, widerspricht er ihm insofern, als er dem natürlichen Menschen die Kraft zutraut, das Gute wenigstens zu wollen.

IV

Im Rahmen seiner Ausführungen über den Willen Gottes handelt Anselm auch vom göttlichen Heilswillen sowie von der göttlichen Präsenz und Prädestination.

¹⁸ Statt tam malae quam malae rationali creaturae bei Lottin muß es natürlich heißen tam malae quam bonae . . . So bei *Bernard. Claraevall.*: De grat. et lib. arbit. III, 8; PL CLXXXII, 1006 B, wo diese merkwürdige Sentenz wörtlich zitiert ist.

¹⁹ Siehe beispielsweise. Sent. 31, Z. 30–57.

²⁰ Sent. 54, Z. 44–45. 115, Z. 5–11. Vgl. Sent. 34, Z. 1–2 (oben zitiert).

²¹ Text 230, Z. 25–27. Sent. 114, Z. 19–21.

²² Text 230, Z. 22–46. Sent. 115, Z. 6 (etiam consensus est ex gratia). 25–28. In der 114. Sent. stehen beide Auffassungen nebeneinander.

In seiner 31. Sentenz unterscheidet er einen dreifachen Willen in Gott: den Willen der Wesenheit (*voluntas essentiae*), durch den Gott alles, das Gute wie das Böse, anordnet; den guten Willen Gottes, „mittels dessen er in seinen Heiligen wirkt“; den Willen im Sinne von Gebot.

Der gute Wille „macht die Heiligen gutwillig (*benevolos*) gegen Gott und den Nächsten gemäß dem Schriftwort: *Gott will, daß alle gerettet werden* (I. Tim. II, 4), d. i. er macht, daß seine Heiligen wollen“. Hierin stimmen die Heiligen teilweise mit dem Willen Gottes überein; „denn Gott will nicht, d. h. er trifft keine Anordnung, um alle zu retten (*Deus enim non vult, id est non disponit omnes salvare*), bezüglich deren die Heiligen wollen, daß sie gerettet werden“ (Z. 9–20).

Die gleiche Verdrehung des klaren Timotheus-Verses begegnet in der 153. Sentenz, die aus Anselms Paulinenkommentar stammen dürfte. Sie enthält folgende Zusammenfassung der bekannten partikularistischen Exegese Augustins:

Gott will, daß alle Menschen gerettet werden (I. Tim. II, 4), d. i. keine werden gerettet, als die, die er retten will; oder: von jedem Geschlecht der Menschen wird jemand gerettet; oder: er will, daß alle Menschen gerettet werden, d. i. er macht die Seinen wollen, daß alle Menschen gerettet werden; oder: er will, daß alle Menschen gerettet werden, d. i. er zwingt niemand, verdammt zu werden.

In Übereinstimmung hiermit heißt es in der 34. Sentenz, Gott verleihe einigen keine Gnade, „während er sie andern schenke gleichsam wie Gezwungenen (*quasi coactis*)“ (Z. 1–2).

Nach Sentenz 113 gibt es eine doppelte Berufung seitens Gottes, eine innere und eine äußere. Letztere erfolgt durch die Prediger und ist allen, Guten und Bösen, gemeinsam. Die innere Berufung, die zum Glauben gehört, ist so eingeteilt:

Die eine geschieht gemäß dem Ratschluß und der Prädestination Gottes, die sich auf die Auserwählten bezieht; die andre (geschieht) nicht nach dem Ratschluß, wie in jenen, die eine gewisse Zeit gut sind, aber davon ablassen und nicht gerettet werden sollen (*non sunt salvandi*) (Z. 181–87. Vgl. Sent. 115).

Der göttliche Heilswille, der die wirksame Berufungsgnade einschließt, ist demnach auf die Prädestinierten beschränkt, d. h. partikulär.

Die Prädestination definiert unser Scholastiker als „die Zubereitung der zukünftigen Güter (*praeparatio futurorum bonorum*)“ oder die Bereitstellung der Gnade, durch die Gott den Ungerechten rechtfertigt (Sent. 103, Z. 5–9).

Er unterscheidet eine erste und eine zweite Prädestination. Durch erstere „hat Gott vor Erschaffung der Welt, als noch keiner irgendein Verdienst erworben hatte, vorherbestimmt, einige aus der Masse der Verlorenen (*massa perditorum*) auszusondern, gerecht und makellos zu machen“. Die zweite Prädestination bestand darin, „daß Gott vorhersah, jene Gerechten

und durch Christi Tod Erlösten zur Ewigkeit zu führen nach diesem Leben, in dem sie würden gerechtfertigt werden“ (Sent. 11, Z. 3–14).

Nach diesem Text ist die Prädestination unabhängig von der göttlichen Voraussicht menschlicher Verdienste, also eine sog. *praedestinatio ante praevisa merita*.

Auch nach der 104. Sentenz erfolgte die Prädestination „ohne vorhergehende Verdienste (*sine praecedentibus meritis*)“.

In der 32. Sentenz dagegen macht Anselm die Prädestination vom menschlichen Willen abhängig, wenn er schreibt, Gott „rettet die, welche er will, nicht aber ohne ihren Willen, weil er nicht will, es sei denn, daß sie selber wollen“ (Z. 2–3). Ähnlich heißt es in der 115. Sentenz, den Effekt der Prädestination, nämlich die innere Berufungsgnade, „erteile (Gott) jenen nicht, von denen er wisse, daß sie ihr nicht Folge leisten würden“ (Z. 12–21).

Auch Anselms Prädestinationslehre fehlt es an Geschlossenheit. Doch herrscht bei ihm die Auffassung vor, daß die Vorherbestimmung der Ausgewählten eine absolute ist.

Das Gegenstück dazu, die Reprobation der Nichterwählten, erwähnt er nicht ausdrücklich. Mit seiner These vom partikulären Heilswillen Gottes ist jedoch nur eine absolute Vorherbestimmung vereinbar entweder zur Seligkeit oder zur Verdammnis.

*

In seinem Schrifttum – soweit es von Dom Lottin veröffentlicht ist – erweist sich Anselm von Laon als ein vom neuen Erbsündenbegriff seines Namensvetters Anselm von Canterbury unbeeinflusster Vertreter des Augustinismus. Doch ist seine Darstellung dieses Systems uneinheitlich, manchmal sogar widersprüchvoll.

In einigen Punkten weicht Anselm wohl unbewußt von Augustinus ab. So versucht er, die Fortpflanzungsweise der Konkupiszenz-Erbsünde zu erklären im Rahmen des Kreatianismus, zu dessen Annahme der Bischof von Hippo sich Zeit seines Lebens nicht entschließen konnte. Dabei passiert es Anselm, aus der Erbsünde eine persönliche Sünde der neu erschaffenen Seelen zu machen.

Im Gegensatz zu Augustinus schreibt er dem noch unerlösten Menschen eine gewisse Erkenntnis sowie ein wenn auch kraftloses Wollen des Guten zu. Insofern macht sich auch bei ihm die Tendenz bemerkbar, den Augustinismus zu humanisieren.

§ 2 Die Erbsündenlehre Wilhelms von Champeaux

Wilhelm, nach seinem Geburtsort von Champeaux (de Capellis od. Campellensis) genannt, war Schüler Manegolds von Lautenbach, Roscelins und zuletzt Anselms von Laon, dann Magister der Kathedralschule zu Paris, Gründer der Abtei St. Viktor (1108), schließlich Bischof von Châlons-sur-Marne (1113–† 1121). Er gilt als Mitbegründer der Schule von Laon.

Wenn man Abälard glauben darf, war Wilhelm der berühmteste Vertreter

des extremen Realismus seiner Zeit, den er aber später aufgegeben, zum mindesten gemildert haben soll.²³

Von Wilhelm sind nur verhältnismäßig wenige Sentenzen überliefert, die nicht sehr verbreitet gewesen zu sein scheinen. Dom Lottin hat deren 46 ermittelt und in seinem bereits erwähnten Werk über die Schule von Laon systematisch geordnet als Nummern 236–281 veröffentlicht. Wir zitieren nach dieser Ausgabe.

Nicht weniger als 12 Sentenzen handeln direkt von der Erbsünde, ein Beweis dafür, wie stark dieses Dogma und die damit zusammenhängenden Probleme unsern Magister beschäftigt haben.

Er geht dabei nicht selten eigene Wege. Wir beschränken uns darauf, das ihm Eigentümliche herauszustellen.

I

Vom paradiesischen Urstand ist in unsern Texten öfters die Rede, verhältnismäßig ausführlich in den Sentenzen 246 und 258.

Nach Sentenz 246 schuf Gott den Menschen sterblich und leidensfähig (*mortalis et passibilis*) (Z. 1–8); nach der 258. Sentenz dagegen leidensunfähig und unsterblich (*impassibilis et immortalis*), wodurch er nach Gottes Bild und Gleichnis war (Z. 1–7, 19–21). Auch nach der 271. Sentenz „war Adams Leib vor der Sünde aktuell unsterblich und leidensunfähig (*immortalis et impassibilis quantum ad actum*)“, aber potentiell leidensfähig und sterblich (Z. 4–6).

Es ist dies nicht der einzige Widerspruch, den sich unser Dialektiker leistet. So führt er an einer andern Stelle die Gottebenbildlichkeit des Menschen – im Gegensatz zu seinem Lehrer Anselm unterscheidet er nicht zwischen *imago* und *similitudo* – auf die Vernunft, diese „höhere Kraft der Seele“, zurück (Sent. 244, Z. 4–5).

Auch Wilhelm lehrt, daß Adam frei war von Begierlichkeit (Sent. 248, Z. 6–7). Er präzisiert, daß es sich nicht um die *concupiscentia boni* handelt, die Adam natürlich besaß, sondern um die *concupiscentia carnalis*. Wäre Adam im Gehorsam verharret, so „hätte er sich ohne irgendwelche fleischliche Lust mit dem Weibe vereinigt, wie wenn einer seinen Finger in den Mund steckt oder in etwas anderes ohne Lustempfindung“ (Sent. 254).

Infolge des Sündenfalls „verlor Adam die Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit und wurde leidensfähig und sterblich“ (Sent. 258, Z. 19–21). In diese Welt verbannt, „muß er, nicht nur den Tod, sondern auch Hunger, Durst und Kälte erleidend, im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen“ (Sent. 246, Z. 13–15).

Seine Natur wurde verdorben: Die Vernunft verlor die Herrschaft über die Sinnlichkeit und wurde dieser unterworfen (Sent. 253, Z. 10–18); „es entstand jener Sündenzunder, d. i. jene fleischliche Schwäche (*carnalis illa in-*

²³ *Abelard.*: *Histor. calam.* II; PL CLXXXVIII, 119. Siehe *Jean Chatillon*: *Art. De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor in Rev. du m. à. latin* 8, 1952, 141–46.

firmitas), durch die jeder Mensch geneigter ist zum Sündigen (qua omnis homo pronior est ad peccandum)“ (Ebd., Z. 37–41). Es ist die fleischliche Konkupiszenz, die sich im Bereiche sowohl des Geschlechtlichen (in genitalibus), als auch des Essens und Trinkens bemerkbar macht (Sent. 248, Z. 1–5).

„Diese Schwäche ist keine Sünde, sondern eine Wirkung der Sünde und Ursache andrer Sünden“. ²⁴

II

Ebensowenig wie Anselm hält es Wilhelm für nötig, die Existenz der Erbsünde zu beweisen. Ein Hinweis auf Hiob XIV, 4 genügt ihm als Begründung dafür, daß „aus verdorbenem Stoff nichts Reines und Unverdorbenes könne geboren werden“ (Sent. 250, Z. 1–3).

Seitdem die menschliche Natur durch den Sündenunder verdorben wurde, wird niemand ohne Sünde geboren, weil jeder in der Konkupiszenz und der Glut der Lust gezeugt ist. „Seitdem existiert die Erbsünde (Ex hoc est originale peccatum)“. „Ursprungssünde (Originale peccatum) wird sie genannt, weil sie am Anfang seiner Empfängnis ein jeder überkommt, während die gläubigen und legitim verheirateten Eltern davon befreit sind . . . So groß ist die Kraft des Ehesakraments, daß den Zeugenden selber jene Glut nicht zur Sünde angerechnet wird, wohl aber dem Gezeugten (ut ipsis generantibus ardor ille non imputetur in peccatum, sed generato)“ (Sent. 246, Z. 41–50).

In Übereinstimmung mit obigem Zitat aus der 257. Sentenz gibt hier unser Magister zu verstehen, daß die Konkupiszenz nicht an und für sich Sünde ist, sondern weil sie Gott Neugeborenen zur Sünde anrechnet. Doch fehlt es auch nicht an Sentenzen, in denen er die Geschlechtslust schlechthin Sünde nennt.

Nach Sentenz 255 beispielsweise ist die Konkupiszenz in getauften Eltern läßliche Sünde (veniale peccatum), im gezeugten Sohne aber Wirkursache (efficiens causa), die durch sich die Verderbnis (perditionis effectum) überträgt. In der 268. Sentenz schreibt Wilhelm, „Christus hätte es nicht von sich gewiesen, dem Fleische nach von einem Vater gezeugt zu werden, wenn nicht jede menschliche Zeugung in der Sünde der Konkupiszenz (in peccato concupiscentiae) stattfinden würde. Deshalb nahm das Wort des Vaters nur aus einer Jungfrau die Menschheit an ohne Konkupiszenz, sei es eines Vaters, sei es einer Mutter“ (Sent. 268, Z. 7–10. Vgl. Sent. 262, Z. 1–2. 264, Z. 1–3. 275, Z. 14–18).

Obwohl also Wilhelm von Champeaux gelegentlich bestreitet, daß die Konkupiszenz als solche Sünde sei, vertritt er die augustinische Lehre, daß die Konkupiszenz zugleich Wesenselement und Fortpflanzungsmittel der Erbsünde ist.

Der Frage nach dem Wie einer solchen Fortpflanzung konnte unser Dialektiker um so weniger ausweichen, als er nicht nur Kreatianist war (Vgl.

²⁴ Sent. 257, Z. 4–5: Illa autem infirmitas non est peccatum, sed est effectus peccati et causa aliorum peccatorum. Vgl. Sent. 259, Z. 27–28: Concupiscentia . . . non peccatum quidem, sed fomes peccati et quaedam possibilitas est peccandi . . .

Sent. 246, Z. 56–58), sondern auch unter Sünde einen dem Schöpfer widerstehenden Willensakt verstand.²⁵

Dies hinderte ihn jedoch nicht daran, sich der Ansteckungstheorie seines Lehrers Anselm anzuschließen und zu schreiben, „durch die Berührung seitens des verweslichen Leibes werde auch die Seele verdorben“.²⁶ Allerdings befriedigt ihn diese Theorie nicht, denn er fügt resigniert hinzu:

Wenn du aber fragst, weshalb (die Seele) durch die Berührung seitens des verweslichen Körpers verdorben wird, so weiß dies jener, der die Naturen kennt (Ebd., Z. 66–67).

Ähnlich äußert er sich in der 250. Sentenz:

Wenn einer noch weiter forscht, warum der geringere Teil gegen den besseren die Oberhand behielt, so ist dies dem Urteile Gottes zu überlassen (Z. 4–5).

Den ihm zweifellos bekannten Versuchen, die Fortpflanzungsweise der Erbschuld zu erklären, scheint Wilhelm die Flucht ins Geheimnis vorzuziehen. Es genügt ihm zu wissen, „daß, würden nicht Seele und Leib des Menschen zugleich der Erbsünde unterliegen, nicht beide zu befreien wären, und der Sohn Gottes, wahrer Gott und Mensch, nicht beide in seine Person aufgenommen hätte (personaliter assumpsisset)“ (Z. 5–8).

Um so mehr ist man überrascht, in der 260. Sentenz auf einen Versuch zu stoßen, das Rätsel, wieso aus der Verbindung von Leib und Seele die Konkupiszenz entstehen könne, zu lösen.

Nachdem Wilhelm festgestellt hat, daß weder die von Gott rein erschaffene Seele die Konkupiszenz haben könne, noch der unbeseelte Leib, da „er aus sich nichts begehren könne“ (Z. 3–17), fährt er wörtlich fort:

Das Fleisch haben wir, wie gesagt, von Adam, aber ein verdorbenes und schwaches und, wenn es durch ein Werkzeug mit der Fähigkeit des Empfindens ausgestattet wird, zum Sündigen geneigtes. Kommt also die Seele hinzu und belebt sie das Fleisch, so erstarkt gewissermaßen das Fleisch und, der Seele wie eines Werkzeugs sich bedienend, folgt es seiner Natur und wird begehrlieh, wogegen aber die Vernunft der Seele sich sträubt und Widerstand leistet. Daher der Apostel: *Ich sehe ein andres Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meines Geistes widerstreitet und mich hinzieht zum Gesetz der Sünde* (Röm. VII, 23). Jenes Gesetz wird auch Sinnlichkeit genannt, entstanden aus der Verbindung von Leib und Seele.²⁷

²⁵ Vgl. Sent. 278, Z. 18: *dicitur voluntas discordans a Creatore esse peccatum*. Ferner Sent. 277. Dazu R. Blomme, a.a.O., S. 10–12.

²⁶ Sent. 246, Z. 63–64: *contactu corruptibilis corporis et ipsa (anima) corrumpitur*.

²⁷ Sent. 260, Z. 18–26 (Ende): *Carnem, ut diximus, ab Adam habemus, sed corruptam et fragilem et si aliquo sensificetur instrumento, ad peccandum promptam. Anima igitur superveniente et carnem ipsam vegetante, caro vires quodammodo sumit et, anima utendo quasi instrumento, naturam suam sequitur et fit concupiscibilis, ratione tamen ipsius animae repugnante et reluctante. Unde Apostolus: Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et trahentem me in legem peccati* (Rom. 7, 23). *Lex etiam illa dicitur sensualitas, nata ex coniunctione corporis et animae.* – Man beachte die von der Vulgata abweichende Lesart von Röm. VII, 23.

Die Verderbnis und Schwäche des von Adam abstammenden Fleisches scheint unser Magister in der Veranlagung zur Konkupiszenz gesehen zu haben, die zur Entfaltung kommt, sobald das Fleisch infolge seiner Verbindung mit der Seele fähig ist, zu begehren. Trifft dies zu, so wird nach obiger Erklärung die Konkupiszenz selber, also auch die Konkupiszenz-Erbsünde, nicht schon bei der Zeugung übertragen – eine Auffassung, die dem augustinischen Erbsündenbegriff den Boden entzieht.

Es wäre jedoch ein Irrtum zu glauben, Wilhelm leugne in obigem Zitat wenigstens indirekt, daß die Neugeborenen mit einer Sünde zur Welt kommen. Er denkt nicht daran, dieses Dogma zu leugnen; aber er scheint in jener Sünde keine Erb-, sondern eine Ursprungssünde zu sehen.

III

Eine solche Ursprungssündenidee taucht in der Tat in einigen Sentenzen Wilhelms auf, vornehmlich in der 247., wo er folgendes ausführt:

Man sagt, das Kind habe, sobald es im Besitz der Seele sei, die Ursprungssünde, nicht etwa, weil es eine Sünde begangen hätte, sondern weil jene geistige Sünde, durch die der Erstvater, d. i. Adam, sündigte, ihm angerechnet wird. Jene Sünde aber ist Übertretung; Strafe die Konkupiszenz. Es wird also jenem Kinde angerechnet jene Übertretung, d. i. man sagt, es habe gesündigt im übertretenden Adam. Andre Sünden Adams aber werden nicht angerechnet, sei es Mord oder etwas Derartiges, weil (das Kind) nicht aus der Strafe für einen Mord oder aus der Strafe für einen Diebstahl, wenn er (sie) beging, gezeugt ist. Die Ursprungssünde aber ist nur auf Adam zurückzuführen, nicht auf andre Väter.²⁸

Wahrlich, eine revolutionäre Neuerung. Die Sünde der Neugeborenen ist nicht die materialistische Konkupiszenz-Erbsünde Augustins, sondern die geistige Übertretungssünde Adams, insofern als sie von Gott den Kindern ausgerechnet wird. So ist nach Wilhelm die augustinische Deutung von Röm. V, 12 zu verstehen, wonach in Adam alle gesündigt haben.

Die Konkupiszenz ist nicht die Ursprungssünde selber, sondern nur deren Straffolge. Sie spielt jedoch auch in der Theorie Wilhelms insofern eine wichtige Rolle, als darin die Zurechnung der Ursünde seitens Gottes davon abhängig gemacht wird, daß die Zeugung unter Mitwirkung der Geschlechtslust erfolgt.

Wie man sieht, hat Wilhelm von Champeaux zwar die augustinische Erbsündenidee durch die feinere Ursprungssündenidee ersetzt, aber nicht vermocht, sich von ersterer ganz frei zu machen.

²⁸ Sent. 247: Dicitur puer, quam cito habeat animam, habere originale peccatum, non quia aliquid peccasset, sed quia illud spirituale peccatum, per quod primus pater, i. e. Adam, peccavit, imputatur ei. Ideo vero imputatur, quia ex poena illius peccati generatus est. Peccatum autem illud est praevaricatio; poena, concupiscentia. Reputatur itaque illi puero illa praevaricatio, i. e. dicitur peccasse in Adam praevaricante; alia vera peccata ipsius Adae non imputantur, sive esset homicidium vel aliquid tale, quia ex poena homicidii vel ex poena furti, si fecit, non est generatus. Originale autem peccatum tantum ad Adam referendum est, non ad alios patres.

Wäre die 250. Sentenz die einzige, in der die neue Imputationstheorie aufscheint, so könnte man ihre Echtheit in Zweifel ziehen. Es gibt aber noch andre Sentenzen Wilhelms, in denen sie mehr oder weniger deutlich in Erscheinung tritt. Dies ist schon in der folgenden 251. Sentenz der Fall, deren wesentlicher Teil folgendermaßen lautet:

Es wird gefragt, was die Ursprungssünde sei, und warum wir eher von Adam als von den andren Eltern die Ursprungssünde überkommen.

Die Ursprungssünde ist die Schuld, die Adam sich zuzog, als er Gottes Gebot übertrat, indem er den verbotenen Apfel aß. Als Strafe für diese Übertretung ist den Ersteltern selber die Strafe für die Sünde auferlegt worden, nicht im Auge oder in irgendeinem andren Gliede, sondern in dem, von welchem das Menschengeschlecht fortgepflanzt werden sollte, nämlich im männlichen Gliede und in der Konkupiszenz der Gebärmutter, sowie in einer gewissen unerlaubten Regung . . . Deshalb wurde dieser Urteilspruch gefällt, daß wer immer gezeugt wird durch die Konkupiszenz, die Strafe der ersten Schuld ist, auch sich den Makel der Schuld zuziehe sowie den Fluch, dessentwegen er der ewigen Verdammnis verfallen würde, falls ihm nicht die Erlösung Christi durch die Taufe, oder nach der Taufe durch die Buße zu Hilfe käme.²⁹

Auch hier ist die Sünde der Neugeborenen mit der Adamssünde identifiziert, und deren Anrechnung von der mit Geschlechtslust verbundenen Zeugung abhängig gemacht.

In der 256. Sentenz beantwortet Wilhelm die Frage, „warum das Kind nicht die Sünde aller seiner Eltern überkomme, wie es (sie) vom Erstvater bezieht“, folgendermaßen:

Die Sünden der übrigen Eltern sind nicht Ursache der Konkupiszenz, die keine andre Sünde in ihre Wirkung überführt, als jene Sünde, deren Strafe sie ist.³⁰

Das Kind überkommt demnach nur die Sünde des Erstvaters, weil diese Sünde allein Ursache der Geschlechtslust ist, die wiederum nur die Übertragung der Ursünde bedingt, deren Strafe sie ist.

Die Ursprungssündentheorie dürfte auch der 255. Sentenz zugrunde liegen.

Die Echtheit der hier analysierten Sentenzen vorausgesetzt, stellen wir fest, daß Wilhelm von Champeaux sowohl die augustinische Lehre von der

²⁹ Quaeritur quid sit originale peccatum, et cur magis ab Adam quam ab aliis parentibus contrahimus originalia peccata. Peccatum originale est reatus, quem contraxit Adam transgrediendo mandatum Dei, dum comedit vetitum pomum. Cuius transgressionis culpa illata est ipsis primis parentibus poena peccati, non in oculo vel in aliquo alio membro, nisi in eo, a quo deberet humanum genus propagari, scilicet in virili membro et in vulvae concupiscentia et in quodam motu illicito . . . Unde collata est huius iudicii sententia, ut quicumque generatur per concupiscentiam, quae est poena primi reatus, contrahat etiam in se ipsius reatus maculam et maledictum, pro quo debeat aeternae damnationi, nisi cui subveniat redemptio Christi per baptismum, vel post baptismum per poenitentiam.

³⁰ Sent. 256, Z. 3–5: peccata caeterorum parentum non sunt causa concupiscentiae, quae nullum aliud peccatum transfudit in suum effectum, nisi illud cuius peccati poena est.

Konkupsistenz-Erbsünde vertritt, als auch eine neue, mit letzterer unvereinbare Ursprungssünden- oder Imputationstheorie. Nichts deutet darauf hin, daß er sich dieses Gegensatzes bewußt war.

IV

Was die Straffolgen der Erb- bzw. Ursprungssünde betrifft, so fällt auf, daß die Massa-damnata-Lehre in den Sentenzen Wilhelms keinen Widerhall gefunden hat.

Gewiß, auch er lehrt, daß die menschliche Natur verdorben wurde, niemand ohne Sünde zur Welt kommt, alle die Knechtschaft des Teufels erdulden³¹ und ungetauft sterbende Kinder verdammt werden.³²

Doch ist nach ihm der Vernunft und dem Willen des gefallen Menschen, mögen sie auch durch die Sinnlichkeit arg bedrängt, geblendet bzw. geschwächt sein, die Fähigkeit verblieben, „die himmlischen Dinge zu betrachten, Gut und Böse zu unterscheiden, das Gute zu wollen und Ähnliches“. Allerdings benötigt der Mensch jetzt eine größere Gnade, um das Gute, das er sieht und will, zu vollbringen.³³

Ja, unser Scholastiker scheut sich nicht zu schreiben, daß, wenn einige (quidam) behaupten, „der Mensch habe seinen freien Willen verloren (liberum arbitrium amisisse)“, sie damit lediglich sagen wollten, daß der Mensch jetzt mehr der Gnade bedürfe, nicht aber, „daß er überhaupt seiner Macht oder Freiheit oder Anlage oder Fähigkeit entblößt sei (non quod omnino sua careat potestate vel libertate vel facilitate vel facultate)“.³⁴

Die so korrigierten quidam sind niemand anders als Augustinus und seine Nachbeter.

Die zum guten Handeln erforderliche „göttliche Gnade wird allen beigegeben (divina gratia omnibus apposita)“. Sie weckt den guten Willen; „denn man kann selbst keinen Willen haben, es sei denn durch ihn (d. i. Gott) (nulla enim, nisi per eum, potest etiam voluntas haberi)“ (Sent. 240, Z. 16–18. Vgl. Z. 11–15).

Wilhelm scheint unter dem Begriff Gnade auch die physische Mitwirkung Gottes bei jeder geschöpflichen Tätigkeit, den sog. concursus divinus genera-

³¹ Von der Herrschaft des Teufels handeln bes. die Sent. 253, Z. 19–30. 258, Z. 14–39.

³² Sent. 269. W. erwähnt hier sowohl Augustins Lehre von der mitissima poena parvulorum sine baptismo morientium, als auch die Meinung, die Strafe jener Kinder bestehe in Finsternis und im Verlust der Anschauung Gottes. Er bemerkt dazu: Quod an sit verum, diffinito non legi. – Die zweite Meinung vertritt auch Abälard. Siehe unsern Aufsatz: Abälards Umdeutung des Erbsündendogmas in Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch. XV, 1963, 26.

³³ Sent. 253, Z. 10–15, 31–32. Nach Sent. 261, Z. 1–5 wurde die Vernunft, das dem Menschen eingeborene natürliche Gesetz (lex naturalis), wodurch er erkennen kann, was zu tun oder zu meiden ist, nach der Sünde verdunkelt (obscurata), ut nec quid peccatum esset homines satis discernere, et ipsas creaturas quasi Deum adorarent.

³⁴ Sent. 245, Z. 9–14. Vgl. Z. 1–8. Z. 7 ist Augustinus namentlich zitiert.

lis, zu begreifen. Jedenfalls unterscheidet er ihn nicht deutlich vom übernatürlichen Gnadenbeistand.³⁵

Wie dem auch sei, aus obigem Zitat ergibt sich, daß unser Magister einen allgemeinen Heilswillen in Gott angenommen hat.

In Übereinstimmung hiermit definiert Wilhelm die Prädestination:

Da Gott alles weiß, bevor es geschieht, kennt er die, welche ihm zustimmen werden, bevor sie geboren sind. Diese also liebt er, bevor sie existieren, und erwählt sie, mit seiner Gnade unter andern sie unterstützend, vollendend, rufend und rechtfertigend. Diese Erwählung also mit Gnade wird Prädestination genannt (*Haec igitur electio cum gratia praedestinatio vocatur*) (Sent. 240, Z. 59–63).

Hier ist die Wirksamkeit der Gnade als von der Zustimmung des Menschen abhängig hingestellt, während weiter oben der gute Wille selber Gnade genannt wird. Ein offenkundiger Widerspruch? Nicht notwendigerweise: Im ersten Falle handelt es sich wohl um eigentliche Gnade; im zweiten um die allgemeine Mitwirkung Gottes, die unser Theologe zu Unrecht Gnade nennt.

Jedenfalls ist nach ihm die Prädestination der göttlichen Präsenz nachgeordnet, also eine bedingte, keine absolute. Entsprechend heißt es von der Gerechtigkeit Gottes, sie werde in dem gefunden, der die Gnade verschmäht (Ebd., Z. 9–15). Mit andern Worten: De Reprobation ist bedingt durch die göttliche Voraussicht der Mißverdienste des Menschen.

*

Weit mehr als sein Lehrer Anselm von Laon entfernt sich Wilhelm von Champeaux vom herrschenden Augustinismus. Zwar ist auch für ihn das Dogma unantastbar, wonach der Mensch als Sünder geboren wird. Er bekennt sich sogar zur augustinischen Lehre von der Konkupiszenz-Erbsünde; aber er stellt ihr eine sie aufhebende Ursprungssündentheorie zur Seite. Dazu kommt, daß Wilhelm den augustinischen Erbsündenpessimismus insoweit erheblich mildert, als er nur eine Schwächung der sittlichen Kräfte des Menschen infolge des Sündenfalls zugibt, die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens lehrt sowie eine bedingte Prädestination und Reprobation.

§ 3 *Die Erbsündenlehre im anonymen Schrifttum der Schule von Laon*

Außer den bereits behandelten Schriften der beiden Häupter der Schule von Laon enthält Dom Lottins Werk noch 238 anonyme Sentenzen (Nr. 282–519) sowie mehrere Sentenzensammlungen aus der Schule, von denen folgende hier benutzt wurden:

1. *Origo et principium omnium in se manens* (Text Nr. 520; S. 330–32).
2. *Antequam quicquam fieret, Deus erat* (Text Nr. 521; S. 333–38).
3. *Voluntas Dei relata ad ipsum Deum* (Text Nr. 523; S. 343–51).

³⁵ Vgl. Sent. 240, Z. 27–31, wo die *praeparatio naturae* mit der *praeventio gratiae* gleichgesetzt ist.

4. Deus summe atque ineffabiliter bonus.³⁶
5. Sententiae Atrebatenses (Text Nr. 531; S. 403–40).
Dazu kommen noch folgende anderweitig veröffentlichte Texte:
6. Potest quaeri quid sit peccatum. Deus hominem fecit perfectum. Dubitatur a quibusdam. Eine Reihe kleinerer Traktate und einzelner Sentenzen. Hrsg. von *Heinr. Weisweiler*: Das Schrifttum der Schule Anselms v. L. und Wilhelms v. Ch. in deutschen Bibliotheken (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XXIII, 1–2), Münster i. W., 1936.
7. Sententiae Berolinenses, hrsg. von *F. Stegmüller* in *Rech. Théol. anc. et méd.* XI, 1939, 33–61.
8. Sententiae divinae paginae. Sententiae Anselmi (nicht von Anselm selber) hrsg. von *Bliemetzrieder*: Anselms v. L. systematische Sentenzen (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XVIII, 2–3), Münster i. W., 1919.
9. Deus de cuius principio et fine tacetur sowie die Erweiterung dieser Sammlung: Deus principium et finis, hrsg. von *Weisweiler* in *Rech. Théol. anc. et méd.* V, 1933, 252–74.
10. Sententiae Varsavienses. Ein neugefundenes Werk unter dem Einfluß des Anselm v. L. und des Peter Abaelard, hrsg. von *F. Stegmüller* in *Divus Thomas* (Piacenza) 45, 1942, 301–42.

Dieses mannigfaltige Schrifttum, dessen Teile mehr oder weniger mit einander verwandt, ja nicht selten von einander abhängig zu sein scheinen, trägt unverkennbar den Stempel der Schule von Laon. Die darin enthaltene Urstands- und Erbsündenlehre weist eine Reihe bedeutsamer Eigenheiten auf. Die augustinische Herkunft dieser Lehren wird durch zahlreiche Augustinus-Zitate unterstrichen.

I

Häufig sind die meist kurzen Hinweise auf den paradiesischen Urstand und Sündenfall. Typisch dürfte die diesbezügliche Schilderung sein, die in den Kapiteln III und IV der Sammlung *Voluntas Dei*, *Lottin*: Text 523, Z. 85–204, enthalten ist.

Man liest dort:

Die körperliche, vernünftige, nämlich menschliche Natur machte Gott zusammengesetzt; zu einer lebendigen Seele; nach seinem Bild und Gleichnis; fähig zu sündigen, zu sterben und nicht zu sterben (Z. 85–89).

Die einzelnen Teile dieses Satzes werden sodann näher erläutert (Z. 90 bis 145).

Obwohl verschiedene, ja gegensätzliche Naturen, sind Leib und Seele in der Einheit der Person auf wunderbare Weise verbunden. Die Seele belebt den Leib und befähigt ihn zur Sinneserkenntnis.

„Nach seinem Bild und Gleichnis“ ist der Mensch „gemäß der Natur der Seele“. Wie Gott das All erfüllt, ohne von ihm begrenzt zu werden, so durchdringt die Seele den Leib und seine Teile, ohne von einem von ihnen einge-

³⁶ Von dieser noch ungedruckten Summa aus der Münchener Hs *Clm* 4631, f. 116^v–167^r gibt *Lottin* einige die Erbsünde betreffende Auszüge S. 374–88.

schlossen zu werden. Oder: Wie von Gott nur die Existenz ausgesagt, nicht aber sein Wesen definiert wird, so kann die Seele zwar erkannt, ihre Natur jedoch weder von ihr selber, noch von einer andern Kreatur erfaßt werden.

Im Gegensatz zu dieser Stelle wird in folgendem Text zwischen Bild und Gleichnis klar unterschieden:

Nach dem Bilde ist der Mensch „gemäß der Natur der Vernunft (secundum naturam rationis)“. Dank dieser höheren Seelenkraft besitzt er Ähnlichkeit mit dem Sohne Gottes, dem Bild des Vaters.³⁷ Oder: Die Gottebenbildlichkeit kommt dem Menschen zu gemäß seiner Unkörperlichkeit, Unverweslichkeit und Unsterblichkeit.

Nach allen diesen Erläuterungen gründet die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Natur.

Die Gottähnlichkeit dagegen besteht in den Sitten (in moribus continetur):

Wie nämlich jener heilig und gerecht, barmherzig und gütig, weise und mächtig ist, so machte er auch den Menschen aller Macht voll, gerecht, heilig, weise, gut und fromm.

Während jedoch diese Güter von Natur aus in Gott und in ihm unveränderlich sind, sind sie in uns durch Gottes Gnade und veränderlich.

„Fähig zu sündigen und nicht zu sündigen, zu sterben und nicht zu sterben“ machte Gott den Menschen durch die natürliche Willensfreiheit, mittels der er ohne Zwang von sich aus dem Bösen, mit Hilfe der Gnade dem Guten sich zuwenden konnte. Diese natürliche Freiheit war im Paradiese vervollkommenet durch Lust und Liebe zu ewigen Dingen, das Glück der Gotteschau, die Harmonie (concordia) zwischen Leib und Seele sowie die göttliche Beistandsgnade.

Eine ähnliche Schilderung des Urstandes enthält das 5. Kapitel der *Sententiae Atrebatenses*.³⁸

In den gleichfalls von der Gottebenbildlichkeit und -ähnlichkeit des Menschen handelnden Sentenzen 313–17 steht die augustinische Theorie im Vordergrund, wonach der Mensch seiner Natur nach nicht nur ein Bild der einen Gottheit ist, sondern auch des dreieinigen Gottes.

Die Schilderung des Sündenfalls in derselben Sammlung *Voluntas Dei* weist gleichfalls originelle Züge auf.

Vom Weibe heißt es dort, es sei auf doppelte Weise versucht worden, nicht nur „durch eine materielle Stimme in der Schlange“, sondern auch durch gewisse unsichtbare Zeichen und eine verborgene Inspiration.

Nachdem die Stammeltern der Sünde zugestimmt hatten, „wurden ihre Augen geöffnet, nämlich die Augen der Sinnlichkeit zum Begehren“. Sogleich fühlte die Vernunft die Herrschaft der Wirkung der Sünde, der Konkupiszenz, dieser unerlaubten und ungeordneten Regung des Geistes (mentis motum), besonders in den Geschlechtsgliedern. An die Stelle der Erkenntnis des Guten und des Verlangens danach traten die Unkenntnis des Guten und

³⁷ Statt *que est imago Patris* (Z. 111) lesen wir *qui est* . . .

³⁸ Bei *Lottin* Text 531, S. 411–13. Dort auch Hinweise auf Parallelstellen in andern Sentenzensammlungen der Schule.

die Begierde nach dem Schädlichen (*concupiscentia noxiorum*), „zu denen sich auch ihre Auswirkungen, nämlich Irrtum und Schmerz, gesellten“.

Im Hinblick auf diese so große Schwächung des freien Willens (*tanta depressio liberi arbitrii*) „sagt Augustinus, der erste Mensch habe durch die Sünde sich und die Willensfreiheit verloren, was jedoch nicht absolut zu verstehen ist, sondern vom früheren Zustande (*quidem non omnino, sed secundum priorem statum est intelligendum*), zu dessen Frieden gegenwärtig kein auch noch so gerechter zurückkehren kann“ (Z. 189–93).

Die gleiche Abschwächung der augustinischen These vom Verlust der Freiheit zum Guten begegneten wir bei Wilhelm von Champeaux (Sent. 245), der es jedoch vermied, Augustinus zu nennen.

Die Magister der Schule von Laon sind sich darin einig, daß der Sünden-zunder der Konkupiszenz erst als Ursündenstraffolge auftrat.³⁹ Wenigstens einer von ihnen hat jedoch die gegenteilige Ansicht vertreten. In der kleinen fragmentarischen *Summa Origo et principium omnium* – bei *Lottin* Text 520 – liest man folgende Erklärung von Evas Sündenfall:

Wir können sagen, daß die Sinnlichkeit des Menschen (*sensualitas hominis*) bereits begonnen hatte, sich der Vernunft zu widersetzen, indem sie gewisse Regungen weckte, die eher zur Versuchung hinzogen als zur Tugend. Daher glaubt man, daß die Schlange Raum zum Angriff hatte. Man glaubt auch, daß, bevor die Schlange sich genahet hatte, um den Menschen zu versuchen, die menschliche Natur in Wahrheit Lust hatte, die verbotene Frucht zu essen (*appetitum comedendi fructum vetitum humana natura veraciter habuisset*); sonst hätte sie der Einflüsterung nicht zugestimmt (Z. 113–19).

Wenigstens in Eva war demnach die Begierlichkeit schon vor der Versuchung vorhanden und wirksam.

Die einzigartige Schwere der Ursünde wird in der gleichen Sammlung im Sinne Augustins dargelegt.⁴⁰ So schwer war die Adamssünde, daß sie die menschliche Natur verdarb.⁴¹

II

Die Erbsündenlehre nimmt auch im anonymen Schrifttum der Schule einen erstaunlich breiten Raum ein. Allen diesbezüglichen Aussagen liegt die allgemein anerkannte Kirchenlehre zugrunde, daß auf allen Neugeborenen eine verdammungswürdige Sündenschuld lastet. Wieder steht die Frage nach dem Warum und Wieso im Vordergrund des Interesses. In der Regel begnügt man sich damit, die Lösungsversuche der Häupter der Schule wieder-zukäuen.

Zum Unterschied von letzteren, greifen einige ihrer Schüler auf die augustinische Natursündentheorie zurück. Der Verfasser der *Sententiae Anselmi* beispielsweise beantwortet die Frage, „mit welchem Recht der Sünde Adams

³⁹ Vgl. *Lottin*: Sent. 318 u. 347. Sent. div. pag. IV; S. 33. *Potest quaeri*; S. 264, 19–35. *Deus hom. fecit perf.*; S. 295, 13–24.

⁴⁰ *Lottin*: Text 520, Z. 97–105. Vgl. Sent. Berol.; S. 49, 32–50, 2. Sent. Ans. II; S. 65–66.

⁴¹ *Lottin*: Sent. 336, Z. 1–15. *Dubitatur*; S. 256, 30–32. Sent. div. pag. IV; S. 33.

wegen seine Nachkommen verdammt werden, obwohl doch er allein . . . die verbotene Speise gegessen hat“, folgendermaßen:

Mit Recht (Merito) wird er mit allen bestraft, weil er mit allen gesündigt hat (quia ipse cum omnibus peccavit). Augustinus: Alle haben nämlich in ihm gesündigt, weil alle ein Mensch in ihm waren, nicht der Person, sondern der Materie nach (non personaliter, sed materialiter), weil aller Materie in ihm war.⁴²

Das Augustinus-Zitat ist die berühmte Stelle aus *De peccatorum meritis et remissione* I, x, 11; PL XLIV, 115⁴³ frei zitiert. Der Zusatz non personaliter, sed materialiter dürfte Anselm von Canterbury entlehnt sein.⁴⁴

Unser Anonymus versucht sodann zu erklären, wie alle in Adam waren, nämlich dem Samen nach. Er bedient sich dabei einer seltsamen Theorie von der Zusammensetzung des menschlichen Samens. Abschließend faßt er seine Ausführungen in folgendem Satz zusammen:

Wir waren also alle in Adam und haben alle in ihm gesündigt und werden daher alle mit Recht verdammt.⁴⁵

Die Ursünde war also zugleich eine persönliche Sünde Adams und eine Sünde der in ihm enthaltenen menschlichen Gesamtnatur, mit andern Worten, eine Natursünde.

Die Natursündentheorie begegnet auch in der Sammlung *Voluntas Dei*, wo man liest:

Weil der erste ganze Mensch sündigte, in dessen Natur alle getragen wurden, daher ist keiner, der von ihm abstammt, frei von Schuld.⁴⁶

Verstößt diese Theorie, so fragt sich derselbe Autor, nicht gegen die augustinsche Definition, wonach „jede Sünde freiwillig ist“? Nein, antwortet er, denn dies habe Augustinus „von der aktuellen Sünde jeglicher Person verstanden, jenes aber von der Sünde oder dem Tode der Natur allein; die Sünde der Natur ist besagte Verderbnis; der Tod die ihr geschuldete Strafe“.⁴⁷

Die hier erwähnte Verderbnis besteht in der Verweslichkeit und der Konkupiszenz. Obiger Text ist also ein typisches Beispiel jener bei Augustinus häufigen Verquickung der sich gegenseitig ausschließenden Lehren von der Natursünde und der Konkupiszenz-Erbsünde.

⁴² Sent. Ans. II; S. 67.

⁴³ Vgl. Entstehungsgeschichte, S. 320.

⁴⁴ Siehe unsern Aufsatz: Die Natur- und Erbsündenlehre Anselms von Canterbury in Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch. XIII, 1961, 32.

⁴⁵ Sent. Ans. II; S. 68. Auch in der kleinen *Summa* Antequam quicquam fieret, *Lottin*: Text 521, Z. 134–54, wird die These: Omnes in Adam peccaverunt ita sicut etiam in eo fuerunt, damit begründet, daß alle partialiter oder seminaliter in ihm waren, „wie in einem Samenkorn sind hundert Scheffel“. Vgl. die Sammlung *Deus summe*; *Lottin*, S. 374–75.

⁴⁶ *Voluntas Dei*; *Lottin*: Text 523, Z. 265–66: Quoniam primus totus homo peccavit, in cuius omnes vehebantur natura, ideo nullus, qui ab eo propagatur, est immunis a culpa . . . Vgl. *Deus hom. fecit perf.*; S. 309, 14–21.

⁴⁷ Ebd.; Z. 273–77. Verf. scheint aus *De pecc. mer. et rem.* I, x, 11; PL XLIV, 115 geschöpft zu haben, wo Augustinus zwischen aktueller und Erbsünde unterscheidet, sowie aus *De vera relig.* XIV, 27; PL XXXIV, 133.

Diese Verquickung tritt noch deutlicher zutage in den *Sententiae Anselmi* II; S. 71–72 und den *Sententiae Berolinensis*. Letztere verdienen es, hier ausführlicher zitiert zu werden.

Adam hat gesündigt. Für diese Sünde wurde er bestraft. Auch seine Kinder werden für dieselbe Sünde bestraft, (die Kinder), die aus seinen Lenden durch die Vereinigung von Mann und Weib mittels der Konkupiszenz (per concupiscentiam) hervorgegangen sind. In dem, als er sündigte (In quo peccante), alle sündigten, und alle ein Mensch waren (et omnes fuere unus homo). Und daß in ihm, als er sündigte, alle sündigten, können wir erhärten durch die Autorität des Apostels, der sagt: In dem alle gesündigt haben; d. i., aus dem alle durch die Glut der Lust hervorgegangen sind (id est, a quo per ardorem libidinis omnes profluxerunt). Und daß alle jener eine Mensch waren, können wir sehen.⁴⁸

Es folgt die uns bereits bekannte Begründung: Wir waren alle in Adam dem Samen nach. Dann heißt es abschließend:

So waren alle Menschen gleichsam mittelbar in Adam, und jener eine Mensch war alle Menschen. Und alle waren in jenem nicht im einzelnen, sondern im allgemeinen.⁴⁹

Auch in diesem Text erscheint die Sünde der Neugeborenen bald als Natur-sünde: alle haben in Adam gesündigt, weil in ihm alle *ein* Mensch waren; bald als Konkupiszenz-Erbsünde: alle sind Sünder, weil alle aus Adam mittels der Fleischeslust hervorgehen.

Die merkwürdige Umdeutung des viel umstrittenen in quo omnes peccaverunt scheint Eigengut unseres Autors zu sein. Sie dürfte in der Geschichte der Exegese von Röm. V, 12 einzig dastehen.

III

Auch im anonymen Schrifttum der Schule dominiert jedoch die Auffassung, wonach die Sünde der Neugeborenen eine eigentliche *Erbsünde* ist, nämlich die sich in der Zeugung vererbende, von Gott zur Sünde angerechnete Konkupiszenz. Sie liegt den zahlreichen Versuchen zugrunde, diese Vererbung einsichtig zu machen. Einige Hinweise dürften genügen.

Wer nach dem Fleische gezeugt wird, ist „in der fleischlichen Sünde (in peccato cannali), weil er durch die Konkupiszenz des Fleisches gezeugt ist“ (Sent. 335. Vgl. Sent. 329).

Ungetaufte Kinder werden verdammt wegen etwas, das aus unüberwindlicher Notwendigkeit (ex invincibili necessitate) in ihnen ist, das aber Getaufte, obwohl es auch in ihnen ist, nicht verdammt (Sent. 369). Es kann sich nur um die Konkupiszenz handeln.

Der Verfasser der 331. Sentenz setzt die augustinische Unterscheidung zwischen der Konkupiszenz und ihrem Reat voraus, wenn er schreibt, in ge-

⁴⁸ Statt *videri possumus*, lesen wir *videre possumus*.

⁴⁹ Sent. Berol.; S. 53, 14–32. Die letzten Sätze lauten: Sic omnes homines quasi per medium in Adam fuerunt, et ille unus homo fuit omnes homines. Et omnes in illo fuerunt, non in specie sed in genere.

taufte Eltern sei die Erbsünde getilgt, die verbleibende Konkupiszenz keine Sünde, wohl aber in den von ihnen gezeugten Kindern.

Christus hat die Erbsünde nicht überkommen, „weil er nicht durch die Konkupiszenz gezeugt wurde“ (Sent. 356). Jenes Teilchen der Menschheit, mit dem das Wort Gottes vereint wurde, ist gerechterweise von der Erbsünde gereinigt worden (Sent. 353, Z. 1–10).⁵⁰

Unsere Anonymi haben sich redlich bemüht, den Schleier des Geheimnisses zu lüften, der über der Fortpflanzungsweise der Erbsünde liegt.

Nach den *Sententiae Atrebatenses* ist im väterlichen Samen der Urmakel (*originalis macula*), der mit seiner Schuld (*reatu*) die Neugeborenen bindet.⁵¹

Der Kompilator der *Sententiae Anselmi* ist bemüht zu zeigen, wie eine unbeseele Sache Sünde haben könne:

Eine Sünde ist die der Person, eine andre die der Natur (*Peccatum aliud personae, aliud naturae*). Natursünde kann die Verderbnis der Konkupiszenz oder die Fähigkeit des Begehrens (*habilitas concupiscendi*) genannt werden. Diese konnte im väterlichen Samen bereits vor der Beseelung Sünde der Natur sein; sie wurde demselben beseelten (Samen) zur Sünde der Person.⁵²

Der Ausdruck Natursünde bezeichnet hier nicht die aktuelle Sünde Adams, sondern die infolge des Sündenfalls der Natur inhärierende Konkupiszenz-Erbsünde.

Kann die bloße „Fähigkeit des Begehrens“, die mit dem Samen übertragen wird, Sünde sein? Diese Schwierigkeit ist dem Verfasser der *Sententiae divinae paginae* nicht entgangen. Sein Lösungsversuch ist für uns von besonderem Interesse.

Es steht für ihn fest, daß Sünde als geistige Unreinheit nicht vom Leibe übertragen werden kann. Zwar nimmt auch er an, daß „mit den Samenteilchen in uns einfließt die Verderbnis, die Sünde genannt wird, d. i. Strafe der Sünde, und ursprüngliche, weil sie vom Ursprung herkam (*poena peccati, et originalis, quia ab origine fluxit*)“. Bestätigt doch Hiob das Vorhandensein dieser Unreinheit im Leibe. Jedoch nicht für die Verderbnis des Leibes wird die von Gott unbefleckt erschaffene Seele⁵³ verdammt, sondern aus folgendem Grunde:

Wenn die Seele dem Leibe eingegossen wird, findet sie diesen Leib fähig und geeignet zum Sündigen und hat ihre Freude an dieser Fähigkeit (*delectatur in illa aptitudine*), und diese Freude wird Ursprungssünde genannt, d. i. eine aus der Verbindung mit dem ursprünglichen Fleische überkommene (*et illa delectatio appellatur peccatum originale, i. e. contractum ex adiunctione originalis carnis*). Derentwegen werden die Seelen der Kin-

⁵⁰ Vgl. *Sent. div. pag.*; S. 39.

⁵¹ *Sent. Atreb.* 6; *Lottin*: Text 531; S. 413, Z. 16–26.

⁵² *Sent. Ans. II*; S. 72. Die Unterscheidung zwischen Sünde der Person und Sünde der Natur findet sich schon bei *Anselm v. Canterbury*: *De conceptu I*; Schmitt II, 140.

⁵³ Auch für die anonymen Autoren der Schule von Laon ist der Kreatianismus Kirchenlehre. Vgl. *Sent.* 308–09; 465. *Bes. Text* 521, Z. 141–44. Ferner *Lottin*, a.a.O., S. 386–89.

der verdammt, wenn sie verdammt werden. Allein die Seele nämlich sündigt und sie allein genießt die Seligkeit.⁵⁴

Nach diesem merkwürdigen Text wird die von Adam her sich vererbende Verderbnis oder Unreinheit zwar Sünde genannt, ist aber keine eigentliche Sünde. Sie ist auch nicht die Konkupiszenz, sondern nur Veranlagung dazu. Sündig wird die rein erschaffene Seele nicht schon durch ihre bloße Vereinigung mit dem verdorbenen Leibe, sondern dadurch, daß sie sich an jener schlechten Veranlagung ergötzt. Dieses Ergötzen ist es, was die verdammungswürdige Sünde der Neugeborenen ausmacht. Ursprungssünde nennt man sie, weil sie mit dem Ursprung unseres Fleisches in Zusammenhang steht.

Kurz, die Erbsünde, deren Übertragung erklärt werden soll, wird in Wirklichkeit durch eine persönliche Sünde der neu erschaffenen Seele ersetzt.

Dasselbe geschieht in der 328. Sentenz. Was aus Adam gesät wird, liest man dort, ist insofern physisch verdorben (*physicaliter corruptum*) und unrein, „als die damit verbundene Seele aus ihm die Fähigkeit des Begehrens (*habilitatem concupiscendi*) sich zuzieht – wie in einem verdorbenen Gefäß der Wein sauer wird – oder die Konkupiszenz, die Erbsünde genannt werden kann“. Die unschuldig erschaffene Seele, die freiwillig, nicht gezwungen (*voluntate, non necessitate*) mit dem Leibe vereint wird, „zieht sich aus ihm dadurch Unreinheit und Verderbnis zu, daß ihr der Leib gefällt, sie ihn liebt (*quia placet ei et amat corpus*)“ und seinen bösen Regungen nachgibt. Willentlich zieht sich also die Seele Sünde zu (*contrahit per voluntatem anima peccatum*).

IV

Kein Zweifel, die augustinische Erbsündenidee beherrscht im allgemeinen die Vorstellungen der anonymen Autoren der Schule von Laon von der Sünde der Neugeborenen, wenn sie auch bei ihren Versuchen, die Fortpflanzung dieser Sünde zu erklären, gelegentlich die Gleichsetzung der Erbsünde mit der Konkupiszenz preisgeben.

Es wäre jedoch erstaunlich, wenn nicht wenigstens bei dem einen oder andern von ihnen die Ursprungssündentheorie Wilhelms von Champeaux ein Echo geweckt hätte. Sie taucht denn auch an mehreren Stellen auf.

Eine davon ist die 336. Sentenz. Der Verfasser stellt sich die Frage, „warum wir die Ursünde (*originale peccatum*) von Adam überkommen haben eher als irgendeine andre Sünde, die er selber beging oder die übrigen Eltern“. Seine Antwort lautet, weil jene Sünde die schwerste von allen war. Nachdem er dies weiter ausgeführt, schreibt er wörtlich:

Und nicht allein, weil jene (Sünde) die schwerste war, überkommen wir (sie), sondern auch die Konkupiszenz war mit Ursache, daß durch sie wie über eine Brücke die Ursünde in uns herabstieg, die wir durch die Konkupiszenz gezeugt werden. Und deswegen eher durch die Konkupiszenz als durch eine andre Strafe jener Sünde, weil in jenem Teil, durch den die

⁵⁴ Sent. div. pag.; S. 32–33. Vgl. die ähnliche Theorie Anselms v. L. in Sent. 43. Z. 62–65 (oben S. 15 f.).

Zeugung geschieht, die Konkupiszenz zuerst aufgetreten ist. Warum hat denn (der Mensch) beim Nahen des Herrn mit Feigenblättern die Scham bedeckt, wenn nicht, weil die Konkupiszenz nach der Ungehorsamstat sich zu regen begann (Sent. 336, Z. 16–23)?

Indirekt aber klar kommt hier zum Ausdruck, daß die Sünde, die wir von Adam überkommen, seine Ungehorsamssünde selber ist. Die Erbsünde ist identisch mit der Adamssünde, nicht mit der Ursündenstrafe der Konkupiszenz, die lediglich Übertragungsmittel ist.

Klarer unterscheidet zwischen Erbsünde und Konkupiszenz der Magister, der die 451. Sentenz verfaßte. Er beginnt damit zu schildern, wie durch Suggestion Sünde entsteht. Die geistige Beeinflussung ruft eine Erregung des Fleisches, sozusagen eine Vorstufe der Leidenschaft (*propassio*) hervor, der die menschliche Natur unter der Last des Fleisches stets bereit ist, nachzugeben. Dieses Nachgeben ist Sünde.

Was durch Suggestion erregt wird, ist nichts anderes als die Konkupiszenz, auf die sodann unser Autor näher eingeht:

Die Konkupiszenz wird Wirkung der Erbsünde genannt und Ursache der andern Sünden. Obgleich sie aber Sünde genannt wird, ist sie dennoch keine Sünde.

Erbsünde wird der Ungehorsam genannt, der ursprünglich vom Vater in den Sohn überkommen wird. Obwohl nämlich rein und heilig ist, der zeugt, weil er aber nicht aus Heiligkeit, vielmehr aus Konkupiszenz zeugt, mag auch rein sein, was gesät wird, so erfolgt doch die Fortpflanzung nicht ohne die Erbspreu.⁵⁵

Hier ist die Erbsünde formell mit Adams Übertretung gleichgesetzt, der Sündencharakter der Konkupiszenz dagegen ausdrücklich verneint. Letztere ist jedoch die Voraussetzung für das Übergehen der Ursünde vom Vater auf den Sohn. Dies zusammen mit dem Ausdruck Erbspreu – eine Anspielung auf den augustinischen Vergleich vom Samenkorn und der Spreu – ist ein Beweis dafür, daß unser Anonymus die Erbsündenidee Augustins nicht ganz zu überwinden vermochte.

Die Frage, warum die Ursünde jeweils vom Vater auf den Sohn übergeht, stellt er sich nicht. Vermutlich hielt er sie durch die ihm zweifellos bekannte Imputationstheorie Wilhelms von Champeaux für gelöst.

V

Hinsichtlich der Straffolgen der Ur- und Erbsünde sind sich alle Anonymi darin einig, daß infolge des Sündenfalls Leib und Seele des Menschen verschlechtern sind, so daß die menschliche Natur eine verdorbene Masse (*massa*

⁵⁵ Sent. 451, Z. 6–13: *Concupiscentia originalis peccati effectus dicitur et causa aliorum peccatorum. Quamvis vero peccati nomine appelletur, tamen peccatum non est.*

Originale peccatum inobedientia vocatur, quae originaliter de patre in filium contrahitur. Quamvis enim mundus et sanctus sit qui generat, tamen quia non sanctitate generet, immo de concupiscentia, quamvis purum sit quod seminatur, tamen sine originali palea non propagatur.

corrupta) ist (Vgl. Sent. 324 u. 354). Dieser Verderbnis wegen sind ungetauft sterbende Kinder mit ewigem Feuer zu bestrafen (sempiterno igne puniendos) (Sent. 366).

Von der Verschlechterung des Leibes durch Sterblichkeit und Konkupiszenz war schon hinlänglich die Rede. Die Seele erlitt Schaden an Vernunft und Willen.

Die von Augustinus so stark betonte Ursündenstraffolge der Unwissenheit wird in unserm Schrifttum nur selten erwähnt.⁵⁶ Wenigstens ein Fünklein Vernunft (rationis scintillula) wird dem gefallen Menschen allgemein zuerkannt, wenn auch nur wenige an Gott glaubten und ihn durch Opfer und Gebet ehrten, wie die Väter, die unter dem Naturgesetz lebten, beispielsweise Abel und Henoeh. Durch ihren Glauben gefielen sie Gott „und tilgten in sich den Makel der Erbsünde (peccati originalis maculam in se evacuabant)“ (Sent. Ans. III; S. 86).

Noch optimistischer urteilt über den Glauben der unter dem Naturgesetz Lebenden der Verfasser der Sammlung *Deus de cuius principio* (Lottin, S. 265, 27–30).

Eingehender befassen sich unsere Magister mit der Willensfreiheit des gefallen Menschen. Sie verstehen darunter das Vermögen, „gut oder schlecht zu handeln“.⁵⁷ In den *Sententiae divinae paginae* wird Augustinus folgende Definition der sittlichen Wahlfreiheit zugeschrieben:

Augustinus so: Der freie Wille ist das Vermögen, gut oder schlecht zu handeln (Augustinus sic: *Liberum arbitrium est potentia bene vel male operandi*).⁵⁸

Es ist dies kein wörtliches Zitat, sondern wahrscheinlich eine Zusammenfassung jener Stelle aus *De libero arbitrio*, wo Evodius seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, daß wir durch den freien Willen die Fähigkeit besitzen zu sündigen.⁵⁹ Inhaltlich stimmt jedoch der Satz mit der in *De libero arbitrio* vertretenen These überein, wonach der Wille zwischen Gut und Böse wählen, also auch sündigen kann. Später hat der Bischof von Hippo seine diesbezügliche Ansicht geändert und bis an sein Lebensende bestritten, daß die Fähigkeit des Sündigens zum Wesen der Freiheit gehöre, weil sonst Gott und die Seligen nicht frei wären.⁶⁰

Ausgerechnet dieses Argument soll – nach unserm Autor – Anselm von Canterbury dazu veranlaßt haben, die angeblich augustinische Definition der Willensfreiheit als absurd zu verwerfen.⁶¹ Offenbar ist unserm Magister die tiefgreifende Wandlung entgangen, die Augustins Auffassung von der Willensfreiheit durchgemacht hat.

Erkennen nun die anonymen Autoren der Schule von Laon dem noch unerlösten Menschen sittliche Wahlfreiheit zu?

⁵⁶ Vgl. die oben zitierten Stellen aus den Sammlungen 521 und 523.

⁵⁷ Sent. div. pag. IV; S. 24. Vgl. Sent. Ans. II; S. 50.

⁵⁸ Ebd.; S. 28. Lottin: Sent. 322, Z. 2.

⁵⁹ Augustin: De lib. arb. I, xvi, 35; PL XXXII, 1240.

⁶⁰ Zu Augustins Freiheitsbegriff siehe unsere Entstehungsgeschichte, S. 347–50.

⁶¹ Sent. div. pag. IV; S. 28. Vgl. Lottin: Sent. 322, Z. 3–6.

Diese Frage wird in der Sammlung Dubitatur a quibusdam dahin beantwortet, daß „der natürliche Wille des Guten (*boni naturalis voluntas*)“, das gute Wollen (*bonum velle*), das alle von Natur aus (*per naturam*) haben, nicht zugrunde gehen könne.⁶²

Nach andern wurde dieses gute Wollen durch die Sünde verdorben und gleichsam ausgelöscht, „aber nicht ganz, da stets im (Menschen) verbleibt ein Funke des Guten (*aliqua scintilla boni*)“.⁶³ Infolge des Sündenfalls „ist die Willensfreiheit in uns niedergedrückt, nicht aufgehoben (*liberum arbitrium in nobis est depressum, non ablatum*)“.⁶⁴

In den *Sententiae divinae paginae* (IV; S. 29) wird dem Menschen die Fähigkeit zugeschrieben, die ihm von Gott zum guten Handeln angebotene Gnade anzunehmen, ihr zuzustimmen, was zweifellos ein gutes Werk ist, zumal da die Ablehnung der Gnade ausdrücklich eine verdammlische Schuld genannt wird.

Die Gnade, diese geistige Eingebung (*inspiratio spiritualis*), zerstört die Freiheit nicht, wenn auch ohne sie niemand gut handeln oder gerettet werden kann (*Sent.* 323 u. 324, Z. 1–15). Allerdings „wird einigen eine zwingende Gnade (*gratia cogens*) verliehen, wie Paulus“ (*Sent.* 304, Z. 15–16).

Der in diesen und ähnlichen Äußerungen dem natürlichen Menschen zuerkannte wirksame, wenn auch geschwächte Wille zum Guten wird ihm in andern Texten gänzlich abgesprochen.

Derselbe Magister, der uns soeben versicherte, ein Funke des Guten sei stets im Menschen verblieben, schreibt auch, die von der Gnade verlassene „gute Natur der vernünftigen Kreatur“ tue nichts Gutes, sondern „stürze sich kopfüber ins Böse“.⁶⁵ In der Sentenz 304 liest man, „die Freiheit sei an sich (*per se*) hinreichend zum Bösen, zum Guten aber nur mit dem Beistande der Gnade“ (Z. 6–7). Der Kompilator der *Sententiae Anselmi* (III; S. 84–85) zitiert zweimal hintereinander den ominösen Satz: „Das ganze Leben der Ungläubigen ist Sünde“, und zwar das eine Mal als Ausspruch Prosper's, was zutrifft,⁶⁶ das andre Mal als ein Wort Augustins, dem lediglich die Begründung der Sentenz entnommen ist.

Unsre Anonymi sind offenbar in einer Zwickmühle: Einerseits können sie sich der schriftgemäßen Vernunftkenntnis nicht verschließen, daß es ohne sittliche Wahlfreiheit weder Verdienst noch Strafe geben kann; anderseits kommen sie von der augustinischen *Maxime* nicht oder doch nicht ganz los, daß der Mensch aus eigenem nur Lüge und Sünde habe. Aus dieser Sackgasse finden sie nicht hinaus.

Alle bedürfen der göttlichen Gnade, um gut zu handeln und gerettet zu werden. Wird sie aber auch allen gewährt?

⁶² Dubitatur; S. 320–21.

⁶³ *Deus* hom. fecit perf.; S. 292, 5–8.

⁶⁴ *Lottin*: *Sent.* 322, Z. 7–9.

⁶⁵ *Deus* hom. fecit perfectum; S. 293, 11–14. Vgl. *Sent.* Varsav. 19; S. 342: *Et nota quod ad mala et ad omnia peccata pronus est homo* (*Gen.* 8, 21), *per se autem nec bonam voluntatem, nec aliquas virtutes potest habere.*

⁶⁶ *Prosper*: *Lib. sent.* CVI; PL LI, 411.

Die Autoren, die vom göttlichen Heilswillen handeln, zitieren mehr oder weniger ausführlich Augustins partikularistische Exegese von I. Tim. II, 4.⁶⁷ In Übereinstimmung hiermit heißt es in Sentenz 304, Z. 21–24, „Gott biete gerechterweise einigen, die wollen, die Gnade nicht an (quibusdam volentibus gratiam iuste Deus non offert), weil er vorhersieht, daß sie, böte er ihnen die Gnade an, nicht beharrlich sein würden“. Wenn Gott von den Kindern einige verwerfe (reprobat), so sei dies gerecht. „Kot sind sie nämlich und korruptes Fleisch (Lutum enim sunt et corrupta caro). Und nichts ist ihnen aus Gerechtigkeit geschuldet“.

Auch in der 299. Sentenz erscheint die Gnadenzuteilung als der göttlichen Präsenz nachgeordnet. Mittels der Prädestination, die im eigentlichen Sinne nur „in den Guten ist“, „sieht Gott den zum Empfang der Gnade Vorbereiteten“ (Z. 3–11).

Von solchen Erklärungsversuchen offenbar unbefriedigt, schreibt ein anderer Magister resigniert:

Was der göttliche Blick in denen, die er heimsucht, sieht, dies zu ergründen ist nicht Sache des menschlichen Geistes (Sent. 324, Z. 33–35).

Mit Augustins Heilspartikularismus hätten unsre Scholastiker folgerichtig auch dessen Lehre von der absoluten doppelten Prädestination übernehmen müssen. Sie neigen jedoch eher dazu, die Prädestination und Reprobation der göttlichen Präsenz unterzuordnen.⁶⁸

*

Die im Schrifttum der Schule von Laon enthaltenen Ausführungen über den paradiesischen Urstand, den Sündenfall und die Erbsünde sind uneinheitlich, teilweise sogar widerspruchsvoll. Sie fußen im wesentlichen auf den einschlägigen Lehren Augustins, selbst da, wo sie davon abweichen.

Nach dem Vorgang des Bischofs von Hippo heben unsre Magister von Adams Urausstattung besonders die Harmonie zwischen Leib und Seele, das Freisein von der Konkupiszenz, hervor. Doch schreibt wenigstens einer von ihnen Eva schon vor der Versuchung ungeordnetes Begehren zu.

Alle sehen im Sündenfall eine Katastrophe, die eine tiefgehende Verschlechterung der menschlichen Natur mit sich brachte, die Quelle aller physischen und moralischen Übel.

Seltsamerweise haben nur wenige die augustinische Natursündenlehre aufgegriffen, wonach in Adam alle enthalten waren und gesündigt haben.

Dagegen beherrscht die augustinische Erbsündenidee weitgehend die Anthropologie der Schule. In der Ursündenstrafe der Konkupiszenz sieht man zugleich das Wesen und das Fortpflanzungsmittel der Erbschuld sowie den Quellgrund der Erbverderbnis.

Im Vordergrund des Interesses steht die Frage nach der Fortpflanzungsweise der Erbsünde. Die meisten Autoren glauben, sie mit der Ansteckungstheorie lösen zu können. Dabei machen einige ungewollt aus der Konkupis-

⁶⁷ Vgl. Sent. 290, Z. 115–19. 292, Z. 36–46 fast wörtl. = Sent. 31, Z. 13–29. 294, Z. 4–5. Sent. Ans. II; S. 63–64.

⁶⁸ Auch nach den Sent. Varsav. 16; S. 339, ist die Prädestination, diese *divinae gratiae praeeparatio*, von der göttlichen Präsenz abhängig.

zenz-Erbsünde eine aktuelle Sünde der neu erschaffenen Seele – alle Magister der Schule sind Kreatianisten – die darin besteht, daß sich die Seele in ihren verdorbenen Leib verliebt.

Neben der vorherrschenden Erbsündenlehre findet sich jedoch bei Wilhelm von Champeaux und einigen andern eine neuartige Ursprungssünden- oder Imputationstheorie – eine Erkenntnis, die das wichtigste Ergebnis dieser unsrer Untersuchung sein dürfte. Danach ist die Sünde der Neugeborenen nichts andres, als die ihnen von Gott zur Sünde angerechnete Adamssünde selber. Die Konkupiszenz ist Ursündenstrafe, keine Sünde. Sie spielt jedoch auch in dieser Theorie insofern eine entscheidende Rolle, als die Ursünde nur solchen angerechnet wird, die unter Mitwirkung der Konkupiszenz gezeugt werden.

Einhellig bekennt sich die Schule zum Dogma von der Verdammung unge-
tauft storbender Kinder. Über die Art ihrer Strafe sind die Meinungen ge-
teilt. Nach den einen, kommen sie ins ewige Feuer; nach den andern, bei-
spielsweise Wilhelm von Champeaux, haben sie die leichteste Strafe zu erdul-
den, die nicht näher bestimmt wird.

Die dem gefallen Menschen verbliebenen sittlichen Kräfte beurteilen
unsre Theologen teils pessimistisch, teils ausgesprochen optimistisch. Doch
herrscht die Meinung vor, daß Verstand und freier Wille zwar geschwächt
wurden, aber nicht verloren gingen. Augustins Ausspruch von der verlorenen
Willensfreiheit wird in diesem Sinne umgedeutet.

Dagegen scheint sich der augustinische Heilspartikularismus durchgesetzt
zu haben; eine Ausnahme ist Wilhelm, der einen allgemeinen Heilswillen in
Gott annimmt.

Prädestination und Reprobation werden bald als absolut, bald als durch
das göttliche Vorherwissen bedingt hingestellt; doch dominiert letztere Auf-
fassung.

Die kritischeren Köpfe unter den Frühscholastikern der Schule von Laon
haben sich redlich bemüht, die überlieferten Glaubensvorstellungen vom
paradiesischen Urstand und dessen Zerstörung durch den Sündenfall in Ein-
klang zu bringen mit der damals aufkommenden realistischeren Schau der
menschlichen Natur und der ihr wesentlichen sinnlichen und geistigen An-
lagen und Fähigkeiten. Bei aller Achtung vor ihren Anstrengungen kann der
Historiker nicht umhin festzustellen, daß deren Ergebnisse unhaltbare
Kompromisse sind.

The Second-Generation Soteriology of the Unitas Fratrum

A Study in Luke's *Directives To Priests*, 1527

By Marianka Sasha Fousek

Luther's position toward the *Unitas fratrum* in the 1520's is an unusual phenomenon in ecumenical history. In an age marked by acute theological controversies and hostility between disagreeing factions of Christendom, Luther, although at odds with the Bohemian Brethren over several crucial issues, publicly declared that they were closer to the Gospel than any others he had known¹ and maintained irenic relations with them.² His attitude toward the Brethren shows an openness, a willingness to suspend judgment and a humility which are striking.³ This is especially evident in his *Vom Anbeten*,⁴ in which he explained his position *vis-a-vis* the Brethren, exhorting them not to lay too much store by works. Yet, although the 1523 *Brethren's Reply*⁵ was equally friendly in tone, the *Unitas* considered Luther's theological orientation extremely dangerous and misleading. His preoccupation with the saving significance of the eucharist and his, as seemed to them, insensitivity to the problem of idolatry involved in the "adoration of the sacrament" were to them puzzling and irresponsible. But what appeared especially perilous to them was the claim of the all-sufficiency of "faith" for salvation, as it was a point affecting the hope or assurance of *salvation*, an issue over which not only Luther but earlier the Brethren had

¹ WA 11, p. 456, 7-8.

² See Jos. Čihula, "Poměr Jednoty Bratřík Martinu Lutherovi", *Böhmische Gesellschaft der Wissenschaften*, Prague, 1897, p. 1 ff. for a detailed account of the various transactions between Luther and the *Unitas*. F. M. Bartoš, "Das Auftreten Luthers und die Unität der Böhmisches Brüder" ARG 31, 1934, p. 103 ff.; Erhard Peschke, *Die Theologie der Böhmisches Brüder in ihrer Frühzeit I*, Stuttgart 1935; Amedeo Molnár, *Boleslavští Bratři*. Prague 1952, p. 93 ff.; S. H. Thomson, *Luther and Bohemia*, ARG 1953, p. 160-181; Amedeo Molnár, *Českokobratrská výchova před Komenským*. Prague 1956, p. 69-74; F. M. Bartoš, *Jednota a reformátoři*, in: *Jednota bratrská*. Prague 1957, p. 109-146; Amedeo Molnár, *Evolution de la théologie hussite*, in: RHPR 1963, Strasbourg.

³ See especially WA 11, pp. 452, 7-18 and 456, 4-25.

⁴ Op. cit., esp. p. 452, 10-11: "yhr auch sollt recht haben . . . widerumb frisch anzuseygen, worrynnen euch deucht, das wyr feylen . . ."

⁵ Odpověď Bratřie na spis Martina Luthera - see op. cit. p. 421 f. and also Čihula, op. cit. p. 21 ff.

broken away from Rome.⁶ The Brethren express in their *Reply* fear of the "Lutheran (concept of) faith and righteousness lest it be a deceptive opinion. We would not know this way *when* (*italics* throughout the article are ours) we acquire justification; from this comes uncertainty, yes, doubts and despair over our salvation".⁷

The *Reply*, evidently written by *Unitas'* chief theologian, Bishop Luke,⁸ shows that the Brethren were really not *sure* of Luther's position on faith and works and were afraid of it.⁹ Some of their statements in the writing could have been easily subscribed to by Luther while others would have been too ambiguous for him. Brother Luke's language was extremely involved and scholastic. Luther was never quite sure how much of his disagreement with the Brethren wasn't simply a matter of language. Even the Brethren themselves had trouble understanding Luke's style of writing sometimes and complained about its obscurity. The difficulty involved in disentangling Luke's style becomes especially acute in the process of translation. At this point the translator is confronted with a formidable problem of exegesis. It is especially Luke's syntax which poses the problem.¹⁰ The following excerpts

⁶ See, e. g., the 1468 apologetic "Letter to All In General", *Jar. Bidlo*, (ed.), *Akty Jednoty bratrské I*, Brno, 1915, pp. 262-3, where the founding Brethren name the "exigency of salvation" as the reason which drove them to their schism. Also, "... we desired to be established in the certainty of hope . . . and understood that under the pastoral care of the priests (available in Roman parish life) . . . we could in no wise become established in this". "The Brethren in Anxiety", 1468, *Akty I*, pp. 606-7. Cf. *I. Pal'mov*, *Cheshskiye Brat'ya v svoikh konfessiyakh*, vol. I, Prague, 1904, p. 95, et al. and *Akty I*, pp. 1-3 and 202 and 220.

⁷ Cit. in *Čibula*, op. cit., pp. 29-30.

⁸ *Luke, or Lukáš, of Prague*, b. ca 1458 and d. 1528, *Unitas'* greatest theologian and her unquestioned leader after the "old regime" of the first-generation Brethren was definitively defeated. Luke was of Utraquist background and studied at the University in Prague, which is reflected in his scholastic manner of thinking and speaking. He was among the new "learned men" who had entered the *Unitas* after its earliest years seeking salvation in it. His numerous works are all in Czech and none have yet been re-printed today. For a systematic analysis of this "theologian of the *Unitas*", see *Amedeo Molnár*, *Bratr Lukáš*, Prague, 1948. Cf., *Jednota bratrská 1457-1957*, (Festschrift) *Ričan* et al., Prague, 1956, *J. T. Mueller*, *Geschichte der Böhmisches Brüder I*, Herrnhut, 1922 and *Amedeo Molnár*, *Luc de Prague*, a 1948 dissertation submitted to the Evang. Faculty of Strasbourg.

⁹ The Brethren objected to Luther's basing all of one's salvation on faith understood as *fiducia* only. Luther praised them for distinguishing "gleuben ynn gott" from "gleuben von gott", the mere belief that something is true. But since the former, as der "lebendige glawbe" involved works, he insisted that the saving faith is "nicht anders, denn eyn trostlich lebendig . . . verlassen auff Christus gegeben verdienst, das der mensch on alle seyne werck, sich von hertzen grundt drauff verlest . . ." WA 11, p. 453. Cf. the following definition of "faith in God", as distinguished from "faith about God", "which is given in the Appendix of the Brethren's *Directives To Priests*, (*Zprávy kněžské*) of 1527, folio 165b: "To believe in God is to know him in the heart (*srdečně*), to be united with his will, to love him above all, to honor him, to serve him, to worship him, to hope (in him)". "To believe in the Son of God is to know him, to have a part in him, to love him, to be joined to him and really keep his words".

¹⁰ We shall try to reproduce Luke's manner of thought by remaining fairly close to his style of writing even in paraphrase.

from the *Reply*, greatly simplified by the process of translation, illustrate Luke's manner of thinking:

"To believe in God . . . is to attain through the Holy Spirit, by the gift of faith from the grace in Christ, a revivification and correction of spirit and the spirit's powers. This affects especially the will. Through it a man possesses love, readiness and willingness which make him, by God's power, sincerely believe . . . and faithfully desire to do and to follow everything commanded by the faith . . ." ¹¹ He who possesses this . . . has the *righteousness . . . of faith*, and if he remains in it he will attain joy in eternal glory. And this is the sum of all faith and of true Christianity. " . . . man is acknowledged righteous in Christ through his faith, so that he relies with hope and faith on this grace, without any of his works." Nevertheless, " . . . we do not separate the works from faith. And just as prior to the attaining of the righteousness of faith no works create the righteousness of God, so once the righteousness of faith is attained it does not subsist without works." ¹²

Faith and works in their relationship to salvation as explained here do not seem opposed to Luther's understanding. Why then did the *Unitas* under Bishop Luke feel Luther's position was so questionable? ¹³ Was their disagreement simply a matter of semantics, or was there a significant difference in their soteriologies?

As the quest of the assurance of salvation in the life of the church was the very *raison d'être* of the *Unitas*, the entire structure of *Unitas'* life was an expression of its soteriology and soteriological concern. The most monumental expression of this is Bishop Luke's major and last work, the *Directives to Priests* (*Zprávy kněžské*), ¹⁴ the most exhaustive and systematic exposition of the Brethren's theology. It is a writing explaining the work of the ministry and its theological basis. It is here that we propose to search for a more adequate understanding of the Brethren's soteriology and so come to

¹¹ Cf. the earlier statements to this effect cited in *M. S. Fousek*, "The Perfectionism of the Early Unitas fratrum", *Church History* XXX, No. 4, 1961. pp. 405 and 407.

¹² Cited in Čihula, op. cit., pp. 28–9.

¹³ After Luke's death the *Unitas* opened its doors wide to Lutheran influences and immediately experienced a serious spiritual crisis, due to a misunderstanding of the "*sine, absque* and *ante operibus*" principle and a consequent relaxation of the spiritual demands made upon the Brethren in the chaos-swept *Unitas*. Only the official rehabilitation of the indigenous heritage, and specifically of Bp. Luke's *Directives*, in 1546 (see *Dekrety Jednoty bratrské*, ed. *A. Gindely*, Prague, 1865, p. 164) restored spiritual order and balance in the Brethren's pastoral practice again.

¹⁴ This work of Luke's, much as it is marked by his own characteristics of thinking and speaking, was not a private enterprise of his own. It was an official document of the *Unitas*, commissioned and issued by her governing Council. Although commissioned already in 1518, it was completed and printed only in 1527. The only extant copy is kept in the University Library of Brno in Czechoslovakia (F IV 25). A critical edition of it is awaited soon. Its editor has been most gracious in letting the author of the present study use the results of his critical labors in establishing and making available the text. No extensive analysis of the *Directives* in any of its aspects or as a whole has yet been written. For a brief report on it and evaluation see *Fr. Dobíáš*, "Vznik a osudy Zpráv kněžských", *Křestanská Revue*, Prague, 1953–4, pp. 12–17: 84–90. The *Directives To Priests* is, as Dobíáš points out, the first attempt at erecting a systematic practical theology throughout on dogmatic foundation (op. cit., p. 87).

understand Luke's caution and reserve *vis-a-vis* the Wittenberg movement. It is our thesis that although the Brethren and Luther sought the assurance of salvation quite differently, they were both talking about grace and only grace as its basis. In this sense they were a „Reformation Church“ before the Reformation. However, their differences were not entirely only a matter of language. A different approach and a different situation were involved, and this is what our study will attempt to portray. The relationship between the Brethren's soteriology and Luther's becomes significantly clarified already in a preliminary study of their concept of “righteousness”.

Salvation and Righteousness

Salvation, justification and righteousness, or justice, are almost synonyms for Luther. He is faithful in this to the Bible, where the words speak of a relationship, an act and a status rather than of the abstract principle of equity or an accumulation of virtues, and all belong to the vocabulary of deliverance. *The same holds true for the Bohemian Brethren.* To them, too, the question of salvation turns around the question of righteousness (*spravedlnost*) and is basically a question of a relationship. This is so even though they do not understand justification (*ospravedlnění* or, rather, *ospravedlňování*) as a verdict of acquittal, as Luther does, but as an inner process, a gradual acquiring of “righteousness” understood as the right relationship to God and his gift.

The knowledge of the “required righteousness” (*povinná a dlužná spravedlnost*), the righteousness required by God, is the first part of the faith and the basis of all the rest,¹⁵ according to the scheme of Luke's soteriology. This righteousness, just as justification for Luther, is the sum total of the Gospel. “And so briefly, the preaching of the Gospel . . . comprehends the required righteousness redeemed by the Lord Christ and . . . given by grace and actually observed in Christ and the Church. And about this are the Scriptures of the whole Bible”.¹⁶ The “righteousness” itself is described by Luke as a knowledge of God from the heart, a cleaving to him, loving him above all things, keeping his commandments and hoping and doing everything in his name.¹⁷ It is a word encompassing the right relationship to God in all its aspects. Strangely enough, it is rather close to Luther's understanding of faith and almost parallel to Luke's definition of “faith in God” which we have given above.¹⁸ Because of its being *the* word for the saving relationship to God for the *Directives*, a study of its scheme of salvation turns out to be a study of the nature, the loss and the acquisition of righteousness. What needs to be remembered throughout is its above definition. “Righteousness” to Luke is not some static state or quality of the soul.

¹⁵ *Zprávy kněžské (Directives to Priests)*, folio 5 b/6 a.

¹⁶ *Ibid.*, f. 8 b.

¹⁷ *Ibid.*, 6 a.

¹⁸ See latter portion of n. 9.

I. THE SCHEME OF SALVATION

The entire Christian faith is divided by Luke into five different parts. The first explains the nature of the required righteousness, described by us above. Its knowledge is basic to the entire "catholic Christian faith", the *Directives* explain, because it helps men to an understanding of their great need of the grace of God the Father, of the merit of Christ, of the Holy Spirit, of the Church and of the righteousness of [or rather from (z)] faith.¹⁹ The knowledge has partially the same function as the "Law" for Luther, and comes from the Law, whether the natural or written law, or the "law of grace".²⁰ It is the same righteousness in all the dispensations. The "law of grace" shows it only more abundantly and perfectly in its "righteousness of faith".²¹

The Impasse of Fallen Man

The second part of the Christian faith according to Luke's division shows the utter hopelessness of fallen man. Man, as Luke explains, was made in the right relationship with God, "the required righteousness", and lost it with the fall. With the latter he became subject to the "law of sin" and received its fruit: blindness, powerlessness (with regard to the required righteousness) and all the rest. This shows that the knowledge of the required righteousness in itself, without Christ and the Holy Spirit, cannot help in the least, for, after all, the first man knew what the required righteousness was. Knowledge by itself makes things only worse, by creating a bad conscience.²² The *Directives* refer to the impasse described in Romans 7: the law cannot put anything right; it even multiplies sin.²³ Yet the knowledge of the required righteousness, as we have seen, does have a positive function: it points to Christ. As it is the right relationship to God, and Christ made satisfaction for our loss of it and restored it to us, man cannot attain a good conscience without the required righteousness, and it is impossible to have a valid hope in Christ without having a part in it.²⁴ He "earned" and prepared it for us, and we receive a part in it by the gifts of the Holy Spirit.²⁵ It was Christ who had to do this if we were to be saved, for Adam's fall was of such consequence that man could not make up for sin, nor merit grace and truth. All our righteousness is, as Isaiah says (64, 6) only like the rags of a woman in her impurity.²⁶

¹⁹ *Zprávy*, 5 b/6 a.

²⁰ *Ibid.*, 13 b. The "law of grace" seems to be synonymous with the "new law", the law of the Spirit in the heart, as contrasted with the "Written Law", the law engraved upon tables of stone. See *infra* p. 7 f. The *Directives* juxtaposes also the "new law" with the "old law". 7 a. The term "law could" perhaps also be translated as "dispensation" in this context. — In Czech usage, the Old and New Testaments are called the Old and New Law, *Starý a Nový Zákon*.

²¹ *Zprávy*, 7 a. For the "righteousness of faith" see *infra* p. 8.

²² *Ibid.*, 6 a.

²³ *Ibid.*, 13 b/14 a.

²⁴ *Ibid.*, 14 b.

²⁵ *Ibid.*, 61 a.

²⁶ *Ibid.*, 7 a.

"The Redemption of Righteousness"

The third part of the faith is both the promise of redemption and salvation and its fulfillment, through the pure grace of God the Father, namely the giving of his only Son to be a sufficient mediator of the required righteousness.²⁷ He, Luke explains, was the mediator of the required righteousness by all he did and was "in the state of innocence and in the state of fallenness". In the former because he was holy and righteous, and in the state of mortality (i. e., in the state of fallenness) because he accepted what is ours in human nature. He fulfilled in everything the required righteousness, went to preach it, and with it the "faith of the Gospel" and repentance and the "covenant of the faith of the new testimony". When he finished the message, or embassy (*poselství*) of righteousness he shed his blood in order to "redeem the righteousness" from the devil's power and seduction, save us from sins and damnation, make satisfaction to God's righteousness for the loss of innocence, holiness and truth on our part, merit these for us, as well as the worthiness to be forgiven and released, and offer the righteousness to us in the food of his body and the drink of his blood, in all sufficiency for eternal life.²⁸

The Gift of Participation

The fourth part of the faith is the "new law" and the "covenant" and sanctification of the "law of the new testimony", by which Christ gives us a part in the grace and reality (literally, truth, *pravda*) of righteousness. For, prior to his return to the Father after his resurrection, he ordained (*zřídil*) servants (ministers), entrusting to them his mission (or embassy, *poselství*) and testimony in all the work of the ministry (*služebností*). He went to heaven, to send the "promise of the Father",²⁹ "the Spirit of truth", with power and gifts for the ministry and for "participation", and so to "issue in Zion the law of grace, of the covenant and sanctification and of the new testimony", to which Mark 16, 16 and John 3, 16 refer.³⁰ This law of grace and of the covenant is what teachers (priests) must teach, the law through which God issued the promise and testimony to be *merciful* and to make righteous and to save, and to which all the following biblical references bear witness, according to Luke's scheme: Jeremiah 31, 31–34; Romans 10, 10, 5, 1 and 3, 25–27; Galatians 2, 20 and 2, 16, as well as other Scriptures, showing "the right mid-point (*prostředek*) between (our) participation and Christ's merit",³¹ thus guarding us, in Luke's view, against an unbalanced stress on Christ's vicarious work.

The Resulting New Life

The fifth and last part of the faith, the consequence of parts three and four, is our actual fulfilling of the "law of faith" and of the "covenant" and "sanctification" in self-abnegation and commitment (*přijetí*), for we are

²⁷ Loc. cit.

²⁹ Loc. ci.

³¹ Ibid., 8 a–b.

²⁸ Ibid., 7 b.

³⁰ Loc. cit.

not to be "empty" in the grace and truth received, but, on the contrary, in gratitude work with it. Fulness of faith involves a (gradual) acquiring³² of the garment of righteousness by the power of God, "to the certainty of our calling and election".³³ It means a life of faith and truth and love, and so also of hope, in the keeping of the covenant for the eternal life in Christ. And in this, according to Luke, consists the actually carried out "righteousness of faith". It is a righteousness evoked and produced by faith, by the working of the Holy Spirit. It is maintained by much and constant help and a gradual justification, i. e., by a gradual process of being made just, or righteous,³⁴ more than by perfection and virtue. "Justification by faith" in the Brethren's use of the term involves a continuous "correcting" of the spirit by the Spirit. The process is so slow and partial, the *Directives* explains, that exaltation might be seen as coming not from man but from God's grace in Christ Jesus. Everyone can see this way that he is saved "first of all" (*prvotně*) by grace in Christ, through the gifts of the Holy Spirit, and will more likely do everything to attain the "certainty" (*jistota*) of that grace and carry out the obligation it implies to both God and men.³⁵

II. THE LAW OF SIN AND THE LAW OF THE SPIRIT

The foregoing scheme makes clear that the Brethren would have been fully on Luther's side in his dispute with Erasmus over the ability of man to comply with the demands and admonitions of the New Testament. Perhaps Luther sensed the difference between the Brethren's emphasis on "works" and Erasmus' humanistic optimism about man. His diatribe against Erasmus, *De servo arbitrio*, almost contemporary with his *Vom Anbeten*, is certainly written in quite a different spirit.

The *Directives* warns the priest not to confuse what Scripture says to the "corrected spirit" with what it says to the "flesh" or to the spirit void of Life.³⁶ What the Scriptures say about the duties of virtues, Luke explains, applies only to the spirit whose will has been corrected; it applies to the flesh only secondarily, insofar as the regenerated spirit can have power over it. This power is limited because of the "law of sin" to which even the faithful are partially subject. And it is completely misleading and vain to demand the Christian life of those who do not have a part in Christ and his gifts,

³² Nabývání. The gerund here is formed from the imperfective aspect of the verb, which in a Slavic language connotes a prolonged, gradual or repeated action, somewhat like the Greek imperfect or present.

³³ Zprávy, 8 b.

³⁴ Ospravedlňování. The aspect is again imperfective. The Brethren had always understood justification not as being pronounced just by God, but as being actually made just (righteous) by him, that is, receiving a different subjective relationship to God and to one's neighbor. The Brethren's doctrine of grace was that of Augustine, who understood by grace, preëminently, the empowering gift of the Holy Spirit by which men received both the will and ability to do God's will. Cf., M. S. Fousek, "The Perfectionism of the Early *Unitas fratrum*", p. 400 f.

³⁵ Zprávy, 8 b.

³⁶ Loc. cit.

and are thus "dead". Only the spirit which has been made *alive* (by God's Spirit) is meant to will and exert itself, aware that it must complete (*dokonati*) the work by humble faith, seeking grace in Christ.³⁷

Life within the spirit is defined by the *Directives* as a revivification and correction of the powers of the soul by the Holy Spirit, through an infusion (in-pouring, *vliti*) of (new) laws, by the grace of God in Christ. This gives rise to (new) understanding and love, and to a will which is set (*ustavená*) to exert itself in the "covenant of the law",³⁸ that is, in the new law of the Spirit.

The *death of the soul*, on the other hand, is present where a spirit has not been corrected and is thus dead in its powers, living only according to (its corrupted) nature and its inclinations or according to the senses and human ordinances. This has as its result death, blindness and the perversion and insubordination of the will.³⁹ The "*free will*" which has not been corrected by the grace of God or which has departed from that grace wills evil; the free will which has been corrected by grace wills what is good.⁴⁰

Mortal Sin

Luke's definition of the "death of the soul" seems to be identical with his definition of "mortal sin", a category which the Brethren retained as separate from that of "ordinary", or "venial sins". "Mortal sin is a will not corrected in Christ by the gifts of the Holy Spirit and hence turned aside from righteousness . . ., or a conscious and voluntary deed or desire born of this uncorrected will."⁴¹

"Apart from the grace in Christ and the gift of living faith . . ., every infringement (*zrušení*) of righteousness, whether conscious or unconscious, whether belonging to one's nature or effected by an actual deed, whether voluntary or involuntary, is mortal, or deadly, that is, causes the death of the soul. By Christ's merit, however, it is made forgiveable (venial) . . . Where the *faithful* are concerned, God accepts the will he has corrected in Christ as if it had been actually carried out by a deed when they are incapable of the deed itself because of the law of sin. And here the grace is greater than under the Old Law . . ., for where a good will does not suffice (to carry out its intention) God makes up for it (*doplňuje*) in Christ."⁴²

Although the Brethren retained the traditional list of the seven mortal sins, pride, envy, anger, sloth, misery, gluttony and lust,⁴³ they transformed the meaning of the general category. The *Directives* point out to confessors (the greater part of the *Directives* is addressed to priests in their role as either preachers-teachers or confessors) that, just as apart from Christ *every* sin is mortal, for the faithful, none of the seven sins named above is necessarily mortal, as God's commandments are sometimes transgressed without knowledge or without the acquiescence of the will, but only involuntarily, by an impulse.⁴⁴ "And because of this, even the strictest commandment can in Christ be transgressed without mortal sin, as it is acquiescence (permission,

³⁷ Loc. cit.

³⁹ Loc. cit.

⁴¹ Ibid., 39 b; cf. 55 a.

⁴³ Ibid., 39 b.

³⁸ Ibid., 55 b.

⁴⁰ Ibid., 55 a.

⁴² Loc. cit.

⁴⁴ Ibid., 52 a.

povolení) which first of all (*prvotně*) makes for a sin. Therefore, pride and other sins are not always mortal but sometimes (only) *ordinary* (*všední*) sins.⁴⁵ Pride is always a mortal sin when it has been consciously acquiesced in (*rozmysl a povolení*). Such conscious assent is always understood when something is termed a "mortal sin".⁴⁶

"When disobedience comes from infirmity it is a different matter".⁴⁷ "Envy sometimes comes from a natural impulse . . . which is not within our power (to control). The same is to be understood about all impulses which we have from the corruption of our natural inclinations, which is the penalty of the greatest (original) sin, as long as the impulse is not coupled by consent".⁴⁸ Even when envy, e. g., is entertained consciously, but not thought through completely (*skrze rozmysl nějaký, ale ne celý dokonale*) but, on the contrary, begun to be disliked within, it is not a mortal sin for the faithful in Christ.⁴⁹ Moreover, for the faithful, even consent to something which is only an ordinary sin does not make it mortal. "So spiritual sloth which arises from discouragement over some difficult spiritual labor is only natural, for our nature flees work, and this in itself is not sin".⁵⁰

Luke's understanding of "mortal sin" is extremely close to the Reformation view of sin as a rupture of the relationship between man and God, or its expression. Viewed as such, sin could no longer be distinguished as being either mortal or ordinary by the Reformation. Luke's retaining this twofold category was due to his extremely strong sense of what it means to be "in Christ". This relationship was the primary and continuous given for the faithful, as far as he was concerned. Evil pulls and actions, which the Brethren did take very seriously, could not break the tie by themselves. Thus the category of an "ordinary sin" becomes a possibility – a transgression which does not break the bond between Christ and those who belong to him. The Brethren's highly psychological and analytical "science of sin" reflects their rich pastoral experience and understanding, as well as the thousand years' cultivation of Western self-consciousness and introspection in the piety of monasticism. Yet coupled with this is their strong sense of the givenness of salvation "in Christ" which shows them remarkably close to the mentality of the New Testament – its soteriology and ecclesiology.⁵¹

Sin's Origin

"The origin of all sins is the greatest sin . . . and the law of sin, which darken the mind . . . and twist the will".⁵² The "greatest sin" is the loss of grace and righteousness by conception and birth, the acquiring of God's wrath and the

⁴⁵ Ibid., 42 b.

⁴⁶ Loc. cit.

⁴⁷ Ibid., 43 b.

⁴⁸ Ibid., 46 b.

⁴⁹ Loc. cit.; cf. 37 b–38 a: "such a man has sufficient redemption and forgiveness by the passion of Christ and the spirit of living faith".

⁵⁰ Ibid., 48 a.

⁵¹ Cf. Krister Stendahl, "Justification and Last Judgement", Lutheran World VIII, No. 1/2, 1961, pp. 6–7.

⁵² Zprávy, 36 a. The Directives do not speak of "original sin". "Greatest sin" is used instead. Its "law" corresponds to "concupiscentia".

inability to escape from it as far as human abilities are concerned. The "law" of this sin (Rom. 7, 23 ff.), also variously called "inability" (to do good), inclination to evil, or corruption, a "turning away" and "natural sin", is a passionate and impulsive (*náruživá a klopotná*) drive (power, *moc*) which disrupts the right and given order in inclinations or desires, bringing thereby blindness, and weakness or lack of power, (*nemoc*) and every error and sin; "desires take precedence over the judgment of reason and the command of the will and the reminder of the memory".⁵³ Yet in Christ everything which originates simply from the law of sin can be only an ordinary sin, i. e., it does not mean spiritual death for him; but for the man who is not in Christ it can mean death.⁵⁴

"Natural sin", explains Luke, is both a sin and a penalty received at birth (hence the name "natural", i. e., birth sin, for in Czech the words birth and nature come from the same root, as in Latin) on account of the penalty of the parents.⁵⁵ As a sin it is taken away by God's grace, Christ's merit and the gifts of the Holy Spirit. As a penalty it remains temporarily until the "death of the law of sin", when the inclination to evil is removed in Christ by grace by "the law of the Spirit" (Rom. 8, 2 ff.⁵⁶ However, Luke is not as radical as this sounds. The "law of sin" continues to exist in the lives of the faithful. Yet, although *all* are aroused by the law of sin to evil, those who are "good" (i. e., those in Christ) differ from the "wicked"; they have a greater resistance to the pull of evil and a more sensitive conscience. They fight the evil, flee it and resist it when they see that it goes against God, or at least mourn and plead for deliverance and are delivered by God's grace.⁵⁷

The needed correction of spirit is impossible without the forgiveness of the "greatest sin" and the restoration of grace and righteousness by God. As we have seen, man can in no wise merit grace or prepare himself for it. He can only come to see his total spiritual destitution without it. As the *Directives* flatly states, apart from the correction and the righteousness given by God in Christ man can will only evil. *Good deeds (works) and avoidance of evil by themselves are of no significance for salvation.* The natural powers and their goodness cannot save man. Yet, just as the natural powers are of no avail without the renewing gift of grace, so grace does not work apart from the natural powers, but rather renews these.⁵⁸ Hence salvation means, among other, the restoration of creation, and not its violation or superceding.

⁵³ Ibid., 36 b; cf. 37 b.

⁵⁴ Ibid., 38 a.

⁵⁵ Ibid., 36 b. Here Luke seems to stand in the tradition of Anselm and Occam, who understand original sin primarily as the loss of original righteousness, resulting in concupiscence as God's punishment of man. See Heiko A. Obermann, *Harvest of Medieval Theology*, Cambridge, Mass., 1963, p. 122 ff.

⁵⁶ *Zprávy*, 38 a.

⁵⁷ Ibid., 37 b.

⁵⁸ Ibid., 55 a.

III. THE GOD-ORDAINED MEANS OF SALVATION

We have now surveyed *Unitas'* understanding of sin, with its deadly consequences and powers, the absolute powerlessness of man to extricate himself from his predicament and dependence upon the saving actions of God in the incarnation of Christ and his gaining the Spirit for us. We are therefore ready to pose the question which the Brethren had answered not only by erecting their schismatic community in the first place,⁵⁹ but also by maintaining its independence *vis-a-vis* the rising Reformation churches in the sixteenth century. The question is: how is the salvation, or righteousness, made possible and available in Christ, *actually* given and acquired, secured and ascertained as present? God wishes this to happen through the ministrations of his Church, which he himself ordained, is the answer of the *Directives* and of all of the Brethren. These, in their opinion, have been carried out irresponsibly or neglected completely in the life of the "Roman Church".⁶⁰ It is for this reason that dogmatic and pastoral, or "practical", theology interpenetrate in *Unitas'* textbook for priests. God,

"Having effected salvation in Christ ordained (*zřídil*) it as to its source (*puvod*), substance and administraton (ministry – *službě*). He gives men part in it in an orderly (*zřízeníě*) way; first of all through the essential (literally, substantial, *podstatné*) gifts of the Holy Spirit . . . then, having ordained ministers and ministrations (*služebnosti*), he administers (*přislubuje*) the salvation according to the order (*řád*) found in the Word of faith, in order that salvation might become known, (gradually) acquired (*nabýváno*) and partaken of in an ordained (*zřízeníě*) way, according to order (*po pořádku*). For, what things are of God are orderly (or ordained, *zřízeníě*), and "all have believed who have been foreordained". "And he who attains this (salvation) in the *Unitas* according to the instituted (or ordained, *zřízeníě*) authority, (or power, *moci*), and truth (or reality – *pravda*)⁶¹ and participates in it in the ordained manner is called by us a person saved in the ordained (*zřízeníě*) manner".⁶²

A historian or theologian attempting to describe in English the concepts involved here encounters considerable difficulties. The Brethren use here a family of words which does not seem to have a parallel in English. The key concept is the word *zřízeníě* (cf. the above expression "a person saved" *zřízeníě*), from the root *řád*, or "order" in Czech. The Brethren do not use this root word and its near-synonym *pořádek* much, but rather its cognates: the adjectives *zřízený* (masculine) and *zřízené* (neuter) and the adverb *zřízeníě*. The cognate verb *říditi* means to direct, *zaříditi*, to arrange, and *zříditi*, to institute, or ordain something (or somebody). This last term is not used by them chiefly for the sacramental ordination of clergy; it is, nevertheless, the word used for this rite. A favorite word-combination of the Brethren's is the expression *zřízené spasení*.⁶³ The word *spasení* means

⁵⁹ See n. 6 supra and M. S. Fousek, "The Pastoral Office in the Early *Unitas Fratrum*", *The Slavonic and East European Review* XL, No. 95, 1962, pp. 444–6.

⁶⁰ See n. 59.

⁶¹ A word used also as the equivalent of the Latin "res" in the language of sacramental theology.

⁶² Ibid., 198 a.

⁶³ "(The)ordained (way and state of) salvation".

salvation. The work of salvation is never confined by the *Directives* to Christ's redemptive life and death. In harmony with this, Luke defines salvation in another writing as liberation: "Salvation means liberation, and is in Holy Scripture a common word, referring both to bodily and spiritual salvation".⁶⁴ As used in the *Directives*, it is evidently the total process of man's liberation from the consequences of original sin. The adjective *zřízené* in this connection describes the orderly process which God has ordained for the attaining and ascertaining of the state of salvation, as well as the state itself already here on earth when obtained in the ways prescribed by God. The concept involved here is extremely important for the Brethren's soteriology and ecclesiology, as well as pastoral theology and practice. Luke explains that the Brethren do not limit God's power to save to the means ordained by him for this purpose. God can save anyone whom he pleases, even if this person has not attained the ministrations ordained (*řádu služebností*). The *Directives* cites Isaiah 59:1 for support. Actually, one of the reasons given by Luke for speaking of the *ordained* way of salvation is that there is also a way of obtaining salvation which has not been chartered, being left to the free, almighty and gracious hand of God.⁶⁵ Nevertheless, God *has* ordained the way of salvation for man and it would be neither obedient nor safe to spurn or neglect it where it is known and available. Thus, the Christians who do not receive the ministry which awakens, maintains and guides the new life in Christ in them are in the same predicament as the Jews and heathen: they are outsiders to the salvation God has provided in his Church.⁶⁶

The Ordained Beginning of Salvation

For the Brethren, salvation as ordained by God is a process, although they of course do not use the term. There is a beginning, a progress and a completion, or perfection in it. There is a continuity and development in it, as well as a stated beginning, interruptions and set-backs. The beginning, in the Brethren's scheme, is twofold: one for young children and another for adults. In the Early Church, Luke points out, the beginning took place primarily with adults in their hearing the Gospel and receiving the "law of the covenant" (at baptism); however, the children of the faithful were also led to it. Hence the beginning among the faithful ought to take place with their young children brought to baptism, the children being brought up in the "covenant of (their) baptism" so that they might learn the faith and be brought into the truth.⁶⁷ The beginning stage lasts until the child's confirmation, when an account is rendered (for the child) by the responsible adults as well as by the child himself and the "ratification" (or confirmation, *potvrzení*) and renewal of the "covenant of participation in Christ" takes place.⁶⁸ With converts the beginning of the ordained way of salvation involves a sincere desire to learn the truth which leads to salvation and a submission to

⁶⁴ Cited in *Amedeo Molnár*, *Bratr Lukáš*, p. 62.

⁶⁵ *Zprávy*, 198 a.

⁶⁷ *Ibid.*, 198 b.

⁶⁶ *Loc. cit.*

⁶⁸ *Ibid.*, 199 a.

instruction and guidance on the part of the teacher-pastor-confessor.⁶⁹ In order to attain the beginning of the *zřízené spasení* the convert must undergo an inner renewal through faith and repentance – a turning away from his errors and evil ways. He must seek grace in Christ and a part in the righteousness of faith through the bestowal of the Holy Spirit. When he has attained the “substance of participation in Christ” in the judgment of the confessor, he is absolved and receives “the covenant and sanctification and the testimony (God’s testimony) of baptism of his having obtained the righteousness of faith, to the enjoyment of a good conscience and of peace with God”.⁷⁰

Progress In the Ordained Way of Salvation

Progress (*prospěch*) in *zřízené spasení* with confirmed children means that they set their mind and will on the renewed covenant and genuinely exert gress for the baptized convert begins when he “sets his mind (on the covenant effort to use the given grace (*k požívání milosti*) and gain virtues. Pro-nant), receives ratification (confirmation) of it, conducts himself virtuously, and, being in the covenant, makes use of the ministry of preaching, pastoral direction (*zpráva*)”⁷¹ and the sacraments, stands free from mortal sin, corrects his lacks with humility, and receives (gradual) justification to his peace”.⁷² If a person thus progressing in salvation falls into mortal sin or heresy, he is to be brought back to salvation (*zřízené spasení*) through repentance, in the renewing of the covenant made at baptism and confirmation; his repentance having been ascertained by his confessor, he is to be absolved and so brought again to the possession of a good conscience and hope. Then, back at the place from where he fell off, he can continue to progress.⁷³

All this presupposes genuineness and understanding on the part of people and priest, especially of the latter. What about the salvation of a penitent who lacks a true understanding of repentance, with his pastor not being aware of it? Although such a situation, the *Directives* explains, certainly cannot be considered a state of *zřízené spasení*, the greater part of those who have not been set straight by their priest (by the latter’s negligence) will be saved. Nevertheless, pastors are of course not to rely on God himself effec-

⁶⁹ Ibid., 16 a–17 b.

⁷⁰ Ibid., 199 a; 16 a–16 b. Cf. the directives how to examine converts 19 a–27 b.

⁷¹ “Zpráva” in the Czech of this period means direction, administration, directive, supervision and government in general. The Brethren used the word both as a general term for pastoral care and guidance of conscience, as well as for confession, as the confessor “governed” the conscience by his guidance and verdict. The word the Brethren used for their priests was “priests” (*kněží*) or “zprávce”, the latter being a general designation for any superior in the Czech language of the time. They lacked the word “pastor”; the expression “shepherd” (*pastýř*), although occasionally used by them, never became a technical designation for the pastor. Their equivalent of the English “pastor” was *zprávce*.

⁷² Ibid., 199 a. The word “justification” here is, as usual, in its imperfective aspect.

⁷³ Ibid., 199 b. Cf. 35 a–36 a for directives how to judge the cases and repentance of the fallen.

ting the salvation where they have fallen down on their job. Ministers are not to ask whether God accomplishes his work among the people but whether he is doing it *through their ministry*. "For God has ordained that his work be accomplished through ministerial means".⁷⁴ The shepherd is to examine his ministry and judge it by its fruits, the *Directives* points out. If a person is to be saved in the way ordained by God he must receive the ministration of God's Word in the public service and individually, with the Word geared to his personal needs in private pastoral care.⁷⁵ Everyone needs to renew his spirit in the acquired grace frequently by such means and recognize that the more he will work at it the better he will see the lacks which require correction on his part. This, the *Directives* claims, will – far from bringing discouragement, as the modern reader might think – bring the faithful more and greater spiritual security, they being more firmly established this way in hope (of eternal victory). For nothing discourages more from work than an evil conscience caused by the failure to attain the truth (about oneself), and nothing encourages better than the solidity of a good conscience.⁷⁶

Perfection In Salvation

As we have indicated, the Brethren spoke not only of those who were beginning and those who were progressing in the salvation offered by God in his Church but also of perfection, or completion (*dokonání*) in and of *zřízení spasení*, a perfection, moreover, which can be ascertained. This, likewise, Bishoup Luke explains, has its origin in God as its ultimate source and in the ministers and faithful souls as its instruments.⁷⁷ He sees many instances of the New Testament speaking of perfection. Sometimes it mentions perfection, he says, in connection with the following of Christ, sometimes it refers to perfection of understanding; at other times "perfection" refers to an ability or power above that of others, who then in contrast are called by Scripture "imperfect" or "small". The *Directives* cites the following passages as bearing on the matter: Phil. 2, 13; Col. 1, 28; Hebr. 6, 1; Phil. 1, 6; Eph. 4, 12; Matth. 5, 48 and 19, 21.⁷⁸

How does Luke define this "perfection"? His definition is far less "perfectionistic" than the existence of such a classification would suggest. The *Unitas* was here radically different from the perfectionist sects, although the category of the "perfect" may have originally been derived from them, via the Waldensians.⁷⁹ Nevertheless, the *Unitas* was apparently convinced that the New Testament warranted a very high expectation regarding the possibilities open to those led by the Spirit. Luke's description of the state of perfection reminds us of the struggle over the issue of perfection and its reso-

⁷⁴ Ibid., 200 a.

⁷⁵ Ibid., 200 a.

⁷⁶ Literally, "reality", or "truth" (*pravda*) of a good conscience. Loc. cit. Cf., 200 b, 198 a.

⁷⁷ Ibid., 200 b.

⁷⁸ Ibid., 201 b.

⁷⁹ Cf. *A. Molnár*, "Počínající, pokračující, dokonalí / Incipientes, progredientes, perfecti". *Jednota bratrská 1457–1957*, p. 147–169.

lution in the *Unitas* in the 1490's.⁸⁰ He defines perfection on the part of the faithful as consisting in "the humble *correcting of faults* and lacks" – not their absence – "and in the fruition of justification (*užívání spravedlnosti*");⁸¹ that is, the becoming factually righteous, as we will remember. "Such a man having the intention of remaining in the work of his calling (this is not a reference to a person's "calling" in Luther's use of the term, but in the New Testament use of the word, the call to be saints) can be called "perfect", according to the saying "he who looks into the law of perfect liberty . . .", for in Scripture "imperfection" refers only to the infirmity of the will or mind or deed, not to the infirmity of the flesh (which even the "perfect" have to bear), to which the Apostle refers when he says "The will is mine but I cannot carry it out".⁸² For, from this infirmity, originating from the law of the flesh, the grace of Christ frees, and the faithful are not called "imperfect" on its account.⁸³

The *Directives* names the following as marks of perfection: perfect adherence to the faith in the heart and sincerity in the obedience established in the *Unitas* (i. e., obedience to the decisions of the *Unitas* and to one's spiritual superiors), perfect will and intention, steadfastness of mind and perfect patience, readiness of spirit, a peaceful spirit toward God and hopefulness in God's promises and testimonies, unhesitant work in the covenant and in sanctification, the correcting of infirmities and imperfections, and perseverance until death.⁸⁴ Moreover, it is important to know, the *Directives* points out, that there are *degrees* in perfection, depending on the measure of faith given to a man. For it is God who perfects a man as he wills and he fills up what is lacking on the part of his perfect ones or on the part of those ministering to them.⁸⁵ It is clear that to the Brethren perfection is certainly not a human achievement in any way, nor does it depend for them on men's actual perfection in their work. The second-generation *Unitas* was not a perfectionist "sect" and lacked any concept of "merit" before God.

The Ministerialia

God effects his salvation in men, according to the Brethren, through the gifts of the Holy Spirit which he as a rule conveys through *ministerial means* (*věci služebné*). This conviction is expressed in the entire history of the *Unitas*; the Brethren were not "Spiritualists", the "Schwärmer" of Luther's nightmare. The working principle of Luke's entire theological system is the distinction he makes between what he called *věci podstatné*, those "things" (*věci*) which are the underlying "substance" (*podstata*), and *věci služebné*, the "things" which are the ministerial (*služba* meaning service, or ministry) means of salvation. Erhard Peschke points out that this distinction in Luke's system does not have a "philosophical" but "religious" significance. "Wesentlich" oder 'dienlich' bedeutet immer zum Heil wesentlich oder dienlich" as

⁸⁰ See, M. S. Fousek, "Perfectionism of the Early *Unitas fratrum*".

⁸¹ *Zprávy*, 200 b.

⁸² (Rom. 7:18) *Zprávy*, 201 a.

⁸³ Loc. cit.

⁸⁴ Loc. cit.

⁸⁵ Ibid., 201 b.

he says.⁸⁶ Everything in the life of the Church belongs, according to the Brethren, into one of three categories: the *substantialia*, the *ministerialia* or the *accidental*,⁸⁷ the latter referring to forms and ceremonies in which the *ministerialia* are clothed and which are contingent on times and circumstances, somewhat analogous to the "adiaphora" realm of Lutheran theology. Luke inherited the threefold division from the founder of the *Unitas*, Gregory the Taylor, who, in turn, took over the distinction between "essential" and ministerial" from the Hussite theologian Jacobellus of Stříbro who used it in trying to find a reconciliation between the conservative Utraquists and Taborites on questions concerning the Mass. Gregory transformed the use of the terms, applied them to the entire Christian existence and substituted the term "accidental" for matters of form. "Substantial" according to him are "faith, love and hope". Everything else must be considered in relationship to them and must serve them, since they alone are absolutely necessary for salvation. Luke's merit was to apply the distinction between what is essential and what ministerial to all theology and to transform the category of the *substantialia* from Gregory's subjective "faith, love and hope" on the part of man into the objective work of God for and in man.⁸⁸

The *Directives* thus explains that there are two means by which God effects our salvation: first, the *substantialia* and second, "those things which are the ordinary means of the first".⁸⁹ In view of this clear statement and other statements to this effect with which we have dealt above, and in view of the already-cited fact that the Brethren's anxious care to have the right ministry was rooted in their concern about salvation, it is hard to see how Peschke could say that in Luke's theology, "die wesentlichen Dinge . . . niemals durch die dienlichen Dinge vermittelt werden. Die wesentlichen Dinge, die unbewußt⁹⁰ dem Menschen gegebenen, unmittelbar von Gott gewirkten Gnaden, gelangen niemals durch sinnliche Mittel in die Seelen".⁹¹ If some-

⁸⁶ Erhard Peschke, "Der Kirchenbegriff des Br. Lukas", Wissenschaftliche Zeitschrift der Univ. Rostock, V, 1955/6, Gesellschaftliche und Sprach. Reihe, Heft 2, p. 274.

⁸⁷ *Věci podstatné, služebné a případné*. Since there does not seem to be a satisfactory English equivalent to the term "věci", we shall make use of the Latin equivalent of the Czech terms here.

⁸⁸ Molnár, Bratr Lukáš, pp. 104 and 31; Molnár, Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation, in: J. L. Hromádka, Von der Reformation zum Morgen: Leipzig 1959, pp. 63-72.

⁸⁹ *Zprávy*, 60 b.

⁹⁰ Why "unbewußt"? One of *Unitas'* chief claims was that God's work in man could be ascertained by the faithful with the help of good priests. We could only speak of the precise *timing* being "unbewußt", if Luke had thought of the action of God as taking place "punctiliarly", i. e., at some specific instant. But we have no evidence of his thinking this way, and, as a matter of fact, have seen that he habitually uses the imperfective aspect of verbs to describe the action of the Spirit upon the spirit of man.

⁹¹ Peschke, op. cit., loc. cit. It seems likewise inappropriate to speak of "graces" in Luke's conception of the life of salvation. This scholastic plural seems to be avoided by Luke, who exhibited great sensitivity to the biblical use of words, even though he made also use of non-biblical terms in his writing.

thing is "dienlich zum Heil" how can it be said that the things which are "wesentlich zum Heil" are not communicated through them? It is true that the Brethren sometimes spoke as if the sacraments of baptism and of Christ's body and blood were not means of grace. What they were fighting, however, was an *ex opere operato* conception of grace given through the sacraments, and not sacraments as bearers of grace in *any sense*. Moreover, the category of the *ministerialia* (in Peshke's translation, "dienliche Dinge") involves much more than just the sacramental services. If the ministry of the Church did not communicate what was essential to salvation in their view, there would have been no reason for the Unitas to *exist*, as we have seen.

The *Directives* define the *substantialia* as these: "on the part of God: the grace of God the Father, the merit of Christ and the gift of the Holy Spirit effecting the inner revivification, renovation and correction of man". "On the part of man: faith in God the Father and in Jesus Christ his Son and in the Holy Spirit . . ., for salvation necessitates the acquiring through faith of the knowledge and love of God, participation in the merit of Christ Jesus and the gifts of the Holy Spirit".⁹² "This encloses within itself the knowledge of the threefold righteousness"⁹³ . . . and sums up the substance of all salvation and the substance (literally, "the *res* of the substantial *esse* – *pravda bytu podstatného*") of all ministries.⁹⁴

The *ministerialia*, explains Luke, include ministers and ministries of the word of the Gospel and of the law of the covenant, the sacraments, and the people joined to these. And

"this is what creates . . . the community of the Church, which is the ordained gathering of consecrated (*posvěcených*) ministers and people, gathered for the dispensation of the ministries (*služebnosti*), to the attaining of the communion of the holy for the forgiveness of sins or the justification (that comes) from faith, in the hope of the blessed life after death and in the day of the resurrection".⁹⁵

The *sacraments* (the Brethren continued to speak of seven) have, according to Luke, the specific function of declaring visibly or "sensibly" the substantial, spiritual and invisible truth (the *res-pravda*) accomplished in Christ, in the Church and in the faithful soul, and a person's participation in it. But Christ not only declares a fact through them; he also brings the faithful soul thus to the reality which the sacrament declares. The sacraments are both a declaration and a means of participation in the spiritual reality (*res-pravda*) which they bear.⁹⁶ They are both a means of spiritual assurance and of hope and an aid to the faithful in the work of justification (*ospravedlnování*).⁹⁷ Because of the sacraments' declaratory function, the *Directives* warns, the sacraments should never be given to those who do not have a part in the spiritual reality to whose presence in a person they testify. Baptism

⁹² *Zprávy*, 60 b.

⁹³ *Zprávy*, 60 b. The "threefold righteousness" is the one and the same righteousness which is required by faith in God the Father, redeemed, merited, and prepared in Christ Jesus and given to be participated in by the gifts of the Holy Spirit. *Ibid.*, 61 a.

⁹⁴ *Ibid.*, 61 a.

⁹⁶ *Ibid.*, 72 a.

⁹⁵ *Ibid.*, 61 b.

⁹⁷ *Loc. cit.*

of children is justified, according to the *Directives*, only if there is good hope that the child to be baptized will have a part in this spiritual reality as it is nurtured in the faith by guardians who have proven themselves earnest Christians.⁹⁸ A person should be given the sacraments only if the priest has the hope or belief that he is "near the truth" (the *res* of the sacrament), for "if he receives the spiritual reality (the *pravda*, i. e., the *res*) and its testimony unworthily . . . he receives it to his judgment".⁹⁹ Hence, for the Brethren, the inner relationship between sacraments and salvation is essential, and from this springs for them an obvious need for careful pastoral guidance and supervision in the receiving of the seven sacraments.

The Church and Hope of Eternal Salvation

The priest, in the Brethren's view, is ordained, or appointed, by God to judge the conscience and so ascertain the "hope" of the persons under his care.¹⁰⁰ As a preacher and teacher of the truth, he is to judge whether or not the truth he has set forth has been accepted by his hearers.¹⁰¹ A priest is a judge especially for the sake of being able to confirm the faithful and the repentant in the hope of eternal blessedness (or arouse such a hope in them), as he testifies to them that they possess a "good conscience".¹⁰²

A person has a cheerful and peaceful conscience (*svědomí*), the *Directives* explains, when he is conscious (*vědom*) that he believes and does what he has received as the will of God or has repented if he had failed to do so, *and has it certified in the manner ordained by God (pojištění toho zřízení má)*.¹⁰³ For this he needs the ministers of the Church, those who carry the message of the Gospel and the "law of the covenant". They are to bring peace to his conscience by means of the word and the sacraments.¹⁰⁴ The word, the *Directives* continues, ought to be announced by the confessor in secret, whether it be to the convert, the faithful or the fallen member who has come to repentance.

"For the priest is first to declare the Gospel, then to teach . . . repentance and the law of grace, and only then examine (hear out – *vyslýchat*) the consciences and (only then can he) assure them of their having part in the substantial *res* (literally, *v pravdě podstatné ustavovati*) . . .; for when the herald is finished, the teacher should begin, and when the teacher is finished, the confessor begins his work, and when the confessor is finished, the true shepherd begins, etc.". ¹⁰⁵

The hearing out of consciences in the *Unitas* was evidently not confined to the consciences laboring under the burden of guilt, as the *Directives* describe a confessional service (private confession) "*For the Preserving of a Good Conscience*". Confession was both a means of forgiveness (via absolution) for the penitent and a means of assurance for the faithful. In both cases its aim was to bring peace, "hope" and a "good conscience" to the con-

⁹⁸ Ibid., 76 b and 97 a–102 a, especially 98 b, concerning the "hope" in which the child is baptized.

⁹⁹ Ibid., 76 b.

¹⁰¹ Ibid., 182 b and 10 a, b.

¹⁰³ Ibid., 13 a.

¹⁰⁵ Ibid., 15 b.

¹⁰⁰ Ibid., 182 b and 4 b.

¹⁰² Ibid., 10 b.

¹⁰⁴ Ibid., 15 a.

fessant, when the confessor saw this warranted, of course. The Brethren considered the word of hope and assurance from the mouths of their confessors valuable precisely because absolution upon confession was not at all automatic for them.¹⁰⁶ As the confessor was not only the judge of the conscience but also its shepherd, he was to give confessional counsel and direction to those whose consciences had been unveiled before him. He was to advise the confessant how and encourage him to "progress" and persevere in the "righteousness of faith" and "to give thus evidence of a good conscience . . . and the certainty of his calling of election to an assured hope".¹⁰⁷ The guidance and encouragement of those who possess a "good conscience" (that is, have a right to it) is especially necessary, the *Directives* points out, because the good conscience is not only hard to gain but even harder to preserve. For this reason the confessor must care not only for the converts and the fallen but also for those who "labor in the covenant of the new testimony to attain the hope of the crown of blessedness".¹⁰⁸

The word "hope" (*naděje*), with its object usually taken for granted and therefore not stated, is used again and again in the material. This is not some vague hope that one *might* receive the object of one's desire. The way the Brethren's literature uses the word "hope" is rather close to the biblical concept of hope, which involves an *assurance*, and has an eschatological direction in the New Testament. It is actually synonymous with "expectation": ". . . hope is the secure (*jisté*) expectation of eternal blessedness on the basis of the promises . . . of grace and of good deeds".¹⁰⁹ The expectation that one *will* receive the fulfillment of God's promises through the ministrations given in the *Unitas*, Luke asserts, is a hope ordained by God and nothing less than a consequence of the catholic faith in the New Covenant.¹¹⁰

Though the *Unitas* considered such a teaching catholic and not a new invention of their own, it was new to medieval Catholics. The offer of such a "living hope" was the chief original contribution of the *Unitas* to the late-medieval believer, to whom the security of salvation was simply not available, in spite of the *ex opere operato* system, which was never intended to give such security. As Heiko A. Oberman's study *Archbishop Bradwardine* points out, traditional late-medieval theology considered an assurance of salvation during this mortal life impossible, for one or the other of the following reasons: either, as in Thomism, "quia pendet creatio nostrae salutis et

¹⁰⁶ Ibid., 27 b, 30 b, 35 a, etal. Cf. M. S. Fousek, "The Pastoral Office", loc. cit.

¹⁰⁷ Ibid., 27 b, 28 a, b.

¹⁰⁸ Ibid., 28 b.

¹⁰⁹ Ibid., 104 b. The good deeds, of which the confessor is the judge, are actually only the fulfillment of God's promise to write his law on the hearts of men, and thus only evidences of God's not promising anything in vain. They are no more man's supplement or addition to God's promises than they are a supplement to God's grace. For Luke, no less than for Luther, grace was the sole ground and source of salvation. "God promised to pour out the Holy Spirit in substantial and ministerial gifts, to create laws of grace for the elect and to place them in the heart and write them on the mind". Ibid., 183 a.

¹¹⁰ Ibid., 183 b.

damnationis ex arbitrio nostra libertate“, our future actions being of course unpredictable for us (Thomas' *certitudo coniecturae* is of quite a different order than the Brethren's "secure expectation"), or, as in Bradwardine, the heir of the Nominalist tradition, because of the unknowableness of God's will due to the distance between creature and Creator.¹¹¹ To Thomas, the Brethren would have answered that the expectation is faith in God's promises and their fulfillment in Christ, in whose righteousness we have a part by means of the Spirit. Our salvation, in other words, does not depend on the fickleness of our nature but on God's faithfulness and his action upon the will of those joined to Christ by faith.¹¹² To Bradwardine they would have answered that God's will, his will concerning our salvation, was of course manifested in Christ and in the life of the Spirit available to us in the well-ordered Church, in the "ordained way of salvation". Our security of salvation, the *Unitas* was saying, lies in the God-given, *tangible* life of grace *here and now*.

It is interesting to note that although the Brethren attacked the assurance of grace which the people were deriving from the sacramental system of the "Roman (Utraquist) Church", they did not attack it because a security regarding salvation was considered illegitimate by them. They criticized the Roman system for exactly the opposite reason, namely, because it *failed to give true security*, whether from the pastoral-subjective or theological-objective view. The Brethren's claim to be in a position to have and to offer a justified "hope" of salvation is a genuinely pre-Lutheran "discovery of the Gospel", of the truly good and reliable news of the gift of salvation in Christ. Their disagreement with Luther on the necessity and importance of "works" for salvation unfortunately obscured this both for Luther in the 1520's and for historians in the 19th and early 20th centuries.¹¹³ Without realizing it, Luther was more a "Bohemian Brother" in his theological breakthrough than a "Hussite", as he like to call himself. Whatever their kinship with the "Saxon Hus", Hus and his followers did not have as their main concern soteriology, the chief thrust of both the *Unitas* and Luther. The soteriological thrust on the part of the *Unitas*, so fundamental in its litera-

¹¹¹ Archbishop Bradwardine, Utrecht, 1958, p. 154. Cf. *Oberman's* Harvest of Medieval Theology, p. 217 ff. — The Brethren's hope of salvation seems to have something of a predecessor in Bernard of Clairvaux's *testimonia salutis* given by the blood of Christ, true repentance and the new life of the Spirit. See, *Gustaf Ljunggren*, Zur Geschichte der christlichen Heilsgewißheit, Göttingen, 1920, pp. 170–1.

¹¹² A similar answer would have been given by Luke to Gabriel Biel's fear of presumption on the part of the Christian in this matter, a fear which was justified in his case, however, in view of his rejection of the *sola gratia* principle. See *Oberman*, The Harvest, p. 227 ff.

¹¹³ E. g., *Mueller*, op. cit., esp. pp. 514–6, where the Brethren are not seen as bringing anything essentially new in doctrine, *Čihula*, op. cit., who sees the Brethren as teaching the necessity of works for meriting salvation, and *Jaroslav Bidlo* who, according to *Molnár*, Bratr Lukáš, p. 8, criticized Luke for retaining the scholastic *fides formata caritate*, while Luke's actual teaching was *caritas fide formata* instead.

ture, has strangely been almost completely overlooked by most modern historians.

As there is a beginning, a progress and a perfecting in the "ordained state of salvation", there is, as a result of its different stages, a corresponding gradation of "ordained hope" (*zřízená naděje*). The ministers play the decisive role in all its stages, admitting a person to the "hope", the "covenant" and all the sacraments, guiding his conscience and judging its condition.¹¹⁴ Both the gift of salvation and security with regard to it — the "good" or "peaceful conscience" and "good hope" — are inextricably tied together with the ministry of the Church for the Brethren. This was another peculiar characteristic of the *Unitas*. It was derived from its understanding of salvation not only as a decree concerning a person's ultimate destiny but also as a present and tangible reality, the "ordained state of salvation" which God provided as a way of life in the Church. The gift of salvation was, of course, always intimately connected with the Church (as the dispenser of the sacraments) for the medieval catholic Christians. But, as the state of salvation had become to them synonymous with blessedness after death,¹¹⁵ the early-Christian near-equation of the status of salvation, of being "in Christ", etc. with membership in the Christian congregation (from which to be severed would therefore be equal to being "delivered to Satan" — I Cor. 5, 1–5) became disjoined. This tendency to distinguish outward from spiritual membership would have been a very natural result of the influx of the masses into the Constantine Church. It must have though been reinforced by Augustine's speaking of the Church as the number of the Elect, the sum of predestined individuals, with the salvation status of the members of the empirical body of the Church left quite uncertain. The Brethren, heavily influenced by Wycliff, of course retained the category of the scattered "Elect" and never equated their communion ("*unitas*") with the more inclusive "Church". Yet their highly original category of the "ordained state of salvation" in the empirical Christian communion restored the original Christian near-identification of salvation with life in the church, while skillfully leaving place for God's power to save in extraordinary ways. Their conviction that they possessed *zřízené spasení* set them apart from all others, and proved the main magnetism of their church.

The Brethren's understanding of the gift of salvation and its security came from their "relationship-theology", if we may borrow a modern term. Salvation, just as righteousness, was seen by them as synonymous with becoming joined to Christ by the bond of the Spirit, and the life resulting from it. The saving relationship was attained, fostered and verified by means of the Church's ministry (*ministerialia*). Hence the coordination and intimate relationship of soteriology and ecclesiology, for which Bishop Luke provided the needed theological system. The *Directives* to Priests are his final testament to the *Unitas* regarding it.

¹¹⁴ See above, pp. 14–18, and *Zprávy*, 184 a, b.

¹¹⁵ In contrast with the New Testament, where being saved can refer to the past or present, as well as future.

It is beyond the scope of the present study to examine the details of the pastoral care which the *Directives* prescribe for the "ordained way of salvation", fascinating as it is in both its rigor and compassion for human frailty. The rigor and compassion both had their source in the Brethren's matured understanding of the working of God's grace and the nature of salvation.¹¹⁶ Its soteriology provided the *Unitas* its fundamental and distinguishing life-forms.

Salvation for both Luther and the Brethren was solely a work of grace, but their accent and preoccupation focus on a different aspect of its work. This appears to us as originating in the difference between the situations which had led Luther and the Brethren despair over salvation. While Luther had despaired over the requirements which the monastic piety seemed to lay in the way of salvation, Luke and the Brethren had despaired precisely over the opposite, namely the "cheap grace", to make use of Bonhoeffer's coinage, available to repentant and unrepentant alike in the parish life of the Roman-Utraquist communion. The misuse and misunderstanding of the sacraments as almost magic means of grace made the Brethren question their validity and deny them as means of spiritual security when no new life was in evidence on the recipients' part. Thus while Luther's spiritual revolution was caused by his discovery of free grace as forgiveness – an acquittal understanding of justification, the Brethren's schism was caused by their discovery of "costly grace", the gift of a new kind of life in terms of the New Covenant prophesied by Jeremiah. Augustine seemed to be Luke's most influential teacher and his looking upon grace primarily as a power of transformation was well reflected in Luke's theology.¹¹⁷ In the understanding of grace, Luke, not Luther the Reformer, seems to be the Augustinian.

The fact that church discipline was the weakest and most neglected part of early-Lutheran church life, and that it was not an integral part of normal pastoral care shows most graphically the difference between *Unitas'* way of looking at grace and Luther's. To both, confession was a treasured means of spiritual security. Yet the treatment that the confessant expected to receive was very different in the Brethren's and Lutheran systems. The Lutheran confessor would direct his confessant's attention presumably to the objective work of God in Christ, in baptism and in the word of forgiveness. The Brethren's confessor would of course also speak of that – the *Directives to Priests* gives many directions how to comfort and encourage the "slow" and the "anxious" who cannot believe that God is not angry with them in spite of their failings¹¹⁸ – but he would put an almost equal emphasis on the work of grace upon a man's heart and its evidence in the "corrected will" and life. The Brethren's understanding of salvation primarily in terms of the "law of the Spirit", which transforms man and liberates him from the "law of

¹¹⁶ For its earlier stages see M. S. Fousek, "Perfectionism".

¹¹⁷ Molnár, op. cit., pp. 64–5.

¹¹⁸ Zprávy, 28 b–29 b; cf. 31 a–34 a.

sin", without the Spirit's magically doing away with it or with the "flesh", gave the *Unitas* its distinctive stamp as a church. This pneumatic soteriology preserved *Unitas'* independence *vis-a-vis* the new churches of the Reformation. This – not any merit-theology nor just a linguistic misunderstanding – was the reason why it was so difficult for the second-generation leaders of the *Unitas* to rejoice over Luther's crusade in Germany and why they stayed on guard against the Luther an movement beginning to show itself at home.

Hermann Adalbert Daniel

(1812-1871)

Ein Forscherleben für die Una Sancta

Von Victor Konzemius

I. Biographische Einleitung – II. Der Hymnologe – III. Der Liturgieforscher – IV. Der Theologe – V. Im Kreuzfeuer der Polemik – VI. Der Reformationshistoriker.

I. Biographische Einleitung

Im Jahre 1867 suchte Thomas Wetherell, ein katholischer Journalist, Mitarbeiter für die von ihm redigierte liberale Wochenzeitschrift „The Chronicle“. Sein Freund, Sir John Acton, der spätere Regius Professor für moderne Geschichte in Cambridge, versorgte ihn mit guten Rat; dank seiner ausgedehnten Verbindungen zu europäischen Gelehrten konnte er zahlreiche Namen von Wissenschaftlern und Publizisten vorschlagen. Unter den deutschen Namen, die er Wetherell vermittelte, war einer, den er mit einem merkwürdigen Steckbrief versah: Professor Daniel in Halle, ein Freund Döllingers, der ein dreibändiges Leben Luthers abgeschlossen hat, aber fürchtet, es zu veröffentlichen.¹

Man würde vermuten, daß dieser Professor Daniel Lehrer der Theologie an der Universität Halle war. Das trifft aber nicht zu. Daniel war ein bescheidener Gymnasiallehrer, der zeitlebens am bekannten Franckeschen Pädagogium in Halle Unterricht erteilte. Sein eigentliches Fach war auch nicht die Theologie, sondern die Geographie. Seine geographischen Lehrbücher haben den Unterricht an den deutschen Mittelschulen bis zum Ersten Weltkrieg, ja vielfach darüber hinaus beherrscht. Daniel war Pädagoge, Theologe und Geograph in einer Person. In jeder dieser Disziplinen entfaltete er eine erstaunliche Produktivität. Seine Leistungen auf diesen von einander so weit abliegenden Fachgebieten sind zwar nicht erregend originell, aber seine Geistesrichtung verrät eine selbständige und vielseitige Persönlichkeit. Man könnte sie zunächst mit dem Begriff des Esoterikers umschreiben. Daniel war aber weit mehr als ein Liebhaber der Theologie und ein theologischer Einzelgänger: er hat, wenn auch selber kein spekulativer Geist, in einzelnen theologischen Disziplinen äußerst anregend und auf dem Gebiet der Hymnologie geradezu bahnbrechend gewirkt. Sein geistiger Standort verdient erst recht

¹ Acton an Wetherell, Ende 1867; Abschrift des Briefes im Nachlaß Gasquet, Downside Abbey, Bath (England).

das Interesse des Historikers: er steht in vielem außerhalb der allgemeinen politischen und religiösen Strömungen seiner Zeit. Wenn man ihn einreihen will, so am besten bei denen, die H. J. Schoeps als Vertreter des „anderen Preußens“ bezeichnet: als irenischer Lutheraner und politischer Konservativer ist er ein Gesinnungsgenosse der Kreise um Leopold v. Gerlach und Heinrich Leo.

Die Vielseitigkeit seiner Interessen, die ihn in keiner Wissenschaftsdisziplin ganz heimisch werden und schöpferische Tiefe erwerben ließ, sowie der Standpunkt des Esoterikers erklären, warum er so rasch vergessen wurde. Heute gedenkt kein theologisches oder geographisches Nachschlagewerk seiner. Außer einem kurzen Abriss in der Allgemeinen Deutschen Biographie und einem populär gehaltenen biographischen Aufsatz in der Wochenzeitschrift „Daheim“² ist unmittelbar nach seinem Tode nichts über ihn veröffentlicht worden. Vor einigen Jahren sind seine geographischen Studien auf die Ideologie ihrer patriotischen Doktrin hin in einer scharfsinnigen, wohl etwas stark systematisierenden Studie untersucht worden.³ Eine besondere Schwierigkeit für den Biographen ergibt sich daher, daß der Nachlaß Daniels verschollen zu sein scheint. Doch fanden sich unter den hinterlassenen Papieren Ignaz v. Döllingers 25 Briefe von Daniel; auf Grund dieser Briefe, die zum größten Teil an anderer Stelle veröffentlicht wurden,⁴ und einer Analyse seines theologischen Schrifttums kann sein geistesgeschichtlicher Rang näher bestimmt und seine Bedeutung als irenischer Theologe etwas profilierter herausgearbeitet werden.

Hermann Adalbert Daniel wurde am 18. November 1812 in Köthen geboren. Er besuchte das Domgymnasium in Halberstadt und hatte unter seinen Lehrern Bernhard Thiersch, den Dichter des Preußenliedes und Bruder des berühmten Philologen. Am 3. Mai 1830 wurde er als Student der Philo-

² *Eckstein*, H. A. Daniel. In: ADB, Bd. 4, S. 731–734. – Der deutsche Schulgeograph. In: *Daheim*. Leipzig 1872, S. 317–319; der Aufsatz (mit Lithographie) wurde von einem Schüler Daniels geschrieben und erschien als Separatabzug in Halle (18 S.); dieser Sonderdruck war mir nicht zugänglich, wohl aber der ihm zugrundeliegende Aufsatz in „Daheim“. Verfasser dieses Nachrufs war Prof. G. Fr. Hertzberg. Vgl. *August Schürmann*: Zur Geschichte der Buchhandlung des Waisenhauses und der Cansteinschen Bibelanstalt in Halle a. S. Halle 1898, S. 234, Anm. 1. – Dazu kommt das eben angeführte Werk von *Schürmann*, S. 233–242. Die Neubearbeitung durch *Wilhelm Fries* von: Die Stiftungen August Hermann Franckes. Festschrift zur zweiten Säkularfeier seines Geburtstages hgg. v. Direktorium der Franckeschen Stiftungen Halle a. d. S. 1863. Halle 1913, S. 132–134 enthält einige Angaben über Daniel, d. h. den von Direktor *Kramer* im Programm des Pädagogiums 1870 veröffentlichten Abschiedsgruß an Daniel anlässlich seiner Emeritierung.

³ *Ernst Weymar*, Das Selbstverständnis der Deutschen. Ein Bericht über den Geist des Geschichtsunterrichts der höheren Schulen im 19. Jahrhundert. Stuttgart 1961, S. 167–182. Es ist zu beachten, daß Weymars Analyse sich fast ausschließlich auf das „Handbuch“ bezieht, nicht auf den „Leitfaden“ noch auf das „Lehrbuch“, in denen patriotisch aufreizende Stellen verhältnismäßig selten waren.

⁴ Vgl. *V. Conzemius*, H. A. Daniel, ein vergessener Hallenser Ireiker und Vertreter des anderen Preußens. In: ZRGG 16 (1964) S. 332–353. Sechs weitere Briefe Daniels aus der Zeit von 1868–71 sind im Anhang zu vorliegender Studie veröffentlicht.

sophie und Theologie in Halle immatrikuliert. 1834 bestand er die Prüfungen im Lehramt und wurde im gleichen Jahre zum Lehrer am kgl. Pädagogium der Franckeschen Stiftungen in Halle ernannt. Am 14. Mai 1835 erwarb er mit einer Dissertation über Tatian als Apologet die philosophische Doktorwürde.⁵ Seine Arbeit war als Preisschrift der Theologischen Fakultät gekrönt worden, und die von ihm gewählte Studienrichtung läßt darauf schließen, daß eine theologische Laufbahn seinen innersten Neigungen entsprochen hätte. Doch in den Thesen, die er bei seiner Promotion verteidigte, zeichnet sich bereits die Dreiteilung seiner Lebensarbeit ab, ja selbst seine spezifisch irenische Geistesart tritt hier klar ausgeprägt in Erscheinung. Die drei ersten Thesen waren Tatian gewidmet, die drei folgenden geographischen Fragen, die übrigen den Gebieten der Pädagogik und Theologie entnommen. Einzelne davon sind als „Bekenntnisse“ des jungen Gelehrten für seine spätere Entwicklung äußerst aufschlußreich. Die fünfte These bemängelt die pädagogische Unzulänglichkeit der von den Geographen Roon und Berghaus ausgearbeiteten Systeme bezüglich der Anpassung der Ritterschen Methode im geographischen Schulunterricht: Daniel wird in der Nachfolge von Carl Ritter dann auch versuchen, Lehrbücher zu schreiben, die dem Aufnahmevermögen der Schüler angemessener sind. In der siebten These spricht der Schulmann pädagogische Grundsätze aus, denen er sein Leben lang verpflichtet blieb: „Für die Erziehung der Knaben taugen Liebe und Güte mehr als Härte der Disziplin und Strenge“. Die zehnte These enthält den Kern seiner theologiegeschichtlichen Vorliebe und seiner katholisierenden Tendenz: „Der öffentliche liturgische Kult kommt an Würde und Autorität der Predigt gleich.“ Die vorausgehende neunte These lautet: „Adolph Müller hat in seinem Buche über das Leben des Erasmus⁶ eher eine Verurteilung dieses Mannes ausgesprochen als ein gerechtes Urteil über ihn abgegeben.“ Mit dieser Verteidigung des Erasmus hat Daniel sich gleichsam den Patron für sein eigenes theologisches Lebenswerk gesucht. Es wird einerseits dem verstehenden Eindringen in die vielfältigen Kultformen christlicher Gläubigkeit, andererseits der Kritik jener Lehren gewidmet sein, die in der eigenen Konfession als Abweichungen vom ursprünglichen, gemeinsamen Kirchenideal wucherten.

Bevor wir uns der Ausbildung seiner theologischen Anschauungen zuwenden, wollen wir kurz diejenigen Arbeiten überschauen, die im Betracht unserer Studie am Rande seines geisteswissenschaftlichen Schaffens stehen: seinen Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Geographie. Eigenartigerweise blieb Daniel hier die längste Nachwirkung gesichert. Bis zum Anbruch der Naziära war der Name Daniel in deutschen Geographenkreisen ein feststehender Begriff. Zwei seiner Bücher sind Klassiker der deutschen Schulgeographie

⁵ *Commentationis de Tatiano apologeta specimen*. Halle 1835; in überarbeiteter Form: *Tatianus der Apologet. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*. Halle 1837. Die Arbeit war von C. Uhlmann angeregt worden. Vgl. ThStKr 14 (1841), S. 587. Die Angaben über Daniels Lebenslauf sind dem in Anm. 2 zitierten Artikel der ADB entnommen.

⁶ *Adolph Müller, Leben des Erasmus von Rotterdam*. Eine gekrönte Preisschrift. Friedrich Perthes. Hamburg 1828.

geworden. Sein „Lehrbuch der Geographie“⁷ wurde noch im Jahre 1933 als geographisches Handbuch an manchen deutschen Schulen benutzt; sein „Leitfaden für den Unterricht in der Geographie“ (1850) erlebte etwa 280 Auflagen.⁸ Dieser erstaunliche Erfolg seiner geographischen Bücher ging mehr auf ihre didaktischen Vorzüge, als auf ihre wissenschaftliche Originalität zurück. Daniel besaß einen plastischen und anschaulichen Stil, der besonders in seinem „Handbuch der Geographie“⁹ zur Entfaltung kam. Das „Handbuch“ galt als „Meisterwerk geographischer Darstellung“.¹⁰

Diese Werke sind für die politischen Anschauungen ihres Verfassers bedeutsam. Daniel war großdeutsch gesinnt und betrachtete es als ein Anliegen, „mit einem warmen patriotischen Herzen für Deutsches Land und Deutsches Volk, soweit die deutsche Zunge klingt“ geschrieben zu haben. Nichts lag ihm ferner als die Gegensätze, die durch das Deutsche Volk gingen, noch zuzuspitzen und „den Pfeil mit dem Bodensatz gehässiger Vorurteile zu vergiften“.¹¹ Sein stark gefühlsbetonter Patriotismus riß ihn gelegentlich soweit mit fort, daß er anderen europäischen Nationen gegenüber ungerecht werden konnte und vom Katheder seines verträumten Deutschtums herab, abfällige Prädikate und Wertungen über sie austeilte. Seine Schilderung der nationalen Eigenart der europäischen Völker in seinem „Handbuch“ ist ein Konglomerat von billigen Klischeevorstellungen und oberflächlichen Psychologismen, wobei natürlich berücksichtigt werden muß, daß sein geographisches Werk keine Völkerpsychologie, sondern eine lesbare Kulturgeographie darstellen sollte. Seine idealisierte Sicht des Deutschtums hat wegen der ungewöhnlich hohen Auflageziffer seiner Bücher zu einer unguuten deutschen Selbstzufriedenheit und Selbstüberheblichkeit beigetragen. Auch in seinen Vorstellungen von Deutschlands „physischen Grenzen“ war er dem Nachleben einer Reichs-

⁷ 1. Aufl. 1845, 85. umgearb. Aufl. v. R. Fritzsche, Halle 1929.

⁸ 278.–280. Auflage.

⁹ 1. Aufl. Stuttgart 1859–62; 2. Aufl. in 4 Bdn. Leipzig 1866–68; 3. Aufl. 1870 bis 71; es erschienen noch mehrere posthume Aufl. Vgl. dazu die Denkwürdigkeiten des Fürsten Bülow. Bd. 4. Jugend und Diplomatenjahre. Berlin 1931. S. 75: „Vor allem hat Daniel in mir den Patriotismus gefördert, die Flamme, die in ihm selbst brannte, die unbegrenzte Liebe zu deutscher Art, deutscher Sprache, deutscher Dichtung und Philosophie, deutschem Land und deutschem Volk. Der dritte Teil seines Handbuchs der deutschen Geographie, der sich mit Deutschland beschäftigt, ist für mich das geworden, was der Franzose ‚un livre de chevet‘ nennt, d. h. ein Buch, in das man immer wieder von Zeit zu Zeit blickt. Seine Schilderung von deutschem Land, von deutschen Tälern und Höhen, Wäldern und Flüssen, von deutschen Städten in Nord und Süd ist mir in Fleisch und Blut übergegangen. In dieser Beziehung sehe ich Deutschland mit den Augen meines alten Lehrers an.“

¹⁰ N. Geistbeck, Geschichte der Methodik des geographischen Unterrichts. In: Geschichte der Methodik d. Unterrichts in den Realien. Gotha 1888, S. 34; vgl. dazu das Urteil von H. Oberländer, Der geographische Unterricht nach den Grundsätzen der Ritterschen Schule historisch und methodologisch beleuchtet. Grimma 1869, S. 32: „Daniel . . . ist durch seine weitverbreiteten Schriften, welche das erkundliche Material in einer zuweilen ungemein fesselnden und anziehenden, oft eigentümlich prägnanten und packenden, von poetischen Reminiszenzen durchwehten Form zur Darstellung bringen, allgemein bekannt geworden.“

¹¹ Vorwort zu Bd. 4, S. VI (datiert v. 14. Juli 1862).

mystik verpflichtet, über deren mögliche politische Konsequenzen er sich keine Rechenschaft gab und die er wohl auch nicht überdenken konnte. Denn dieses patriotische Rauschen ging so ziemlich durch den gesamten deutschen Blätterwald seiner Zeit und begegnet in entsprechenden Modulationen in der nationalistisch übersteigerten europäischen Geschichtsliteratur des 19. Jahrhunderts. Es ist andererseits nicht verwunderlich, daß mißtrauische Nachbarn in der Überschwenglichkeit seines Patriotismus Annexions- und Inkorporationsgelüste witterten.¹² Ein Propagandist Bismarckscher Expansionspolitik war Daniel nicht und wollte es auch nicht sein. Er litt unter den Ereignissen von 1866 und klagte wiederholt darüber, daß er es ob der Glorifizierung des preußischen Königtums in der lutherischen Kirche kaum noch aushalten könne.¹³

Ernst Weymar hat gezeigt, daß Daniel in der Charakteristik der Völker in seinem „Handbuch“ weitgehend Ernst Moritz Arndt folgte und dessen Skizzen ausmalte, während er sein Deutschlandbild an den Schriften Friedrich Ludwig Jahns orientiert zu haben scheint.¹⁴ Daß sich aber nun gerade bei ihm „patriotisches Wunschdenken und nationale Hoffart extremster Prägung“ verbanden, wird dadurch nicht erwiesen. Es ist zu beachten, daß Daniels irenisch-religiöse Auffassungen auch seinen Patriotismus etwas dämpften, ihn wenigstens konfessionell entschärften. Hier steht er in seiner Zeit, wenn auch nicht gerade als Einzlerscheinung da, so doch ohne repräsentative Gefolgschaft. Von hier aus gesehen erscheinen die Auswüchse seiner chauvinistischen Deutschtümelei umso befremdlicher, weil man annehmen würde, daß der religiöse Grundzug seines gesamten Schaffens mäßigend und ausgleichend auf seine Urteilsbildung über den gemeinchristlichen Nachbarn sich hätte auswirken müssen. Eine solche Annahme trifft jedoch nicht ganz zu. Vielmehr lassen die Äusserungen nationaler Überheblichkeit erkennen, wie sehr auch ein „offener Christ“ wie Daniel hineingebunden war in Denk-

¹² Im Vorwort des 4. Deutschland gewidmten Bandes nimmt Daniel Stellung gegen die Einwände ausländischer Kritiker – besonders das dänische *Aftenbladet* hatte ihn aufgegriffen –, die tadelten, daß er die Schweiz, Belgien, die Niederlande und Dänemark als „Anhang zu Deutschland“ behandelt hatte. Er verwahrte sich gegen ihre Vorwürfe und legte dar, daß ihm bloß geographische (Deutschlands physische Grenzen) und historische (die geschichtliche Verbindung dieser Länder mit dem Deutschen Reich) Motive vorgeschwebt hätten; das Vorwort ist datiert v. Okt. 1867.

¹³ Vgl. die in Anm. 4 zitierten Briefe S. 338, 342, 349, 350 u. Brief Nr. I im Anhang zu diesem Aufsatz. – Nach 1870 gelangten seine geographischen Bücher zu einem vorher nicht geahnten Erfolg. Der Absatz des Leitfadens belief sich von 1850–66 auf 34 Auflagen mit insgesamt 170 000 Exemplaren, dagegen von 1867–77 auf 90 Aufl. mit 470 500 Exemplaren. Vgl. die Angaben bei *A. Schürmann* (Anm. 2), S. 240. Weitere Angaben über ihre Verbreitung bei *Weymar*, op. cit., S. 168, Anm. 55. – Nach dem Tode Daniels übernahm der bekannte Geograph *Alfred Kirchhoff* die Bearbeitung vom „Leitfaden“ und vom „Lehrbuch“. Nach 1882, als Kirchhoff seine eigene weitverbreitete Schulgeographie erscheinen ließ, trat Direktor Prof. *B. Volz* für ihn ein. Er nannte den „kleinen Daniel“, den „Leitfaden“, das verbreitetste Lehrbuch der Erdkunde, das es auf der Erde gibt.

¹⁴ *Weymar*, op. cit., S. 180.

strukturen und Denkschemata seiner Zeit, deren Widerspruch zum eigentlichen Inhalt seines Denkens ihm nicht mehr bewußt wurde.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß das Bedürfnis, sich ein patriotisches Alibi für seinen Mißtrauen erregenden konfessionellen Irenismus zu verschaffen, seine nationale Introversion verschärft hat. Doch liegt die Hauptursache dafür im Ungenügen des Ausgangspunktes seines geographischen Schaffens. Daniel hat nie einen Geographen gehört, nie eine Reise außerhalb Deutschlands gemacht und mußte seinen geographischen Stoff vorwiegend aus Büchern zusammentragen. Aus der Anschauung kannte er weder die außerdeutschen Länder noch den nichtdeutschen Menschen; zu ihrer Charakterisierung war er auf landläufige, seinem „Geschmack“ entsprechende, oberflächliche Klischees der Populärliteratur angewiesen. Eigentlich verarbeite er mit deutschem Fleiß und deutscher Gründlichkeit bloß Lesefrüchte: das Problematische, das in einer solchen Methode für einen Verfasser von Geographiebüchern liegt, braucht hier nicht eigens ausgeführt zu werden.¹⁵

Wird sein politisch-patriotisches Urteil – wie bereits angedeutet – durch eine gewisse Zwiespältigkeit verdunkelt,¹⁶ so ist sein religiös-irenischer Grundzug auch in den geographischen Schriften von Anfang an klar und eindeutig ausgeprägt. „Es gibt manche geographische Werke“, schreibt er in seinem Vorwort zum Handbuch der Geographie,¹⁷ „welche, die ruhige und erhabene Objektivität der Wissenschaft aus dem Auge lassend, in die Betrachtung der Erde, die überall des Herren ist, der Gestirne, die über dem irrenden Treiben der Menschen ihre ewigen Bahnen ziehen, in die Anschauung der gewaltigen Berge Gottes und der großen Wasser, über denen des Herren Stimme geht, das kleinliche Parteigezänk der Menschen tragen und es seltsamer und trauriger Weise für ihre Pflicht halten, in einer Geographie gegen diese oder jene Kirche zu deklamieren und so auch an ihrem Teile den Riß, der durch die Christenheit und durch die deutsche Christenheit im besonderen geht, mit geschäftiger Hand zu erweitern. Wer dergleichen polemische Ingredienzen

¹⁵ „Bis zu den letzten Wochen seines Lebens durcharbeitete er ohne Unterlaß geographische, politische, merkantile und Missionszeitschriften aller Art, um seinen Büchern immer größere Zuverlässigkeit zu verleihen. Unterstützt wurde er durch Scharen freiwilliger Mitarbeiter, so daß er zuletzt zwischen wahren Bergen von Briefen aus allen Teilen von Deutschland und dem Auslande arbeitete“. *Schürmann*, op. cit. (Anm. 2), S. 238.

¹⁶ Vgl. zu diesen Äußerungen das vom Siegestaumel geblendete Urteil Daniels in seinem Vorwort zur 3. Aufl. des Deutschland-Bands seines Handbuchs (datiert v. 24. Okt. 1870): „Germania, deren Stern mit den glorreichsten im Kampf gegen den Erbfeind erworbenen Lorbeeren umflochten ist, vor einem Deutschland das seinen physischen und historischen Grenzen sich wieder nähert, alte verlorene Städte wieder zu den seinen zählen wird“. Dieser Satz ist für die Außenwelt bestimmt gewesen. Seine Skepsis gegenüber der Bismarckschen Reichsgründung hielt auch nach Sedan und Versailles an. Vgl. dazu das Zeugnis seines Schülers Fürst v. Bülow: „Politisch dachte er anders, als ich durch den Gang der Ereignisse und unter dem Einfluß von Bismarck denken sollte. Er war großdeutsch. Österreich war ihm, der aus einem thüringischen Kleinstaat stammte, lieber als Preußen. Das Jahr 1866 schmerzte ihn in tiefster Seele. Selbst nach Sedan und Versailles konnte er das Ausscheiden von Österreich nicht verwinden“. *Bülow*, Denkwürdigkeiten. Bd. 4, S. 75.

¹⁷ Leipzig 1858.

sogar in einem Abrisse der Geographie zu schmecken liebt, der möge zu meinem Buche nicht greifen.“

Wir stoßen hier auf den Urgrund von Daniels Schaffen, der eindeutig ein religiöser war. Doch kommen wir über Mutmaßungen nicht hinaus, wenn wir näher bestimmen wollen, wie es dazu gekommen ist, daß sein Denken von Anfang an einen irenischen Zug trägt.

Im Jahre 1825 trat Herzog Ferdinand v. Anhalt-Cöthen mit seiner Gattin in Paris zum Katholizismus über.¹⁸ Es ist möglich, daß dieses Ereignis bei dem jungen Gymnasiasten Interesse an katholischen Kultformen weckte. 1826 wurde eine katholische Pfarrei in Köthen gegründet, 1834 ein Apostolisches Vikariat, das vom Bischof von Paderborn verwaltet wurde.¹⁹ Von stärkerer Bedeutung für Daniels Entwicklung dürfte sein Anschluß an die Erweckungsbewegung gewesen sein, die das geistige Klima der theologischen Fakultät prägte und seit 1826 in Friedrich August Tholuck ihren bedeutendsten Vertreter in Halle hatte. Später wird Daniel sich von Tholuck abwenden,²⁰ jetzt aber empfängt er von dieser Richtung bestimmende Einflüsse.²¹ Aus der Erweckungsbewegung hat seine lutherische Frömmigkeit sich genährt; sie vermittelte ihm außer gemüthafter Vertiefung wissenschaftliches Interesse an den Formen des Gotteslobes, besonders der christlichen Liederdichtung.

Am entscheidendsten auf seine irenische Betrachtungsweise hat aber der Unterricht des Professors Johann Karl Thilo auf ihn eingewirkt. Thilo war seit 1825 ordentlicher Professor in Halle und las über Dogmen- und Kirchengeschichte. Als Schwiegersohn von Georg Christian Knapp, der in den Zeiten des Rationalismus den schlichten Bibelglauben vertreten hatte, lehnte auch er den Liberalismus ab, ohne sich der Erweckungsbewegung anzuschließen. Es heißt von ihm, daß er sich durch „ungemein gründliche und streng sachliche Forschung“ auszeichnete und über den „Bestrebungen der sich streitenden Parteien des Tages“ stand.²² Daniel nennt ihn im Vorwort seines „Thesaurus“ mit Verehrung an erster Stelle neben Tholuck und Dryander; er hat ihm mehrere seiner Schriften gewidmet.²³ Im vierten Bande seines „Codex liturgicus“, der die Kirchen des Ostens behandelt und wenige Monate nach Tilos Tode erschien, bezeichnet er den verstorbenen Lehrer als Patron seines ganzen Werkes. Als er davor zurückschreckte, die östlichen Liturgien, zu denen westliche Christen nur schwer einen Zugang fänden, in sein Werk

¹⁸ Vgl. *F. Schulte*, Herzog Ferdinand u. Herzogin Julie. Köthen 1925.

¹⁹ Vgl. *J. Freisen*, Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten. Bd. 2, Stuttgart 1906, S. 6 ff. u. *H. Wäschke*, Geschichte Anhalts. 3 Bde., Köthen 1912 ff.

²⁰ Vgl. dazu die Äußerungen in den in Anm. 4 zitierten Briefen.

²¹ Er erwähnt Tholuck dankbar im Vorwort seines „Thesaurus hymnologicus“, 1842.

²² Über diesen Theologen ist wenig zu ermitteln; am ausführlichsten ist der Artikel in: *Religionsencyklopädie*, Bd. 19, S. 693–694; vgl. auch ADB, Bd. 38, S. 40–42.

²³ So das Buch: *Wahrheit und Dichtung von unserem Herrn Jesu Christo*, zusammengestellt von *H. A. Daniel*, Halle 1847.

aufzunehmen, habe Thilo ihn dazu aufgemuntert, diese Kultordnungen doch nicht zu übergehen. Daniel bezeichnet ihn hier als Muster eines christlichen Theologen, dem die Ränkespiele seiner engeren Fachkollegen fremd waren und der sich ganz der Erforschung und Auslegung der Schriften der alten Kirche zugewandt hatte. Nichts habe ihm mehr am Herzen gelegen, als seinen Studenten die gelehrige Bekanntschaft mit der unverdorbenen Einfachheit der alten Kirche zu empfehlen.²⁴

Eine weitere, mehr formale Anregung für seinen Studiengang erhielt Daniel von außen, und zwar von C. C. Josias Bunsen. Im Vorwort des ersten Bandes des „Thesaurus“, der übrigens Bunsen gewidmet ist (1841), nennt er ihn „auctor et dux“ seiner Studien; unter seinem Einflusse habe er sich der alten Kirchengeschichte zugewandt. Persönliche Beziehungen zwischen dem jungen Hallenser Gymnasiallehrer und dem gelehrten Diplomaten bestanden zu jener Zeit nicht.²⁵ Die Anregerschaft Bunsens geht eher auf seine zahlreichen religiösen und patriotischen Schriften zurück, in denen er u. a. für das Bischofsamt und die Angleichung an die frühe Kirche eintrat. Diese Einflüsse der Ausbildungszeit durchdringen einander und bilden sich bei Daniel in selbständiger Form weiter: bereits als Dreißigjähriger hat er sich vom Pietismus eines Tholuck, aber auch vom Synkretismus eines Bunsen emanzipiert.

Daniel war ein vortrefflicher Pädagoge, der den persönlichen Verkehr mit den Schülern liebte und für ihre kleinen und großen Nöte Verständnis besaß.²⁶ Er unterrichtete in Geographie und Deutsch, gab aber auch den Religionsunterricht in allen Klassen.²⁶ Mehrfach ist ihm von dankbaren Schülern posthumer Tribut gezollt worden. Ernst v. Wildenbruch hat ihm in seiner Novelle „Das Orakel“ als väterlichem Beschützer eines von seinen Kameraden grausam verspotteten Schülers ein Denkmal gesetzt. Fürst Bülow, der vierte deutsche Reichskanzler, hat wiederholt des alten Lehrers und seines Einflusses gedacht. „Keiner meiner Lehrer“, sagt er in seinen Denkwürdigkeiten, „hat annähernd einen so großen Einfluß auf meine Entwicklung gehabt wie . . . Daniel, der Geograph und Theologe. Er ist wohl der Mann gewesen, der mich neben meinem Vater in meiner Jugend am stärksten be-

²⁴ Praemonitum zu Bd. 4 des Codex liturgicus Ecclesiae universae. Leipzig 1853.

²⁵ Beziehungen zu Daniel sind nicht erwähnt im Band 2 von Bunsens Biographie hg. von Friedrich Nippold. 3 Bde., Leipzig 1868–71.

²⁶ Fürst Bülow erzählt eine reizende Begebenheit aus seiner Studienzeit in Halle. Er hatte für einen wenig begabten Mitschüler, der ihn darum angefleht hatte, den deutschen Aufsatz entworfen, war aber vom Professor ertappt worden, der die Aufsicht führte. Als das Examinatorenkollegium in den Saal trat, um die Berichterstattung über den Vorfall anzuhören, legte Daniel im Vorübergehen seine Hand auf Bülows Schulter und sagte: „Halten Sie den Kopf nach oben! Sie sind eine elastische Natur und werden im Leben noch über ganz andere Schwierigkeiten wegkommen. Schreiben Sie jetzt einen recht guten deutschen Aufsatz. Aber künftig beherzigen Sie besser den Spruch, den ich Ihnen zu Ihrer Konfirmation in die ‚Lyra Messianica‘ geschrieben habe: ‚So sehet nun zu, wie ihr vorsichtig wandelt, nicht als die Unweisen, sondern als die Weisen (Ephes. 5, 15).““ Bülow, Denkwürdigkeiten. Bd. 4, S. 108.

²⁶ ADB, Bd. 4, S. 732.

einflußt hat . . . Der Kopf, von lang herabhängendem weißem Haar umrahmt, war bedeutend. Aus den Augen sprach Güte, Liebe und Verständnis, sprach vor allem ein hochfliegender und echter Idealismus. Daniel hat sich viel mit mir beschäftigt, und sein Bild steht nach fast sechzig Jahren lebendig vor mir“.²⁷ Der spätere Berliner Hofprediger Ernst v. Dryander widmet ihm als der bedeutendsten und originellsten Persönlichkeit unter seinen Lehrern in Halle einige warm empfundene Seiten in seinen Aufzeichnungen: „Ein geistvoller Kopf saß auf einem sehr umfänglichen Körper, dessen Schwerfälligkeit ihm den von ihm selbst humorvoll belachten Spitznamen Watschl eingetragen hatte. Aber die Verehrung für ihn war doch eine allgemeine . . . Sein verständlicher, behaglicher Humor, dem der Ernst und vor allem die verständnisvolle Liebe nicht fehlten, machte ihn zu einer idealen Lehrer-gestalt. Im übrigen hielt er die schönsten und geschmackvollsten Vorträge über deutsche Literatur und Geschichte . . ., sonderbarerweise war sein Hauptfach, die Geographie, eigentlich seine schwächste Leistung“.²⁸ Daniels besondere Liebe galt der Pflege des Gottesdienstes in der Anstalt. Er hielt Ansprachen für die Schüler, übte mit ihnen vergessene Kirchenlieder ein und gab den kirchlichen Feiern des Gymnasiums nach der liturgischen Seite hin eine besondere Note.

II. Der Hymnologe

Hand in Hand mit dieser praktischen Arbeit ging die wissenschaftliche Forschung. Seine ersten theologischen Veröffentlichungen, besonders auf dem Gebiete der Liederdichtung, scheinen von der praktischen Gottesdienstgestaltung angeregt worden zu sein. 1838 legte er ein Hilfsbuch für den Gottesdienst an den Gymnasien vor,²⁹ zwei Jahre später einen „Hymnologischen Blütenstrauß“³⁰ und nach weiteren zwei Jahren sein „Evangelisches Kirchengesangbuch“.³¹ Letzteres war eine Sammlung der vorzüglichsten Kirchenlieder, die er teils in ihrer ursprünglichen, teils in überarbeiteter Form auf Grund der ihm am geeignetsten erscheinenden Quellen zusammengestellt hatte. Sie fand die Zustimmung von Fachkennern – Professor Tholuck

²⁷ Fürst von Bülow, *Denkwürdigkeiten*. Bd. 4, S. 74 ff. Vgl. dazu *Ernst v. Dryander*, *Erinnerungen aus meinem Leben*. Bielefeld u. Leipzig 1922, S. 22; Dryander erwähnt, daß Bülow sich im deutschen Unterricht Daniels „den Grund zu dem Zitatenschatze gelegt, der ihm in den parlamentarischen Debatten jederzeit zu schlagender Verwendung zu Gebote stand“. Ebd. S. 19.

²⁸ Ebd. S. 22–23.

²⁹ Daniel wurde später zu den Verhandlungen um ein gemeinsames evangelisches Gesangbuch herangezogen und fungierte als Mitglied der dafür bestimmten Kommission, die vom 2. bis 9. Juli 1852 in Eisenach zusammentrat. Vgl. *W. Hopf*, *August Vilmar. Ein Zeit- und Lebensbild*. Bd. 2, Marburg 1913, S. 206–208; mit Vilmar war er seither freundschaftlich verbunden (ebd. S. 330).

³⁰ *H. A. Daniel*, *Hymnologischer Blütenstrauß*, auf dem Gebiete der altlateinischen Kirchenpoesie gesammelt. Halle, E. Anton, 1840.

³¹ Halle, Joh. Friedr. Lippert, 1842.

schrieb dem Verlage eine Empfehlung –, aber die spätere Kritik ist weniger freundlich mit ihr umgegangen.³²

Diese Bücher waren eigentlich nur Nebenprodukte eines tief schürfenden Forscherfleißes: 1841 erschien als die originellste Frucht seiner Beschäftigung mit der christlichen Liederdichtung der erste Band des „Thesaurus hymnologicus“.³³ Im Vorwort bemerkt Daniel, es sei ihm seit frühester Jugend ein Anliegen gewesen, den christlichen Kult zu erforschen; besonders habe ihm die „simplicitas dictionis et sensuum“ daran gefallen. Das Ungenügen der bisherigen Hymnenausgaben – trübe Quelle für geistloses Gelehrtengeplänkel – habe ihn dazu veranlaßt, mit der wissenschaftlichen Erforschung der christlichen Lieder zu beginnen. In der Tat hatte keiner seiner Vorläufer auf diesem Gebiete³⁴ sich ein so weites Ziel gesteckt, die gesamte christliche Liederdichtung bis zum 15. Jahrhundert zu erfassen. Die spätere römisch-katholische Hymnenproduktion schloß er aus, jedoch ohne konfessionell-polemischen Hintergedanken. Im kritischen Apparat gab er die Quellen der einzelnen Hymnen an, die wichtigsten Varianten, erläuterte kurz ihre Geschichte, kommentierte die Metrik und erklärte auch schwierige lateinische Stellen. Als Quellen benutzte er zahlreiche Frühdrucke von Brevieren, einige handschriftliche Breviere der Würzburger Bibliothek, ferner Handschriften in Dresden, Erfurt, Hamburg und Merseburg.

Diese kurze Zusammenstellung zeigt, daß Daniel, was die methodische Erfassung der Quellen angeht, keineswegs eine auch nur relative Vollständigkeit erreicht hat. Er hat sich auf das beschränkt, was er in den Bibliotheken seiner unmittelbaren Umgebung finden konnte. Auch ist seine Edition weit davon entfernt, den Anforderungen zu genügen, die man etwa seit der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts an eine Ausgabe älterer Texte stellt. Diese Feststellung läßt sich ebenfalls auf seine textgeschichtlichen Erörterungen zur Entstehung der einzelnen Hymnen übertragen. Hier blieb er weitgehend traditionellen Anschauungen verhaftet; dem Ambrosius z. B. schrieb er 92 Hymnen zu.³⁵ An modernen kritischen Maßstäben gemessen ist seine Ausgabe

³² James Mearns schreibt in dem von John Julian hg. Dictionary of Hymnology setting forth the origin and history of Christian hymns of all ages and nations. Bd. 1², New York 1907, S. 279, daß der einzige einigermaßen brauchbare Teil darin der von Diakonus Dryander kompilierte Index sei. Nicht so scharf urteilt E. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesanges der christlichen insbesondere der deutschen evangelischen Kirche. Bd. 7, Stuttgart 1873, S. 53. Er kritisiert, daß Daniel von 517 Liedern 213 in verkürzter Form aufgenommen habe und hierin offenbar zu weit gegangen sei. Es sei vermerkt, daß Daniel auch der Verfasser des Artikels „Gesangbuch“ war in: Ersch u. Grubers Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. 1. Section, Bd. 62, Leipzig 1850, S. 293–317.

³³ Bd. 2 erschien 1848; Bd. 3, 1851; Bd. 4, 1853; alle bei T. O. Weigel in Leipzig.

³⁴ A. J. Rambach, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche . . . 5 Bde., Altona u. Leipzig 1817–1833. – Björnium, Hymni veterum poetarum Christianorum ecclesiae latinae selecti. Hafniae 1818. – J. Grimm, Hymnorum veteris ecclesiae XXVI interpretatio Theotisca. Göttingen 1830 (Daniel erwähnt diesen nicht). – Job. Kehrein, Lateinische Anthologie aus den geistlichen Dichtern des Mittelalters . . . Frankfurt 1840.

³⁵ W. Irtenkauf in: LThK 5², Sp. 569.

höchst unbefriedigend; für seine Zeit war es eine beachtliche, ja eine bahnbrechende Leistung. Daniels „Thesaurus“ hat die Wissenschaft der Hymnologie begründet und späteren Forschern den Weg geebnet.³⁶ Eine modernen kritischen Ansprüchen genügende Hymnenausgabe wurde erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts von Guido Dreves S. J. in den „*Analecta hymnica medii aevi*“ begonnen und von Clemens Blume S. J. fortgeführt.³⁷ Es spricht für Daniels Werk, wenn ein Meister der hymnologischen Forschung wie Blume, der während Jahrzehnten Europa durchreiste und ihr sein ganzes Lebenswerk widmete, den „Thesaurus“ in hoher Achtung hielt.

In der Fachwelt fand sein Werk, sofern es überhaupt besprochen wurde, günstige Aufnahme.³⁸ Ein Kritiker im „Univers“ lobte den Fleiß des Herausgebers und zollte seiner editorischen Leistung Anerkennung. Doch glaubte er als antikatholische Spitze tadeln zu müssen, daß Daniel das römische Brevier aus seiner Sammlung ausgeschlossen hatte. Es fiel Daniel leicht, diesen Einwand zu entkräften. Er wies darauf hin, daß viele Hymnen des Breviers wegfallen mußten, wenn seine Ausgabe sich nicht im Uferlosen hätte verlieren sollen.³⁹

Größere Berechtigung hatte die Kritik des Karlsruher Archivdirektors Mone, eines führenden Hymnologen. Dieser Gelehrte, der zwölf Jahre nach dem Erscheinen des „Thesaurus“ eine eigene Hymnensammlung eröffnete,⁴⁰ tadelte, daß Daniel sein Versprechen einer „collectio amplissima“ nicht gehalten habe. Um Raum zu sparen, habe er von vielen Liedern nur die Anfänge gebracht.⁴¹ Daniel antwortete darauf, daß seine Sammlung keine erschöpfende sei. Er habe alle privaten Dichtungen ausscheiden müssen, um überhaupt zu einem Abschluß zu kommen. Er wies Mone nach, daß er sich

³⁶ Ebd. Sp. 569. So auch *H. Leclercq* in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Bd. 6, Sp. 2916.

³⁷ Seit 1886 (30 000 Hymnen) in 58 Bdn.

³⁸ An kath. Urteilen – der Mainzer „Katholik“ und die „Tübinger Theolog. Quartalschrift“ erwähnen das Werk nicht – konnte ich nur eine Besprechung in den *Hist. Polit. Blättern* 11 (1843), S. 217, finden, wo es heißt: „Wir hätten gewünscht, daß eine katholische Hand diese edlen Reliquien aus alter Zeit gesammelt und gefaßt hätte, da aber der Protestant, der sich uns im obigen Buche als Sammler und Bearbeiter darstellt, überall eine ehrerbietige, rechtschaffene, das Hohe und Heilige achtende Gesinnung an den Tag legt, so können wir sein Buch ohne Anstand als ein Werk betrachten, das uns gehört. Und wir haben Ursache, über diesen neuen Besitz uns zu freuen.“ – Es war mir nicht möglich, eine Besprechung des Werkes in einer protest. Zeitschrift zu finden. Hingegen wurde Daniels Leistung äußerst anerkennend in England beurteilt. Der „*Ecclesiologist*“, ein hochkirchliches Organ, das der von Neale mitbegründeten *Camden society* nahestand, würdigte Daniels Werk als eine Pionierleistung: „It opened to the Liturgical scholar a storehouse of hymns, hitherto not procurable without great trouble and heavy expense: it not only rendered them accessible but gave them in a critical form collated various editions, brought forward parallel passages, and may almost be said to have originated the science.“ Besonders wird die fortschreitende Verbesserung der späteren Bände hervorgehoben. Die von großer Sachkenntnis zeugende Besprechung – es werden zahlreiche begründete Verbesserungsvorschläge vorgebracht – machen die Verfasserschaft Neales wahrscheinlich. *The Ecclesiologist* 112 (Febr. 1856).

³⁹ Vorwort Daniels zu Bd. 4, S. 12.

in seinem eigenen Werke nicht immer an die von ihm aufgestellten Grundsätze gehalten und manchmal auch nur die erste Strophe mitgeteilt hatte.

Mone hatte noch auf einen weiteren Mangel der Edition aufmerksam gemacht. Er schrieb: „Daniel hat zur Erklärung und Würdigung der Hymnen auch vorzüglich die neuere Literatur benutzt und dies in der besonderen Absicht, um zu zeigen, daß dieselben auch noch jetzt und von Andersgläubigen [d. h. Nichtkatholiken] geachtet werden und Achtung verdienen.“⁴² Diese Gesinnung ist ehrenswert und läßt wünschen, daß ihr löblicher Zweck erreicht werde, die Arbeit läßt aber eine große wissenschaftliche Lücke. Denn es ist offenbar nötiger, die Beziehungen der Hymnen zur altkirchlichen Literatur nachzuweisen, weil diese sich zunächst an die Bibel und deren kirchliche Auffassung anschließt und deshalb einen viel richtigeren Maßstab zum Verständnis der Hymnen gibt, als die neuere Literatur . . .“ Er schlug vor, Parallelstellen der lateinischen und griechischen Kirchenväter mit den Hymnen zu vergleichen, ferner die griechischen und lateinischen Lieder auf ihre gegenseitige Abhängigkeit hin zu untersuchen.⁴³ Mone hatte damit den schwächsten Punkt in Daniels Konzeption des „Thesaurus“ getroffen. Denn dieser sollte in erster Linie nicht nur der reinen Wissenschaft dienen, sondern vor allem den Beweis erbringen, daß innerhalb der lutherischen Gemeinschaft die Tradition der „laus Dei“, die sie mit der alten und der mittelalterlichen Kirche verband, nicht abgebrochen war. Wir haben hier ein Beispiel, wie an sich ehrenhafte ökumenische Gesinnung ungewollt die methodologische Perspektive kürzen und die Wissenschaftlichkeit eines Werkes beeinträchtigen kann.

Soweit ihm gut schien, trug Daniel daher bei den nachfolgenden Bänden den einzelnen Kritiken Rechnung. Bereits für den zweiten Band erfaßte er ein größeres Quellenmaterial. Er reiste 1842 nach München und arbeitete einige liturgische Codices der Bayer. Staatsbibliothek durch. Ein Aufenthalt in Wien galt dem gleichen Zwecke.⁴⁴ Im dritten Bande zog er Kenner der orientalischen Literatur zur Mitarbeit heran. Er überließ Reinhold Vormbaum die Bearbeitung der griechischen und Ludwig Splieth die der syrischen Hymnen.⁴⁵ In seinen letzten Bänden half er sich auch damit, daß er die inzwischen von Mone veröffentlichte Hymnenausgabe kritisch verwertete, ja sogar dessen Anmerkungen wortwörtlich übernahm.⁴⁶

Ein amerikanischer Liturgiewissenschaftler, der ein Menschenalter später über Daniels Werk schrieb, als die Hymnologie längst ihren Kinderschuhen entwachsen war und sogar mit einem zweibändigen Lexikon ihrer Wissenschaftsdisziplin aufwarten konnte, schließt sein Urteil über den Thesaurus mit

⁴⁰ Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters aus Handschriften herausgegeben und erklärt. 3 Bde., Freiburg 1853; die Literatur über Mone in LThK, Bd. 7, Sp. 271.

⁴¹ Mone in seiner Vorrede zu Bd. 1 seines Werkes.

⁴² Mone war Katholik.

⁴³ Mone, Vorwort, S. VII.

⁴⁴ Vorwort zu Bd. 2 des „Thesaurus“.

⁴⁵ Daniel war der Pate von Splieths Sohn und hat sich nach dem frühen Tod des Gelehrten um die Witwe und das Kind gekümmert, wie aus seinen Briefen an Döllinger in der Bayer. Staatsbibliothek (Abt. Döllingeriana II) hervorgeht.

⁴⁶ James Mearns in: Julian (vgl. Anm. 32), S. 279.

den Worten: Trotz all seiner Fehler ist es ein unschätzbares Werk.⁴⁷ Man wird diesem Urteil auch heute noch beistimmen können, wenn man berücksichtigt, daß der Hallenser Gelehrte dank der Liebe und Hingabe, die er für seinen Gegenstand hatte, der exakten wissenschaftlichen Hymnologie vorgearbeitet, ja es erst möglich gemacht hat, daß andere sich mit vollendeter editorischer Akribie der christlichen Liederdichtung zuwenden konnten.⁴⁸

III. Der Liturgieforscher

Was zum Thesaurus gesagt wurde, trifft auch auf das zweite liturgiegeschichtliche Quellenwerk zu, mit dem Daniels Name verknüpft ist, den „Codex liturgicus Ecclesiae universae“. Obwohl in seinen einzelnen Teilen längst durch andere Editionen und Studien überholt, hat der „Codex liturgicus“ „bis heute seine Dienlichkeit nicht ganz eingebüßt“.⁴⁹ Er stellt den in der Liturgiegeschichte vereinzelt gebliebenen Versuch einer Sammlung der wichtigsten Riten und Agenden aller christlichen Kirchen dar. Auf diesem Gebiete hatte Daniel nur einen Vorläufer, den in Rom dozierenden maronitischen Gelehrten Joseph Aloysius Assemani;⁵⁰ bis heute hat noch niemand sich daran gewagt, sein Werk durch ein besseres zu ersetzen. Freilich hat der moderne Kritiker vieles an dieser Kompilation auszusetzen. Daniel ist unkritisch und unmethodologisch vorgegangen, er hat keine Handschriften herangezogen, nicht immer die besten Drucke, seine geschichtlichen Einleitungen sind überholt, aber so viele disparate liturgische Texte findet man nirgendwo so bequem zusammengestellt wie in seinem Codex.

Der erste Band erschien 1847 und behandelt die römisch-katholische Kirche, Band II die lutherischen Kirchen, Band III die reformierten und anglikanischen Gemeinschaften und der vierte Band (1853) die Ostkirchen. Innerhalb von sechs Jahren war das große Werk abgeschlossen.

Noch stärker als im „Thesaurus“ tritt hier der irenische Gedanke in Erscheinung, der den Herausgeber zu seiner Arbeit angeregt hat. Daniel hat den „Codex liturgicus“ als Friedenswerk unternommen und bezeichnet ihn

⁴⁷ James Mearns in: Julian (vgl. Anm. 32) S. 279: „It may be characterised as the work of a man who greatly loved his subject, but to whose mind the instinct of accuracy was in great measure wanting . . . Yet even with the help of the index in vol. V the work is most unsatisfactory. The index is bad, the arrangement of the work is confusing, and the references which are very numerous and painfully extracted, have no table of abbreviations. Still with all its defects it is an invaluable work. It contains the texts of many hymns not otherwise early accessible, and information of much interest and value. It is worthy of exhaustive Indices and in its own department has yet to be superseded.“ (Ebd.)

⁴⁸ „Begründet wurde die Hymnologie unter dem neuerwachten Sinn für die Denkmäler der christlichen Vorzeit eigentlich von H. A. Daniel durch den epochemachenden „Thesaurus Hymnologicus“. A. Manser in: LThK, Bd. 5, Aufl. 1, Sp. 230.

⁴⁹ Th. A. Visman und Lucas Brinkhoff: Kritische Bibliographie der Liturgie (Deutsche Ausgabe). Nimwegen 1959, Nr. 51.

⁵⁰ Codex liturgicus Ecclesiae universae, 13 Bde., Rom 1749–1766; Neudr. Paris-Lyon 1902; wurde nicht vollendet und umfaßt auch die protestantischen Liturgien nicht.

in seinem Vorwort förmlich als *εἰρηνοποιόν*.⁵¹ Weil sich seine irenische Gesinnung nirgends so klar ausspricht wie in der knappen, in klassischem Latein gehaltenen Praefatio dieses Buches, müssen wir ihn selber ausführlicher zu Wort kommen lassen: „Es gibt Menschen“, sagt er, „denen nichts mehr am Herzen liegt als die alten Streitigkeiten der Christen weiter zu konservieren, die es nicht haben möchten, daß die Wunden zuheilen, sondern sie lieber als eitrige Geschwüre weiterwuchern lassen. Sie mögen selber zusehen, wie sie dem Herrn der Kirche Genüge leisten wegen ihrer niederträchtigen Geschäfte. Solange ich lebe, werde ich nicht aufhören zu wünschen und zu beten, daß nach der Befriedung des christlichen Staates die Eintracht der Kirche wiederhergestellt werde und Friede auf den Mauern Sions herrsche . . . In keinem einzigen Buch, das ich geschrieben habe, unterließ ich es, den Leser von der spitzfindigen und gewundenen theologischen Fragestellung unserer Zeit hinweg zur alten Kirche der frühchristlichen Jahrhunderte als einem Bilde der Freiheit und des Friedens zu lenken. Niemals werde ich mich dieser Aufgabe entziehen, die man mit Recht eine *διακονία τῆς καταλλαγῆς*“⁵² nennen kann, und ich werde mich auch nicht dadurch entmutigen lassen, daß ich mir den Zorn und Tadel von Männern zuziehe, die von parteiischem Eifer entbrannt, Verdächtigungen und Verleumdungen über mich austreuen, wie das in letzter Zeit öfter vorgekommen ist“.⁵³

Konkrete Möglichkeiten zu einer solchen Verständigung sah Daniel aber nicht auf dem Felde der Dogmatik, wo man sich in harten Streitgesprächen bekämpfe, sondern auf dem der praktischen Theologie: hier blühe der Öl-zweig des Friedens. Man solle sich doch bloß einmal vor Augen halten, daß in allen christlichen Liturgien Gott und die göttliche Person Jesu Christi aus den gleichen Beweggründen verehrt würden, daß man die gleichen Gebetsformeln und Sakramente habe, nur unter anderem Namen und anderer Gestalt, daß der innerste Gehalt des Christentums in all diesen christlichen Kultformen gewahrt bleibe. Leider sei das so wenig bekannt, weil Katholiken und Evangelische in einer traurigen und unheilvollen Unwissenheit über die Beschaffenheit ihrer gegenseitigen Gottesdienstformen befangen blieben.

Daniels Absicht war somit weniger eine wissenschaftliche als eine praktisch ökumenische. Er wollte unter den einzelnen Konfessionen Verständnis für die Kultformen der Bruderkirchen wecken. Die Erkenntnis des Gemeinsamen sollte zu einer größeren gegenseitigen Duldsamkeit erziehen. Aus dieser neuen

⁵¹ Es ist bemerkenswert, daß Daniel in seinen Werken bei der Besprechung anderer Autoren oder bei der Begründung seiner eigenen gegenteiligen Auffassung in wohlthuend-vornehmer Art vorgeht. Eine Bespr. des 4. Bandes im „Ecclesiologist“ hebt dies hervor (The Ecclesiologist 100, Feb. 1854, S. 31): „His great aim – and we believe that he has successfully attained it – is to investigate these ancient monuments without prejudice or foregone conclusions. His own personal convictions are never – so far as we can see – expressed, much less obtruded; and he is never severe except in his remarks on controversialists, whether Protestant, Roman Catholic, or Russian, who have offended against charity and who have made the liturgies of the ancient Church a mere arena for polemical disputation.“

⁵² Versöhnungsdienst.

⁵³ Bd. 1, Praefatio.

Geisteshaltung, so hoffte er, würde die Sehnsucht nach der ursprünglichen Einheit hervorbrechen und geeignete Mittel zur Verständigung erzeugen.

Ein beflissener Dogmatiker wird nun gleich einwenden, daß Daniel die dogmatischen Fragen ausklammern wollte und seine Ideen als utopisch bezeichnen. Eine solche Kritik muß entschieden zurückgewiesen werden. Daniel verabscheute nichts mehr als einen theologischen Adogmatismus und hat selber, wie wir etwas weiter unten (S. 85 ff.) sehen werden, einen grundlegenden dogmatischen Beitrag zum besseren Verständnis zwischen katholischer und evangelischer Kirche geliefert. Es ging ihm in erster Linie darum, das gegenseitige Sich-Kennenlernen zu fördern. Unter den gegebenen konfessionellen Gegensätzen war diese Zielsetzung die einzige, auf die man praktisch hinarbeiten konnte.

Das „ökumenische“ Liturgiewerk Daniels nimmt innerhalb der Motive der Liturgieforschung, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzt, einen exklusiven Platz ein.⁵⁴ In Frankreich, das mit Dom Guéranger die erste, romantische Phase der Forschung einleitete, bewegten sich die Motive der Forschung im Umkreis religiöser und kirchlicher Selbstreflexion.⁵⁵ In England war es die beängstigende selbstkritische Frage, die die Oxfordbewegung ausgelöst hatte, wie weit nämlich die Ecclesia Anglicana mit der alten Kirche übereinstimme, welche die Liturgieforschung antrieb.⁵⁶ Das katholische Deutschland schaltete sich in den vierziger Jahren des Jahrhunderts mit selbständigen Untersuchungen ein,⁵⁷ aber auch hier war es zumeist ein allgemein religiöser, ein rein wissenschaftlicher oder ein apologetisch-konfessioneller Gesichtspunkt, der den Anstoß gab. Wie wenig solche Gedanken wie die Daniels verbreitet waren, zeigt der Artikel „Liturgik“ des führenden katholischen Liturgiewissenschaftlers Valentin Thalhofer in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (1893), in dem die griechischen und orientalischen Liturgien ins Gebiet der Archäologie verwiesen werden.⁵⁸ Im protestantischen Raum stand es in dieser

⁵⁴ In seiner Zeit fand seine Zielsetzung wenig Anerkennung. Der im übrigen wohlwollende engl. Rezensent seines Werkes bezeichnet ihn als Synkretisten, was Daniel am wenigsten war: „It would be superfluous for us to say that we do not hold those syncretical views which have actuated Dr. Daniel in the prosecution of his task: nevertheless the two volumes which contain the forms of worship employed by the Lutheran and Calvinistic communions, contain a mass of information which is hardly accessible to an Englishman in any other work.“ *The Ecclesiologist* 105 (Dez. 1854) S. 395–396.

⁵⁵ Vgl. P. W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung*. Regensburg 1940; O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*. Paris 1945; weitere Literatur bei R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*. Paris 1951, S. 471 ff.

⁵⁶ Vgl. dazu die einleit. Kapitel und das Register bei N. Abercrombie: *The Life and Work of Edmund Bishop*. London 1959.

⁵⁷ Vgl. Thalhofer in: Wetzer und Welte, Bd. 8, Sp. 43–50; vgl. Anm. 60.

⁵⁸ In: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, Bd. 8, Sp. 42; es ging Thalhofer weniger um eine konfessionelle Deklassierung – er verweist auf die Notwendigkeit eines Studiums der nichtrömischen Liturgien für den katholischen Forscher – als um eine methodologische Entscheidung; es wird deutlich, wie wenig hier organische Gesichtspunkte den Maßstab abgaben. – In dem Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6 (1934) Sp. 607 ff. sind alle Liturgien gemeinsam aufgeführt, ebenso in der Neuauflage des Lexikons, Bd. 6, Sp. 1087 ff.

Hinsicht noch ungünstiger. Zwar hatte die preußische Agende (1817 und 1823) den geschichtlichen Sinn für die Liturgik geweckt, aber Schleiermacher mußte zuvor in den posthum erschienenen Schriften „Die christliche Sitte“ (1843) und „Die praktische Theologie“ (1850) seine Theorie des Kultus niederlegen, bis dieses Verständnis sich allgemein durchsetzen und zu praktischen Ergebnissen führen konnte. Die protestantische Liturgieforschung in Deutschland, wie sie dann in der letzten Hälfte des Jahrhunderts einsetzte, war weitgehend auf die Erforschung der reformatorischen Gottesdienstordnungen beschränkt; sie hat nur wenige Beiträge zur gemeinschaftlichen Liturgiewissenschaft aufzuweisen.⁵⁹ Umso singulärer steht deshalb das Werk von Daniel da, der aus überkonfessionellen Motiven die quellenmäßige Erfassung der Kultformen und Riten der christlichen Kirchen in Angriff genommen hat.⁶⁰

Sein Codex ist, wie bereits vorhin bemerkt wurde, eine Kompilation aus den bestehenden großen Sammlungen; an unveröffentlichten Quellen hat er nur eine, bis dahin noch nicht edierte Mainzer Handschrift herangezogen.⁶¹ Er war kein Systematiker, und man vermißt in seinem Werk eine Zusammenstellung der benutzten Literatur. Doch läßt sich eine große Vertrautheit mit den zeitgenössischen Veröffentlichungen bei ihm feststellen. Der wissenschaftliche Apparat des ersten Bandes, welcher der römisch-katholischen Kirche gewidmet war, sollte sehr bald überholt sein. Immerhin verloren die Kommentare der protestantischen und derjenige der orientalischen Liturgien, deren wissenschaftliche Erschließung etwas später anlief, ihre Bedeutung nicht so schnell.⁶²

Daniel hat seine Grundsätze im vierten Bande seines Werkes aufgestellt. Er gibt dort eine kleine Einführung in die Liturgiewissenschaft und bedauert, daß die beiden Konfessionen sich auf diesem Felde mit vielerlei Argumenten befähdeten, ohne auf die Quellen zurückzugehen. Die sporadische Erforschung der einzelnen Liturgien im 16. Jahrhundert sei allzusehr durch parteiische Stellungnahmen verzeichnet worden. Im 19. Jahrhundert sei es um diese Fragen etwas ruhiger geworden, aber es gäbe noch viele, die in ihrem Verhältnis zur anderen Konfession im Haß befangen und mit geistiger Blindheit geschlagen seien. Daniel sah zwei Gefahren: Auf der einen Seite stünden diejenigen, die von einem unmäßigen Eifer brennen und ausschließlich die römischen Liturgieformen gelten lassen wollten;⁶³ sie möchten am liebsten die

⁵⁹ Vgl. *Rietschel-Graff*, Lehrbuch der Liturgik. Bd. 1, Göttingen 1951, S. 11.

⁶⁰ *Suitbert Bäumer*, Blick auf die Geschichte der Liturgie und deren Literatur. In: *Historisches Jahrbuch* 11 (1890), S. 44–76, erwähnt Daniel nicht; ebenfalls nicht *Rudolf Stählin*, Die liturgische Erneuerung im 19. u. 20. Jahrhundert. In: *Leiturgia. Handbuch des ev. Gottesdienstes*, Bd. 1, Kassel 1954.

⁶¹ *Codex liturgicus*, Bd. 1, S. 11.

⁶² In Deutschland wurde der „Codex“ im Kreise seiner engeren Glaubensbrüder nicht gut aufgenommen, und sein Verfasser vielfach verleumdet, wie aus seinen Klagen hervorgeht. Leider konnte ich keine deutsche Besprechung des Werkes finden. Sehr günstig wurde das Werk in England rezensiert. Vgl. *The Ecclesiologist* 91 (Aug. 1852), S. 211–215; 100 (Febr. 1854), S. 31–32; 105 (Dez. 1854), S. 395–396.

⁶³ Daniel spielt hier vermutlich auf die erbitterten Kontroversen in Frankreich an im Hinblick auf die Einführung der röm. Liturgie. Vgl. Anm. 55.

anderen Liturgien ausrotten. Sie seien versessen, das letzte Tüpfelchen der geltenden Rubriken bis in die apostolische Zeit hinaufzuführen. Am liebsten möchten sie den hl. Petrus mit Schultertuch, Albe, Zingulum, Manipel und Kasel zelebrieren lassen. Diese Tendenz sei dem Geiste der katholischen Kirche zuwider und auch nicht mit den Weisungen einsichtiger katholischer Gelehrter in Einklang zu bringen.

Nicht minder gefährlich als den Hyperromanismus hielt Daniel die *λειτοουργομαχία*, die Liturgiefeindlichkeit, zu der die reformierte oder die puritanische Eigenart disponiere. Die von ihr befallenen Leute verachteten hochmütig alles im Gottesdienst, was über die Psalmen, die Predigt und den Altartisch hinausginge. Demgegenüber betonte er die Notwendigkeit der Riten und Zeremonien und hielt an ihrer Einwurzelung in der apostolischen Zeit fest. Aus Thierschs Werk über die apostolische Kirche legte er dar, daß die abendländischen und orientalischen Rituale auf einen apostolischen Kern zurückgehen müssen: „Enthält dieses spätere Zutaten in Menge und sogar Fehler und Mißbräuche, so muß doch im urchristlichen Kultus etwas gewesen sein, woran sich solche Zusätze anknüpfen und worin solche Mißbräuche eine Veranlassung finden konnten. Aus einer protestantischen Predigtsammlung würde sich in Jahrtausenden nie die griechische Messe entwickelt haben.“⁶⁴ Daran knüpfte er selber die Bemerkung: „Die apostolischen Liturgien unterscheiden sich von dem, was die spätere Zeit dazutat, nicht so sehr an innerem Gehalt und *οικονομία*, als vielmehr durch ihre Schlichtheit und Einfachheit; nicht verdunkelt oder durch falsche Beschuldigungen entkräftet werden kann die Feststellung, daß es einerseits keine fortwährende Übereinstimmung in den kirchlichen Riten gab, daß andererseits das Band der kirchlichen Einheit infolge der Verschiedenheit des äußeren Kultus nicht abgerissen ist.“⁶⁵

Soweit zum Grundsätzlichen. Stärkstes Interesse vom ökumenischen Standpunkte darf auch heute noch Daniels Einführung in die Gottesdienstordnungen der lutherischen Kirchen beanspruchen. Es geht ihm gar nicht darum, den status quo der Agenden und Kirchenordnungen zu verteidigen. Er will vielmehr ihren Zusammenhang mit der „Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia“ herausstellen. Er will zeigen, wieviel katholisches Erbgut die lutherische Kirche gehortet hat,⁶⁶ nicht primär aus apologetischen Gründen, um sie etwa als die wahre Kirche zu erweisen, sondern um ihre Teilhabe am Schatz der ge-

⁶⁴ H. Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neuteamentlichen Schriften. Frankfurt 1852, Bd. 1, S. 298.

⁶⁵ Codex liturgicus, Bd. 4, S. 7.

⁶⁶ In wissenschaftlicher Fragestellung hat E. W. Zeeden den Versuch Daniels wieder aufgenommen in seiner Abhandlung: Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. In: Kathol. Leben u. Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Bd. 17. Münster 1959. Zeeden, der keine Kenntnis von Daniel hat, den er an Systematik u. Vollständigkeit weit übertrifft, will in diesem Werk einen Überblick geben über das, was sich an Katholischem „über die Reformation hinaus erhalten hat: im Gottesdienst, im kultischen und religiösen Brauchtum, im Recht u. im Bereich der kirchlichen Verfassung“. Daniels Vorwort zu Bd. 2 stellt somit vor Zeeden den ersten, unsystematischen und unbeholfenen Versuch einer solchen Zusammenstellung dar.

meinsamen Gottesverehrung zu betonen, aus dem alle christlichen Gemeinschaften sich nähren. Daniel will kein unkritischer Schwärmer sein, der die römisch-katholische Liturgieentwicklung in allen Punkten gutheißt. Er bleibt vielmehr in seiner grundsätzlichen Anerkennung der Notwendigkeit der öffentlichen Liturgie als Akt der Gottesverehrung ein kritisch-prüfender Lutheraner, der seine Vorbehalte anmeldet, wenn er römische Übersteigerungen feststellt. Das gibt ihm das Recht, Fehlentwicklungen innerhalb der lutherischen Gemeinden zu tadeln und offene Kritik am Übereifer der Reformatoren zu üben. Zwei Überlegungen leiten ihn dabei: einmal das lateinische Sprichwort: *abusus non tollit usum*;⁶⁷ dann das Grundanliegen der Reformatoren selber, die christlichen Gemeinden wieder zur reinen Gestalt der ursprünglichen kirchlichen Gemeinschaft zurückzuführen. So hofft er der Reformation treu zu bleiben, ohne die durch langjährige kirchliche Tradition geheiligten Riten preisgeben zu müssen, deren apostolischer Kern von späteren Auswüchsen und Zusätzen verdunkelt wurde.

Als erste Frage stellt sich: Was hat Luther zur Frage der äußeren Zereemonien und Gottesdienstordnungen gedacht? Daniel findet es schwer, etwas Genaueres hierüber auszusagen, da der Reformator sich sehr von subjektiven Stimmungen habe hinreißen lassen. Aussage steht Aussage gegenüber und kann gegeneinander ausgespielt werden. Er erkennt nicht, daß Luthers Eifer sich gegen manches richtete, was schärfsten Tadel verdient, z. B. die Veräußerlichung des Kultes, die Anhäufung sinnloser Privilegien in einzelnen Kirchen, eine verdinglichte Frömmigkeit, die in der Errichtung und Ausschmückung von Kirchen der menschlichen Eitelkeit schmeichelte. An anderen Stellen sei er aber übers Ziel hinausgeschossen. Was Luther gewollt, spreche er in einer Predigt am klarsten aus: „Daß also nicht Steine und ein herrliches Gebäude, auch nicht Gold und Silber eine Kirche schmücken oder heilig machen, sondern Gottes Wort und die reine Lehre oder predigt“.⁶⁸ Um die Gedanken des Reformators richtig zu erfassen, sei es notwendig, außer allgemeinen Äußerungen die praktischen Weisungen heranzuziehen, die er für die Gestaltung des Gottesdienstes gegeben habe: den Bau der Kirchen, die Innenausstattung, die Bilder, den Chor, die Altäre. Auf Grund einer Untersuchung dieser Stellen kommt Daniel zur Schlußfolgerung, daß es Luther nicht darum ging, die traditionellen Formen der Gottesverehrung auszurotten, sondern sie nur von ihren unbiblischen Auswüchsen zu reinigen.

Im zweiten Kapitel behandelt er Luthers Stellung zu den Fest- und Feiertagen. Auch hier stehen sich widersprüchliche Äußerungen gegenüber, die Daniel mit Hilfe von Melancthon auszugleichen versucht. Er verteidigt das Kirchenjahr und die Perikopenlesungen der Messe als sinnvolle Einrichtungen im Hinblick auf Luthers langjährige Übung, seine Predigten mit den Evangelien oder Episteln der alten Kirche zu verknüpfen. Daher bedauert er es, daß bei der Abschaffung zahlreicher Feste oder ihrer Verlegung auf den nächsten Sonntag so schöne Bibellesungen der öffentlichen Liturgie der luther-

⁶⁷ Zitiert in Codex liturgicus, Bd. 2, S. 21.

⁶⁸ Ebd., S. 4.

rischen Kirche verloren gingen. Daran sei nicht so sehr die Reformation als vielmehr das 18. Jahrhundert schuld. Die Aufklärung habe das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, indem man in dieser Zeit die meisten Festtage kurzerhand aufhob. Daniel bekennt sich zur Auffassung, die grundsätzlich feindliche Einstellung den kirchlichen Festen gegenüber sei dem Geiste der lutherischen Kirche fremd.

Nacheinander geht er dann an Hand der Agenden, Kirchenordnungen und einzelner Schriftsteller die Zeiten des Kirchenjahres und die wichtigsten Feste durch: Advent, Weihnachten, die Christmetten, St. Stephan, St. Johannes Evangelist, Beschneidung des Herrn, Epiphanie, Taufe Christi, Fastenzeit und die Hl. Woche. Von einzelnen dieser Feste kann er nachweisen, daß sie auch nach dem 16. Jahrhundert noch ihren sinnvollen Ort im lutherischen Kirchenjahr und Gottesdienste hatten. Es zeugt für die Reife seiner verständlichen Gesinnung, wenn er die Verschiedenheit der Feier des Karfreitags innerhalb der lutherischen und der katholischen Kirche versöhnlich erklärt und beide Formen gelten läßt.⁶⁹ Er hat auch Verständnis für mittelalterliches Brauchtum, das in gewissen lutherischen Gemeinden überliefert ist, er beklagt die Abschaffung der Rogationsfeiertage⁷⁰ – das sei den alten lutherischen Agenden zuwider – die in Preußen verordnete Verlegung von Christi Himmelfahrt⁷¹ auf den nachfolgenden Sonntag und spricht sich für die Beibehaltung der Kirchweihfeste aus, auch dort, wo sie mehr Feste des Volkes als der Kirche seien.⁷²

Indem er zu den Heiligenfesten übergeht, bemerkt er, er höre entrüstete Zurufe, es gäbe doch keine Heiligenfeste bei den Lutheranern; es sei Sache der Papisten, ihre Götzenbilder zu verehren. Dieses Geschrei störe ihn nicht; er wolle sich an die Bekenntnisschriften halten. Unter Berufung auf Artikel 21 der *Confessio Augustana*⁷³ und unter Heranziehung einiger protestantischer Schriftsteller vertritt er die Angemessenheit der Feier von Marienfesten, wie Maria Verkündigung, Maria Lichtmeß, Mariä Heimsuchung, Mariä Geburt und Mariä Himmelfahrt.⁷⁴ Auch Heiligenfeste wie St. Johann Baptist, St. Michael und die Apostelfeste hätten nach echt lutherischer Tradition ihren Platz im lutherischen Kalender und würden eine Kommemorierung verdienen.⁷⁵

⁶⁹ Mit lebhafter Zustimmung zitiert er einen protestantischen Schriftsteller, der den weitverbreiteten Irrtum widerlegt, den Katholiken gelte der Karfreitag nicht viel. Vgl. *Codex liturgicus*. Bd. 2, S. 39, Anm. 2: „Daher ist es auch ein unter den Protestanten ziemlich allgemein herrschender Glaube, daß den Katholiken der Karfreitag gar nichts gelte und das Frohnleichnamsfest an seine Stelle getreten sei, was jedoch unergründet ist, indem die katholische Kirche gerade durch das Auslassen aller gottesdienstlichen Feier ihn als einen Tag der tiefsten und stillsten Trauer auszeichnen wollte.“ Vgl. auch Bd. 1, S. 414. – Das von Daniel herangezogene Werk ist: *Heinr. Alt: Der christliche Cultus*. Berlin 1851, S. 542.

⁷⁰ *Codex liturgicus*, Bd. 2, S. 40.

⁷¹ S. 43. ⁷² Ebd. S. 49.

⁷³ *De cultu sanctorum docent quod memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum bona iuxta vocationem.*

⁷⁴ *Codex liturgicus*, S. 51–56.

⁷⁵ S. 56 ff.

Das Reformationsfest lehnt Daniel innerlich ab; „Luther war ein bescheidener Mann“, sagt er,⁷⁶ „und von aller Ruhmsucht weit entfernt. Er trachtete nicht danach, seine Kirche als eine neue erscheinen zu lassen; sie sollte alt sein, älter und unverfälschter als die Römische, der Kirche der Apostel gleichförmig. Das Reformationsfest jedoch verfälscht diese Absicht Luthers. Ferner trägt es nicht dazu bei, Frieden unter den Christen zu stiften, sondern schürt sehr oft den Haß und verwirrt die Geister.“⁷⁷ Er schlägt zwar nicht gleich vor, es abzuschaffen – es läßt sich bereits im 16. Jahrhundert in verschiedenen lutherischen Gemeinden nachweisen und zu Beginn des 19. Jahrhunderts hat die Gustav-Adolph-Gesellschaft es allenthalben durchgesetzt –, aber er weiß nicht viel damit anzufangen: es widerspricht nach seiner Auffassung dem Geist des Luthertums.⁷⁸ Er bedauert ebenso die Abschaffung der organisch im Kirchenjahr eingebetteten Bußzeiten und findet ihre Zusammenlegung auf den Buß- und Betttag, wie er sich besonders in Preußen herausgebildet habe und willkürlich vom Landesherren auf einen bestimmten Jahrestag festgesetzt wurde, eine wenig sinnvolle Einrichtung. Man solle diesen Bußtag fallen lassen, oder ihn zumindest auf den Aschermittwoch verlegen.⁷⁹

Wenn wir nun zu den einzelnen Gottesdienstordnungen übergehen, so stellen wir fest, daß Daniel keine eigentliche Theorie des lutherischen Gottesdienstes entwirft und von hier aus praktische Vorschläge entwickelt. Das lag nicht in der Absicht seines Werkes, das ja an erster Stelle eine Quellensammlung war. Es konnte aber nicht anders sein, daß seine eigenen Auffassungen in den zahlreichen Anmerkungen durchscheinen, bisweilen auch in den Einleitungen, mit denen er die einzelnen Agenden und Kirchenordnungen versah. Er glaubte, daß das 17. Jahrhundert aus guten Keimen eine echte lutherische Liturgie ausgebildet, daß man aber im 18. Jahrhundert von diesem Geiste abgewichen und unter dem Einfluß der Aufklärung das alte Erbe veräußert habe. Seine Vorliebe galt denjenigen Agenden, die von der katholischen Messe das meiste übernommen hatten. Die deutsche Messe hat wohl am ehesten seinem Idealbilde des christlichen Gottesdienstes entsprochen, obwohl es bemerkenswert ist, wie sehr Daniel sich bemühte, der Beibehaltung des Latein als Kultsprache Verständnis abzugewinnen. Einzelne Formeln könnten sich dem Gedächtnis ganz gut einprägen und auch von den einfachen

⁷⁶ S. 66.⁷⁷ Ebda.

⁷⁸ Daniel wünschte, die protestantische Kirchengeschichte sollte sich von ihrer einseitigen Betonung der Reformationsgeschichte lösen und die Zeit vor der Trennung stärker beachten. „Wer kennt die Boten, die zuerst das Evangelium nach Deutschland gebracht haben“, sagt er. „Das Gedächtnis des Protestantismus geht höchstens in das 16. Jahrhundert zurück und zwischen da und den Aposteln gähnt ihm ein Schlund, der nur zu oft allein mit den Gestalten der Einbildung gefüllt und bevölkert wird. Wer hält noch, sage ich, an jenen Erinnerungen fest, welche selbst die denkwürdige Reformation auch an Bedeutsamkeit überragen. Denn ich muß denken, die Welt hat doch mehr gejauchzt, als die Sonne der Wahrheit ihr zum ersten Male heraufstieg, als etwa nach einer partiellen Sonnenverfinsterung.“ *H. A. Daniel*, Der hl. Ansgar. Das Ideal eines Glaubensboten. Vortrag gehalten in der Missionsstunde zu Halle am 14. November 1842. In: *Theologische Controversen*, S. 104. Der Vortrag erschien auch separat u. wurde auch später noch mehrmals aufgelegt.

⁷⁹ Codex liturgicus, Bd. 2.

Leuten verstanden werden, schreibt er und gibt einige allerdings wenig beweiskräftige Beispiele aus seinen Erfahrungen im katholischen Raume.⁸⁰ Wenn somit das Latein in der Messe einigermaßen zu rechtfertigen sei – er betont, daß die Messe nicht weniger gesehen als gehört werde –, so könne nichts zur Verteidigung dieser Sprache vorgebracht werden bei Sakramenten, die vor dem Volke und für das Volk gespendet werden. Sogleich fügt er bei, als könne diese Einschränkung als Zugeständnis an die Protestanten ausgelegt werden: „Allein es darf nicht übersehen werden, daß es bereits im Zeitalter der Reformation zahlreiche römisch-katholische Taufformulare gab und auch heute noch gibt, welche eine deutsche Übersetzung der nicht leicht verständlichen Teile enthielten. Das beliebten die Unsern gewöhnlich zu verschweigen.“⁸¹

Er war mit Begeisterung dabei, wenn er Vorurteile innerhalb seiner Konfession brechen und zeigen konnte, daß das, was man in der protestantischen Polemik mit dem Schimpfwort des Papismus bedachte, in der alten lutherischen Kirche keinen Anstoß erregt hatte. Dazu gehörten: die Beibehaltung der Meßgewänder, die Achtsamkeit bei der Austeilung des Abendmahls, das Ausspannen des Kommuniontuches,⁸² die Bereitstellung von Hostien für das Abendmahl⁸³ und die Brotbrechung.⁸⁴ Den Exorzismus bei der Taufe hält er für angemessen, ja für theologisch begründet.⁸⁵ Mit der Konfirmation, die besonders seit dem 19. Jahrhundert eine so hohe Bedeutung als Einweisung in den christlichen Laienstand in der evangelischen Kirche erhalten hat, weiß er so wenig anzufangen wie mit dem Reformationsfest. Er bemerkt, daß Luther den sakramentalen Charakter der Firmung bestritten, aber die Zeremonie der Konfirmation habe gelten lassen. So fehlt dieser Zeremonie die theologisch-sakramentale Begründung, und Daniel bekennt mit Bedauern, daß unter dem Einfluß des Rationalismus die nichtsakramentale Konfirmation eine Stellung im Leben des Lutheraners eingenommen habe, die ihr gar nicht zukommt. „Rationalismus und Pietismus, diese ungleichen Brüder“, ironisiert er weiter, „obwohl sie in manchem in unversöhnlichem Gegensatz gegenüberstehen, verschwören sich, um den Inhalt und die Würde der Sakramente zu vernichten: die einen aus geistiger Trockenheit, die andern aus jenem unheilvollen Mystizismus heraus, der allen Schwärmern zu eigen ist.“⁸⁶

Hingegen tritt er mit Nachdruck für die Ohrenbeichte ein, die Luther selber verteidigt hat. Er beklagt, daß das Antlitz der heutigen lutherischen Kirche sich in diesem Punkte gewandelt hat, und schildert die Ursachen, die zu diesem Verfall geführt haben.⁸⁷ Seine Darlegung dieser Frage zeigt, daß er eine

⁸⁰ Ebd. S. 131, Anm. 1.

⁸¹ Ebd. S. 186, Anm. 1.

⁸² S. 152. ⁸³ S. 157.

⁸⁴ S. 158; hier kommt ein neues Kriterium hinzu, die alte Kirche, und er tadelt die lutherischen Liturgien, weil sie diese symbolische Handlung aufgegeben hat, die sich in allen älteren Liturgien findet und an den Körper des Herrn erinnere, der für uns gebrochen und dahingegeben wurde.

⁸⁵ S. 194.

⁸⁶ S. 272 ff.

⁸⁷ S. 354 ff.

Aufwertung der Privatbeichte wünschte; er erwähnt dankbar, daß sie in Halle noch nicht ganz ausgestorben ist.⁸⁸ Es entspricht dieser Grundhaltung, wenn unter Berufung auf die alte Kirche der Antiritualismus der Calvinisten abgelehnt wird.⁸⁹ Hingegen ist es auffallend, daß sein Kommentar zur Gottesdienstordnung der anglikanischen Kirche ausgesprochen nüchtern bleibt: oberstes Kriterium bei der Beurteilung aller Kultformen war ihm nicht der Ritus selber, sondern seine Entsprechung mit der kirchlichen Tradition.⁹⁰

Fassen wir zusammen: Hinter Daniels Ehrfurcht vor den überlieferten Riten und Kultformen der Kirche stand mehr als ein ästhetisches Moment oder eine ritualistische Vorliebe. Ihm war die Liturgie dogmatische Aussage, und vom dogmatischen Selbstverständnis seiner Kirche her war es ihm ein Anliegen, die lutherische Kirche in ihrem Gottesdienst mit der alten Kirche verbunden zu wissen.⁹¹

IV. Der Theologe

Wir können die theologischen Wurzeln dieser Hochschätzung der kirchlichen Tradition bei Daniel aufdecken. Sie geht zurück auf eine Problematik, die ihn seit seinen frühesten theologischen Studien beschäftigt hat.⁹² Zwei Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes des „Thesaurus hymnologicus“ ist er mit einer eigenen Schrift „Theologische Controversen“ (1843) gegen das einseitige Sola-Scriptura-Prinzip aufgetreten. Diese Abhandlung ist, wie der Titel besagt, eine Kontroversschrift, die die protestantische Lehre von der Schrift allein zur Diskussion stellt. Über ihre Bedeutung für Daniels Entwicklungsgang hinaus, ist sie ein Dokument ersten Ranges für die Antizipierung einer Interpretation, die in ihrer Zeit als revolutionär-zersetzend empfunden wurde, heute aber in der protestantischen Theologie sich durchzusetzen beginnt. Es ist daher nicht überflüssig, nach einer kurzen Problemvorgeschichte dieses Pamphlet einer eingehenden Analyse zu unterziehen.

⁸⁸ S. 358.

⁸⁹ Codex liturgicus, Bd. 3, S. 3 ff.

⁹⁰ Ebd. S. 295 ff. – Trotz dieser Zurückhaltung fand sein Werk in englischen Zeitschriften uneingeschränkte Anerkennung. Eine ausführliche Besprechung im Ecclesiologist Nr. 91 (Aug. 1852, S. 211–215) zitiert zustimmend seine historische Einleitung des anglikan. Kultus, ohne irgendwie kritisch dazu Stellung zu nehmen.

⁹¹ Bald nach dem Erscheinen von Daniels „Codex liturgicus“ setzt auch die wissenschaftliche Erforschung der evang. Liturgie ein. Die wichtigsten Werke sind: Th. Kliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation; (bes. Bd. 4), Schwerin 1858. – H. Jacobi, Die Liturgik der Reformatoren. 2 Bde., 1871–76. – J. Gottschick, Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine tatsächliche Reform desselben. 1887. – J. Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe. Göttingen 1896. – Dann das eingehende Werk von Paul Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche. 2 Bde., 2. Aufl. Göttingen 1939.

⁹² Vgl. dazu den Artikel von Daniel, Kirche und Kirchenverfassung. In: Literarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt. Halle 1840, Nr. 52–55.

Das Sola-Scriptura-Prinzip, wie es in den Schmalkaldischen Artikeln in II,⁹³ 2, 13, 15, ausgesprochen und von der lutherischen Orthodoxie durch die Lehre von der Sufficiencia und der Perspicuitas der Hl. Schrift ausgebaut worden war, hatte bereits im 18. Jahrhundert durch die Kritik Lessings eine fruchtbare Korrektur erfahren. Lessing wies darauf hin, daß die Schrift und erst recht der Kanon aus der mündlichen Überlieferung entstanden seien. Er polemisierte aber weniger aus theologischem Interesse als aus der selbstgenügsamen Freude des Literaten, den Theologen eins auszuwischen.⁹⁴ Im Jahre 1826 stellte der Bonner Professor Friedrich Delbrück in seiner Streitschrift „Philipp Melancthon der Glaubenslehrer“⁹⁵ das Schriftprinzip erneut zur Diskussion.⁹⁶ Die Schrift war gegen eine Überschätzung Melancthons gerichtet und deckte unter manchen Widersprüchen besonders dessen angebliche Geringschätzung der kirchlichen Überlieferung auf. Im Anhang übersetzte Delbrück die auf die Überlieferung bezüglichen Stellen der Kirchenväter von Irenäus an, legte die Gedanken Lessings dar, brachte auch Auszüge aus den bedeutendsten Kritikern Lessings, darunter Münscher und Walch, und zog seine Schlußfolgerungen. Diese gingen kurz und bündig dahin, daß die alte Kirche, die sich auf die apostolische Glaubensregel stützt, auf einen Felsen gebaut sei, die protestantische aber, „welche zu ihrer Grundlage an Stelle der Glaubensregel die Heilige Schrift macht, ist auf Sand gebaut“.⁹⁷ Im folgenden Jahre antworteten seine Kollegen von der theologischen Fakultät, Lücke, Nitzsch und Sack, mit einer Gegenschrift.⁹⁸ Diese Replik legte nach Daniels Auffassung dar, „daß die Glaubensregel (an und für sich in ihrer Isoliertheit) nicht Glaubensgrund der Kirche gewesen ist und nicht sein kann, aber der Hauptnerv seines [Delbrücks] Buches“, behauptete er, „scheint mir nicht durchschnitten“.⁹⁹

Daniel griff deshalb den Hauptsatz Delbrücks als These wieder auf: „Wer das Schriftwort des neuen Bundes zur höchsten (richtiger alleinigen) Erkenntnisquelle des Glaubens erhebt, erklärt es für etwas, das es seiner Natur nach nicht sein kann, der Absicht des Herrn gemäß nicht sein soll, seinem Zeugnisse zu Folge nicht sein will, und ich setze hinzu, für etwas, wofür es in den ersten Jahrhunderten, als das Christentum in der Fülle seiner Kraft bestand, nicht galt, was es auch in der Praxis nie gewesen ist.“¹⁰⁰ Diese These wollte er Punkt für Punkt beweisen und die Komplementarität der Schrift heraus-

⁹³ Daniel hat irrtüml. Art. Sm. I.

⁹⁴ Zur Geschichte der Kontroverse vgl. das in Anm. 148 zitierte Werk von H. J. Holtzmann.

⁹⁵ Über ihn, der kein Fachtheologe, sondern Pädagoge, Literat und Philosoph war, vgl. ADB, 5, S. 36, u. A. Nicolovius, Ferdinand Delbrück, ein Lebensumriß. Bonn 1848.

⁹⁶ In: Christentum. Betrachtungen und Untersuchungen. Bd. 2. Bonn 1826, [221 S.].

⁹⁷ Ebd. S. 201.

⁹⁸ Über das Ansehen der hl. Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche. Bonn 1827, 216 S.

⁹⁹ H. A. Daniel, Theologische Controversen. Halle, J. F. Lippert. 1843. S. 4.

¹⁰⁰ F. Delbrück, Philipp Melancthon, der Glaubenslehrer. Bonn 1826, S. 27; zitiert bei Daniel: Theol. Controversen, S. 5.

stellen. Zwei psychologische Beweggründe haben ihn dabei geleitet. Einmal das Verlangen nach kirchlicher Autorität. Der rationalistischen Kritik, welche die Lehren der Dogmatiker über Suffizienz und Perspicuitas der Schrift wegschwemmte, wollte er einen schützenden Damm entgegenstellen. Einer dieser radikalen Kritiker, D. F. Strauß, hatte das klar erkannt und die Lehre von der Schrift die Achillesferse der protestantischen Theologie genannt.¹⁰¹ Diesen Rationalisten gegenüber wollte Daniel das Schriftproblem neu durchdenken. Dann aber regten ihn auch die römisch-katholischen Polemiker, die in der Reaktion auf das protestantische Schriftprinzip als „wirkliche Antiscripturarii, . . . auch nach dem Lehrbegriffe ihrer Kirche das Gebiet der Häresie betreten“,¹⁰² dazu an, die Schriftlehre als Vorhalle der protestantischen Dogmatik genauer zu bestimmen. Das Problem sei ihm Herzenssache, sagt er im Vorwort, und er entschlöße sich, die Frucht seines mehrjährigen Ringens um Klarheit der Öffentlichkeit vorzulegen, wohlbewußt, daß er die Meute der Ketzerjäger auf sich hetze, die, „wenn es sein muß, lieber einen atheistischen Elephanten als eine katholische Mücke verschlucken“.¹⁰³

Außer der Einleitung umfaßt die Untersuchung Daniels sieben Kapitel. Sie geht von den Aussagen des Neuen Testamentes über sich selber (II), die Apostel (III), die Apostolischen Väter (IV), die Apologeten (V), die Synoden von Hippo und Carthago, Vinzenz von Lerin (VI und VII) bis zum Mittelalter. Bereits der äußere Aufbau erweist sie systematischer und weniger polemisch als die Schrift Delbrücks. Sie ist bis zu Augustin etwa, zwar bei weitem nicht vollständig und erschöpfend, mit guter Sachkenntnis geschrieben; für die darüber hinausgehende Zeit wird sie konfus und unübersichtlich.

Die erste Frage, die Daniel dem einseitigen Vertreter des Schriftprinzips stellt, ist diese: „Warum hat Christus nicht gleich, wie Moses und andere Religionsstifter, selbst das Fundament seines Evangeliums schriftlich fixiert?“¹⁰⁴ Wenn der Hl. Schrift wirklich die Bedeutung zukommt, die die lutherische Orthodoxie ihr zuschreibt, so müsse man fragen, warum Christus sich selber nicht um die schriftliche Fixierung seiner Lehre gekümmert hat. Es erscheint auch unerklärlich, warum er niemals in der Hl. Schrift, dort wo er den formellen Lehrauftrag an die Apostel erteilt (Matth. 28, 19–20; Mark. 16, 14–16; Lk. 24, 47), auf die Abfassung solcher Schriften hingewiesen hat.

Es gilt weiter zu bedenken, daß nur einer von den drei Aposteln, Petrus, Johannes, Jakobus, die in den Evangelien vor den andern ausgezeichnet werden, mit bedeutsamen Schriften hervorgetreten ist: Johannes. Von Petrus, dem Felsenrunde der Kirche, könne man das nicht sagen. Das gleiche trifft auf Jakobus zu. „Mit der protestantischen Ansicht von der Bibel, steht ein solches Verhältnis, nach dem gerade die Hauptapostel, die Jesum selbst gehört, nicht das *χρόσιμα* der schriftlichen Conception in besonders hohem Maße empfangen hatten, im vollkommenen Widerspruch.“¹⁰⁵ Matthäus, der Verfasser des Evangeliums, das seinen Namen trägt, wird nur einmal erwähnt, und

¹⁰¹ D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft. 1840, Bd. 1, S. 136.

¹⁰² Theol. Controversen, S. 2.

¹⁰³ S. 6.

¹⁰⁵ Ebd. S. 10.

¹⁰⁴ Ebd. S. 7.

zwei Evangelien sind von Apostelschülern geschrieben. Der meiste Lehrgehalt des N.T. ist in den Schriften des Hl. Paulus niedergelegt, der aber in keiner direkten persönlichen Beziehung mit Jesus Christus während dessen Lebzeiten gestanden hat. Das paulinische Kerygma ist also nicht die kodifizierte Predigt Christi, sondern das Zeugnis vom Auferstandenen, wie Paulus ihn im Glauben erlebt hat.

Daraus ergibt sich, daß das N.T. nicht wie der Koran oder der Zend-Avesta, die beide auf das allerbestimmteste mit einer ins Detail gehenden Präzision die Lehre festlegen, Quelle des Glaubenssystems sein will. In den Evangelien habe Christus drei Erkenntnisquellen für das Christentum angegeben: das Alte Testament, die mündliche Verkündigung und das Fortwirken des Geistes in der Gemeinde überhaupt.¹⁰⁶ Die Bedeutung des Alten Testaments als Erkenntnisquelle für die christliche Wahrheit erhellt nach Daniel daraus, daß Christus sich als Erfüller des Alten Testamentes betrachtet (Joh. 5, 39), sich als denjenigen ausgibt, von dem Moses und die Propheten geschrieben haben (Joh. 1, 45). Der ganze dogmatische und moralische Gehalt des A.T. sei im Evangelium Jesu Christi geborgen. Christus habe nur das partikulär jüdische Element abgestreift, die Knospen des A.T. auseinandergefaltet,¹⁰⁷ keine neuen Gesetzestafeln geschrieben, „sondern das, was früher auf dem Steine stand durch sein Leben und Leiden ins Herz geschrieben“.¹⁰⁸

Er kommt noch einmal darauf zurück, daß Christus den Aposteln einen Lehr- und keinen Schreibauftrag gegeben hat (vgl. Matth. 28, 19–20; Mk. 16, 14–16; Lk. 24, 47–48): „Unbegreiflich das Alles, wenn der consequente Orthodoxe behaupten muß: die schreibende Tätigkeit der Apostel sei doch durchaus ihre wichtigste und folgenreichste gewesen.“¹⁰⁹ Als die höchste religiöse Erkenntnisquelle habe Christus immer und überall den Hl. Geist bezeichnet, der aber wehe, wo er will, und daher nicht an das geschriebene Wort gebunden werden könne.

Von Christus geht Daniel zu den Aposteln über und untersucht ihr Selbstverständnis, ihre *διακονία τοῦ γραμματός*. In Thesenform legt er seine Schlußfolgerung vor: „Den Aposteln insgesamt galt mündliche Verkündigung und Predigt als die Haupterkenntnisquelle des Christentums, alle Schrift

¹⁰⁶ S. 11.

¹⁰⁷ Vgl. S. 14: „In der Bergpredigt ist nur Polemik gegen rabbinische Erläuterung zu sehen.“ Um seine These des Beweiskarakters des AT für das NT möglichst einleuchtend zu machen, will Daniel auch die Kontinuität zwischen den sittlichen Forderungen des Alten und denen des Neuen Bundes unterstreichen. Deshalb schwächen seine Formulierungen in dieser Frage den sittlichen Radikalismus Jesu ab, der den ursprünglichen und unverkürzten Willen Gottes als Norm aufstellte. Andererseits steht fest, daß Jesus das jüdische Gesetz nicht einfachhin beseitigen wollte. „Jesus weiß sich von Gott gesandt, das alttestamentliche Gesetz, in dem Gottes Wille unveräußerlich enthalten ist, in seinem wahren Sinn, seinem immer gültigen Anspruch und seiner zur Tat rufenden Verpflichtung auszulegen und so zu erfüllen.“ R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes*. München 1962, S. 40.

¹⁰⁸ Theologische Controversen, S. 14.

¹⁰⁹ Ebd. S. 16.

dagegen nur als Aushilfe.¹¹⁰ Die Apostel haben keine Gemeinde durch einen Brief gegründet, sondern immer durch persönliche Gegenwart oder durch ihre Schüler und Sendboten; die Predigt war für sie die eigentliche Quelle des Glaubens (Röm. 10, 14–18). Der Apostel Paulus maß seinen Briefen keine übermäßige Bedeutung bei; er hat sich danach gesehnt, persönlich in den Gemeinden zu sein, um ihnen das lebendige Wort mitteilen zu können (Röm. 1, 11 ff.; Gal. 4, 20). Als Kronzeugnis für diese Auffassung gilt ihm die Stelle im Brief an die Korinther (2. Kor. 3, 3): „Ihr seid ein Brief Christi, durch unser Predigtamt zubereitet und durch uns geschrieben, nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes; nicht in steinerne Tafeln, sondern in fleischerne Tafeln des Herzen.“¹¹¹

Was sind die apostolischen Sendschreiben denn, wenn sie primär keine dogmatischen Lehrbücher sein wollen, wenn das Dogmatische sich nur vorübergehend und gelegentlich in ihnen ausdrückt? Daniel weist ihnen einen dreifachen Inhalt und Bestimmung zu: 1. die *ἀνάμνησις*, 2. die *παράνευσις*, 3. die *κνβέσσησις*. Das heißt: Die Apostel rufen gerne ins Gedächtnis zurück, was sie früher gelehrt oder durch ihre Schüler verkünden ließen, sie ermahnen in den paränetischen Teilen zu einem Lebenswandel im Hl. Geiste und „sie üben – damit kommen wir zur Hauptsache – ihr leitendes Oberhirtenamt nach dem *χάρισμα* der *κνβέσσησις*. Sie schlichten Streitigkeiten, warnen vor Irrlehren, excommuniciren, lösen vorgelegte Zweifel über Sitten und Gebräuche, sprechen sich über die Kirchenämter aus.“¹¹²

Wer gibt der schriftgewordenen apostolischen Paradosis die Autorität des authentischen Zeugnisses? Aus sich und für sich allein kann kein Buch das tun, es braucht immer eines Zeugnisses außer sich. „Was ihm aber jenes Zeugnis gibt, ist ihm, wenn nicht an Autorität überlegen, doch mindestens gleich. Die Macht nun, welche uns die Inspiration des N. T. verbürgen soll, mag sie Kirche oder Geist oder wie auch genannt werden, steht der Schrift mit mindestens gleicher Autorität zur Seite.“¹¹³ Die vielberufene Lehre der perspicuitas der Schrift lehnt Daniel ab. Der äthiopische Kämmerer verstand nicht, was er las; ihm mußte Philippus das Verständnis der Schrift erschließen (Apg. 8, 26–38). Petrus selber widerlege die Verfechter dieser Lehre, wenn er schreibt, daß es in den Briefen von Paulus einiges gibt, was nicht leicht zu verstehen ist, und von den wenig Geschulten und Ungefestigten falsch ausgelegt wird, wie sie sonst mit der Schrift zu ihrem eigenen Verderben tun (2. Pet. 3, 16).

Auf eine nähere Bestimmung der Authentifikation der Schrift geht Daniel in diesem Kapitel nicht ein. Er stellt an den Schluß seiner Überlegungen ein Zitat aus einer Epiphaniaspredigt von Luther, mit der er die Verfechter der Sola-scriptura-Lehre ins Unrecht setzen will: „... ists gar nicht new testamentisch, bucher schreyben von Christlicher lere, sondern es solten on bucher

¹¹⁰ S. 18.

¹¹¹ S. 19.

¹¹² S. 20.

¹¹³ S. 22.

an allen orttern seyn gutte, gelerte, geystliche, vleyssige prediger, die das lebendige wortt auss der alten schrifft tzogen und on unterlass dem volck furbleweten, wie die Aposteln than haben. Denn ehe sie schrieben, hatten sie tzuuor die leutt mitt leyplicher Stymme bepredigt und bekeret, wilchs auch war yhr eygentlich Apostolisch und new testamentisch werck . . .“¹¹⁴

Wir haben Daniel etwas ausführlicher zu Wort kommen lassen, um seinen kritischen Standpunkt gegenüber dem „sola scriptura“ einsichtig zu machen. Seine weitere Beweisführung, daß die Schriften des N. T. von den Apostolischen Vätern nicht ohne weiteres als Glaubensregel angesehen werden, ist kürzer gefaßt. Ein beweiskräftiges Indiz für seine Auffassung scheint ihm ihre Hochschätzung des Alten Testaments zu sein, auf welches sie sich viel öfter berufen als auf die Schriften des Neuen Bundes. Der Gedanke läge ihnen fern, daß der Neue Bund außerdem noch einer Schriftensammlung bedürfe, oder die Anfänge dazu schon besitze. Daß sich allmählich ein newtestamentlicher Kanon herauszubilden begann, will Daniel nicht bestreiten, wohl aber einen mechanischen und exklusiven Rückgriff auf die Bücher des N. T. bei den Vätern. Am schärfsten sieht er diesen für die protestantische Orthodoxie unbequemen Sachverhalt bei Ignatius ausgeprägt, der nicht an die Schrift, sondern an die Diakone, die *πρεσβύτεροι*, vor allem aber an die Bischöfe als die lebendigen Vermittler der christlichen Wahrheit appelliere. „Wie Nordpol und Südpol, so verhalten sich zueinander Ignatius und die protestantische Orthodoxie“.¹¹⁵

Für den Zeitraum der Apologeten – er hatte seine Doktorarbeit über „Tatian als Apologet“ gemacht – kommt Daniel zur Schlußfolgerung, daß diese Zeit für den Neuen Bund wohl heilige Schriften kannte, aber keine Heilige Schrift. „Als Erkenntnisquellen des Christentums, so lautet unser Resultat, erkannten die Apologeten und ihre Zeitgenossen einmal das A. T., dann das heilige Leben der Bekenner Jesu nach Joh. 7, 17, dann überhaupt die dauernde Gottes- und Geistesoffenbarung inwendig und auswendig“.¹¹⁶ Bei Justin findet er sogar eine Stelle, die dem protestantischen Schriftverständnis direkt entgegengesetzt ist.

Erst in späterer Zeit, im 3. und 4. Jahrhundert hat sich in der alten Kirche jene Hochschätzung der Hl. Schrift herausgebildet, die dem bekannten Satz der Konkordienformel von der Schrift als einziger Glaubensquelle seine Berechtigung verleiht.¹¹⁷ Im Gefolge von Chemnitz geht Daniel dann die wichtigsten dieser Texte noch einmal durch und ergänzt sie durch eine Sammlung anderer Stellen, die den lebendigen und unmittelbaren Charakter der kirchlichen Paradosis unterstreichen. Beide Aussagereihen ergänzen sich, und es bleibe ein mißlicher Umstand für die protestantische Orthodoxie, daß es die schon lange bestehende Kirche war, „welche erst als eine herrliche Erscheinungsform die Schriften des N. T. sammelte und die Sammlung sanktio-

¹¹⁴ WA 10, 1, 1; 625, 19 – 627, 3 (1522).

¹¹⁵ Theologische Controversen, S. 30.

¹¹⁶ S. 35.

¹¹⁷ Docemus unicam regulam et normam secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari oporteat nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti.

nierte“.¹¹⁸ Der Satz: die Kirche mache nicht die Bücher des N. T. echt, sondern diese machen die Kirche echt, habe keinen Beweiswert, sondern sei eine billige Redewendung.¹¹⁹ Wenn die Kirche der Apostel nichts von einem N. T. wußte und erst später sich jene Hochschätzung der Hl. Schrift herauskristallisierte, die wir übernommen haben, „... kann das uns, die wir eine fort-dauernde, unter dem Einfluß des Hl. Geistes stehende Entwicklung in der Kirche auch unabhängig von der Schrift annehmen, wenig beunruhigen“.¹²⁰

Daniel hat nicht nur eine logische Priorität der mündlichen Überlieferung gegenüber der schriftlichen Fixierung der Lehre vertreten, er hat ihr auch einen höheren Rang zugewiesen. „Man vergaß nie, die Schrift ist nur Surrogat der viva vox; diese das Ursprüngliche und mit ursprünglicher Kraft ergreifende, jene das Abgeleitete, Sekundäre, mehr Bestätigende als Gründende“.¹²¹ Es wäre nun verfehlt, diese Aussagen dahin zu interpretieren, als habe Daniel sich im Sinne inhaltlicher Insuffizienz der Hl. Schrift geäußert, wie sie von manchen römisch-katholischen Theologen vertreten wird. Daniel will ja nicht auf eine ungeschriebene Tradition zurückgreifen, um außer der Schrift vagierende Lehren zu rechtfertigen, sondern bloß den Nachweis erbringen, daß es neben der Schrift eine weitere Quelle der Offenbarung und eine Norm der rechten Lehre gibt, auf die die Väter sich nach seinem Erachten öfter als auf die Schrift selber berufen.¹²² Seine Äußerungen stehen in einem polemischen Zusammenhang; da sie gegen das exklusive Sola-Scriptura-Prinzip gerichtet sind, müssen sie zunächst in diesem Kontext gesehen werden.

Daniel bleibt nicht bei der theologiegeschichtlichen Übersicht stehen; er geht einen Schritt weiter und versucht – in sehr knapper Form – die Natur der Paradosis in der Kirche näher zu bestimmen. Er sagt: „Das was die Schrift heilig und zu dem macht, was sie ist, das ist der in ihr göttliche Geist: das Wort Gottes, welches lebet und in Ewigkeit bleibet, ist die Schrift nicht als Buch, sondern dasjenige, da die Schrift von zeuget“.¹²³ Entsprechend folgert er aus der Untersuchung der Väterstellen, daß die Väter die Schrift nicht von sich aus für einsichtig hielten, sondern zu ihrer Ergänzung „eine traditionelle Hermeneutik der dogmatischen Stellen forderten“.¹²⁴ Wie soll man nun diesen Akt bezeichnen, durch den die Kirche die Botschaft Christi in autoritativer Auslegung der Schrift weitergibt? Er lehnt das Wort „Tradition“ hierfür ab. Es sei einesteils zu stark römisch-katholisch vorbelastet,¹²⁵

¹¹⁸ Theolog. Controversen, S. 41. ¹¹⁹ Ebd. ¹²⁰ Ebd., S. 40.

¹²¹ Ebd., S. 56. ¹²² Ebd., S. 61. ¹²³ Ebd., S. 67. ¹²⁴ Ebd., S. 68.

¹²⁵ An das Wort dogmatische Tradition schließe sich sogleich ein „verführender Mißverständnis an, die Meinung nämlich, als hätten die Väter Glaubenslehren gekannt oder anerkannt, die ohne in der Schrift zu wurzeln, von der Kirche aufgebracht sanctioniert und nun ebenso gültig wären als die *ἐγγράφα*. An eine derartige Fassung der Tradition hat die alte Kirche von fern nicht gedacht; sie konnte nicht daran denken, denn ihre Tradition war ohne die Schrift eine Sache ohne Inhalt, ein leeres Nichts. Sie bestand ja aus nichts anderem als einer traditionellen Hermeneutik der dogmatischen Stellen, ...; sie kann zuweilen die Gestalt logischer Combination annehmen, wenn sie aus biblischen Praemissen den nötigen Schluß zieht und erstreckt sich so nur auf die formale Gestaltung der in der Schrift vorliegenden Materie, auf die Bildung einer dogmatischen Schulsprache und Theologie.“ (Ebd. S. 70).

andererseits verstehe man darunter allzu oft die rituelle oder disziplinarische Tradition, die aber hier nicht gemeint ist. Eine andere Benennung schlägt er nicht vor. Sein Kritiker J. C. Jacobi wirft ihm nachher vor, er habe den Traditionsbegriff durch den ebenso schwankenden Geistbegriff ersetzen wollen;¹²⁶ aber aus dem Zusammenhang geht hervor, daß Daniel darunter etwas ganz Genaues verstand, und zwar das Fortwirken Christi durch den Heiligen Geist, welches die kirchliche Paradosis beglaubigt, deren beide Elemente, das Schriftliche und das Mündliche, nicht isoliert, sondern komplettär verstanden werden sollten.

Waren die meisten Kapitel der „Theologischen Controversen“ lutherischer Selbstkritik gewidmet, so sollte das letzte einer irenischen Aufhellung dienen. Daniel machte sich darin anheischig, gegenüber den landläufigen protestantischen Auffassungen von der Bibelfeindlichkeit der Katholiken den Beweis für die Hochschätzung des schriftgewordenen Gotteswortes in dieser Kirche zu erbringen. Zunächst nehme die Hl. Schrift in der Kirche des Mittelalters und in der katholischen Kirche überhaupt keine untergeordnete Stellung ein, schon allein deshalb, weil sie die ganze Liturgie durchdringe. Ferner müsse man zugeben, daß die Predigt in sehr hohem Ansehen stand, und daß nicht nur lateinisch gepredigt wurde, wie man auf protestantischer Seite gerne vorgebe, sondern, daß das Wort Gottes auch in der Volkssprache verkündet wurde, wie die neuentdeckten deutschen Predigten des Mittelalters zeigten. Er führt die Predigt des Franziskaners Pelbart von Temesvar an, um zu zeigen, daß sie trotz zeitbedingtem scholastischem Ballast echte biblische Substanz enthält.¹²⁷ Er versteht das Bibelverbot, das von einzelnen Provinzialsynoden zeitweilig erlassen wurde, im Sinne einer Abwehrmaßnahme gegen den Mißbrauch der Bibel durch religiöse Schwärmer. In der Unentschlossenheit der Päpste, ob die Bibel überhaupt in die Landessprache übersetzt werden dürfe, sieht er den Ausdruck einer heiligen Scheu, die verhüten soll, daß das biblische Heiligtum in unberufene Hände falle.¹²⁸ Er wendet sich gegen das „Kettenmärlein“, die Legende von Bibeln am Kettenverschluß, angeblich um zu verhindern, daß sie gelesen werden. Er schließt seinen historischen Exkurs mit der Feststellung, daß die Hl. Schrift in der Zeit vor der Reformation in auffallender Weise vernachlässigt wurde. Die Erklärung, die er für die Geringschätzung der Schrift in jener Zeit gibt, ist über ihren irenischen Gehalt hinaus bedeutsam für seinen unverbrüchlichen Glauben an die Kontinuität der sichtbaren Kirche: „Daß aber eine solche betrübliche Erscheinung als ein notwendiger Entwicklungsknoten des Katholizismus, als ein aus innerstem Fleisch und Blut der Kirche hervorgegangenes Geschwür anzusehen sei, daß sie im Wesen der Kirche gewurzelt habe, leugnen wir bestimmt. Eine solche Annahme setzt an sich Unmögliches voraus, sie ist aber auch unhistorisch, denn jedes Hintansetzen der Bibel ist etwas der Entfaltung der Kirche völlig Fremdartiges, ein Mehltau, der aus fremden Regionen auf die Kirche gefallen ist.“¹²⁹

¹²⁶ Jacobi (Anm. 136), S. 4.

¹²⁸ Ebd., S. 90.

¹²⁷ Theologische Controversen, S. 81–87.

¹²⁹ Ebd., S. 94.

Mit einem schematisierten Überblick über diesen „Mehltau“ – er sieht darin den Einfall des Heidentums in die Kirche im griechischen Denken vor Konstantin, das Eindringen der Aristotelischen Dialektik in die Theologie und das Einsickern der heidnischen Renaissance – schließt Daniel seine Untersuchung ab. Schlußfolgerungen im Hinblick auf eine der bestehenden Kirchen zieht er nicht. Das lag auch nicht in seiner Absicht: er wollte bloß die Diskussion über tabuierte Fragen in Gang bringen.

V. Im Kreuzfeuer der Polemik

Eigenartigerweise wurde dieses Vorhaben von der Seite vereitelt, die konfessionsstrategisch gesehen wohl am meisten erfreut darüber sein konnte: den Katholiken. Der Regensburger Domprediger Anton Westermeyer¹³⁰ griff zur Trompete und stieß so laute Triumphschreie aus, daß man meinen konnte, die Protestanten würden im Gefolge von Dr. Daniel den Katholiken in die Arme fallen und sich in Massen von ihrem „Irrtum“ bekehren. Er las aus Daniels Schrift die wichtigsten Stellen zusammen, welche die Ergänzung der Schrift durch die Tradition forderten, würzte sie mit einem siegesgewissen Kommentar, stellte sie unter das einem protestantischen Pfarrer Dr. Weinmann entlehene Motto, „Das Zugeständnis des Gegners ist der beste Beweis“, und hielt dieses Pamphlet den Protestanten unter die Augen.¹³¹ „Was müssen sich die protestantischen Christen, denen es um die Wahrheit zu thun ist, denken“, rief er aus, „wenn sie hören, wie das protestantische Grundprinzip von der Bibel nicht der Glaube der Urkirche, sondern der frühesten Sekten gewesen ist. Und die Reformatoren wollten doch die Kirche in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt haben! So ist es also eingestandenermaßen eine dreihundertjährige Täuschung, wodurch die Protestanten von der katholischen Mutterkirche fern gehalten werden; eine dreihundertjährige Lüge, die mit vollem Bewußtseyn oder, wie wir hoffen bewußtlos von allen Kanzeln als Wahrheit, als reines Wort Gottes gepredigt und von allen Kathedern gelehrt wurde. Ein Gelehrter der protestantischen Confession selbst sagt dies! Widerlegt ihn, wenn ihr könnt.“¹³² In diesem ausfällig-polemischen Tonfall war das Elaborat Westermeyers gehalten. Es stand ganz im Gegensatz zur ruhigen und vornehm-versöhnlichen Art, in der Daniel von den Katholiken gesprochen hatte. Und was der Domprediger nicht alles aus Daniels Schrift herauslas: bis zum Zölibat der katholischen Priester und Missionare fand er alles Katholische glänzend vom Protestanten vindiziert!¹³³ Er stellte den Hallenser Lutheraner als deutschen Pusey

¹³⁰ Anton Westermeyer (1816–94), 1840 Priester, 1841 Domprediger in Regensburg, zuerst unter dem Einfluß von Döllinger, 1844 wegen seiner temperamentvollen und rücksichtslosen Predigten als Pfarrer nach Laaberberg versetzt, 1849 Landtagsabgeordneter, 1850 Prediger bei St. Peter in München, 1874–83 Mitglied des Reichstags; beliebter Volksredner und scharfer, manchmal einseitiger Polemiker. LThK, Bd. 10, Sp. 842.

¹³¹ Anton Westermeyer, Der Puseyismus in Halle, aus der neuesten literarischen Erscheinung nachgewiesen. Regensburg, G. J. Manz 1844 (84 S.).

¹³² Ebd., S. 82.

¹³³ Ebd., S. 74 ff.

hin, der, wenn er gleichgesinnte Freunde fände, mit seinen „Theologischen Controversen“ eine Art „Tracts for the Times“ lancieren könnte. Dieser Vergleich lag nun zwar nahe – in die Jahre 1833–45 fällt das Bemühen der Oxfordbewegung,¹³⁴ das apostolische Fundament der Kirche von England aufzuzeigen –, aber welch ein Unterschied zwischen den Traditionen der Hochkirche und denjenigen der Theologischen Fakultät in Halle! In Oxford war es eine Anzahl führender Theologen, welche von der Idee der sichtbaren Kontinuität der Kirche gepackt waren und sie frei diskutierten, in Halle war es nur ein einzelner, soweit wir sehen können, der schüchtern mit seinem katholischierenden Kirchenverständnis ins Licht der öffentlichen Diskussion trat. Hier gab es keine Bewegung, keine breite Strömung, die ihn trug, sondern hier war es bloß das vereinzelte Aufflackern einer Idee, die jeden Augenblick ausgelöscht werden konnte.

Westermayer war wohl mit am meisten daran schuld, daß dem Flämmchen ein Löschhorn aufgestülpt wurde. Seine Fanfarenstöße riefen die Hüter der lutherischen Rechtgläubigkeit auf den Plan. Dasjenige, was der Regensburger Prediger ihnen in konfessionalistischer Selbstgerechtigkeit vorhielt und triumphalistisch vor ihnen ausbreitete, gab ihnen Anlaß zu höchster Besorgnis. „Unser Hr. Verfasser wird es wohl selbst gefühlt haben“, hatte Westermayer geschrieben, „wie das Band, das ihn mit der Reformation zusammenhält, zu einem ganz dünnen Faden, zu einer mathematischen Linie ohne alle Ausdehnung zusammengeschwunden ist“.¹³⁵ Eben das war es ja, was das Mißtrauen der protestantischen Theologen erregte. Das überschwengliche Lob aus katholischem Munde machte Daniel verdächtig. So kam es, daß die Diskussion um das Verhältnis von Kirche und Tradition, noch bevor sie in Gang kommen konnte, in einen unfruchtbaren konfessionalistischen Monolog ausartete. Auf katholischer Seite wurde Daniels Schrift zu verfrühten sanguinischen Spekulationen mißbraucht, auf evangelischer Seite glaubte man, im Namen protestantischer Tradition sich von solchen gefährlichen Gedanken distanzieren zu müssen.

Der Berliner Theologe J. L. Jacobi holte mit einer umfassenden Gegen-schrift gegen die „Theologischen Controversen“ aus. Diese Replik erschien vier Jahre später im Druck.¹³⁶ „Daniels Hauptforderung“, sagte er, „kann im Sinne des Protestantismus, des engherzigsten oder des freiesten, niemals bei-

¹³⁴ Es ist wenig wahrscheinlich, daß die Oxfordbewegung einen direkten Einfluß auf Daniel ausgeübt hat. Es ließe sich wohl manches Gemeinsame zwischen *Newmans* „Lectures on the Prophetic Office of the Church“ (1837) und den „Theologischen Controversen“ aufzeigen, aber Daniels Gedanken haben sich unabhängig von den Problemen des Anglikanismus gebildet. Er zitiert keinen dieser Autoren. Auch konnte er das Englische nicht gut, wie wir aus einem andern Zusammenhang wissen (Vgl. Brief Nr. 3 v. 18. Feb. 1863 in ZRGG 16 (1964) S. 340). Viel eher ist ein Einfluß von Möhlers Symbolik anzunehmen, die verschiedentlich in den Theolog. Controversen zitiert wird. S. 65, Anm. 1 u. 2; S. 68.

¹³⁵ Westermayer, S. 69.

¹³⁶ J. L. Jacobi, Die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift in ihrer Entwicklung. I. Abt. Mit besonderer Berücksichtigung der Theologischen Controversen von Dr. Daniel. Berlin 1847, XXI u. 185 S.

gepflichtet werden, was er auch um so weniger erwarten wird, da ihm katholischerseits die freundlichste Bereitwilligkeit entgegengekommen ist, fast ohne Ausnahme zu unterschreiben, was er vorträgt“.¹³⁷ In der Einleitung gab er eine Übersicht über die Geschichte des Problems der Autorität der Hl. Schrift im Protestantismus, von M. Chemnitz über Flacius, Lessing, Semler, Gieseler, Credner, Baumgarten-Crusius und Delbrück bis hin zu Dörner, Thiersch und Daniel. Bereits der erste Satz seines Buches zeigt, daß er die von Daniel geforderte Diskussion in eine Verteidigung der traditionellen protestantischen Auffassung umzubiegen gewillt war, denn er beschreibt die Aufgabe der Reformation in der Hauptsache als Titel, „daß sie die heilige Schrift gegen die Tradition der katholischen Kirche in ihre gebührende Rechte einzusetzen suchte“.¹³⁸ Von dieser Sicht der Reformation her, die Schrift und Tradition von der Kirche losgelöst als zwei unabhängige, ja sich widersprechende Größen betrachtet, mußte die Forderung nach einer Überprüfung des protestantischen Formalprinzips als Angriff auf einen Grundpfeiler der Reformation empfunden werden. Diese apologetische Versperrung ließ Jacobi den Zugang zu Daniels Anliegen nicht finden, ja er verstand seine Fragestellung nicht einmal.

Das Schreckgespenst eines Abgleitens in den Katholizismus wirkte bei Jacobis Befangenheit stark nach. Das erhellt aus seinem Urteil über die im Vorjahre erschienenen Vorlesungen des Marburger Theologieprofessors Heinrich Thiersch über Katholizismus und Protestantismus.¹³⁹ Er tadelte an diesem Werk, daß es dem Katholizismus mehr als zulässig entgegenkomme, den Begriff der unsichtbaren Kirche preisgebe, infolge der Dazwischenschiebung der Kirche den Zusammenhang des Einzelnen mit Christus nicht genügend würdige und außerdem eine besondere Autorität der ökumenischen Synoden anerkenne. An Daniel, der darüber hinaus die römisch-katholische Kirche in die Unionshoffnungen mit einbeziehen will, hat er zunächst den Stil auszusetzen – „triviale selbstgefällige Witzeleien“ –,¹⁴⁰ er bescheinigt ihm aber „Gelehrsamkeit und an manchen Stellen nicht ohne Scharfsinn geführte Kritik“. Die Grundthesen des Hallensers aber sind für ihn unannehmbar, weil sie an dem Fundamente des Protestantismus rüttelten. Er wirft Daniel zwei Hauptfehler vor: Erstens habe er übersehen, daß die Konkordienformel implizite einen Unterschied zwischen der Norm der christlichen Erkenntnis und der Quelle des Glaubens lehre. Daniel verwechsle diese Begriffe öfter. Sein zweiter und fatalster Grundirrtum aber, der zugleich seine Verwandtschaft mit der katholischen Betrachtungsweise aufdecke, sei, daß er die Schrift

¹³⁷ Ebd., S. 3.

¹³⁸ Ebd., S. 1.

¹³⁹ 1846, bes. Bd. 1, S. 319–370; es lassen sich manche Parallelen zwischen Daniel und Thiersch ziehen, die von einander unabhängig auf ihre Hochschätzung der alten Kirche und die daraus sich ergebende irenische Beurteilung der röm.-kath. Kirche gekommen sind. Thiersch kennt in seinen „Vorlesungen“ (1846) die „Theologischen Controversen“ (1843) nicht, die in weit offenerer Tradition die alte Kirche behandeln, als er selber es tut (Vorlesungen, Bd. 1, S. 292 ff.).

¹⁴⁰ Der Einwand trifft nicht zu; Daniel schreibt viel klarer und durchsichtiger als Jacobi, der seine Gedanken bisweilen in einen gewundenen Stil einhüllt.

weder ihrem Wesen noch ihrer historischen Geltung nach für ausreichend halte, um Norm der Erkenntnis zu sein.¹⁴¹ Dieser Irrtum, der Schrift eine mit gleicher Macht ausgestattete Autorität an die Seite zu stellen, Tradition oder Geist genannt, befördere die Täuschung, als sei „dieser Geist der Kirche eben nur der heilige, göttliche Geist, . . . und als lebte in ihr nicht auch ein antichristlicher, der die Äußerungen jenes hemmt und verfälscht, wie in allen Lebensgebieten, so auch in der dogmatischen Erkenntnis“.

Wie weit trifft diese Kritik zu? Was den ersten Vorwurf anlangt, sei zugegeben, daß Daniel nicht klar zwischen der Norm und der Quelle des Glaubens unterschieden hat. Aber die Unterscheidung allein löst die Schwierigkeit noch nicht, auch wenn Jacobi einräumt, daß es neben der Schrift andere Quellen des Glaubens geben kann.¹⁴² Daniel geht es ja nicht darum, mehrere Glaubensquellen nachzuweisen, sondern, daß die vom Geist geleitete Kirche die Trägerin und Auslegerin der Paratheke ist, des lebendigen Kerygmas und ihres schriftgewordenen Ausdrucks. Es geht ihm zuerst und zuletzt um die interpretative und explikative Funktion der vom Geiste Gottes gewirkten kirchlichen Tradition gegenüber der Hl. Schrift: es geht ihm mehr um die Frage der Kirche als um die der Schrift.

Von dieser Problematik her gesehen, traf auch der zweite Einwurf Jacobis Daniels Frage nicht. Denn der Hinweis auf die dogmatischen Irrtümer der frühen Kirche, die Betonung der grundsätzlichen Fallibilität der kirchlichen Paradosis sprach zwar eine protestantische Auffassung mit Entschiedenheit aus, aber eine solche Annahme stellte das von Daniel betonte Wirken des Hl. Geistes in der Kirche radikal in Frage. Ihr lag ein Denken zugrunde, welches Schrift und Tradition als selbständige voneinander isolierte Größen betrachtete und sie deshalb gegeneinander ausspielen konnte. Zu viel polemisch-dogmatisches Apriori drängte sich bei Jacobi in den Vordergrund, um die von Daniel aufgeworfenen Fragen unbefangen zu würdigen. Daniels Darlegung war auf dem Selbstverständnis der Schrift und einer, wenn auch mangelhaft und unvollständig interpretierten Traditionslehre der alten Kirche aufgebaut. Jacobi verwies ihm kurzerhand ein solches Denken auf Grund der „protestantischen Tradition“.

Demgegenüber treten einzelne Fragen zurück, in denen Jacobi den Verfasser der „Controversen“ zum Teil zu Recht, zum Teil aus rhetorisch-polemischer Taktik korrigiert. Letzteres ist z. B. der Fall, wenn er dessen Wunderglauben ironisiert¹⁴³ oder schlankweg behauptet, ein allgemeines Priestertum der Gläubigen und ein besonderes, wie der katholische Klerus es darstelle, könnten nicht miteinander bestehen.¹⁴⁴ Ganz unzutreffend sind seine Unterstellungen, daß Daniel die Autorität des Hl. Paulus habe herabsetzen,¹⁴⁵ oder dem N. T. nur den Wert eines Erbauungsbuches zusprechen

¹⁴¹ Ebd., S. 3–4.

¹⁴² Ebd., S. 4.

¹⁴³ Ebd., S. 9.

¹⁴⁴ Ebd., S. 28 u. 31.

¹⁴⁵ Ebd. S. 20 ff. Ganz verzerrt hat dann auf Grund von Jacobis Darlegung Holtzmann (Vgl. Anm. 148), Daniel wiedergegeben: „Für eine Lehrquelle will er eigentlich bloß das alte Testament halten; im neuen aber ist es besonders der Apostel Paulus, den er kaum für einen Apostel anerkennen mag“ S. 81.

wollen.¹⁴⁶ Diese Äußerungen zeigen, daß er Daniels Anliegen nicht verstanden hatte. Größere Selbständigkeit gewinnt seine Schrift erst dort, wo sie sich von ihrem direkten polemischen Hintergrunde löst und das Verhältnis von Schrift und Tradition in einer an systematischer Ausführlichkeit über Daniel hinausgehenden Abhandlung bis zu Cyprian und Origenes hin untersucht.¹⁴⁷ Diese kann uns im Kontext unseres Aufsatzes nicht mehr beschäftigen, da wir Jacobis Replik nur insofern herangezogen haben, um zu entscheiden, welcher von beiden die brauchbarsten Ansätze zur Lösung des Verhältnisses von Paradosis und Schrift geliefert hat und inwieweit Daniels Gedanken in die Selbstkritik des zeitgenössischen Protestantismus eingeflossen sind.

Soweit wir sehen können, fällt diese Antwort negativ aus. Daniels Fragestellung hat die protestantische Theologie seiner Zeit nicht beunruhigt und nicht befruchtet. H. J. Holtzmann, der in seinem Werk „Kanon und Tradition“¹⁴⁸ die bis heute umfassendste geschichtliche Darstellung der katholisch-protestantischen Kontroverse gab, bezeichnet es als ein Buch „ohne Bedeutung, skizzenhaft, abspringend, ohne Bewußtsein um die tieferen Schwierigkeiten, die den beiderseitigen Systemen anhaften“. Für ihn besitzt es nur als Dokument des deutschen Puseyismus Interesse, insofern es den Abschluß „der seit Lessing datierenden Schwenkung nach der Traditionsseite repräsentiert“. Dieses Urteil wurde 1858 niedergeschrieben. Es wurde Daniels Schrift schon deshalb nicht gerecht, weil Holtzmann Daniel in eine Linie mit der katholisierenden Richtung von Leo und Nathusius stellte, deren Reverenz vor dem katholischen Traditionsprinzip er als Buhlerei und Koketterie bezeichnet.¹⁴⁹ Hundert Jahre später hat sich im evangelischen Raume eine Lehre über das Verhältnis von Schrift und Tradition herausgebildet, die, wenn auch nicht in der Begründung und in der Konsequenz, so doch mit Daniels Betonung der vom Geiste assistierten Kirche in der Verwaltung der Paratheke übereinstimmt. Hanns Rückert hat in seinem Vortrag *Scriptura Sola* dieses neugewonnene evangelische Verhältnis so ausgedrückt: „So wie das sola scriptura gemeinhin bei uns verstanden und als sogenanntes Formalprinzip der Reformation gehandhabt wird, ist es eine nicht zu rechtfertigende Ein-

¹⁴⁶ *Jacobi*, S. 40. ¹⁴⁷ Ebd., S. 41–185.

¹⁴⁸ Ein Beitrag zur neueren Dogmengeschichte und Symbolik. Ludwigsburg 1859.

¹⁴⁹ Ebd., S. 82. Es ist zweifelhaft, ob Holtzmann Daniels Buch überhaupt gelesen hat. Er übernimmt aufs Wort genau das Urteil über Daniels Buch aus der Einleitung zu einer bemerkenswerten Artikelfolge in: Hengstenbergs *Evang. Kirchenzeitung* 1845 „Über Daniels Controversen oder hat der Protestant Ursache sein Schriftprinzip aufzugeben?“ (S. 89, 97, 110, 113, 129, 137). Abgesehen von den beiden Absätzen der Einleitung, welche Holtzmann wörtlich abschreibt, spürt man beim anonymen Verf. des Artikels der Kirchenzeitung das Bemühen, die Fragen Daniels auf sich zukommen zu lassen. Die Auseinandersetzung verläuft in einem ruhigen Tone und ist weit weniger von polemischer Abwehr bestimmt wie die Broschüre Jacobis. Bis zu einem gewissen Grade ist der Verf. auch bereit einzuräumen, daß in der apostol. Zeit die schriftliche Urkunde des Gotteswortes ein weniger großes Bedürfnis war, aber „was in der ersten Periode eine bloße Zugabe war, wurde mit jedem Schritt der weiteren Entwicklung bedeutungsvoller, wurde zur Hauptsache“ (S. 147). Dieser mehr pragmatische als theologische Lösungsversuch stellte zwar eine angemessene Begründung der schriftl. Fixierung des Schriftwortes dar, beantwortete aber Daniels Schwierigkeit nicht.

seitigkeit. Der Katholizismus hat einfach recht, wenn er uns darauf hinweist, daß in dem Dilemma ‚Schrift‘ oder ‚Schrift und Tradition‘ eine falsche Alternative steckt. Denn erstens ist auch die Schrift Tradition, und zweitens leben auch wir von nichtgeschriebener, wenigstens nicht in der Bibel geschriebener Tradition. Auch Luther hat von ihr gelebt. Er wäre von seinen Voraussetzungen aus niemals zum trinitarischen und christologischen Dogma gekommen, sondern hat es aus der Überlieferung der Kirche übernommen . . . Man kann nicht nachdrücklich genug darauf hinweisen, daß das *orthodoxe* Verständnis des Schriftprinzips auf einer Gleichsetzung von ‚Gottes Wort‘ und ‚Schrift‘ beruht, die ganz und gar unreformatorisch ist. Luther versteht unter dem Wort Gottes immer die *viva vox evangelii*, das lebendig in der Kirche verkündete Wort, so daß damit die Geschichte dieser Kirche mitumgriffen ist als das Element, in dem Verkündigung und Weitergabe erfolgen“.¹⁵⁰ K. E. Skydsgaard drückt sich folgendermaßen aus: „Rein historisch gesehen ist die Kirche früher als die Bibel oder jedenfalls mit ihr gleichzeitig. Hierin liegt eine Wahrheit, die von der evangelischen Theologie nicht verneint wird oder werden kann. Von dieser Seite aus betrachtet ist das Neue Testament das Geschöpf der Kirche, der Ausdruck ihres ersten Lebens und Glaubensbewußtseins, ihrer beginnenden Theologie . . . Man kann die Bibel nicht von der Kirche trennen. In der Kirche mit ihrem Lobpreis und ihrem Bekenntnis, mit ihrer Verkündigung, Taufe und Abendmahl hat sie ihren Platz. Hier soll ihre Stimme laut werden, damit alle Welt Gottes lebendiges und seligmachendes Wort hören und glauben kann. Gerade diese Stellung der Kirche bedingt die Autorität der Schrift, und genau an diesem Punkte sagen die Reformatoren *ihr sola scriptura*“.^{150a} Diese Sätze geben das zurück, was Daniel sagen wollte; klarer könnte sein Anliegen nicht formuliert, das in der Kirche und in der Gemeinde vom Hl. Geiste gewirkte und tradierte Gotteswort nicht emphatischer betont werden. Wie ein spätes Echo klingen seine Gedanken in einem Aufsatz von Max Thurian wider, der das Verständnis der Tradition in der Urkirche mit den Worten zusammenfaßt: Für eine von der Kirche losgelöste, ihr gegenüberstehende und sie feindlich in die Schranken fordernde Schrift ist hier kein Platz mehr.¹⁵¹

¹⁵⁰ Hanns Rückert, *Schrift, Tradition und Kirche* (Aus der Arbeit des Evang. Bundes). Lüneburg 1951. S. 22–23.

^{150a} In: *Schrift und Tradition*. Untersuchung einer theologischen Kommission, hsg. v. Kristen E. Skydsgaard und Lukas Vischer. Zürich 1963, S. 146–147.

¹⁵¹ Max Thurian, *La Tradition*. In: *Verbum Caro* (15) 1961, S. 49–98. Eine besonders frappierende Stelle: „L'évêque de l'Eglise ancienne, réunissant en sa personne le ministère du successeur d'apôtre et le ministère de l'évêque local, le ministère de Timothée et celui de Jacques de Jérusalem, a, en communion avec ses presbytres et ses diacres, la responsabilité et l'autorité de transmettre dans son Eglise le bon dépôt apostolique, l'Ecriture de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec l'interprétation commune de l'Eglise et l'actualisation de la Parole de Dieu à un temps donné. Il découvre cette interprétation commune et cette actualisation dans sa relation collégiale avec les ministres locaux et avec les évêques des autres Eglises locales. Il a aussi la certitude d'avoir reçu de l'Esprit saint l'assistance de l'Eglise, dans la communion avec les apôtres, toujours agissant comme envoyés du Christ dans les écrits apostoliques et dans la communion des saints.“ (S. 64).

Es kann nicht der Zweck dieser Zitate sein nachzuweisen, daß die heutige protestantische Theologie Daniels Auffassungen über Schrift und Kirche schlechthin rezipiert hat. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil sein Werk keinen Einfluß auf die Auflockerung des Traditionsverständnisses ausgeübt hat. Auch ist die Variationsbreite des theologischen Standorts der angeführten Theologen so groß, daß kaum einer davon (mit Ausnahme etwa Max Thuriens) sich mit seinen Gedankengängen eng berührt. Gegenüber Daniel bleibt aus kritisch historischer Sicht anzumerken, daß seine „Theologischen Controversen“ eine Reaktion auf bestimmte konservative Positionen der protestantischen Theologie seiner Zeit darstellen und hinsichtlich des eigenen Standpunktes der inneren Distanz und Unbefangenheit ermangeln. Der Theologe wird auch die von Gerhard Ebeling ausgesprochene Warnung vor der Illusion ernstnehmen müssen, „als sei die konfessionelle Verständigung über das Problem Schrift und Tradition in greifbare Nähe gerückt“. ^{151a} Die Neubesinnung der lutherischen Theologie auf das „sola scriptura“ heute ^{151b} ist auf eine vertiefte Auffassung der Tradition hin abgestimmt, hält aber unverrückbar an der absoluten Priorität der Bibel als Zeugnis des Wortes Gottes fest. Sie gleichsam repräsentiert das Wort Gottes, das über und vor der Kirche ist.

VI. Der Reformationshistoriker

Wir wissen nicht, ob Daniel jemals vorhatte, sich in Halle zu habilitieren. Auf alle Fälle verdarb sein theologischer Einzelgang ihm die Aussicht auf eine Laufbahn an der Universität. Es blieb ihm nur die Möglichkeit, im kleinen Kreise des Gymnasiums irenisch zu wirken, ohne sich den Schülern als Proselytenmacher aufzudrängen. ¹⁵² Schriften theologischen Inhalts hat er in der Folgezeit keine mehr veröffentlicht. Eine Wende brachte das Jahr 1862. In dieses Jahr fällt seine persönliche Bekanntschaft mit Döllinger, der seinen

^{151a} G. Ebeling: „Sola Scriptura“ und das Problem der Tradition. In: Schrift und Tradition (Vgl. Anm. 150a), S. 95–127, bes. S. 98.

^{151b} Vgl. bes. das in Anm. 150a zitierte Sammelwerk. Dasselbst S. 157–169 die von G. Pedersen erstellte Bibliographie zur Diskussion um die Traditionsfrage von 1950–1962. – Dazu G. Ebeling: Theologie und Verkündigung. In HUTH 1 (1962), S. 3 ff.; sowie das Sammelwerk: Tradition und Traditionen. Berichte der Theologischen Kommission über Tradition und Traditionen an die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Montreal (1963). Zürich 1963.

¹⁵² Vgl. Ernst v. Dryander, Erinnerungen aus meinem Leben. Bielefeld und Leipzig 1922. S. 22: „Ohne daß nach meiner Überzeugung irgend ein Anlaß dazu vorlag, verbreitete sich nach seinem in einem Leipziger Krankenhause erfolgten Tode das Gerücht, er sei zur katholischen Kirche übergetreten. Sein ausgezeichnete Religionsunterricht ließ davon nicht das mindeste entdecken.“ – Vgl. dazu auch Bernh. Fürst v. Bülow: Denkwürdigkeiten. Bd. 4, S. 75: „Daniel wurde von seinen Gegnern – und wer hätte nicht Gegner? – als Kryptokatholik verdächtigt. Er soll nicht lange vor seinem am 13. Sept. 1871 in Leipzig erfolgten Tode zur katholischen Kirche übergetreten sein. Ich halte dies Gerücht nicht für begründet. Aber allerdings war Herrmann Adalbert Daniel eine irenische Natur. Er hatte Verständnis für die großen und schönen Seiten der katholischen Kirche und hielt es mit dem Spruch: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.“

Blick auf theologiegeschichtliche Probleme zurücklenkte. Er lernte ihn im September 1862 in Bad Tölz kennen, wo beide gerade im Hause Herder zur Kur weilten.¹⁵³ Döllinger, der die konfessionell-kämpferische Phase seines Schaffens überwunden hatte, befand sich in einer positiven Auseinandersetzung mit dem Protestantismus. Er wollte mit dessen gläubigen Vertretern ins Gespräch kommen. Sein 1861 veröffentlichtes Buch „Kirche und Kirchen“, steht im Zeichen dieser ökumenischen Wende. Er hatte das Erfurter Treffen zwischen Katholiken und Protestanten¹⁵⁴ im Herbst 1860 mit regem Interesse verfolgt und seinem Jugendfreunde Victor Aimé Huber daraufhin seine recht nüchterne Auffassung einer Annäherung zwischen den beiden Konfessionen dargelegt.¹⁵⁵ Von Halle aus schrieb ihm sein Schüler Sir John Acton im Herbst 1861 nach einer Unterredung mit Heinrich Leo erstaunliche Dinge über die Verhandlungsbereitschaft gläubiger Lutheraner: „Wir haben schon im Stillen vieles Catholische eingeführt“, sagte Leo, „aber das reicht nicht hin. Wir fühlen die Nothwendigkeit der Bischöfe und der Kirchlichen Unabhängigkeit von der landesherrlichen Gewalt. Wenn in unserer Kirche für die Bischöfe gebetet würde, so würde ich darunter den Bischof von Paderborn verstehen. Dann wollen wir das Meßopfer. Unter unsern Pastoren sind viele, die eine Deutsche Messe lesen, ohne Elevation und mit verändertem Canon. Dann wollen selbst unter den Protestanten viele das Cölibat und heiraten nicht. Dadurch gewinnen sie nach und nach mehr Vertrauen unter dem Volke“.¹⁵⁶ Solche Gedanken berechtigten einen unionsfreudigen katholischen Theologen zu den schönsten Erwartungen, zumal wenn Leo erklärte, er und seine Gesinnungsfreunde wollten alle zur „Una Sancta Catholica“, aber nicht einzeln, sondern sie wollten die Massen ziehen.¹⁵⁷ Die Aussicht auf eine „corporate reunion“ wurde hier als Zukunftshoffnung heraufbeschworen.

In diese Zeit fällt die erste Aussprache Döllingers mit Daniel. Der Irenismus der beiden Männer war weniger enthusiastisch gefärbt als derjenige des Hallenser „Löwen“, er hatte einen realistischen, zur Tat drängenden Zug. Beide waren Theologen und Historiker und sahen die Notwendigkeit einer methodischen Aufarbeitung der Reformationsgeschichte als Grundvoraussetzung eines ökumenischen Dialogs. Für Döllinger, der im folgenden Jahre auf dem Münchener Gelehrtenkongreß von der katholischen Theologie eine bewußt irenisch-ökumenische Orientierung forderte,¹⁵⁸ war die Begegnung mit Daniel

¹⁵³ Vgl. *Friedrich*, I. v. Döllinger, Bd. 3, S. 221; dazu Ignaz von Döllingers Briefe an eine junge Freundin. Hg. v. *Heinrich Schrörs*, Kempten und München 1914. S. 147; Daniel weilte dann im September 1863 bei Döllinger in München auf Besuch. (Ebd., S. 158).

¹⁵⁴ Vgl. dazu *H. J. Schoeps*, Das andere Preußen. Konservative Gestalten und Probleme im Zeitalter Friedrich Wilhelms IV. 2. Aufl., Honnef 1957, S. 319–352.

¹⁵⁵ *J. Friedrich*, I. v. Döllinger. Bd. 3, S. 228 ff.

¹⁵⁶ Acton an Döllinger am 19./20. Okt. 1861 in: *I. v. Döllinger*, Briefwechsel. Bearbeitet von *Victor Konzemius*. Bd. 1, München 1963, S. 223.

¹⁵⁷ Ebd., S. 222.

¹⁵⁸ „... Sollte die deutsche Theologie nicht als der Speer des Telephus sich erweisen können, welcher die Wunde erst schlägt und dann heilt? Deutsche Theologen sind es gewesen, welche die Spannung begonnen, welche das Feuer der Zwietracht entzündet und es seitdem, emsig Holz zutragend, genährt haben. Deutsche haben

ein providentielles Ereignis. Einen geeigneteren Vertreter ökumenischer Ideen im evangelischen Raume als den gelehrten und angesehenen Hallenser Gymnasiallehrer konnte er sich kaum wünschen. Er drang daher in seinen neugewonnenen Bekannten, er möge die Geschichte der Reformation im Sinne der von ihm gesprächsweise geäußerten Ideen behandeln. Daniel ging auf den Vorschlag des von ihm verehrten Theologieprofessors ein. Er ließ sich von ihm Richtlinien geben und übersandte die einzelnen Kapitel seines Manuskripts je nach Fertigstellung zur Durchsicht an Döllinger. Von München aus wurden er immer wieder angefeuert, wenn ihm der Mut sinken wollte.¹⁵⁹

In der Tat war es nicht leicht, sich Zeit für dieses neue Buch abzusparen, weil er neben 16 Schulstunden noch mit anderen Verpflichtungen wie z. B. der ständigen Umarbeitung der geographischen Handbücher, überlastet war. So schritt das Reformationswerk zunächst nur langsam voran. Dank einer metikulösen Zeiteinteilung und getrieben von jener Spannung, die körperlich kranke Menschen zu erstaunlich ausdauernden Leistungen befähigt, gelang es Daniel, innerhalb von acht Jahren das Manuskript abzuschließen: es umfaßte fünf Bücher in drei Bänden.

Da er seinen Freund Döllinger jeweils über den Fortgang seiner Arbeiten unterrichtete, sind wir auf Grund dieser Briefe einigermaßen über die Anlage des heute verschollenen Werkes unterrichtet. Es ist zunächst bemerkenswert, daß er den Begriff der kirchlichen Reform – er wählt auch dafür den Ausdruck Reformation – einmal historisch und theologisch abgrenzen will, bevor er sich der Reformation des 16. Jahrhunderts zuwendet.¹⁶⁰ Hieraus erhellt, daß er ein außerhalb der Reformation liegendes, altkirchliches Kriterium suchte, um ihre geschichtliche Erscheinung daran zu messen, etwa wie Yves Congar heute zwischen einer wahren und einer falschen Reform in der Kirche unterscheidet und die Merkmale beider herausarbeitet.¹⁶¹ Dann erst geht er zum historisch-systematischen Teil über. Hier behandelt er zunächst das 15. Jahrhundert, die „bête noire“ von Katholiken und Protestanten. Er hält

vor allem die Lehre, an der die Einheit der Christen sich verblutet hat, mit allen Mitteln des Geistes ausgebildet, mit wissenschaftlichen Bollwerken umgeben und befestigt. So hat denn auch die deutsche Theologie den Beruf, die getrennten Konfessionen einander wieder in höherer Einheit zuzuführen.“ Döllinger zählt dann die Bedingungen dieser Unionstheologie auf. Vgl.: Die Vergangenheit und Gegenwart der kath. Theologie. In: Kleinere Schriften. Stuttgart 1890, S. 182–183.

¹⁵⁹ Vgl. dazu die Briefe Daniels an Döllinger in der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 16 (1964) S. 337–353; die Gegenbriefe Döllingers sind leider nicht erhalten. Die Belege für Döllingers Anregerschaft in Brief Nr. 1, Anm. 21; Brief Nr. 2, v. 29. Nov. 1862; für Döllingers Durchsicht des Manuskripts Brief Nr. 10, S. 346; Brief Nr. 12 v. 1. Juni 1865 u. Brief Nr. 13 v. 21. Okt. 1865; dazu s. auch den ersten Brief Volks an Döllinger, Anm. 174 vorliegenden Aufsatzes.

¹⁶⁰ „Meine Arbeit schreitet vor, freilich etwas langsam. Aber die prinzipiell grundlegenden Abschnitte: Begriff der Reformation. Reformation der Kirche. Reformation und reformatorische Paraklesen, Organe und Erscheinungsformen kirchlicher Reformation u. s. w. sind auch schwierig.“ Daniel an Döllinger am 18. Feb. 1863.

¹⁶¹ *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise.* Paris 1950.

viele Anschuldigungen, die gegen dieses Jahrhundert vorgebracht werden, für grundlos und faßt das nach seiner Ansicht wirklich vorhandene Übel unter die Rubriken: Heidentum und Welschthum. „So wie ich im 14. Jahrhundert eine Verfranzösisierung der Kirche annehme, so für das 15. Jahrhundert und noch spätere Zeiten eine Verwälschung derselben“.¹⁶² Gerade diese Idee des Einflusses der Nationen in der Kirche, die er z. T. Döllinger verdankt, scheint ihm äußerst fruchtbar zu sein. Am 9. Dezember 1863 schreibt er nach München: „Daß mir die hochwichtige Frage zwischen Autorität und Kirche, zwischen Deutschthum und Romanismus auch in dem Ergebnis des sonst gewiß frucht- und segensreichen Theologentages noch lange nicht völlig gelöst erscheint, das werden Sie mir gewiß vergeben. Diese ganze Nationalitätenfrage beschäftigt mich jetzt sehr lebhaft, und ich komme auf ganz seltsame Dinge, die ich so gern Ihrer Kritik unterwerfe. Finde ich in der katholischen Kirche vor der Reformation, und unter gewissen Einschränkungen noch jetzt ein Präponderieren des Walenthums, so erscheint mir die Lutherische Reformation als eine Excentricität des Deutschthums. Ein gewisser schwärmerischer Idealismus, der zerschlug ohne noch Ersatz zu haben, Gedanken unter die Menge warf, die von 1/10 richtig und von 9/10 fleischlich gefaßt wurden etc. etc., hat viel Unheil angerichtet. Wie nun der katholischen Kirche das Deutsche dringend noth thut, so der lutherischen das Romanische. Beide Elemente in richtigem Verhältniß constituieren das Heil der Kirche. So hat die Behauptung nichts Befremdendes, an einer künftigen Vereinigung müsse das deutsche Element in der katholischen und das romanische in der lutherischen Kirche zusammenarbeiten, wenn ein gesegneter Erfolg zu hoffen sein soll“.¹⁶³

Eine genaue Einteilung dieser beiden ersten Bücher besitzen wir nicht. Hingegen ist uns der Aufriß von Buch 3–5 erhalten, den er im April 1864 entwarf und Döllinger mitteilte. Wir geben ihn ganz wieder, weil er die genauesten Angaben über das Werk enthält, über die wir verfügen:

„*Drittes Buch.* Die Reform- und Oppositionsströmungen im 16. Jahrh.: 1. Die altkirchliche Reformrichtung. – 2. Die scripturarische Reformrichtung. – 3. Die Reformation der Wissenschaft. – 4. Die Opposition des Vernunftglaubens und Unglaubens. – 5. Die nationale Opposition. – 6. Revolutionäre Strömungen.

Viertes Buch. Luther der Mann der Gesamtopposition: 1. Luthers Schwierigkeit ist recht gut zu erfassen. – 2. Luthers Charakter und Persönlichkeit. – 3. Die Entwicklung bis 1517. – 4. Der Theologenstreit vom Ablasshandel bis zur Leipziger Disputation. – 5. Die Sturm- und Drangzeit bis zur Wartburg. – 6. Luther in Berührung mit allen Strömungen der Reform und Opposition. – 7. Luther und die Revolution. – 8. Das eigentliche religiöse Moment der Bewegung. – 9. Rückblick. Luthers Beruf und Anfechtungen.

Fünftes Buch. Die Periode der gegenseitigen Enttäuschung. Die Kirche der Fürsten und Theologen. – 1. Rottengeister und Bauern. – 2. Bruch mit der scripturarischen und mystischen Reformrichtung. – 3. Bruch mit dem Humanismus und der Wissenschaft. – 4. Bruch mit der nationalen Richtung. –

¹⁶² An Döllinger am 4. Juli 1863.

¹⁶³ Ebd.

5. Bruch mit den nationalistischen Tendenzen. – 6. Luthers Isolierung, und fernere Unmöglichkeit einer Reformation. – 7. Die Fürsten- und Theologenkirche etc.“

Daniels Werk war aus den Quellen gearbeitet. Er studierte die neue große Erlanger Luther-Ausgabe systematisch durch. So schreibt er: „Ohne eine vollständige, selbständige Luther-Lectüre schließe ich nicht ab“. ¹⁶⁴ Ende 1864 hatte er den ersten Band – er umfaßte vermutlich Buch I (Grundsätzliches zum Begriff der Reformation in der Kirche) und Buch II (Vorreformation) – abgeschlossen und konnte im Oktober des folgenden Jahres bereits an eine Überarbeitung denken. In den folgenden Jahren wollte er die zwei weiteren Bände ausarbeiten. ¹⁶⁵ Es gelang ihm, seinen Arbeitsplan einzuhalten, so daß er im April 1867 die Hoffnung aussprach, bis zu Ende des Jahres die Schlußbücher vorlegen zu können. ¹⁶⁶ Er überschritt diesen Termin nur um wenig: Ende 1868 lag seine Reformationsgeschichte in großen Umrissen vor. Bis zu seinem 1871 erfolgten Tode war er dann mit der Umformung des Ganzen und dem Einarbeiten der neueren Literatur beschäftigt.

Es ist eigenartig, daß dieses Werk, dessen rasche Vollendung sich aus einem sehr frühen und lebenslang andauernden Studium der Probleme der Reformation erklärt, von seinem Verfasser nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war, zumindest nicht zu seinen Lebzeiten im Druck erscheinen sollte. Bereits 1864 taucht der Gedanke auf, daß eine Veröffentlichung bei seiner amtlichen Stellung unmöglich sei. ¹⁶⁷ Daniel fürchtete besonders, seine Lutherkritik könne ihm verübelt werden, und erwog die Möglichkeit einer posthumen Veröffentlichung, die er seinem Freunde Döllinger anvertrauen wollte. Dann kam das 1. Vatikanische Konzil, und nun traten zu den Befürchtungen im Hinblick auf die Protestanten, Bedenken Rom gegenüber hinzu. Am 17. Januar 1870 schrieb er an Döllinger: „Diesen Sommer hatte ein treuer Diener Auftrag, es [das Manuskript] nach meinem Hinscheiden Ihnen zu übersenden. Jetzt zweifle ich einesteils, ob es wirklich den Druck verdient, theils möchte ich auch nicht, daß die extreme Partei Ihrer Kirche, wie nicht zu zweifeln, es in ihrem Sinne acceptierte“. ¹⁶⁸

Und doch war der letzte Grund für das Hinausschieben der Veröffentlichung nicht ein Ausweichen vor der Verantwortung oder eine Enttäuschung über die neueste Entwicklung des Katholizismus. Er liegt eher in Daniels Temperament und in seinem Lebenswillen, der in dieser Zeit bereits von Todesahnungen überschattet war. In jenem Briefe an Döllinger fährt er deshalb fort: „Die Hauptsache aber ist die Unruhe, Angst und Zaghaftigkeit, die schon immer in meiner Natur lag, durch das Nervenleiden aber in das Extrem gesteigert ist. Sobald das Werk gedruckt, besprochen würde, so würden – darin kenne ich mich – die nervösen Ängste wieder beginnen und in

¹⁶⁴ An Döllinger, am 23. Dez. 1864.

¹⁶⁵ Brief Nr. 13 v. 21. Okt. 1865.

¹⁶⁶ Brief Nr. 17. v. 12. April 1867.

¹⁶⁷ Brief Nr. 11 v. 23. Dez. 1864.

¹⁶⁸ Vgl. dazu den im Anhang zu diesem Aufsatz mitgeteilten Brief Daniels an Döllinger vom 17. Jan. 1870.

solche Zustände möchte ich nicht wieder geraten.“ Immerhin hat eine durch diese hypochondrische Stimmung bedingte Sorge um seine Existenz – Daniel nahm im April 1870 seinen Abschied aus dem Schuldienst – hemmend auf seine Entschlüsse miteingewirkt.¹⁶⁹

Am 13. September 1871 ist Daniel in Leipzig gestorben. Ob er vor seinem Tode positive Bestimmungen getroffen hat, um die von ihm zunächst erwogene posthume Veröffentlichung der Reformationsgeschichte zu unterbinden, muß dahingestellt bleiben. Eine solche Annahme ist wenig wahrscheinlich. Die Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas hat ihn nicht im Vertrauen irremacht, das er der römischen Kirche entgegenbrachte.¹⁷⁰ Es ist eher anzunehmen, daß das Manuskript, nach der vorhin erwähnten Anweisung an den Diener zu schließen, Döllinger zur freien Verfügung überlassen wurde. Für das Schicksal des Manuskripts war es verhängnisvoll, daß seine eigene Entwicklung den Münchener Kirchenhistoriker in eine Richtung drängte, die der Tendenz des Danielschen Werkes entgegengesetzt war. Döllinger, der nun selber – wie ehemals die Reformatoren – im Proteste gegen Rom festgefahren war, war wieder einmal von jenem jetzt allerdings gegen die eigene Kirchenleitung gekehrten polemischen Geiste gepackt worden, der ihm leichtflüssig im Blute zirkulierte und den seine irenische Schaffensperiode von 1855–65 nicht ganz hatte bezwingen können. So konnte er sich nicht mehr zu der inneren Freiheit durchringen, das von ihm selber angeregte Werk des „katholischen“ Lutheraners zu veröffentlichen.

Der Reformationsgeschichte und der Verständigung zwischen den Konfessionen in Deutschland ist dadurch viel verloren gegangen. Es ist kaum zu übersehen, welchen Eindruck ein solches, von Döllinger eingeleitetes Werk in der Zeit des Kulturkampfes gemacht hätte. Gewiß hätte es nicht als repräsentativ für die lutherische Reformationsgeschichtsforschung angesehen werden können. Auch wird Daniel aus seiner bewußt irenischen Zielsetzung heraus manche Faktoren übersehen haben, denen auf Grund exakter wissenschaftlicher Forschung eine größere Bedeutung zukommt. Unnütz zu sagen, daß sein Buch heute überholt wäre. Aber es darf feststehen, daß es den Blick der Forscher beider Konfessionen auf das Ganze, vor allem auf das Problem der „*reformatio ecclesiae*“ gelenkt und manchen polemischen Irr- und Umweg erspart hätte.

¹⁶⁹ „Auch ist bei dem kleinlichen und engherzigen Wesen der Protestanten zu erwarten, daß man durch alle möglichen Intriguen meine Einnahmen zu schmälern suchte. Die geographischen Compendien, aus welchen meine Haupteinnahme fließt, würden in protestantischen Schulen abgeschafft werden u. s. w. Welcher Gottessegen wäre mir, wenn auch nur bescheidene Unabhängigkeit.“ Ebd. Die Befürchtungen Daniels waren nicht unbegründet. Das interkonfessionelle Gespräch in Erfurt zwischen Katholiken und Protestanten im Herbst 1860 hatte z. B. ein übles polizeiliches Nachspiel gehabt. H. Leo wurde als Präsident der Prüfungs-Commission in Halle amtsenthoben und büßte 250 Taler Jahresgehalt ein, Bindewald bekam eine Verwarnung des Oberkirchenrates, gegen Michelis und Volk wurde sogar ein Gerichtsverfahren eingeleitet, weil sie eine polizeilich nicht gemeldete Veranstaltung einberufen hätten, usw. Vgl. H. J. Schoeps, *Das andere Preußen*. Honnef, 1957, S. 321.

¹⁷⁰ Vgl. dazu seinen letzten Brief an Döllinger, Anhang Nr. VI.

Die Unbeugsamkeit seines Unionsstrebens zeigt sich am eindrucklichsten in seiner Beurteilung des Vatikanums. Als man angesichts des Überwiegens extremer kurialistischer Lehren auf dem Konzil mit mitleidigem Auge auf die lutherischen Männer sah, die eine irenische Gesinnung auf ihr Panier geschrieben hatten, und ihnen zurief: „Da habt Ihr Euer Rom, das Ihr so gepriesen und dem Ihr Euch zugeneigt“,¹⁷¹ hat Daniel an der Hoffnung festgehalten, daß das Konzil dennoch anders verlaufen könne, als die von den italienischen Jesuiten gesteuerte „Civiltà Cattolica“ es meinte. In seiner Einstellung spiegelt sich ein katholisches und ursprünglich reformatorisches Kirchenverständnis, das sich nicht beirren läßt durch das Vordrängen fortschrittlicher oder reaktionärer Richtungen innerhalb der Kirche, sondern mit der Augsburger Konfession bekennt: „quod una sancta ecclesia perpetuo apud nos mansura sit“.¹⁷²

Damit sind wir bei der Frage angelangt, warum Daniel nicht zu jener Kirche übergetreten ist, die er als Mutterkirche und sichtbare Verkörperung der Una Sancta Catholica ansah. Eine Erörterung dieser Frage gehört hierher, nicht weil es von Bedeutung ist, einer bestimmten Kirche einen Konvertiten mehr oder weniger zuzusprechen, sondern weil sie mit Daniels Auffassung seiner irenischen Aufgabe zusammenhängt. Nach seinem Tode verbreitete sich das Gerücht, er sei zur römisch-katholischen Kirche konvertiert.¹⁷³ Wir müssen dieses Gerücht stehen lassen und können nichts zu seiner Klärung beitragen. Es hängt auch nicht viel davon ab, ob es einmal aufgeklärt werden kann. Denn eigentlich hätte Daniel gerade so gut im Jahre 1841–42 übertreten können, weil seine Ideen bereits damals genau so „katholisch“ waren wie im Jahre 1870. Warum er es damals so wenig wie später nicht getan hat, ist weniger aus Furcht, Zurückhaltung, Feigheit oder Opportunismus zu erklären als aus einer ganz bestimmten Auffassung seiner Aufgabe als Wegbereiter des ökumenischen Gedankens im Luthertum. Er gehörte zu denjenigen, die auf eine „corporate reunion“ hinarbeiteten, einen kleinen Kreis von gesinnungsverwandten lutherischen Laien und Pastoren, der in Halle und Umgebung beheimatet war. Ihr Anliegen war es, innerhalb der lutherischen Kirche die Wege für eine Aussöhnung mit Rom vorzubereiten, aber in der Kirche der Reformation zu bleiben,¹⁷⁴ um ihre Mission nicht zu ge-

¹⁷¹ Vgl. Brief v. 5. Mai 1869, Anhang Nr. II.

¹⁷² Confessio Augustana VII.

¹⁷³ Eckstein in ADB, Bd. 4, S. 734; vgl. auch Anm. 152.

¹⁷⁴ Dem zum Katholizismus konvertierten Regierungsrat Volk war es freilich ein Anliegen, Daniel zu seiner Nachfolge zu bewegen. Aus Volks Briefen an Döllinger seien folgende Auszüge mitgeteilt (Orig. München, Staatsbibliothek, Abt. Döllingeriana II): „Sie haben neulich meinen lieben Freund Daniel kennengelernt. Leider sehe ich ihn auf seiner Rückkehr nicht. Ich weiß nur, daß er die Übersicht eines mit Ihnen besprochenen Werkes ausgearbeitet hat, dessen Plan und Ziel er mir aber nicht mitgeteilt. Könnten Sie denn nicht, wie ich schon dem Herrn Abt Haneberg (einem Freunde Daniels) vorgeschlagen, dazu mitwirken, daß er an die dortige Universität berufen würde, um endlich eine seiner würdige Stellung zu erlangen. Bei einer Anstellung in einem Catholischen Lande zweifle ich auch an seiner endlichen Conversion nicht. Bitte, überlegen Sie es einmal ob der treffliche Mann nicht nach München zu bringen wäre.“ (18. 11. 1862) – „Daniel ist fleißig mit Arbeiten an dem

fährden, und dies aus der Überzeugung heraus, bereits ex voto Glieder der Una Sancta Catholica zu sein.¹⁷⁵ Es ist eine für die allgemeine Kirchengeschichte und für die Geschichte des ökumenischen Gedankens besonders lohnende Forschungsaufgabe, sich über die Ausdehnung dieser Ideen in der lutherischen Kirche größere Klarheit zu verschaffen.

*Daniel an Döllinger*¹⁷⁶

I

Halle, 27. März 1868

Hochwürdigster Herr und Freund,

Hochgeehrter und lieber Herr Stiftspropst!

Wie ich in so manchen Stücken in diesem nordpolarischen Striche eine sehr vereinzelte Ausnahmestellung einnehme, so auch in Bezug auf den verewigten König Ludwig. Die letzten Jahre etwa abgerechnet war er wegen seiner Dichtungen, seines Stils, vornehmlich seiner Participalconstructionen halber ein Gegenstand des Witzes und Spottes. Mir war er immer als ein wahrhaft deutsch gesinnter Mann überaus theuer. Nachdem ich aber mit eigenen Augen gesehen, was er alles Herrliches in Bayern und seiner Hauptstadt in das Leben gerufen, nachdem ich erfahren, daß er das zumeist unter persönlichen Opfern gethan, steigerte sich meine Verehrung. Es ist ja richtig, daß vornehmlich ein Punkt in seinem Leben eine düstere Stelle bildet, aber nirgends mehr als bei solchen Fehlritten hat man sich vor verdammendem und lieblosem Urtheil zu hüten. Es ist nun überaus schön und rührend, daß Sie, Hochgeehrter Herr Stiftspropst, der Sie dem sündigenden Monarchen mit andern wackeren Männern ein würdiges „Es ist nicht recht“ zugerufen, der Sie darum unter seinem Zürnen geduldet haben – daß Sie nun ihm die vom Geiste der Liebe getragene Gedächtnißrede gehalten haben. Und mich verpflichtet ihre so oft erfahrene Güte zu neuem Dank. Ich kann nur bewundern, mit welchem Geist, mit welchem feinsinnigen Tact, mit welcher liebevollen Pietät Sie die gewiß nicht unschwierige Aufgabe gelöst haben. Möge Gott Sie noch lange in so ungetrübter geistiger Frische erhalten!

Werke beschäftigt, das er mit Ihnen besprochen hat. Möge es ihn nun in die Kirche führen. Er fühlt sich in Halle je länger je unbehaglicher. Er war Ostern zwei Tage in Erfurt und hat sich hier einmal in den Catholischen Kirchen etwas erquickt und mit lauter Geistlichen verkehrt.“ (13. Juni 1863.) „Als Daniel sich im vorjährigen April auf Reisen begab, hatte ich die festeste Hoffnung, ihn nur als den Unsrigen zurückkommen zu sehen. Seine Äußerungen berechtigten zu einem solchen Hoffen in höchstem Maße. Allein als ich ihn nach der Rückkunft noch brieflich und mündlich vernommen, bin ich sehr aus dem Himmel gefallen. Seine Unschlüssigkeit oder vielmehr Furcht hat so wieder zugenommen, daß ich besorge, er wird es ohne ein Wunder zu dem heilsamen Entschlusse, der ihm Noth thut nicht bringen. Seit 10 Jahren bete ich um die Conversion des trefflichen Mannes. Helfen Sie mir darin.“ (19. Mai 1864.) An dem interkonfessionellen Gespräch der Erfurter Konferenz vom Sept. 1860, an dem Katholiken und Lutheraner teilnahmen, hat Daniel reges Interesse genommen. Bindewald, einer der lutherischen Teilnehmer, bezeichnet ihn in Briefen vom März 1861 als für die Sache gewonnen. Vgl. H. J. Schoeps: Das andere Preußen. Honnef 1957. S. 352, Anm. 5.

¹⁷⁵ Vgl. dazu die S. 100 zitierten Äußerungen Heinrich Leos.

¹⁷⁶ Die Originale dieser Briefe befinden sich in der Abt. II der Döllingeriana, Bayer. Staatsbibliothek München.

Mit der Schlußstelle stimme ich vollkommen überein. Wenn die fraglichen Opfer wirklich „Deutschland“ gebracht werden.¹⁷⁷ Aber, aber –

Vor wenigen Tagen habe ich dann auch die lateinischen Werke Luthers absolviert, vieles noch nicht Benutzte, aber überall dasselbe unlogische, sich alle Augenblicke selbst negirende Wesen wieder gefunden. Ich kann selbst die Commentare zum Galaterbrief nicht ausnehmen. Einmal ist die fides formata ein portentum, ein monstrum, und gleich darauf wird eine fides incarnata und incorporata gelehrt u.s.w. Und welche Verwirrung entsteht durch eine ganz individuelle, seltsame Terminologie. Mit Erstaunen habe ich gelernt, daß caritas bei Luther immer nur sich auf den Nächsten bezieht, niemals auf Gott. Stecken doch auch alle Richtungen einer Seele auf Gott hin in der fides.^{177a}

Auf unserer Universität geht Alles seinen gewöhnlichen Gang. Leo¹⁷⁸ soll etwas von seinem Bismarck-Schwindel zurückgekommen sein. Es kann ihm kaum entgehen, daß ein immer überhandnehmendes materialistisches und diesseitiges Treiben, das allem Idealen, und das heißt zugleich aller Religion, Kunst und Wissenschaft als nur lächerlichen Größen sich verschließt, mit den Ereignissen von 1866 zusammenhängt. Wer jetzt andere Principien bekennt, als die der Selbstsucht, des Nutzens und der Gültigkeit aller Mittel, der wird verlacht.

Indem ich bitte mich dem verehrten Abt Haneberg¹⁷⁹ bestens zu empfehlen und gelegentlich Herrn Professor Giesebrecht¹⁸⁰ zu grüßen.

Mit herzlicher Verehrung

Ihr treu ergebener Daniel

II

Halle, 5. Mai 1869

... Vor Allem herzlichen Dank daß Sie in dem Drange so vielfacher Arbeitslast mich mit einer epistola duplex erfreut haben! – Zwar bin ich im Geist oft bei Ihnen und nehme an Allem was ich von Ihnen höre oder lese den innigsten Antheil. So bezeugte mir erst kürzlich Prof. Giesebrecht Ihre körperliche und geistige Frische. Dann habe ich in den letzten Wochen mit gespanntem Interesse die ganz neue reichsräthliche Wirksamkeit verfolgt, mich der Definition von „ultramontan“ und der Wirksamkeit gegen das Schulgesetz erfreut.¹⁸¹ Die banale Rhetorik Ihres Ministers ist wirklich unter aller Würde. Was scheint der Fürst [Hohenlohe] sich unter „streitender Kirche“ zu denken! Schlimm, wenn er selbst nicht dazu gehört. –

¹⁷⁷ König Ludwig I. war am 29. Feb. 1868 in Nizza gestorben. Döllinger hielt ihm am 10. März in St. Bonifaz die Trauerrede. Darin sagte er, „lasset euch die Opfer nicht verdrießen, die nun einmal zur Herstellung eines großen, einigen und mächtigen Deutschland notwendig sind.“ *Friedrich*, Döllinger, Bd. 3, S. 464.

^{177a} Vgl. hierzu *Reinhard Schwarz*: Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. Berlin 1962 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 34).

¹⁷⁸ *Heinrich Leo* (1799–1878), Historiker, seit 1828 Prof. in Halle; besaß starke Sympathien für das Mittelalter u. die Einigung der christl. Konfessionen. Vgl. *H. J. Schoeps*, Das andere Preußen. Honnef 1957, S. 176–218.

¹⁷⁹ *Daniel Haneberg* (1816–1876), kath. Theologe u. Orientalist, 1844–72 Prof. in München, 1854 Abt v. St. Bonifaz, 1872 Bischof von Speyer. *LThK*, 4, 1351.

¹⁸⁰ *Wilhelm v. Giesebrecht* (1814–1889), Historiker, Rankeschüler, 1857 Prof. in Königsberg, 1862 in München. *Kosch*, Deutsch. Lit. Lex. 1, 653.

¹⁸¹ Döllinger war am 19. Nov. 1868 zum Mitglied der 1. Kammer ernannt worden. In gemeinsamer Linie mit den Bischöfen nahm er gegen eine neue Schulgesetzvorlage Stellung u. gab in seiner Rede eine ausführliche Begriffsbestimmung des Wortes „ultramontan“. *Friedrich*, Döllinger, Bd. 3, S. 469 ff.

Wie die Concil-Sorgen Sie bewegen – ich glaube, mich so recht hineindenken zu können. Sie wissen ja auch, wie mich eigentlich als das erste störende Moment der Umstand kränkte, daß man den ersten katholischen Theologen Deutschlands, ja eines größeren Gebietes, aus kleinlichen Motiven nicht nach Rom rief. Wie hätten Sie dort wirken können! Den würdigen Abt Haneberg hat man berufen, aber doch wohl nur als consultator in orientalibus. Welches Zärtlichthun dagegen mit Männern, von denen sich nicht gerade ein gedeihlicher Einfluß erwarten läßt. Man unterschätzt das begabteste, tüchtigste Kind der großen Kirche, den deutschen Katholizismus. Man wird fast an den Gegensatz von Deutschthum und Walenthum vor der Reformation erinnert.

Die Stimmung hat sich in den verschiedenen protestantischen Kreisen wesentlich verändert. Anfänglich hieß es, das Concil werde in wirklich versöhnender Weise auftreten, den Akatholiken die Hand bieten u.s.w. – da erschrak ganz Jerusalem, da wurde es den grünen Protestanten und den Preussischen Landeskirchen in specie unheimlich. Aus jener Zeit stammt die Ansprache des Oberkirchenrathes,¹⁸² welche, einem on dit zufolge, Sr. Majestät noch nicht „stark“ genug gewesen. Wie ich höre, hat der damals in Berlin anwesende Erzbischof von Cöln auch den Eindruck einer gewissen Besorgnis gehabt. Das Alles hat sich ganz geändert. Seitdem es doch nun wahrscheinlich wird, daß eine hyper-romanistische Richtung das Haupt hat, daß am Ende das Concil mit der Sanction des Syllabus, der Infallibilität des Papstes, der dogmatischen Fixirung der Maria assumpta endigen wird – seitdem ist in diesem Regime ein höhnisches Triumphieren bemerkbar und ein behagliches Erwarten der Dinge zu verspüren. Wird doch der Riß zwischen den Kirchen immer klaffender, irreparabel! Mit mitleidigem Auge sieht man auf Männer, die eine irenische Gesinnung auf ihr Panier geschrieben – „da habt Ihr Euer Rom, das Ihr so gepriesen und dem Ihr Euch zugeneigt“.

Dieser Hohn sollte mich wenigstens, nicht geniren. Aber das muß ich sagen, und wer könnte das mehr begreifen als Sie, Hochwürdigster Herrn und Freund, daß mich dieser Gang der Dinge in ein Meer von Zweifeln und Unruhe zurückstößt. Ich halte mich noch immer an den Glauben, daß das Concil doch noch anders laufen kann, als die Civiltà cattolica meint¹⁸³ und schicke täglich ein Gebet für das Concil zu Gott hinauf.

An dem theologischen Werke¹⁸⁴ habe ich, so weit es die sonstige Arbeit erlaubte, immer weiter geschaffen und, geformt *ἐν ἐλπίδι παρ' ἐλπίδα*, denn es ist sehr erklärlich, daß mir auch hier der rechte animus zu fehlen beginnt. . . .

¹⁸² Am 16. Okt. 1868 erließ der evang. Oberkirchenrat in Berlin eine Antwort auf das päpstl. Sendeschreiben v. 13. Sept. an die Protestanten, in dem sie aufgefordert worden waren, in den Schoß der Mutterkirche zurückzukehren. Der Oberkirchenrat rief in seiner Warnung vor dem päpstl. Schreiben zu einer Kollekte für den Gustav-Adolf-Verein auf. Darin der passus, auf den Daniel sich bezieht: „... Wohl aber ziemt es uns gegenüber diesen Ansprüchen, um so mehr so vieler unserer Glaubensgenossen, die inmitten römisch-kath. Umgebung manchen Versuchungen zur Untreue gegen das evangelische Bekenntnis preisgegeben sind, zu gedenken und die Mittel zu beschaffen, um ihnen den Segen der Predigt des unwandelbaren Wortes Gottes ... zu bringen.“ Protest. Kirchenzeitung v. 24. Okt. 1868, S. 1018.

¹⁸³ Daniel bezieht sich auf einen Artikel der Civiltà Cattolica vom 8. Feb. 1869, in dem die positive Formulierung des Syllabus und die Verkündigung der päpstl. Unfehlbarkeit per acclamationem auf dem Konzil in Aussicht gestellt wurden. Vgl. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX.* Paris 1952, S. 316.

¹⁸⁴ Die Arbeiten an der Reformationsgeschichte.

III

Halle, 22. Dezember 1869

... Obgleich in großer Schwachheit – seit Pfingsten bin ich wieder nervenkrank – muß ich doch ehe 1870 abläuft mein Andenken wieder bei Ihnen in Gedächtnis bringen und Sie meinerseits meiner dauernden innigen Verehrung versichern. Ich wage sogar, freilich in tiefstem Vertrauen ein kleines *δῶρον* zu übersenden: eine zweite apocryphe Ansprache des Papstes an die Protestanten. Veranlaßer ist noch der selige Volk.¹⁸⁵ Ich sagte ihm einmal, die Ansprache des Papstes erschiene mir nicht sehr geschickt, ich würde sie anders eingerichtet haben. Eifrig wie er war, fuhr er zu: ich mußte nolens volens eine entwerfen. Doch starb er darüber hin.¹⁸⁶ ...

IV

Halle, 17. Januar 1870.

... Zunächst und vor Allem herzlichen Dank für Ihr gütiges Schreiben. Möge Sie der Allgütige auch in diesem Jahre behüten und bewahren, Sie noch lange in Frische und Rüstigkeit zum Heile der Christenheit erhalten!

Das Concil macht Ihnen Sorge: ich vermag mich so recht in Ihren Kummer hinein zu denken. Zuweilen schien es mir, als wollte sich doch noch Alles zum Heil entwickeln: es wurde doch manch freies, gutes Wort gesprochen. Jetzt scheinen sich die Aussichten wieder zu trüben. In der protestantischen Welt scheint das Concil bis jetzt kaum andere Wirkung zu haben, als eine Bitterkeit hervorzurufen, die sonst kaum vorhanden war. So war Halle eine tolerante, ut recte dicam, indifferente Stadt. Jetzt regt sich eine Art Fanatismus. Am 8ten Dec. war als Kopf über allen Zeitungen Luthers Lied „Erhalt uns Herr bei Deinem Wort“ abgedruckt und hernach im Tageblatt das Fluchformular, mit dem August der Starke übergetreten sein soll, mitgeteilt.

Auf mir, lieber Herr Stiftspropst, haben die Conciliums-Sorgen um so schwerer gelastet, als ich mich seit Pfingsten v. J. überaus nervenleidend befinde. Was ich an Unruhe und Angst laborirte kann ich kaum sagen. Unter diesen Umständen – wozu noch kommt, daß zu Ostern das K. Pädagogium in seiner bisherigen Gestalt eingeht – trete ich mit dem 1. April in den Ruhestand und werde zunächst aus Gesundheitsrücksichten in der alten Kaiserstadt Goslar, nahe bei Hildesheim wohnen. Wenn Gott wieder Frische und Kraft gibt, fehlte es nicht an Arbeit. Vor der Hand ruht die dritte Auflage des Geographischen Handbuches schwer auf mir. Eine drohende 2te Auflage des Thesaurus Hymnologicus werde ich wohl dem Prof. Kayser¹⁸⁷ (früher in Paderborn, jetzt in Büren) überlassen, der ein sehr tüchtiger Mann ist. Das Buch über Luther wäre bald fertig, mußte jedoch die Conciliums-Resultate wegen des Abschnittes über Concilien abwarten. Aber ich will aufrichtig gegen Sie sein, wie gegen einen Beichtvater. Ich glaube nicht, daß es je erscheinen wird, oder höchstens post

¹⁸⁵ *Wilhelm Volk* (1804–1869), deutscher Mediävist u. Hispanist, konvertierte 1855 zur röm.-kath. Kirche und schrieb unter dem Pseudonym Ludwig Clarus zahlreiche Heiligenbiographien u. Abhandlungen zu religiösen Fragen. ADB, 40, 227–230.

¹⁸⁶ Daniel meint den päpstl. Aufruf an die Protestanten zum bevorstehenden Konzil v. 13. Sept. 1868 s. *Collectio Lacensis*, Bd. 7, Sp. 4. Es war mir nicht möglich festzustellen, ob Daniels apokryphe Papstansprache nur als Manuskript vorlag oder bereits gedruckt war. Volk starb am 17. März 1869 in Aigen b. Salzburg.

¹⁸⁷ *Johann Baptist Kayser* (1826–1895), kath. Theologe, 1854 Theologieprofessor in Paderborn, 1869 Direktor des Lehrerseminars in Büren, 1883 Dompropst u. Professor in Breslau; vor allem Hymnologe. *Kosch*: Kath. Deutschland, Bd. 2, Sp. 2044.

mortem. Diesen Sommer hatte ein treuer Diener Auftrag, es nach meinem Hinscheiden Ihnen zu übersenden. Jetzt zweifle ich eines theils ob es wirklich den Druck verdient, theils möchte ich auch nicht daß die extreme Partei Ihrer Kirche, wie nicht zu zweifeln, es in ihrem Sinne acceptirte. Die Hauptursache aber ist die Unruhe, Angst und Zaghaftigkeit, die schon immer in meiner Natur lag, durch die Nervenleiden aber in das Extrem gesteigert ist. Sobald das Werk gedruckt, besprochen würde, so würden – darin kenne ich mich – die nervösen Ängste wieder beginnen und in solche Zustände möchte ich nicht wieder gerathen. Auch ist bei dem kleinlichen und engherzigen Wesen der Protestanten mit Bestimmtheit zu erwarten, daß man durch alle möglichen Intriguen meine Einnahmen zu schmälern suchte. Die geographischen Compendien, aus welchen meine Haupteinnahme fließt, würden in protestantischen Schulen abgeschafft werden u. s. w.

Welcher Gottessegens wäre mir, wenn auch nur bescheidene Unabhängigkeit!

Anonymität, an die man noch denken könnte, würde nicht zum Ziele führen. Es wissen doch Manche darum.

Ob ich die Sache nicht noch anders ansehen lerne, wenn ich meine *Gesundheit* in der Wald- und Bergluft wieder gewinnen sollte, das weiß ich freilich nicht. Bis dahin muß ich mir Alles fernhalten, was mich reizen und aufregen könnte.

Indem ich weiterhin um Ihr wohlwollendes Gedenken bitte

In herzlicher Verehrung

Ihr getreuer Daniel

V

Dresden, Forststr. 8, den 4. Mai 1870

. . . Von Dresden aus, was ich schließlich zu meinem Wohnplatz erwählt habe, drängt es mich Sie wieder einmal mit Worten ehrerbietiger und herzlicher Anhänglichkeit zu begrüßen. Meine Gedanken weilen in diesen Zeiten recht, recht oft bei Ihnen und zugleich blicke ich mit einem gewissen Zittern nach Rom, ob der Schlag doch noch fallen wird. Ein hiesiger Convertit, ein H. v. Rochow¹⁸⁸ meinte zwar neulich, das was so Viele in den Schooß der Katholischen Kirche triebe: die freudige Gewißheit, nun sichere Autorität gefunden zu haben, werde durch das neue Dogma nur noch vermehrt. Aber wieviele Andere werden abgeschreckt! Und selbst diese Gewißheit gilt nicht viel, wenn das Concil nicht zugleich dafür ist: In welchen Fällen spricht der Papst ex cathedra. Und wie schwierig und streitig ist das? –

Hier in Dresden macht seltsamer Weise das Katholische Kirchenwesen nicht so gewinnenden Eindruck auf mich, als anderswo. Zwar sind die Gottesdienste der Hofkirche prächtig und feierlich, aber ich bin in der einfachen Kirche von Halle oft andächtiger gewesen. Es ist mir immer als ginge der Schatten August des Starken – oder vielmehr des Schwachen – durch Alles hier durch.

Es wirkt freilich vielleicht auch mit, daß noch immer die nervöse Depression, oder daß ich richtiger sage, Melancholie dabei ist. Wie es wohl Jedermann in ähnlicher Lage geht, so vermiße ich die früheren Verhältnisse und Gewohnheiten, vor Allem aber den Verkehr mit der Jugend. Sonst habe ich wenigstens jetzt eine Häuslichkeit; eine Cousine führt mir die Wirthschaft . . .

¹⁸⁸ *Rochus v. Rochow* (1829–1896), preuß. Offizier, zuletzt Rittmeister u. Eskadronschef im 1. Garde-Ulanen-Regiment, trat 1852 zur kath. Kirche über, wurde päpstl. Geheimkämmerer und betätigte sich als Schriftsteller; lebte zumeist in Dresden. *Bettelheim*, Biogr. Jahrbuch u. Deutscher Nekrolog. 3 (1900) S. 54*.

VI

Dresden, 5. Mai 1871.

Hochwürdigster Herr

Hochgeehrter und lieber Herr Stiftspropst!

Es war wohl erst ehegestern, daß ich Ihr liebes Bild erhielt. Ein Grund liegt wohl in den Worten des Direct [ors] Adler:¹⁸⁹ „Sie mögen es als einen Beweis meiner Ehrlichkeit erkennen, daß ich Ihnen dies Bild, das mich an ein liebes Gespräch mit dem verehrten Mann erinnert, wirklich ausliefere.“

Lange Zeit habe ich dies also gefährdete Bild sinnend betrachtet und mich der Frische und Klarheit gefreut, die aus ihm spricht.

Wißenschaftlichen Discuſionen zu folgen, war und bin ich seit Monaten außer Stande: mein Herz aber war immer sorgend und theilnehmend bei Ihnen.

In den letzten Wochen hat mich die würdige, ich möchte sagen großartige Haltung berührt, die Sie nach erfolgtem Schläge eingenommen haben. Gewiß, wenn Sie so *gewollt*, Sie hätten den Censuren zum großen Theil widerstehen können.¹⁹⁰ Sie haben es nicht gewollt und damit den Gegnern die Verleumdung unmöglich gemacht, als stellten Sie die Autorität der Kirche überhaupt in Abrede. Auch der Weg zu einer Vermittlung ist offen geblieben und ich halte eine solche durch Interpretation und Zusätze, wie sie etwa Hefeſe geliefert,¹⁹¹ noch immer nicht für unmöglich.

Von mir kann ich leider nur immer dasselbe schreiben. Nicht der Tod ist es, der mich in großer Nähe bedroht, aber, auch nach den Reden des Arztes zu schließen, ein lebenslängliches Siechthum das auch auf den Geisteskräften lastet.

Der Gedanke, daß Sie, lieber Herr Stiftspropst, meiner wohlwollend gedenken ist mir ein lieber und tröstender. Über Ihnen aber walte der reichste Segen Gottes und erhalte Sie noch lange in ungebrochener Kraft.

In herzlicher Liebe und Verehrung

Ihr treu ergebener Daniel

Laut Testament vom 14. Juli 1871 vermachte H. A. Daniel seine Bücher und Landkarten der Bibliothek des Pädagogiums zu Halle. Der Hauptnachlaß ging an seinen Bruder, den kgl. preuß. Oberregierungsrat Daniel über, der damals in Dresden wohnte.

(Vgl. dazu die Korrespondenz des Direktoriums der Franckeschen Stiftungen mit Daniel im Archiv der Univ. u. Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Sign. VIII/II/13; freundl. Mitteilung von Herrn Archivleiter J. Storz v. 31. 10. 1962).

¹⁸⁹ Franz Theodor Adler (1813–83), Schwager Giesebrechts, Rektor der Lateinischen Hauptschule und Kondirektor der Franckeschen Stiftungen in Halle, 1878 Direktor, 1879 krankheitshalber beurlaubt, 1880 pensioniert. Vgl. W. Fries (Anm. 2), S. 74–77.

¹⁹⁰ Döllinger war am 17. April 1871 feierlich vom Erzb. v. München exkommuniziert worden (Friedrich, Döllinger III, S. 578.).

¹⁹¹ Hefeſe veröffentlichte nach langem inneren Schwanken als letzter deutscher Bischof die Konzilsdekrete am 10. 4. 1871; über seine Einstellung zum Vatikanum vgl. A. Hagen in: Tübinger Theol. Quartalschrift 123 (1942), S. 233–252; 124 (1943), S. 1–40.

The Ethiopians in Jerusalem*

By Otto Meinardus

I. The Visit of the Queen of Sheba to Solomon in Jerusalem. – II. The Ethiopians in Jerusalem from the 4th to the 17th century. – III. The Ethiopians in Jerusalem from the 17th to the 20th century. – IV. The Ethiopian Holy Places in Jerusalem: 1. The Church of the Resurrection: A. The Ethiopian Chapel in the Rotunda – B. The Chapel of St. Mary of Golgotha – C. The Chapel of Abraham – D. The Chapel of the Opprobrium – E. Other Sites – 2. The Dair as-Sultan – 3. The Monastery of St. Takla Haymanot – 4. The Church and the Monastery of the Garden of

* In 1960, my study on THE COPTS IN JERUSALEM was published by the Commission on Oecumenical Affairs of the See of Alexandria, Cairo. Since that time, new developments concerning the relationship of the Copts and the Ethiopians in the Holy City have taken place. Overtures were made to King Hussein, the Hashemite Monarch of Jordan, by both the Ethiopians and the Copts to gain his interest and his favour. Conferences and discussions were conducted to settle "once and for all times" the question concerning the property claims and rights of the sister churches in the Holy Land.

By now, it should have become apparent to both parties concerned that the issue of the property rights can never be settled by reference to firmans and legal documents. I repeat, therefore, what I said to the Orthodox Copts, that in view of the complex situation, His Majesty Haile Selassie I could come to an agreement with His Holiness Anba Kirillus VI, if both parties were imbued with the spirit of Christian charity. Recourse to legal documents and action will not help either party.

Why should the peace of the See of St. Mark be disturbed by such questions as passages, keys and chapels? It is the author's sincere prayer that the day will soon dawn, when in the words of the Psalmist we shall say, "Behold, how good and how pleasant it is for brethren to dwell together in unity."

The purpose of the following paper was to compile the historical evidence of the existence of the Ethiopian Community in the Holy City in particular and in Palestine in general. I have employed for this study the principal works which have been published in this respect and I want to acknowledge my sincere indebtedness to the following authors and scholars who have dealt with this thorny problem. One of the first essays written by a Western scholar was published by Hugo Duensing entitled "Die Abyssinier in Jerusalem" in the *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins* (1916), XXXIX. Most valuable source and documentary material was collected and published by Enrico Cerulli in *Etiopi in Palestina*, 2 vols. Rome, 1947. Alexander Devine published a very thorough account in his small book *Abyssinia, Her History and Claims to the Holy Places in Jerusalem. The Correspondence respecting the Abyssinians in Jerusalem (1850-1867) presented to the House of Lords by the Command of Her Majesty* (London 1868) was recently reprinted by the Kokeba Tzebah Press in Asmara. Moreover, Sylvia Pankhurst devoted one chapter to the Ethiopians in the Holy City in her volume *Ethiopia: A Cultural History*, London 1955. Fortunately, I have been able to use the two documentary collections which were compiled by Anba Philippus, the Bishop of the Ethiopian Orthodox Church in Jerusalem, entitled *The Rights of the Abyssinian Orthodox Church in the Holy Places* (1959, 1963).

Paradise – 5. The Church of the Sepulchre of the Blessed Virgin Mary – 6. The Grotto of David on Mount Sion. – V. The Ethiopian Sites outside of Jerusalem: 1. The Church of the Nativity in Bethlehem – 2. The Monastery of the Holy Trinity at the River Jordan – 3. The Ethiopian Property at Bethany.

I. THE VISIT OF THE QUEEN OF SHEBA TO SOLOMON IN JERUSALEM

According to a tradition, widely accepted by the Ethiopians, Ethiopian history commences with the founding of the city of Aksum, which occurred within a century of the Flood. This tradition points to the fact that this city, even at a very early date, had a special significance for the Ethiopians. Some time later, the city of Aksum, which was also the home of 'Angabo, gained fame, because here 'Angabo defeated the dragon Wainaba. 'Angabo and his descendents reigned for two hundred years, during which period Makeda or the Queen of Sheba, also known as the Queen of 'Azeb, the South, visited King Solomon.¹

Reference to this visit is made by St. Matthew who quotes the words of Jesus Christ Who said: "The Queen of the South shall rise up in the judgment with this generation, and shall condemn it: for she came from the uttermost parts of the earth to hear the wisdom of Solomon".² The Queen of the South was Makeba who was known for her beauty and her superb stature. Her understanding and intelligence, which God had given her, were such that she went to Jerusalem to profit by the wisdom of Solomon, and to see the great temple which Solomon was building. After having been told about the splendour and the wealth of King Solomon, the queen, casting aside all fear, announced to her people her intention to visit King Solomon. Thereupon, the people out of veneration for their noble and wise queen, decided to join her. A caravan, consisting of 797 camels and countless mules and asses, consequently set out for Jerusalem.

When the queen arrived in Jerusalem, Solomon welcomed her and paid her great honours and respect. Solomon and Makeda engaged in long and frequent conversations which led her to abandon the worship of the sun, and to accept the faith in the one true God. Makeda spent six months in Jerusalem, and when Solomon heard that the queen was about to depart, he conceived the idea of marrying her, and he invited the queen to stay for some time in his palace, so that he might complete her instruction in wisdom. The queen accepted the invitation and finally Solomon invited her to a great farewell banquet at which occasion he caused dishes to be served which were seasoned with a great quantity of pepper and vinegar, such as would make the queen very thirsty. At the conclusion of the feast, Solomon invited the queen to sleep in his palace. At first, she hesitated, but at length, she consented on the condition that Solomon would swear not to rape her, for she was

¹ Rossini, Conti, "Liber Axumae", in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Series alt.) VIII, Paris, 1910.

² St. Matthew 12:42.

a virgin. The king agreed, but required from her in return an oath that she would not take anything by force which was in his palace. Thus, two couches were placed on either side of the royal chamber, and then they retired to sleep. After a short while, the queen awoke and her lips, mouth and throat were parched owing to the peppery food, which she had eaten, and she was exceedingly thirsty. The king had ordered his servants to place a jar of water in the centre of the room, and when the queen saw it, she was filled with longing, and believing Solomon was asleep, she crept from her couch and drank of the water. Solomon, however, who had merely pretended to be asleep, thereupon leapt from his couch and seized her by the arm saying: "Thou hast broken the oath which thou didst swear that thou wouldst not take anything by force that is in my palace." The queen protested that the oath did not apply to water, but Solomon replied: "Is there anything that thou hast seen under the heavens that is of more value than water?" The queen admitted that she was wrong, but begged that she might drink. Solomon was thus released from his oath and he accomplished his desire and took the queen to his bed.

After his union with Makeda, Solomon had a dream in which he saw that the sun came down to the land of Judah and illumined it very brightly, and then it passed to Ethiopia over which it shone with still greater splendour; and a second time it came to the land of Judah, but the Jews hated it and strove to destroy it, and it departed to the lands of Rome and Ethiopia.

The following day, the queen departed to Ethiopia, after having been presented with a ring, rich gifts, and six thousand camels and wagons for traversing the desert, and a ship to sail on the sea. And when Makeda came to Bala Zadisareya, she brought forth a child, and she called his name Menelik.³

When this prince was twenty-two years of age, he expressed his desire to go to visit his father. The queen gave him the ring which she had received from Solomon, and sent him forth under the charge of Tamrin, the merchant. After the queen had decided to abolish the matriarchate, she requested Tamrin to ask Solomon to anoint Menelik king and to promulgate a law that from henceforth her son and his seed should be kings of the country. Then, the prince travelled to Jerusalem, and when he arrived at Gaza, the people

³ *Budge, E. A. W., Queen of Sheba and her son Menyelek, London, 1922, 19-38.* Also, *Beschreibung der Rheyss Leonardi Rauwolffen der Artzney Doctorn und bestellten Medici zu Augspurg, in Reyssbuch des heyligen Lands, Frankfurt, 1584, 340-347.* It need hardly be said that the stories pertaining to the visits of the Queen of Sheba and her son Menelik to Jerusalem are entirely apocryphal. The date of these stories cannot be fixed with certainty, but the *Kebrä Nagast*, the *Glory of the Kings*, which mentions these legends, was composed at the beginning of the 14th century. A colophon to the *Kebrä Nagast* interestingly states that it is a translation from an Arabic version made in 1225 A. D. from a Coptic original. A. H. M. Jones and E. Monroe state that "the legend can be traced to the beginning of the second millennium A. D. The legend had, however, taken firm root by the middle of the 11th century and thus rendered the position of the usurping Zagwe Kings precarious". *Jones and Monroe, A. History of Ethiopia, Oxford, 1935, 20.*

believed that Solomon had come because of the resemblance of Menelik to his father. And they sent messengers to King Solomon in Jerusalem, and they reported that one had come to their land who resembled the king in every feature. And when Solomon heard whence the stranger had come, he rejoiced, and he summoned Menelik to Jerusalem, where Menelik presented to Solomon the ring. But the king said: "What need is there of the ring? Without a sign I know thee, that thou art my son."

Solomon tried to persuade Menelik to stay and to reign over Israel, for he was the first-born, but Menelik would not consent. Then Solomon anointed Menelik with the holy oil of kingship, and Zadok the highpriest expounded to him the Law of Israel. After some time, Menelik asked Solomon for a piece of the fringe of the covering of the Ark of the Covenant, so that the Ethiopians might adore it. This request was in compliance with a petition which Makeda had addressed to the King.

When Menelik was about to leave, Solomon gave to his son horses and chariots, camels, mules and wagons, in fact all what was necessary for the founding of Israel's new kingdom of Ethiopia. And the councillors of Israel prepared their eldest sons to accompany Menelik and to rule in Ethiopia. But just before Menelik and the young councillors were ready to depart, great sorrow befell the young nobles who were to leave their native country, for it was evident to them that they were going into perpetual exile. But their greatest sorrow was that they had to leave behind the Ark of the Covenant. Thereupon, Azariah, the son of the highpriest, thought of a plan, and binding the young nobles to silence, he collected sufficient money to have a raft built of the same measurements as the Ark of the Covenant. And the night before they departed, Azariah took the raft which was in the form of the Ark, and entered the Holy of Holies, and he took the Ark and put in its place the raft, and he covered it with the three coverings of the Ark so that none might see the change.

After the party had left Jerusalem, they travelled with great speed until they reached Gaza, where they halted, and a day later they arrived in Egypt. Here, Azariah and his fellow-conspirators revealed to Menelik how they had brought the Ark with them, and he made obeisance to it and prophesied before it, and he rejoiced greatly. And they went on their way and came to Ethiopia. And Menelik ruled in Ethiopia and his sons after him.

Meanwhile, Solomon had related to Zadok the dream which he had on the night in which he had slept with the Queen of Ethiopia. And Zadok, filled with fear, went into the Holy of Holies and took off the coverings from the Ark, and he beheld the raft which Azariah, his son, had caused to be built. And he wept bitterly and told King Solomon about it. When Solomon heard that the Ark had been stolen, he set out with horsemen to pursue Azariah and his party, but they were too far advanced on their way to Ethiopia to be overtaken. Disappointed and depressed, Solomon returned to Jerusalem and charged all his officers and councillors to keep secret the loss of the Ark of the Covenant.

II. THE ETHIOPIANS IN JERUSALEM FROM THE 4th TO THE 17th CENTURY

The first historical reference to the Ethiopians in Jerusalem is contained in the *Letter of Paula and Eustochium to Marcella* (386 A. D.), which refers to the monks of the various nations who visit the Holy City. "Why need we mention the Armenians, the Persians, the nations of India and Ethiopia, and the neighbouring country of Egypt, abounding in monks, Pontus and Cappadocia, Coele-Syria, and Mesopotamia, and all the multitudes of the East."⁴ This observation is substantiated by St. Jerome in his *Epistle to Laeta* (cvii) in which he speaks of the crowds of monks who come every day from India, Persia and Ethiopia.⁵

According to an Ethiopian tradition, 'Ella 'Asbeha, King of Ethiopia, commonly known as Kaleb (514-542 A. D.) withdrew from the world towards the end of his reign and became a monk in Jerusalem, after having arranged for his royal crown to be suspended near the Sepulchre of Christ. His son Gabra Maskael continued the Ethiopian interest in Jerusalem by sending his son Abba Moses, who was a monk, to the Holy City, where he founded a hospice, on the site of which a sanctuary was later dedicated in honour of Abba Moses.⁶

The Ethiopians are mentioned as residents in Jerusalem in the "Letter of Guarantee" attributed to the Caliph 'Umar which is dated in the 15th year of the Hira (637 A. D.). This covenant is said to have been made between the Caliph and Sophronius, the Greek Patriarch of Jerusalem.⁷ "Let peace remain among them (the Christians) as regards their churches and monasteries, as well as all the other places of prayer belonging to them in Jerusalem and outside, that is to say, the 'Camama' or the Church of the Resurrection and the great Church of Bethlehem, where Jesus Christ was born. And, in order that the Georgians and Abyssinians depending on the Greek nation be well established, let all other nations that go there on pilgrimage, Latins, Copts, Syrians, Armenians, Nestorians, Jacobites and Maronites submit to the Patriarch Sophronius of Jerusalem."⁸

Gibbon, speaking of the period from 638 to 1099 A. D., refers to the many pilgrims from the East and the West, who continued to visit Jerusalem and the Holy Sepulchre, and mentions that the Greeks, Latins, Nestorians, Jaco-

⁴ Aubrey, "Letter of Paula and Eustochium to Marcella", PPTS, I, 1.

⁵ Cavallera, S. J., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*. Louvain, 1922, II, 47.

⁶ Budge, E. A. W., *The History of Abyssinia*. London, 1928, I, 261. King, A., *The Rites of Eastern Christendom*, Rome, 1947, I, 503. Another tradition states, that King Kaleb entered towards the end of his life the Monastery of St. Panteleemon near Aksum. The alleys of Kaleb and Gabra Maskal are shown in Aksum.

⁷ The variety and the order of the Christian communities represented in Jerusalem according to this document, would suggest for its compilation a date during the Mameluke period.

⁸ Themelis, T. P., *Les Grecs aux Lieux Saints*. Jerusalem, 1921, 7.

bites, Copts and Abyssinians, Armenians and Georgians maintained their chapels, their clergy, and the poor of their respective communities.⁹

The interest of the Ethiopians in a permanent establishment in Jerusalem is evident from a letter which Qeddus Harbe (1150–1182) sent to a certain explorer and doctor, named Philip, expressing his wish for an Ethiopian sanctuary in the Holy City.¹⁰ The fact that Ethiopian pilgrims visited Jerusalem throughout the 12th century is attested by Johann von Würzburg, who in 1165 visited the Holy Land and refers to the Ethiopians among other nations who even maintained a chapel in the city.¹¹ In 1187, Sultan Salah ad-Din granted exemption from taxes to the Greeks, Georgians, Copts and Ethiopians who came to Jerusalem. It is generally understood that by this ordinance the Sultan confirmed the privilege of the above mentioned communities to have certain sites in the Church of the Resurrection. Salah ad-Din assigned two rooms to the Ethiopians beneath the locality of the Catechumens. For the Liturgy they received the Church of the Invention of the Holy Cross and the rooms above it.¹²

It is beyond doubt that the Ethiopians were represented in Jerusalem at the beginning of the 13th century, at the time when Lalibela, one of the most venerated kings of the Zagwe Dynasty, made his pilgrimage to Jerusalem. In the *History of Lalibela* we are told that, after his marriage, the king visited all the holy places, where he was introduced to Byzantine architecture, and one tradition asserts that Lalibela brought five hundred workmen from Jerusalem and Alexandria to Ethiopia.¹³ Sebastian Brandt as well as Abu Sameh confirm the presence of the Ethiopians in Jerusalem at the beginning of the 13th century. In fact, both writers relate, that when al-Malik al-Mu'azzim, the nephew of Salah ad-Din, heard of the capture of Damietta by the Franks (1219), he decided as a reprisal to destroy the fortifications of Jerusalem. The Church of the Resurrection was saved from the work of destruction, partly on account of the energetic intervention of the Christian communities, and partly because of the large number of Syrians, Ethiopians, Armenians, Georgians and other Eastern Christians, who had possessions in the holy places.¹⁴ Burchard of Mount Sion, the Dominican friar who visited the Holy Land in 1230, refers to the Ethiopians who were among the nationals residing in Jerusalem.¹⁵

⁹ Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. London, n. d., IV, 184.

¹⁰ King, A., op. cit., I, 506.

¹¹ Tobler, T., *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XI, XII, et XV*. Leipzig, 1874, 189–190.

¹² Themelis, op. cit., 68, quoting P. Kerameus, *Analecta B*, 409.

¹³ Perruchon, J., *Vie de Lalibela*. Paris, 1892. It is difficult to give an exact date for the reign of Lalibela. Since the Zagwe Dynasty came to an end in 1208, Lalibela must have made his pilgrimage before this date.

¹⁴ Bergman, John, *Epitoma urbis Hierosolymae per Sebastianum Brant utriusque iuris doctorem subito collectum*, 1495, f. 105. *Historiens des Croisades: Hist. Orientaux*, Paris, 1906, V, 173–4.

¹⁵ Burchard of Mount Sion, "A Description of the Holy Land", PPTS, XII, 104.

Interesting evidence of the presence of the Ethiopians in Jerusalem is furnished by the consecration of an Ethiopian monk as archbishop of Ethiopia. Anba Kirillus III (1235–1243) had appointed a Coptic archbishop for Jerusalem, and had thereby alienated himself from the Patriarch of Antioch, who retaliated by excommunicating the newly appointed Coptic archbishop. Thereupon, in 1238, Anba Ighnatiūs II, Patriarch of Antioch, consecrated an Ethiopian monk for the Ethiopian archbishopric, a privilege which until 1599 was retained by the Copts.¹⁶

The first document mentioning an Ethiopian community in Jerusalem is a letter by Yagbe 'a Seyon, known also as King Solomon (1285–1294), addressed to the Ethiopian community in Jerusalem.¹⁷ During the month of Ramadan 689 A. H. (1290 A. D.), an Ethiopian mission arrived in Cairo with the above mentioned letter, requesting al-'Adil Sef ad-Din (1190–1218) to forward the letter and the gifts to Jerusalem.¹⁸ This letter makes mention of the Ethiopian monks who have persevered to this day in the practice of the religious life, and who have borne with endurance the inconvenience of the heat and the cold. The letter, furthermore, mentions the gift of a veil of red silk and one hundred candles together with the king's belt, which was to be worn by one of the monks during the celebration of the Divine Liturgy, but only on feast days. The letter concludes with a petition to have the receipt of the gifts acknowledged and with a request that the monks should remember him in their prayers.

The greatest of the Ethiopian Saints is St. Takla Haymanot, who, sometime in the 13th century, visited Jerusalem three times in the course of his pilgrimages to Egypt and the Holy Land.¹⁹ St. Takla Haymanot is traditionally represented with wings and one leg. With regard to his wings, the Ethiopian tradition asserts that once, while paying a visit to the Monastery of Debra Damo, St. Takla Haymanot was suspended in mid-air, the Evil One having cut the rope, and the Saint would have been hurled down into the ravine below, had not six wings immediately unfurled themselves from under his garments and borne him aloft to the summit. Regarding his one leg, the story is told that St. Takla Haymanot remained in the crocodile infested waters of a small lake in Shoa, until one of his legs dropped off. The relic rests with the other remains of the Saint in the Monastery of Debra Libanos, where the faithful drink the healing water in which the Saint's leg is annually washed.²⁰ At the beginning of the 14th century we hear of the Donation of 'Amda Syon I, King of Ethiopia (1314–1344), to the Ethiopians in Jerusalem. The donation of the four *Books of the Kings*, which was given

¹⁶ Kawerau, P., *Die Jakobitische Kirche im Zeitalter der Syrischen Renaissance*. Berlin, 1955, 67.

¹⁷ *The Life of the Sultan Qala'un*, Cod. Arab. 4869, Bibl. Nat. Paris.

¹⁸ Quatremère, E., *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*. Paris, 1811, II, 267–8.

¹⁹ Budge, E. A. W., *The Life of Takla Haymanot*, London, 1906, I, 185. Also *Ethiopian Synax.*, 24 Nahasse, Budge IV, 1245.

²⁰ Hyatt, H. M., *The Church of Abyssinia*. London, 1928, 259–260. St. Takla Haymanot is the only Ethiopian Saint who is commemorated by the Latin Church.

by 'Amda Syon I, as a vow to the Blessed Virgin Mary of Jerusalem, manifests the interest, which this King had in the Ethiopian community in the Holy City.²¹ It is very likely that the reference to "the Virgin Mary of Jerusalem" refers to the Chapel of St. Mary of Golgotha, which was one of the chapels on Mount Calvary, and this, according to Niccolo di Poggibonsi (1346), was in the hands of the Ethiopians.²²

The pilgrims of the 14th century substantiate the presence of the Ethiopians in Jerusalem. Ludolf von Suchem (1348) mentions among the other communions represented in Jerusalem the Nubians, who might be both Ethiopians and Copts,²³ and the anonymous pilgrim of Miltenberg (1350),²⁴ another anonymous pilgrim who visited Jerusalem in 1355,²⁵ and Philippe de Mezieres (1384),²⁶ also list the "Indiani", who are the Ethiopians, as one of the nations in the Holy City.

During the reign of David I (1382-1411), the second son of Newaya Krestos, a piece of the wood of the True Cross was brought to Ethiopia.²⁷

In 1386, Johann von Bodmann visited the Holy Land and certifies that two Ethiopians lived permanently with the representatives of the other Christian communities in the Church of the Resurrection. By this time, the Muslim control over the holy places had been strictly enforced, for our pilgrim mentions that the church-door was rigorously watched, permitting no one to enter the Church, except to replace a monk who had left the church, or in the case of death of a representative.²⁸ The fact that Ethiopian monks resided in Jerusalem is also mentioned in a 14th century code (Latin L, III, 22) in the Escorial Library in Spain.²⁹

According to the anonymous pilgrim of Loos (1419), the Church of the Resurrection was kept closed by the Muslims during the whole year, and six priests, a Greek, an Iberian (Georgian), a Latin, an Armenian, a Jacobite and an Ethiopian were locked in the Church. In those days, the Church was opened only when pilgrims came.³⁰ Felix Fabri (1484) reports, that the Church of the Resurrection was open only twice a year, from Good Friday to Easter Monday, and from the Vigil of the Feast of the Invention of the Cross until the Vespers following. The guardians of the respective commu-

²¹ *Grebaut, S. and Tisserant, E.*, *Codices aethiopici Vaticani et Borgiani*, *Barberinianus Orientalis*, 2, *Rossinianus* 865, I, Vatican City, 1935, 786. Also *Roupp, N.*, *Zeitschrift für Assyriologie*, XVI, 296-342.

²² *Niccolo di Poggibonsi*, *A Voyage Beyond the Seas*, Jerusalem, 1945.

²³ *Ludolf von Suchem*, "Description of the Holy Land", *PPTS*, XII, 97.

²⁴ *Conrady, L.*, *Vier Rheinische Palaestina-Pilgerschriften des XIV, XV, und XVI Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1882, 45.

²⁵ *Slisansky, Laurentius*, *Neue Reisebeschreibung nacher Jerusalem vndt dem H. Landte*, Leipzig, n. d., 84.

²⁶ *Molinier, A.*, "Description de deux manuscrits contenant la règle de Militia Passionis Christi de Philippe de Mezières", *Archives Orient. Latin*, I, 1884, 354.

²⁷ *Budge, E. A. W.*, *The History of Ethiopia*, London, 1928, I, 300.

²⁸ *Semler, A.*, "Die Pilgerreise des Johann von Bodmann nach der Karlsruher Handschrift", *Mitteilungen aus dem Germanischen Nationalmuseum*, 1910, 142.

²⁹ *Antolin, G.*, *Catalogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1913, III, 44-45.

nities remained locked in, until the arrival of the next year's pilgrims, and they were supplied with food which was handed in through holes in the door.³¹

In spite of these restrictions which were imposed upon the Christians by the Muslims, the Ethiopians in Jerusalem enjoyed certain privileges of which none of the other Christian communities could boast. Not only were they exempt from paying tribute to their Muslim masters, but also they had the right and the privilege to come with unfurled banners and crosses to the Holy City. Niccolo di Poggibonsi (1346) is one of the first Western pilgrims to notice that "those of Ethiopia pass into Egypt and into the Land of Promise without paying tribute to the Sultan and they can carry the cross uncovered through all Saracen lands, and also they enter the Holy Sepulchre without paying tribute, and no nation, save the Ethiopians enjoys this grace, and this is granted by the Sultan."³² That this special status of the Ethiopians continued for a considerable time is shown in the reports of the 15th century pilgrims. Thus, the above mentioned anonymous pilgrim of Loos states that the Ethiopians, Jacobites and Syrians did not pay tribute to the Sultan in the Church of the Resurrection for the reason that through their country passes the river which in Latin is called Gion, and in the vulgar speech the Nile, which comes from the earthly paradise and passes by Cairo.³³ Apparently, the preferential treatment which the Ethiopians received from the Muslims was not mere convention. Because the Church of the Resurrection was closed at a certain period in 1423, when the Ethiopians wished to enter it, Yeshak or Isaac I (1414–1429) considered this action as an insult, and he retaliated by killing the Muslims in Ethiopia.³⁴ Some time later, a similar incident occurred. In 1481, the ambassador of Eskander or Alexander (1478–1494) arrived in Jerusalem with a permission from the Sultan Kaitbay in Cairo authorizing him and his suite to enter without payment the Church of the Resurrection for the Ceremony of the Holy Fire. The officer of the exchequer and the treasurer of the Government in Damascus, however, were not disposed to recognize the document and to allow them to enter the Church. The Ethiopians, however, insisted on their privilege, and it was necessary to deliver to them the keys of the Church of the Resurrection, and the ambassador entered the Church with all the other Christian nations without payment of tax or the usual gifts.³⁵

Arnold von Harff (1496–99) observed the Ethiopians coming "from Ethiopia to Jerusalem or to the Sultan's country. They pay no tribute, and they go with banners unfurled to Jerusalem into the Temple of Christ without paying tribute, and no injury must be done to them, lest the river

³⁰ *Moravillé*, Un pèlerinage en Terre Sainte et au Sinai au XV^e siècle, in Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. LXVI, 1905. 83–84.

³¹ "The Book of the Wanderings of the Brother Felix Fabri", PPTS, II, ii, 384–391.

³² *Niccolo di Poggibonsi*, op. cit. 126.

³³ *Moravillé*, loc. cit.

³⁴ Nudjum, in *Gaudefroy-Demombynes*, Masalik al-absar, 32, n. 2.

³⁵ *Van Berchem*, CIA, Jérusalem, I, 395–6, according to Mudjir ad-Din, 657.

Nile should be stopped.³⁶ The story of the threat to stop the Nile is told and retold by numerous pilgrims. The Spanish pilgrim Pero Tafur (1435–1439) heard much the same story from de Conti, and Josse van Ghistele (1485) reports that Prester John had power to change the course of the Nile, which would ruin the land of Egypt, and that the Sultan, therefore, sent him gifts each year, further, that Prester John's subjects had many privileges in the Sultan's land, that they could enter the Church of the Holy Sepulchre without payment and could wear a cross openly round their necks or carry a cross in their hands.³⁷

Throughout the 15th century, the Ethiopians continued their interest in the Holy City. In the *Ethiopian Synaxarium* we read about the intention of King Tewoderos or Theodore I (1411–1414), who was known for his religious life, to make a pilgrimage to Jerusalem. The King, however, was dissuaded from accomplishing his plan by Murqus, the Abuna, who told him: "It is not thy portion," because he feared for the King's safety.³⁸

King Zar'a Ya'qub or Constantine I (1434–1468) considered himself as the head of the Ethiopian Church for which he laid down rules for its guidance and maintenance. He was much concerned for the theological education of his clergy, and thus he sent to the monks of the Ethiopian community in Jerusalem the Ge'ez text of the Canons of the Apostles and the Councils which are recognized by the Ethiopian Church as Canon Law. In 1441, Zar'a Ya'qub commissioned two monks from the Ethiopian community in Jerusalem to attend the Council of Florence (1438–1445) which was called by Pope Eugene IV for the purpose of uniting the Greek and Eastern Orthodox Churches with the See of Rome.³⁹

By the 14th and 15th century we hear of certain sites in the Church of the Resurrection and in Jerusalem in general which were definitely in the hands of the Ethiopians. One of the most prominent chapels on Golgotha was the Chapel of St. Mary of Golgotha which was in the hands of the Ethiopians, at least from the middle of the 14th century until the middle of the 16th century, if not even later. The Ethiopian sites in the Rotunda of the Church of the Resurrection were probably acquired at the same time. Poggibonsi (1346), who is the first European traveller to give the exact positions of the Ethiopians in Jerusalem, mentions an altar behind the Holy Sepulchre where the Indians and those of Ethiopia celebrated.⁴⁰ Later, the Ethiopians also acquired certain quarters for their monks in the Rotunda, and the pilgrims of the 15th to 17th century agree that these quarters were situated between the columns of the Rotunda, immediately on the left after entering the Church. To these sites, the Ethiopians added, about the middle of the 15th century, the Chapel of the Opprobrium in the Church of the Resurrection to their pro-

³⁶ Letts, M., *The Pilgrimage of Arnold von Harff*. London, 1946. 178.

³⁷ Cf. also *Francesco Suriano*, *Treatise on the Holy Land*. Jerusalem, 1949, 90. Joos van Ghistele, *T'voyage van Mynher Joos van Ghistele*, Ghent, 1542. 36.

³⁸ *Ethiopian Synaxarium*, *Patr. Orient.*, I, 696, and Budge IV, 1045.

³⁹ Ullendorff, *Edward*, *The Ethiopians*. London, 1960, 3.

⁴⁰ Poggibonsi, *op. cit.*, 22.

perties, which they retained until the first quarter of the 17th century. On Mount Sion, the Ethiopians possessed from the middle of the 15th century until the first quarter of the 16th century the Grotto of David, and in the Church of the Sepulchre of the Blessed Virgin Mary at Gethsemane, the altar dedicated to St. Joseph was, in the 15th and 16th century, in Ethiopian hands. In the Church of the Nativity in Bethlehem, the Ethiopians possessed in the 14th and 15th century an altar in the northern apse of the basilica.

The fact, that during the 15th century some of the Ethiopian sites had fallen into decay is evident from a communication which an Ethiopian embassy presented to the Sultan in Cairo in 1443. After stating the concern of the Ethiopians about the excessive taxes levied upon the Christians in Egypt, the document concludes with a demand for an authorization to reconstruct the Ethiopian sites in Jerusalem.⁴¹

That the Ethiopians in Jerusalem maintained the privilege of exemption from taxes and gifts is also recorded in an interesting inscription on the left side of the door of the Church of the Resurrection, which is dated 9 Muharram, 919, i. e. March 18, 1513. Al-Malik al-Ashraf al-Ghuri, the Sultan of Egypt, had offered concessions to some Christian communities in Jerusalem, which included the Melkites, the Jacobites, the Georgians and the Ethiopians. These concessions stipulated that members belonging to the above mentioned communions were exempt from the payment of taxes on their arrival at and on their departure from the Port of Jaffa, the City of Gaza, as well as Ramlah of Lydda. Also, no tribute had to be paid for entering the Church of the Resurrection. At this time, the exemption was solicited by a certain Sophronios, a monk of the Melkite community in Jerusalem.⁴²

Three years later, in 1516, an Ethiopian embassy arrived in Cairo to obtain authorization to visit Jerusalem and the Church of the Resurrection. The Ethiopians stayed for a period of three days, as guests of the Sultan, before they departed to the Holy City. This incident is described in detail by the historian Ibn Iyas.⁴³ In 1520, another expedition was sent to Jerusalem. Generally, the Ethiopian pilgrims departed from Ethiopia at Epiphany in order to be in Jerusalem for the celebrations of Holy Week and Easter. The caravan of 1520 entered the pages of history because of its misfortune. The pilgrims were savagely attacked by the Bedouins somewhere beyond Suachin, and the caravan consisting of 336 pilgrims was almost completely destroyed, except for fifteen monks who escaped and continued their pilgrimage. Thus, for several years the Ethiopian pilgrimages to the Holy Land were discontinued.⁴⁴

⁴¹ *Sakhwi*, *Tibr masbuk*, 67-72.

⁴² *Berchem*, *M. v.*, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*. II^e Partie: Syrie du Sud. Tome I: Jérusalem ville, in *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, XLIII. Cairo, 1922. 348-398.

⁴³ *Wiet*, G., "Les relations égypto-abyssines sous les Sultans Mamlouks", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, IV, 1938, 136-139.

⁴⁴ *Verdadeira Informacao das Terras do Preste João das Indias pelo Padre Francisco Alvares*. Lisbon, 1889. 163-4.

In 1514, Queen Helena of Ethiopia, much concerned about the continuing raids of the Muslims upon her country, and about the Muslim domination of the Holy Land, addressed letters to Pope Leo X and to Immanuel the Great, King of Portugal. In this correspondence, the Queen suggested that with the help of the Latin Church and the Kingdom of Portugal, the Ethiopians would be able to participate in the liberation of the Holy Land from the domination of the Muslims. It is interesting to note, that ten years later, in 1514, a similar appeal for a crusade against the Muslims was made by Lebne-Denghel, the son of Queen Helena, who addressed a letter to Pope Clement VII. These royal appeals are significant for us, because they reveal the concern and sense of responsibility of the Ethiopians for their own community in the Holy Places, as well as for a Christian Holy Land in general.⁴⁵

Following the conquest of Jerusalem by the Turks, Sultan Selim I (1465–1521) issued the famous Firman of Safar 25, 923 A. H. (1517) in which he supported the rights of the Ethiopian Community and mentioned in detail their properties, rights and privileges. This firman is incorporated into a firman issued by Sulaiman the Magnificent (1520–1566), which is dated September 1555. The following is the text of the Firman of Sultan Selim I.

"In the name of the One Living Holy God. The Repairs to the Abyssinian Church in Jerusalem have begun in the year 1500 A.D. through the endeavour of Father Hinnis the Abyssinian and the costs of which came from the Emperor of Abyssinia and from certain Abyssinian Christians. The Abyssinians have in their custody and possession documents and firmans which establish the location of their waqfs, monasteries, shrines and churches inside the Church of the Resurrection and outside, also what the Abyssinians own, and which in particular belongs to them, also their worship privileges and that which is theirs in Jerusalem, that is:

The place where they hang seven lamps at the Unction Stone. A place to hang other seven lamps inside the fire chamber (*i. e.* the Tomb of Christ): the first being southern and the second northern. The three porches which belong to the Abyssinians and are situated south of the Church together with the glass lamps. The three northern porches. The room of double wood. The altar situated between the Sepulchre and to the east of the said Church. The door of benchwood which is placed above the pillar shrine (*i. e.* the Chapel of the Opprobrium) including what it contains of glass lamps and has a screen of double perforated wood. The aforementioned things belong in whole solely to them. No other community of the various Christian faiths in Jerusalem has any known legal connection therein.

The lower Abyssinian Church which is in the south and which adjoins the Church of the Resurrection and the door which opens south is also the property of the Abyssinians. The Monastery of the Sultan which is reached by the way of the Court-yard of the Church of the Resurrection together with what it comprises of buildings and dwellings is also theirs. The contents

⁴⁵ *Damiano da Goes, Fides Religio Moresque Aethiopum. Lovanio, 1544. 14, 38.*

of the large locked box of ecclesiastical robes is also theirs. The contents of the Upper Church which is in said Monastery of the Sultan, that is the numerous books are also for the Abyssinians. The Church of St. Helena which is situated in the neighbourhood of the Monastery of the Sultan is theirs.

Sultan Selim“

This firman was confirmed by the subsequent sultans, and particularly by Sultan Sulaiman the Magnificent (1520–1566) and Sultan Ahmad (1603–1617).⁴⁶ Throughout the following years, and in spite of the temporary union of the Church of Ethiopia with the See of Rome, the Ethiopians maintained their privileges in the Holy Land. Greffin Affagart, visiting the Holy Land in 1533–34, mentions the Ethiopians as the third nation represented in the Church of the Resurrection, and adds that they can enter and leave the Church without having to pay tribute, because in their land the river begins which keeps all of Egypt alive.⁴⁷ The relation of the waters of the Nile to the Ethiopian privileges in Jerusalem must have been of special interest to the Western pilgrims, for many of them have commented about this fact in their narratives.

Throughout the Middle Ages, the Ethiopians participated on the Eve of Easter in the Celebration of the Holy Fire.⁴⁸ Thus, *e. g.* Giovanni Francesco Alcarotti (1587) mentions a Greek Patriarch, an Armenian Bishop and an Ethiopian Bishop,⁴⁹ an observation which is basically substantiated by Aquilante Rochetta (1599), who observed a Greek Prelate, an Armenian priest and an Ethiopian priest.⁵⁰ Francesco Manerba (1604) noticed the Greek Patriarch, but instead of an Armenian priest, he states the presence of two Ethiopian priests at the Ceremony.⁵¹ Pietro della Valle (1606) lists a Greek Patriarch, an Ethiopian priest and another Oriental priest,⁵² whereas Giovanni Paolo Pesenti (1612) speaks again of Greeks, Armenians and Ethiopians who participated in the Ceremony.⁵³ Antonio de Castillo (1626) is again more specific by referring to a Greek Patriarch, an Armenian Bishop and an Ethiopian Priest.⁵⁴ According to the testimony of Bernard Surius (1644) six patriarchs participated in the Ceremony of the Holy Fire, and they were the Greek, the Coptic, the Ethiopian, the Georgian, the Nestorian and the Armenian who locked themselves into the Chapel of the Holy

⁴⁶ For the text see *Abba Philippos*, *The Rights of the Abyssinian Church in the Holy Places*. Jerusalem, 1959, Document No. 2.

⁴⁷ *Chavanon*, *Relation de Terre Sainte* (1533–1534) par Greffin Affagart. Paris, 1903, 80.

⁴⁸ *Meinardus*, O., “The Ceremony of the Holy Fire in the Middle Ages and To-day”, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, XVI (1962).

⁴⁹ *Alcarotti*, G. F., *Del Viaggio in Terra Santa*. Novara, 1596. II, 159.

⁵⁰ *Peregrinazione di Terra Santa*. Palermo, 1630, IV, 226.

⁵¹ *Biblioteca Bio-Bibliografica di Terra Santa*. Ed. Golubovic, N. S. I, 10–11.

⁵² *Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino*. Roma, 1664. II, 555.

⁵³ *Pellegrinaggio di Gerusalemme*. Bergamo, 1615. II, 101.

⁵⁴ *El devoto peregrino de Tierra Santa*. Madrid, 1656. 247.

Sepulchre. After the appearance of the Holy Fire, they distributed the Fire to the people.⁵⁵

That the Ethiopians played an important rôle in the Ceremony of the Holy Fire is also attested by two documents which were recently published. The first document authorized on the 19th day of Du'l-Higga 947 A. H. (1540 A. D.) mentions that "during the holidays of the Christian Community in Jerusalem, the Christian denominations used to assemble inside the (Church of the) Holy Sepulchre in Jerusalem at the time when the Fire which they claim to be the light, came out of the place within the Holy Sepulchre in Jerusalem. The first to enter the place where the Fire comes out was the Chief of the Abyssinians, the second was the Patriarch of the Greek Orthodox, the third was the Chief of the Armenians, the fourth was the Chief of the Georgians, the fifth was the Chief of the Assyrians, and the sixth was the Chief of the Copts."⁵⁶ The second document issued on the 4th of Gumada 'l-Ula 963 A. H. (1555 A. D.) states that "the first to enter the place from which the Fire comes out would be the Chief of the Abyssinians, after him would come the Patriarch, the third would be the Armenian Convent (*sic*), the fourth the Chief of the Georginans, the fifth the Chief of the Assyrians and the sixth would be the Chief of the Copts . . . These agreed that they would light from the altar (?) collectively and leave together without disturbing one another in any manner or for whatever reason."⁵⁷

By the beginning of the 17th century, the Ethiopians were still established in the Holy City. They had maintained almost all of their possessions with the exception, as it would seem, of the Grotto of David on Mount Sion, and the Chapel of St. Mary of Golgotha. But from a numerical point of view, the Ethiopian community had begun to dwindle, which was mainly due to pressure and persecution by the Turks. Franzesco Manerba (1604), who had served as guardian of the Holy Land, reports, that, during the time of his office, only two Ethiopians resided in the Holy City,⁵⁸ and Henry de Beauvau (1605) mentions that the Ethiopian Chapel of Abraham was guarded only by an Ethiopian woman.⁵⁹ That this numerical paucity was not merely passing is evident from the report of George Sandys (1610), who states that the Ethiopian community was composed of only one priest and a few Ethiopian laymen. Apparently, this Ethiopian priests officiated for the Ethiopians as well as for the Copts.⁶⁰ The Copts, therefore, may have been without a priest during this period. Pietro della Valle (1616) substantiates Sandys' observation when he speaks about one Ethiopian monk.⁶¹ At the time of Yves de Lille's pilgrimage (1625), the Ethiopian quarters appeared to him

⁵⁵ Den God Turuchtigen Pilgrim. Anversa, 1705. I, 582.

⁵⁶ *Philippos*, The Rights of the Abyssinian Orthodox Church in the Holy Places. Documentary Manuscripts Part II. Jerusalem 1962. 5.

⁵⁷ Ibid. 8.

⁵⁸ Biblioteca Bio-Bibliografica di Terra Santa. N. S. I. 10.

⁵⁹ *De Beauvau*, Relation journalière du Voyage du Levant. Nancy, 1619. 132.

⁶⁰ *Sandys, G.*, A Relation of the Turkish Empire, of Aegypt, of the Holy Land, of the remote parts of Italy, and Islands adjoining. London, 1627. 171.

deserted except for one poor Ethiopian priest who maintained the property rights of his nation. This paucity was, without question, due to the persecution and the extortions of the Turks which is also mentioned by Yves de Lille.⁶²

It is without doubt, that this limited representation was due to the general penury of the Ethiopians in Jerusalem, and it is understandable that other communities, realizing the disproportion of the number of the sites in relation to the numerical strength of the Ethiopians, began to be interested in certain places. The absence of the Ethiopians from some of their sites in the Church of the Resurrection led to a succession of claims by the other communities.

In 1632, the Ethiopian "community" was visited by an Ethiopian notable, Saga Krestos, who already soon after his arrival in the Holy Land became deeply involved in the property questions of his nation. It is interesting to note, that Saga Krestos stayed at the Ethiopian quarters next to the Chapel of Abraham. His visit, however, only complicated an already complex and difficult situation, for Saga Krestos strongly sympathized with the Latins, the Armenians and the Copts, and eventually even decided to embrace Catholicism. There is evidence to believe that the Armenians had proceeded to claim the protection of the Ethiopians. Saga Krestos, on the other hand, expressed his interest in transferring this privilege from the Armenians to the Latins.⁶³ In addition to this misfortune, we hear of another defection. Eugène Roger (1632) reports that in the year of the visit of Saga Krestos, the hegoumenos of the Ethiopian community, a certain Rais Hanna, also became a Catholic.⁶⁴

The poverty of the Ethiopians was inducive to all kinds of violations by the Armenians, and it appears, that the Armenians persisted in their efforts until they had gained possession of the Ethiopian properties. Later, as we shall see, the properties of the Ethiopians passed into the hands of the Greeks.

The relationship between the Greeks and the Armenians was greatly estranged on account of certain rights and privileges (*e. g.* the question of priority in the ceremonies in the Church of the Resurrection) which both communities claimed in Jerusalem. At first, the Qadi in Jerusalem decided in favour of the Armenians; whereupon, the Greeks approached the Sultan Murad IV (1623–1640), who in 1634 reversed the decision of the Qadi and granted to the Greeks priority not only with reference to the Armenians, but over all the Christian communities.⁶⁵ This decision was confirmed by the Firman of Sultan Muhammad IV (1648–1687), who in 1654 restated the

⁶¹ Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino con minuto ragguaglio di tutte le cose notabili cosservate in essi. Rome, 1664. 555.

⁶² Yves de Lille, "Itinéraire", in *Etudes Franciscaines*, XXIX, 257. Paris, 1933, 215.

⁶³ Cerulli, Enrico, *Etiopi in Palestina*. Rome, 1947. II, 106–111.

⁶⁴ Roger, E., *La Terre Sainte ou description topographique très particulière des Saints Lieux*. Paris, 1664. 405–6.

⁶⁵ Cerulli, E., *op. cit.*, II, 97.

priority of the Greeks over all other Christian communities in the Holy Land. In addition, he granted to the Greeks the right to be installed in those places in Jerusalem which had belonged either to the Ethiopians or the Georgians.⁶⁶

By 1655, the Ethiopian position in the Holy Land had become so precarious that the Greeks were able to acquire all the Ethiopian sites. From the *procès verbal* of 1655 (Coptic recension) we learn that the Armenians, who had gained the Ethiopian possessions, handed over to the Greeks the following sites: The Chapel of Abraham, the Chapel of the Opprobrium, the Chapel of the Prison of Jesus, the Dair as-Sultan, and the Ethiopian Chapel in the Rotunda. Interestingly enough, the *procès verbal* makes reference to two Ethiopian priests, one Hanna, who is said to have been a hermit in the Church of the Resurrection, and another monk, Yusuf as-Suriani.⁶⁷ When Michel Nau (1668) visited the Church of the Resurrection, he observed only one poor Ethiopian,⁶⁸ and Henry Maundrell (1697) clearly states that only the Latins, Greeks, Armenians and Copts keep their footing well.⁶⁹

The paucity of the Ethiopians in the Holy Land during this period is also reflected by the numerous imperial decrees (*firmans*), which were issued in the 17th and 18th century for the purpose of settling the property claims and disputes between the Greek Orthodox and Armenian communities with reference to the Ethiopian sites. The history of the claims and counter-claims is well stated in the famous *Firman* of Sultan Mahmoud I (1730-1754) of 1739. This document mentions that ever since 1067 A. H. or 1656 A. D. the Armenians attempted, by means of submitting a forged document, to seize the Ethiopian sites, which according to this *firman* belong to the Greek Orthodox, the 'controller of all this property'. As a result, the Armenians were to refrain from opposition and the Greek Orthodox were entrusted with the custody over the Ethiopians including the control of their property.

An additional royal decree was issued in 1108 A. H. or 1696 A. D. repeating that the Armenians had done wrong and caused confusion by presenting forged documents. Again it was stated that the Greek Orthodox were to be entrusted with the hold and control of all the property belonging to the Georgians, Abyssinians, Assyrians, Copts and Serbians.

A further document was issued in 1109 A. H. or 1697 A. D., which required all those who come annually from all parts of the world during the pilgrimage season for the Appearance of the Holy Fire, and who belong to the Armenian, Georgian, Abyssinian, Coptic and other Christian communities, with the necessity of consulting the Greek Orthodox Patriarchs.

Upon his ascension to the throne in 1730, Mahmoud I considered the Ethiopians "as followers of the Greek Orthodox Patriarch", for that matter,

⁶⁶ *Ibid.*, 120.

⁶⁷ *Ibid.*, 122.

⁶⁸ *Nau, M.*, *Voyage nouveau de la Terre sainte*. Paris, 1679. 173.

⁶⁹ *Maundrell, H.*, *A journey from Aleppo to Jerusalem at Easter A. D. 1697*. Oxford, 1740. 70.

he shall continue to hold and control all the endowments of the Abyssinians, "who are subordinate to the Greek Orthodox Community".⁷⁰

Just as important as the Firman of Sultan Mahmud I is the Firman of Sultan Mahmud II of 1228 A.H. or 1805 A.D. which also refers to the Ethiopians in Jerusalem, though under the administration of the Armenians. It is their (the Armenians) right to control over the property of the Abyssinian, Coptic and Assyrian communities in accordance with their traditions, for the "Abyssinian, Coptic and Assyrian communities are, as they have been for a long time, under the supervision and responsibility of the Armenian community", a claim which is challenged by the Greeks. These documents are important in so far as the respective claims are still upheld. With regard to the Ethiopian properties, these firmans provide no detailed information.⁷¹

III. THE ETHIOPIANS IN JERUSALEM FROM THE 17th TO THE 20th CENTURY

The history of the Ethiopian community in Jerusalem from the 17th to the 20th century is intimately connected with the problem of the ecclesiastical jurisdiction over the Dair as-Sultan.

This site, which occupies the roof of the Chapel of St. Helena, the Chapel of the Four Bodiless Living Creatures and the Chapel of the Angel, as well as the passage leading from the roof of the Chapel of St. Helena through the aforementioned chapels to the parvis of the Church of the Resurrection, is claimed by both Ethiopians and Copts alike. The study of the records of the Dair as-Sultan over the past three hundred years is one of the many unpleasant encounters which reflect the arguments, violations and misunderstandings of the Christian communities in the Holy City. In this case, the Copts and the Ethiopians have argued and fought for this site.

The roof of the Chapel of St. Helena (Dair as-Sultan) was once in the hands of the Augustinian Canons who established themselves there during the Latin Kingdom (1100–1241). The site was used by the Canons as refectory. The arches over the windows of the ruined walls still show the remains of the Latin refectory.¹

On the eviction of the Ethiopians from their sites in the Church of the Resurrection in 1671, they retreated to the roof of the Chapel of St. Helena.² There is little doubt, however, that even prior to that date, Ethiopians inhabited the roof of the Chapel of St. Helena. One of the first references by a pilgrim to an Ethiopian habitation of the Dair as-Sultan is found in

⁷⁰ *Philippos*, The Rights of the Abyssinian Orthodox Church in the Holy Places. Documentary Manuscripts. Part II. Jerusalem 1962. 78.

⁷¹ *Ibid.*, 67.

¹ *Jeffery*, George, A Brief Description of the Holy Sepulchre. Cambridge, 1919. 113.

² *Luke*, H. Ch., "Christian Communities in the Holy Sepulchre", in Ashbee, Jerusalem 1920–1922. London, 1924. 54.

the Chronicle of Francesco Verniore (1631–1647) in which he refers to a place in front of the square (parvis) of the Church of the Resurrection, where there are a few low and dark rooms in which the Ethiopians sleep on the bare ground.³

Jean Doubdan (1651) confirms the observation of Verniore, when he describes the lodgings of the Armenians and the Ethiopians as being situated on the east side of the parvis.⁴ At the time of Doubdan's visit, the Armenians had taken over the Ethiopian sites. This fact also agrees with the testimony of the procès verbal of 1655 which lists the Ethiopian sites which had been turned over to the Greeks by the Armenians. In this document, the Dair as-Sultan is called the Monastery of the Ethiopians which one reaches from the parvis of the Church of the Resurrection.⁵

There is little doubt, that, during the second half of the 17th century, the Ethiopians were greatly impoverished. This is also substantiated by a title-deed of August 22, 1688, in which it is stated that certain repairs at the Dair as-Sultan were carried out by the administrator of the Coptic waqfs in Jerusalem.⁶ Whereas most of the Orthodox communities suffered severely from poverty, so much so that they even had to abandon their ancient sites in the Church of the Resurrection, the Greeks not only retained their holdings, but even gained certain privileges, as it is stated in the Firman of Mustafa II (1695–1703) of 1697. This document explicitly states that the Greeks have priority in all ceremonies in the holy places and that they are the legal patrons not only over the Ethiopians and the Georgians, but also over the Syrians, the Copts and the Serbians.⁷

During the first two decades of the 18th century, Ethiopian monks still resided in Jerusalem, for this is the testimony of A. Morison (1704)⁸ and Charles de St. Maure (1721).⁹ Charles Thompson (1731)¹⁰ and Elzeario Horn (1725–1744),¹¹ on the other hand, omit the Ethiopians in their lists of the Christian communities in Jerusalem. Apparently, the Ethiopians had temporarily deserted the monastery, for Horn states that their site had passed into the hands of the Greeks.¹² Thompson even mentions, that, whereas previously there were many nations represented in the Church of the Resurrection, at the time of his pilgrimage only three communities remained, namely, the

³ Golubovich, G., "Croniche ovvero Annali di Terra Santa", in Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa. N. S. I. 40.

⁴ Doubdan, J., *Le Voyage de la Terre Sainte*. Paris, 1666. I, 48.

⁵ Cerulli, E., *Etiopi in Palestina*. Rome, 1947. II, 124.

⁶ Timoteos, *Translation and Documents bearing on the Rights of the Copts over the Sultan's Monastery*. Cairo, n. d. 10.

⁷ Cerulli, op. cit., II, 176–185.

⁸ Morison, A. (1704) in Themelis, *Les Grecs aux Lieux Saints*. Jerusalem, 1921. 55.

⁹ St. Maure, Charles de, *A Journey through Greece, Aegypt, Palestine, etc.* London, 1727. 109.

¹⁰ Thompson, *The Travels*. Reading, 1744. III, 128.

¹¹ Golubovich, G., *Ichonographia locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae*. Rome, 1902, 41.

¹² Ibid.

Latins, Greeks and Armenians, "all the rest having forsaken their apartments, not being able to bear the excessive rents and extortions imposed upon them by their landlords".¹³

By 1760, some Ethiopians had returned to the Holy City, for Johann Mariti refers to their existence,¹⁴ and in a report by the Custody of the Holy Land to the Sacred Congregation of the Propagation of the Faith it is stated that Ethiopian pilgrims occasionally pray at the altars of the Armenians and the Copts, since they have no priest in Jerusalem.¹⁵

The 19th century saw the return of the Ethiopians to the roof of the Chapel of St. Helena. François-René de Chateaubriand (1806) erroneously speaks of a Coptic monk and an Ethiopian bishop¹⁶ which he believed to have seen. Doubtless, this must have been a mistake, for the Ethiopians did not have a bishop in Jerusalem in the 19th century. A more comprehensive picture of the Ethiopians in Jerusalem is presented by Ulrich Seetzen (1806), who speaks of the Dair as-Sultan as inhabited by ten Ethiopian monks and three nuns, as well as by several Coptic married priests.¹⁷ This report is important in so far as it clearly states that by the beginning of the 19th century, monks of both "nations" inhabited the Dair as-Sultan. Augustin Scholz (1820) also observed the Ethiopians in the monastery "behind the Church of the Resurrection." In addition, Scholz testified that the Ethiopians possessed a considerable collection of Ethiopian MSS. Some of these MSS. were of historical nature, the majority, however, were translations of the Holy Scriptures and Patristics.¹⁸

Until 1820, the Ethiopians were in charge of the keys to the Dair as-Sultan. In October of that year, however, the Ethiopians were expelled from the monastery, and, although their furniture was handed over to them, the key to the monastery was given to a certain Mu'allim Habib, who was a Copt.¹⁹ Shortly afterwards, the Ethiopians must have returned to the Dair as-Sultan. By 1822, the Ethiopians are reported "to have shared the Monastery of the Copts, and saying their Mass in the churches of the Copts and Armenians, by whom they were for the most part supported."²⁰ After this temporary withdrawal of the Ethiopians, they returned in greater numbers than before. William Jowett (1823-1824) relates that during his visit, about twenty Ethiopians lived in the Dair as-Sultan, who were daily fed by the Armenians who gave them their food as charity. The Ethiopian community included

¹³ Thompson, loc. cit.

¹⁴ Mariti, J., *Reisen durch die Insel Cyprien, durch Syrien und durch Palästina*. Altenburg, 1777. 378.

¹⁵ Golubovich, G., *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa*. N. S. II, 178.

¹⁶ Chateaubriand, de, *Itinéraire de Paris à Jerusalem*. Tours, 1891. 251.

¹⁷ Seetzen, U., *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien, etc.* Berlin, 1854. II, 20.

¹⁸ Scholz, M. A., *Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium, die Libysche Wüste, Siwa, Egypten, Palästina und Syrien in den Jahren 1820 und 1821*. Leipzig. 1822, 275.

¹⁹ Timoteos, op. cit., 10.

²⁰ "Christian Researches in the Mediterranean (1822)", in Goodrich-Freer, *Inner Jerusalem*. London, 1904. 122.

both monks and nuns.²¹ Jowett also mentions the library of the Ethiopians which he examined, and from which he purchased "the whole of the Ethiopic New Testament in two manuscript volumes".²² Though the number of the Ethiopians had increased, their economic status still remained pitiful. This is evident from several "conversions" of Ethiopian monks to the Greeks and the Armenians. These "conversions" had arisen from the hope of improving their economic condition a little.²³ Ernst Döbel (1834) observed that the Ethiopians in union with the Copts possessed a small chapel on the western side of the Holy Sepulchre.²⁴ It is more, likely, however, that the Ethiopians attended the celebrations of the Divine Liturgy of the Copts in the Chapel of the Blessed Virgin Mary behind the Holy Sepulchre.

In 1837, the Ethiopians in Jerusalem fell victims to the plague and all perished. Thereupon, at the instigation of the Coptic Patriarch in Cairo and of the Armenians in Jerusalem, the Turks burnt all the Ethiopian books and documents. It is interesting to note, that the Copts deny that such documents ever existed, on the grounds that neither the authorities in Jerusalem nor in Constantinople had any knowledge of such documents. Consul Finn reports, moreover, that the Copts took the keys of the two churches and of the Ethiopian convent, and though they permitted the Ethiopians to reside in the dilapidated ruin of their ancient convent, they locked them up every night.²⁵ Two years later, Dr. Tattam (1839) noticed one Ethiopian priest who lived with the Copts,²⁶ and by 1842, the Copts and the Ethiopians joined in the Ceremony of the Holy Fire,²⁷ though the Ethiopians participated in this Ceremony probably informally. That the Ethiopians had definitely returned to the Dair as-Sultan is also stated by George Williams (1842), who noticed that "the Monastery of the Sultan was presided over by a married priest – a singular anomaly – and it is inhabited by a few Copts and a few Abyssinians".²⁸

By the middle of the 19th century, the Ethiopians were subjected to serious pressure from the Muslims, the Armenians, and the Copts. At this time, the British Consul in Jerusalem was James Finn, who is described as an extremely honourable man, who had made it his labour of love to endeavour to protect the Ethiopian community in Jerusalem and to establish justice in the Holy Places.²⁹ In a letter to Viscount Palmerston (November 30, 1850), Consul Finn states that the Ethiopian priests appealed to him "for protection from the insults of the Mahometans, who annoyed them for wearing white

²¹ Jowett, W., *Christian Researches in Syria and the Holy Land in 1823 and 1824* in furtherance of the objects of the Church Missionary Society. London, 1826. II, 212.

²² Jowett, op. cit., III, 217.

²⁴ Döbel, E., *Wanderungen im Morgenlande*. Berterode, 1863. 266.

²⁵ Consul Finn to Viscount Palmerston, Dec. 9, 1850.

²⁶ Platt, *Journal of a Tour through Egypt, the Peninsula of Sinai, and the Holy Land 1838, 1839*. London, 1841, II. 331.

²⁷ Bartlett, *Walks about the City and Environs of Jerusalem*. London, 1842. 182.

²⁸ Williams, G., *The Holy City*. London, 1849. II, 567.

²⁹ Pankhurst, Sylvia, *Ethiopia. A Cultural History*. Woodford Green, 1955. 490.

turbans". After some time, however, they adopted the dark coloured turbans which were worn generally in Jerusalem. Moreover, since 1848, the Ethiopians had been treated by the Armenians like slaves, or rather like beasts. Bishop Gobat declared that it was the practice of the Armenians to beat the Ethiopians, or chain an iron collar round their necks with a screw to tighten the collar.³⁰

In October 1850, the Armenians endeavoured to take from the Ethiopians their church and their monastery. For some years, the Armenians had the possession of the key to the little church³¹ which is attached to the Ethiopian monastery, and only occasionally had they admitted the Ethiopians for the celebration of the Divine Liturgy.³² On October 11, 1850, the Ethiopians recovered the key from the Armenians. Apparently, Samuel Gobat, the Anglican Bishop at Jerusalem, had advised them to seize the key by a stratagem from the Armenians. It is not easy to reconstruct these events which were to have such far-reaching consequences. Whereas Finn records that the Ethiopians recovered the key of the church immediately after the celebration of the Divine Liturgy, while the Coptic deacon was looking in another direction, a title deed of 1850 explicitly states, that the key which had been in the possession of the Copts, was forcibly taken from their hands.³³ At any rate, the object aimed at with the seizure of the key was not only the recovery of the key itself, but also to throw upon the Copts and the Armenians the task of proving their right to regain it. On the arrival of the new Armenian Patriarch in Jerusalem (November 1850), it was agreed that the church was to be kept for both the Copts and the Ethiopians, though the Copts were to have possession of the key. The practice of locking up the Ethiopians was abolished. Moreover, the Armenians continued the daily feeding of a certain number of Ethiopians.

Throughout these turbulent days, the Ethiopians continued to reside on the roof of the Chapel of St. Helena,³⁴ being assisted by Bishop Gobat and Consul Finn, who provided legal counsel in their struggle against the Armenians and the Copts. In 1850, Bishop Gobat received letters from Ras Ali, the Minister of the Ethiopian Emperor, and Dejazmatch Oobey, and several influential priests, asking him to take their monastery in Jerusalem and the pilgrims under his protection and jurisdiction, and to select one of the pilgrims, whom he considered most suitable for it, to appoint him head of the monastery and to be responsible to him alone.

Several suggestions were made to solve the problem of the key. At one time, the Armenians had suggested to Bishop Gobat, that the key should, for the time being, be deposited every night with some party not concerned in

³⁰ Consul Finn to Viscount Palmerston, December 9, 1850.

³¹ This is the Church of the Four Bodiless Living Creatures.

³² The details of these ecclesiastical intrigues are to be found in the Correspondence respecting Abyssinians in Jerusalem (1850-1867) presented to the House of Lords by the Command of Her Majesty. London, 1868.

³³ *Timoteos*, op. cit., 18.

³⁴ *Schulz*, E. W., *Reise in das gelobte Land im Jahre 1851*. Mühlheim, 1853. 222.

the dispute, such as the Pasha or the Prussian Consul. Bishop Gobat proposed to the Pasha, that the Ethiopians should keep the key of the church door, leading from the Dair as-Sultan; while the Armenians were to keep the key of the other door, by which the passage was entered from the Church of the Resurrection.

On June 29, 1852, Bishop Gobat appealed to the Earl of Malmesbury requesting him to authorize him to "superintend and protect" the Ethiopians in Jerusalem, whether pilgrims or resident monks. It is interesting to note, that Chévalier Bunsen of the Royal Prussian Legation in London, who forwarded the letter, felt that the Ethiopian claims seemed just and would contribute essentially in promoting the authority of the bishopric of Jerusalem in which both Prussia and England took an equally great interest.³⁵

That Consul Finn was particularly interested and anxious to use his good offices in favour of the Ethiopians is also evident from a letter which he dispatched to the Earl of Malmesbury on August 17, 1852. "I shall very willingly attend to those instructions in favour of the poor and oppressed people, but I fear it will often require delicate management in using those friendly offices, since they have powerful enemies in the rich Armenian community and the vindictive Copts, and are themselves of very hot temperament."

Copts and Ethiopians, however, continued to live together on the roof of the Chapel of St. Helena. Louis Enault (1853) speaks of twenty Ethiopians who lived in the same monastery as the Copts;³⁶ and Edward Robinson (1852) refers to the Coptic and Ethiopian Monastery Dair as-Sultan, which is now a partial ruin, its arches are round without distinctive features.³⁷ F. N. Lorenzen (1858) clearly stated that the monastery behind the Church of the Resurrection was used by the Ethiopians, where they offer hospitality to their compatriots.³⁸

In June 1858, a party of distinguished Ethiopian visitors headed by an Ethiopian Councillor of State, named Michael (or Gabre Yesus), and a military commander, paid a visit to the Holy Places. In a letter to the Earl of Malmesbury of June 21, 1858, Consul Finn states that the distinguished party resided in the Coptic Monastery since the adjoining Ethiopian Monastery was in too ruined a condition for their reception. Consul Finn impressed the Ethiopian dignitaries with his efficiency and concern for the Ethiopians in Jerusalem. The British Consul had established one of the Ethiopians as President over the other monks, and was now waiting to have this "appointment" confirmed.³⁹

³⁵ Chevalier Bunsen to the Earl of Malmesbury, July 5, 1852.

³⁶ Enault, L., *La Terre Sainte: Voyage des Quarantes Pèlerins de 1853*. Paris, 1854. 150, 151, 166.

³⁷ Robinson, E., *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai, and Arabia Petraea*. London, 1854. III, 198-199.

³⁸ Lorenzen, F. N., *Jerusalem*. Kiel, 1859. 178.

³⁹ Consul Finn to the Earl of Malmesbury, June 21, 1858.

In May 1859, the Ethiopians were thrown into extreme terror by a report that the Russians seemed to be interested in some of their sites. A report had reached the Ethiopian community in Jerusalem that the Grand Duke of Russia, Constantine, was about to purchase the Ethiopian monastery from the Copts and to eject the inhabitants from it.⁴⁰ The projected purchase, however, was never carried out.

In spite of minor disagreements which occasionally occurred between the Copts and the Ethiopians, relative peace prevailed for three years, until March 1862, when a dispute took place on a Sunday morning during the celebration of the Divine Liturgy in the church which was used by the Ethiopians and the Copts alike. The dispute had begun over the old question of the property of the keys, which were now kept in duplicate, but which were being rendered useless to the Ethiopians as the Copts had taken off the old locks and replaced them by new ones.⁴¹

On hearing of the disturbance, the Pasha immediately repaired to the place with a battalion of infantry, whom he stationed at the principal gates, namely, in the open square before the Church of the Resurrection, into which he had summoned the Ethiopian "president", and he then placed a guard at the small upper gate of the monastery. The large force had orders to prevent the exit of the Ethiopians.⁴² Upon the intervention of Consul Finn, the Ethiopian hegoumenos was released, and though the Pasha tried to force the Ethiopians to surrender the key, they still retained it. At this time, Consul Finn concluded that the time had come to grant to the Ethiopians a document which stated that they were "foreigners of the Turkish rule".⁴³

It is informative to read the heartbreaking appeals of Consul Finn to the Foreign Office of Her Majesty's Government, for Finn was convinced that only resolute action on the part of the British Government could redress these wrongs.⁴⁴ The British Government, however, temporarily refrained from taking a definite decision; Finn was advised and authorized, in case of need, to use his good offices for the protection of any Ethiopians who might chance to be in Jerusalem, as being members of a Christian Church in spiritual communion with the established Church of England,⁴⁵ yet, he was urged to observe "caution and prudence" in his conduct.⁴⁶ The Foreign Office continued to maintain a more or less non-committal attitude, being mainly concerned in employing the Ottoman Empire as a bulwark against Russia.

⁴⁰ Consul Finn to the Earl of Malmesbury, May 27, 1859.

⁴¹ *Nolde*, "Consultation concerning the Rights of the Abyssinian Community in Palestine", MS., 5. Also Consul Finn to Sir H. Bulwer, March 11, 1862.

⁴² Consul Finn to Sir H. Bulwer, March 11, 1862.

⁴³ It should be remembered that the Turkish Government regarded the Ethiopians as belonging to their nation. The Ethiopians, however, refused to accept Turkish authority on the ground that they were not Turkish subjects, and that they were under British protection in Palestine.

⁴⁴ *Pankhurst*, op. cit., 501.

⁴⁵ The Earl of Malmesbury to Consul Finn, July 10, 1852.

⁴⁶ Earl Russell to Consul Finn, May 29, 1862.

In 1862, Consul Finn, who had spent at least ten years in Jerusalem trying to find a solution for the Ethiopians by which they could maintain their sites, was transferred from the Holy City to the Dardanelles.⁴⁷ Thus, as E. Sylvia Pankhurst so pointedly observes, "Ethiopia's religious community in the Holy City was to be sacrificed to strengthen the British sword of Caesar against the Tsar".⁴⁸

Finn's successor, Consul Noel Temple Moore, was more careful and less committal than his predecessor with regard to his concern for the Ethiopian community.

On June 13, 1863, Bishop Gobat addressed a letter to the Ethiopian Emperor Theodore in which he stated: "Your Majesty will be grieved to hear of all the wrong that is done to your subjects, the Abyssinian priests and pilgrims in Jerusalem. The Copts and the Armenians have already taken the Chapel belonging to your Majesty, and now they want to take the whole convent by force".⁴⁹ In September 1863, the long standing dispute between the Coptic and the Ethiopian community respecting the proprietorship of the monastery broke out afresh. Consul Moore in his letter to Sir H. Bulwer⁵⁰ stated that the Dair as-Sultan had hitherto been in the possession of the Ethiopians, whilst the chapel⁵¹ was common to both parties. And while the Copts laid their case before the Turkish authorities, the Ethiopians addressed themselves to Consul Moore. Moore's efforts to use his good offices in favour of the Ethiopians were met, however, by the Turkish Governor of Jerusalem with the inquiry as to whether there existed in the Consulate any firman or vizirial letter instructing the Governor of Jerusalem to recognize the British protection of the Ethiopians. Moore had to reply in the negative, whereupon the Governor pointed out that in his own general instructions the Ethiopians were designated as Turkish subjects. Moore, recently appointed and purposely keeping aloof, felt himself unable "to form an opinion as to the justice of the verdict by the Governor of Jerusalem."

At the same time, a number of Ethiopians had left the Holy City for Ethiopia where, subsequently, they reported and complained of the injustice which they had experienced. "Mr. Steiger, of the Scottish Mission, relates that when the head of the mission to Jerusalem reached home, he told the King all that had happened in Jerusalem in connection with the expulsion of the Ethiopians from their convent. He reported that the Coptic priests had endeavoured, with the aid of the Turkish Government, to appropriate the Ethiopian Convent to themselves; that the Ethiopian monks, of course, opposed this deed of wrong, upon which scenes of violence ensued, and bloodshed was only prevented by the interference of the English Bishop. The Bishop himself wrote to the King, informing him that he had repeatedly

⁴⁷ Pankhurst, S., *Eritrea on the Eve*. Lalibela House. 33.

⁴⁸ Pankhurst, S., *Ethiopia: A Cultural History*. 501.

⁴⁹ Gobat, S., *Evangelischer Bischof in Jerusalem*. Basel, 1884. 443. Also Goodrich-Freer, A., *Inner Jerusalem*. London, 1904. 122.

⁵⁰ Consul Moore to Sir H. Bulwer, September 28, 1863.

⁵¹ This chapel is the Chapel of the Four Bodiless Living Creatures.

begged the assistance of the English Consul in trying to secure the rights of the Ethiopians, but that the Consul had declared such a measure impossible, as he had not received any instructions from his Government to protect the Ethiopians. This surprised and irritated the King the more, as Mr. Finn, the former English Consul, had previously assured him that he was commissioned by his Government to protect the Ethiopians⁵².

Reaction to the non-committal attitude of Consul Moore to the Ethiopians in Jerusalem was soon to have serious consequences. In a letter of Earl Russell to Consul Moore we read of the first acts of retaliation in Ethiopia. "The attention of H. M. Government has been drawn to a statement that one of the causes of the ill-treatment of British subjects has arisen out of your (Moore) not having afforded to Abyssinians in Jerusalem that protection which was given them by your predecessor"⁵³. The Emperor Theodore of Ethiopia had retaliated by seizing and imprisoning Captain Cameron, the British Consul at Gondar.⁵³

Consul Moore's attitude towards the Ethiopians in Jerusalem caused considerable feeling of uneasiness among British diplomats. In a letter to Consul General Eldridge of Beirut, Earl Russell confides that Consul Moore had failed to afford to the Ethiopians in the Holy City the good offices ordered by H. M. Government to be given to them. In reality, however, the orders of the British Government were so ambiguous, that neither Consul Finn nor Consul Moore pleased the Foreign Office.

Consul Finn was accused of having expressed too much concern for the Ethiopians, and thus he was instructed to use "caution and prudence". Consul Moore, on the other hand, was accused of not having carried out the instructions of H. M. Government "... he offered no remonstrance to objections raised by the Turkish Governor to this interference, nor to the assertion of the Pasha that the Ethiopians were Turkish subjects". Earl Russell continues his description of the case to Eldridge by saying, "that Mr. Moore's predecessor had rendered good offices to the Ethiopians, as members of a Christian Church in spiritual communion with the Church of England, and Mr. Moore should equally have remonstrated against the language of the Pasha and the acts of the Turkish authorities, but if a British agent submit, without protest at the right time, to whatever may be said to him by a foreign authority, and thus leave the instructions of his Government to be dealt with in a different spirit to that in which they were framed, such an agent becomes practically of little use"⁵⁴.

Consul Eldridge investigated with much diligence the whole problem and reported to the Earl of Clarendon that Consul Finn "had repeatedly represented, both to the Foreign Office and to H. M. Embassy, that, in order to afford to the Abyssinians any efficient protection against their powerful enemies and oppressors, it would be necessary to procure their recognition by

⁵² Earl Russell to Consul Moore, September 27, 1865.

⁵³ *Pankhurst*, op. cit., 503.

⁵⁴ Earl Russell to Consul General Eldridge, September 27, 1865.

the Porte as foreigners, and as under British protection: foretelling, what has since occurred, that, unless this could be done, they would be deprived of their property in Jerusalem in favour of the Copts, with whom the Turkish authorities persisted in treating them as identical, and obstinately denying the right of the English Consul to intervene in their affairs . . . When in 1863 Mr. Moore succeeded Mr. Finn, the quarrel between the rival sects concerning the ownership of the Ethiopian Monastery seemed to have reached its culminating point. Mr. Moore attempted to use his good offices on behalf of the Ethiopians with a view of protecting them from spoliation and assisting in bringing about an amicable adjustment of the dispute, but, on being met with the old objection that the Ethiopians are Rayahs, and that he had no right to interfere, he did not consider himself justified in risking a compromise of his position by trying to sustain by official correspondence a right which he could not substantiate . . . In regard to the alleged influence of Mr. Moore's conduct upon the treatment of British subjects in Abyssinia, I am more inclined to attribute any blame there may be to the injudicious zeal of his predecessor, who from his dispatch of the 21st of June 1858 appears to have informed some Ethiopians of distinction who visited Jerusalem that their fellow-countrymen were in this country, under Her Majesty's gracious protection, and to have addressed a letter to the King of Ethiopia to the same effect".⁵⁵

Practically speaking, Eldridge's report led the British to abandon their concern for the Ethiopians in Jerusalem. The British paid heavily for their conduct in the Holy City, and it is interesting to note the various ecclesiastical attempts suggested and actually carried out to obtain the release of the British prisoners from Theodore, the King of Ethiopia.

The most noteworthy attempt was that made by the Armenian Patriarch of Constantinople⁵⁶ and the Armenian Patriarch of Jerusalem. The letters of the Armenian Patriarchs requesting the release of the British captives in Ethiopia were transmitted to the Ethiopian King by Sehak, the Armenian archbishop. In his letter to the King, the Armenian Patriarch of Jerusalem offered assurances of protection and assistance to the Ethiopian residents and pilgrims visiting Jerusalem.⁵⁷

Another plan, suggested by a learned Greek Professor at the Greek Monastery and College of the Holy Cross, was to get in touch with the Coptic Patriarch at Cairo and the Greek Patriarch at Alexandria requesting them to intercede with Theodore, and, at the same time, to have the British Government treat with the King.

Professor Benjamin's suggestion was to offer, by way of ransom, to supply the Ethiopians in their monastery with food to the same amount as the Armenians do, who, being relieved of this obligation, might be induced to

⁵⁵ Consul General Eldridge to the Earl of Clarendon, January 20, 1866.

⁵⁶ Cf., Boghos, Patriarch of the Armenians to Theodore, King of Abyssinia, February 13, 1867. Consul Moore to Lord Stanley, April 3, 1867, and April 13, 1867. The Armenian Patriarch of Jerusalem to King Theodore, March 30, 1867.

⁵⁷ It is important for us to note the zeal of the Armenians in this affair.

give up part of the space they have in the Church of the Resurrection for a chapel of the Ethiopians. The Armenians supplied the Ethiopians daily with two large casseroles (tureen) of soup and seventy-five small loaves of bread at the cost of about PT 40 or Fr. 10 per diem, a custom, which had begun 160 years ago, when the Ethiopians were starving, and when, to obtain the allowance of food, they had given up to the Armenians all that space in the Church of the Resurrection, which is now occupied by their monastery.⁵⁸

The Reverend William W. Mallet's report about the Ethiopians in Jerusalem is most instructive. In a memorandum of July 22, 1867, Mallet describes the misery of the Ethiopians. At that time, Fr. Salib was the Ethiopian hegoumenos, and the monastery consisted only of miserable huts and caves adjoining the ruins of the hospice of the Knights of the Order of St. John of Malta. The Ethiopian community had shrunk to seventy-one members, of whom only four were priests. For the past four years they had not been able to celebrate the Divine Liturgy, having been deprived of their place of worship. Mallet observed the poor Ethiopians wandering about the vast courts and passages of the church, as if broken-hearted, reciting their prayers and reading their Bibles against the stone-walls.⁵⁹

In 1868, the British Government published a "White Paper" on the "Correspondence respecting the Abyssinians in Jerusalem", in which the Dair as-Sultan and the Chapel of the Four Bodiless Living Creatures are assigned to the Ethiopians, and the Chapel of the Angel to the Copts.⁶⁰

Apparently, the Ethiopians continued to use the Chapel of the Four Bodiless Living Creatures. Burton (1871) states that on the other side of the enclosure of the Great Court of the Church of the Resurrection . . . there is one (chapel) for the Armenians and the Ethiopians, dedicated to St. John.⁶¹ The attachment of the name of St. John to this chapel was probably suggested by the account of the Four Bodiless Living Creatures in the Apocalypse 4:7.

In 1879, the frictions between the Copts and the Ethiopians broke out anew, and the Copts accused the Ethiopians of causing scandals on the premises of the Dair as-Sultan.⁶² In 1890, the Copts attempted to demolish the north wall of the Dair as-Sultan, so as to open a direct entry to the neighbouring Dair Mar Antunius. The first attempt did not succeed on account of the Greek Patriarch in Jerusalem.⁶³ Then, in 1891, with the permission of the Government, the Copts enlarged the gate to the Dair as-Sultan.

⁵⁸ Memorandum respecting the Abyssinians at Jerusalem, by the Rev. William W. Mallet. July 22, 1867.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Devine, A., *Abyssinia, Her History and Claims to the Holy Places of Jerusalem*. London. 1926, 23.

⁶¹ Burton, J., *The Inner Life of Syria, Palestine, and the Holy Land*. London, 1876. II, 66.

⁶² *Timoteos*, op. cit., 22-23.

⁶³ Nolde, "Consultation concerning the Rights of the Abyssinian Community in Palestine", 6.

On November 22, 1891, a report was sent by the Executive Council of Jerusalem to the Ministry of Justice and Religion at Constantinople, stating that the Copts requested the expulsion of the Ethiopians from the Dair as-Sultan, since they had committed new scandals in the monastery.⁶⁴ The Ethiopians, however, did not obey the request, for a letter by Anba Basilus II, Coptic Archbishop of Jerusalem, to Anba Kirillus V, Patriarch of Alexandria, in 1895, states, that the Ethiopians in Jerusalem had complained to the Emperor Menelik (1889–1913), because they had been evicted from the Dair as-Sultan. The letter states, that the Ethiopians continued to occupy the monastery, and that they rebelled and used every means available to them to annoy the Copts, even though the Copts treated them very nicely by giving them food, drink and clothing as well as pocket-money. When the Copts repaired some of the old buildings, the Ethiopians intervened and opposed this, and when the Copts enlarged the doors, the workers were hit by stones thrown by the Ethiopians.

In 1896, H. E. Lioneff, the Russian Ambassador at Constantinople, accompanied by an Ethiopian delegate and the Grand Vizier, requested a new inquiry into the matter of the possession of the keys, which at that time were in the hands of the Copts.⁶⁵

In 1901, F. V. Verdy du Vernois published in Berlin a scientific monograph on *The Question of the Holy Places*. In this study we read that "the Abyssinian Convent is situated above the Chapel of St. Helena, standing out on the Eastern side of Mount Calvary. They (the Ethiopians) have a special chapel, from which one gets into the Holy Sepulchre through a passage in front of the Church. The Chapel of St. Helena belonged to them, but they gave it up to the Armenians a long time ago."

On May 13, 1902, Anba Mattaus, the Abuna of Ethiopia, Anba Yuannis, the Archbishop of Bahairah-Minufiyah, and Anba Murqus, the Archbishop of Esna and Luxor, submitted a report to Anba Kirillus V, Patriarch of Alexandria, with regard to the property question of the Dair as-Sultan. The three Archbishops had travelled to Jerusalem in an endeavour to arrange the affair in a way which would ensure the brotherly relations between the Coptic and the Ethiopian Churches.⁶⁶ Mr. Carletti, the Italian Consul in Jerusalem, presented a letter from the Emperor of Ethiopia to the Archbishops with the request that the keys be given to the Ethiopians.⁶⁷

In 1904, however, the Emperor Menelik broke off relations with the Coptic Patriarch, claiming the Dair as-Sultan on the ground that it was given to the Ethiopians by St. Helena. At that time, the Turks promised to see that the monastery should be given to the Ethiopians, and the Russians were also favourable, but the *status quo* was supported by the British, and, in the end, Turkey was compelled to do nothing in this matter.⁶⁸

⁶⁴ *Timoteos*, op. cit., 24–26.

⁶⁵ *Timoteos*, op. cit., 6.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *King, A.*, *The Rites of Eastern Christendom*. Rome, 1947, I, 537.

During these turbulent years, Anba Timuthaus, the Coptic Archbishop of Jerusalem, resided for most of his time in Jaffa. Goodrich-Freer, writing in 1904, mentioned, that the Coptic bishop lived in Jaffa, possibly, because the Copts possessed but scanty accommodation in Jerusalem.

In 1905, the Ethiopian Menelik Commission to Jerusalem approached the various heads of the Christian communities in Jerusalem with a request to state their judgement on the ownership of the Dair as-Sultan. The following statements are excerpts of the testimonies which were received by the Imperial Commission.

H. B. Yoachim Toymayan, Patriarchal Vicar of the Armenian Catholics, stated that the Dair as-Sultan belonged to the Ethiopians (August 23, 1905). "I have also seen that the Abyssinians always celebrate their religious offices in their two chapels, one of St. Michael, and the other of the Forty Martyrs,"⁶⁹ which are situated in the passage by which one descends from the Monastery of the Sultan to the atrium of the Church of the Holy Sepulchre."⁷⁰ Mgr. G. al-Mu'allam, Chorepiscopus of Jerusalem and Patriarchal Vicar of the Maronite Church stated categorically, that the Monastery of the Sultan is the property of the Ethiopians (August 25, 1905).⁷¹ H. B. Damianos, Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem, stated that the Ethiopians had dwelt in the Monastery of the Sultan from time immemorial, and that the monastery is known to the Greeks to be the property of the Ethiopians. Moreover, the Greek Patriarch mentioned, that a Coptic priest lived among the Ethiopians, and that the religious services in the two chapels have been interrupted (September 7, 1905).⁷² H. B. Elias, Syrian Archbishop of Jerusalem, wrote that the Ethiopians had dwelt in this monastery since remote times (September 14, 1905).⁷³ H. B. Artian, the Armenian Patriarch of Jerusalem, testified, that the Ethiopians had dwelt from time immemorial in the Monastery called Dair as-Sultan, although the key of this monastery was in the hands of the Copts for the last forty years. The Capitulary Vicar and Administrator of the Latin Patriarchate of Jerusalem, Aloisius Piccardo, stated, that, on the evidence of the elders of the Latin community, the Monastery of the Ethiopians has been *ab antiquo* at the disposal of, and, in consequence, in the possession of the Ethiopians.⁷⁴

On a petition submitted by the Ethiopian Delegation at Constantinople, an Imperial Decree was issued to reconsider the question of the Monastery of the Sultan, in order to win the good will of the Ethiopians towards the Ottoman Government. On December 27, 1907, the High Council in Jerusalem, in reply to a memorandum by the Grand Vizier, stated among other things: "Although the Abyssinians took on some occasions the key of the Sultan's Monastery, yet, as a result of the protests of the Copts, a searching

⁶⁹ This can be only the Church of the Four Bodiless Living Creatures.

⁷⁰ *Nolde*, op. cit., 8.

⁷¹ *Ibid.*, 7.

⁷² *Ibid.*, 6.

⁷³ *Ibid.*, 7.

⁷⁴ *Ibid.*, 8.

inquiry into the matter was started by the Government in 1218 A. H., which proved that the Copts were the rightful owners of the said monastery." The dispute was consequently settled on this basis, and the key of the new lock was delivered to the Copts and is still in their hands. Several years ago, the Copts wanted to repair the monastery and widen the gate, but the Abyssinians meanwhile treated the Coptic Archbishop disrespectfully with the result, that the Copts have since prevented the Abyssinians from saying their prayers in the upper-chapel in the Sultan's Monastery, and, for the last seventeen years, the Abyssinians have never been allowed to enter the chapel. The High Council went on to say that the firmans referred to in the petition of the Ethiopian Delegation stated only that the Abyssinians, the Georgians, and the Serbians are under the jurisdiction of the Greek Patriarch, that in the firmans in connection with the *status quo*, however, no allusion is made to the Abyssinians, and that the *status quo* of the said monastery is based on a firman issued in this respect and has been carried out ever since, as is confirmed by official documents.⁷⁵ On April 6, 1908, Elias Awad Bey, Murqus Hanna Bey and Sidarus Bisharah Bey submitted the report on their findings which was based on an investigation undertaken in Jerusalem. This report, among other things, confirmed that the Sublime Porte recognized the Coptic ownership of the Dair as-Sultan, and that the Ethiopians had attacked the Copts on more than one occasion, and that, thereupon, the Copts had discontinued to celebrate the Divine Liturgy in the Chapel of the Angel. The report also included the demand of the Ethiopians, that the keys be delivered to the Greek Patriarchate. This, however, was considered to be merely a trick to obtain the possession of the same. According to this report, the Copts had agreed to offer to the Ethiopians 240 square metres in order to build a church, and to accord to them the right to celebrate in the Church of the Four Bodiless Living Creatures, but the Ethiopians had refused to accept this offer.⁷⁶

In 1924, Ras Tafari attempted to obtain the possession of the Sultan's Monastery, but failed.⁷⁷ On May 4, 1924, the Maglis al-Milli, which is the Coptic Community Council, and Ras Tafari met in conference in Cairo, and Murqus Simaika Pasha impressed upon those present the views that the Dair as-Sultan belonged to the Copts, and that the Copts were in possession of legal documents to substantiate their claim, and furthermore, that the Courts at Constantinople had proven the Coptic ownership of the Dair as-Sultan. In June 1924, the Maglis al-Milli asked for a meeting of the General Assembly of the Copts, at which the Copts reaffirmed their decision not to grant any rights to the Ethiopians with regard to the property-question of the Monastery of the Sultan.

On March 20, 1925, Baron B. Nolde, formerly Professor of Jurisprudence at the University of Petrograd and late Member of the Permanent Court of

⁷⁵ *Timoteos*, op. cit., 31.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *King*, op. cit., I, 537.

Arbitration at The Hague, submitted his report regarding the question of the property-rights of the Dair as-Sultan. Nolde points out, that the decisive answer to the problem hinges on the concept of the *status quo ante*. What was the *status quo ante* which has been so often invoked in the disputes? A clarification of this point must be the basis of the juridical discussion of such a subject. Nolde holds, that the *status quo* sanctioned by the Turkish firmans, International treaties, and "time immemorial" is the genuine *status quo*, and not the surprising retrograde decision of 1862. Thus Nolde quotes the Firman of Sultan Mahmud II (1808–1839) which aimed at a settlement of a dispute between the Greeks and the Armenians, and which expressly laid down that in future no litigation must occur among the various Christian communities, each of which was to keep its own convents and possessions. Moreover, the firman in question explicitly mentions the Ethiopians and admits their right to ownership, at the moment of promulgation in the following paragraph:

"There exists a Church called Carmana (The Holy Sepulchre) and another called Bethlehem. Such places remain the property of those to whom they have been allotted in far back ages, and according to a document dated the year 15 A. H. and signed by the Great Umar al-Khattab, nobody can make opposition to the religious ceremonies, celebrated in their respective churches by the various communities (Georgians, Copts, Abyssinians, Syrians, Armenians, Jacobites, Maronites)."

This principle, laid down in the firman of Mahmud II in 1834 was confirmed by that of Abdul Megid (1839–1861) in 1841. The Turks, as well as the French and the Russians accepted these firmans as the only juridical bases on which any legal decision could be founded. Nolde concludes, that the Ethiopian ownership of the Dair as-Sultan was anterior to the firmans of 1834 and 1841, and that this ownership was absolute, and included the use of the chapels adjoining the above mentioned monastery and of course the possession of the keys.⁷⁸

In 1933, A. Z. Aescoly published the second inventory of Ethiopian manuscripts at Dair as-Sultan.⁷⁹ Comparing the number of Ethiopian residents between the years 1900, the year in which Enno Littmann gathered the material for his first inventory, and 1933, it is interesting to notice the considerable increase of monks and nuns during the first part of the 20th century. Whereas in 1900, there were 55 monks and priests and 18 nuns in the Holy City, this number increased by 1933 to 71 monks and priests and 33 nuns. Of the total Ethiopian congregation of 92 monks and nuns, 23 monks resided at the Dair as-Sultan, 8 monks at the Monastery of St. Takla Haymanot, 20 monks at the Monastery of the Garden of Paradise, 8 monks at the River Jordan. From the statistics of Aescoly it appears that all 33 nuns lived in the Monastery of the Garden of Paradise.⁸⁰

⁷⁸ Devine, A., op. cit., 43–44.

⁷⁹ The first inventory was published by Enno Littmann, "Aus den abessinischen Klöstern in Jerusalem", Zeitschrift für Assyriologie. XVI (1902), 102–124, 364–388.

⁸⁰ Aescoly, A. Z. "La Colonie Ethiopienne à Jérusalem", Aethiopica (1935) 1, 44–49, 88–95, 20–26.

In April 1939, the Copts wished to carry out certain repairs at the Dair as-Sultan, but the Government refused to grant permission for this on the grounds that the right to carry out repairs was disputed by another community. However, in accordance with the established practice, the Government would undertake the necessary maintenance without prejudice to any existing rights or claims which might be associated with the building. In June 1945, the Ethiopians were warned by the Office of the District Commissioner in Jerusalem, about their having carried out some work of redecoration in the chapel situated on the western side of the roof of St. Helena's chapel. (This is the Ethiopian chapel of the Saviour). It was pointed out, that this action constituted a contravention of the *status quo* in that neither the one nor the other community was allowed to do anything which might prejudice their mutual claims and rights to the monastery.

In 1950, the Ethiopians removed two blocks of wood from one of the cells in the Dair as-Sultan, but the Department of Public Works replaced them in their original position so as not to violate the *status quo*. Again in 1952, the Ethiopians were reprimanded by the Government for violating the *status quo* by opening certain doors of the Dair as-Sultan for their Easter celebrations, and for appointing a caretaker for the monastery.

On February 17, 1959, Anba Philippus, the Ethiopian Bishop of Jerusalem, requested the Governor of Jerusalem to restore to them the state of property-rights which they had enjoyed when the *status quo* Imperial Decree of 1834 was published.

In February 1961, the Jordanian Minister of the Interior decided to announce that the Dair as-Sultan belonged to the Ethiopians, and not to the Copts. Moreover, Abuna Butrus al-Baramusi, a Coptic monk who had resided in the Dair as-Sultan for the purpose of safeguarding the property-rights of the Copts, was to be expelled from the monastery. The Jordanian Government stipulated that the Copts were permitted to pass through the Dair-as-Sultan to the Church of the Resurrection twice a year, namely on Easter and on the Feast of the Invention of the Holy Cross.

The following is the text of the decision issued by the Ministry of the Interior, the District Commissioner's Office, Jerusalem on Ramadan 7th, 1380 A. H., February 22, 1961.

"According to the decision of the esteemed council of Ministers in its session of February 12, 1961 to accept and approve the agreement of His Excellency the Minister of the Interior on the recommendations pertinent to the dispute over the ownership of Dair as-Sultan in Jerusalem between the Abyssinian and Coptic communities, I submit herewith the recommendations regarding this matter for their immediate implementation by the above mentioned communities with the knowledge that this decision is considered final and binding on both parties, who are to carry it out and conform to it in accordance with the rules of Article 3 of the Edict of the Holy Land - Palestine, July 25, 1924, and Article 2 of Regulation No. 28 (1950), and the Royal Decree issued on July 19, 1950:

1. The keys of the north gate shall be retained by the Orthodox Copts and they shall have permission to use it as a gateway to the Church of the Holy Sepulchre across the roof of the convent only during the holidays which are recognized as

- allowing them such a passage, and these are, the Feast of the Cross and Easter (Holy Saturday) on condition that each time the Government supervises this operation on a fixed time and under no circumstances may the Copts use it.
2. The removal of the Coptic monk who stays with the Abyssinians at Dair as-Sultan.
 3. The Declaration of the ownership of the Abyssinian community to Dair as-Sultan in its known borders which is presently occupied by them, together with the interior churches which are located on the pathway to the court of the Church of the Holy Sepulchre, i. e. the Church of the Angel Michael and the Church of the Four Animals.
 4. The transfer of the key of the south gate of Dair as-Sultan from the Copts to the Abyssinians or its retention by the Government to facilitate the first recommendation mentioned above.
 5. The transfer of the key of the Church of the Angel Michael, the door of which is located on the eastern side of the public square outside the Church of the Holy Sepulchre, from the Copts to the Abyssinians.
 6. Should the Copts refuse to comply with this matter, the locks of the north gate, the south gate, and the west gate which is the gate of the Church of the Angel Michael, would be substituted by other locks by the Government and their keys would be given to the Abyssinians; however, the right of passage to the Church of the Holy Sepulchre given to the Copts only on the recognized holidays would continue as mentioned in the first clause above.
 7. As for the dome of St. Helena's Church which is located in the centre of the yard of Dair as-Sultan and around which the Abyssinian procession takes place, it is a possession of the Armenians in their capacity as the proprietors of the Church of St. Helena and they have the right to repair and improve it from the interior, i. e. from the Church of St. Helena. As for the exterior, where the dome seems to be in the centre of the yard of Dair as-Sultan, the Government would carry out any checks and repairs that may become necessary.

Respectfully
Ihsan Hashem
Governor of Jerusalem"

When Anba Basilius IV, the Coptic Archbishop of Jerusalem, refused to carry out the decisions of the Jordanian Government, the Minister of the Interior gave orders to the Director of the General Security to carry out the decisions, if necessary, by force, and Anba Basilius IV was chased from the Coptic Patriarchate in such a manner that he was unable to get hold of his personal belongings. This action gave rise to a protest which the Archbishop submitted to the Jordanian Government in which he stated the ill-treatment which he and his Coptic priests had encountered.

The time of the decision of the Jordanian Government, which may have been related to the expected visit of H. M. Haile Selassie I to the Holy City, caused serious repercussions. The Jordanian Army requisitioned the Dair as-Sultan and removed all the locks of the doors and replaced them by new locks, the keys of which were given to the Ethiopians. Later, the Ethiopians, satisfied by the decision and action of the Jordanian Government, took over the Dair as-Sultan and prepared the Chapel of the Four Bodiless Living Creatures in view of the forthcoming visit of the Emperor.

On March 6, 1961, Anba Kirillus VI, Pope of Alexandria, addressed a personal message to H. M. Haile Selassie in which he described the developments which had taken place and in which he requested that the *status quo* of the Dair as-Sultan be preserved so as to insure the unity between the two churches. His Holiness also sent a letter to Anba Basilus, the Patriarch-Catholicus of the Church of Ethiopia in Addis Ababa.

In addition, Anba Kirillus VI sent a message of protest to King Hussein of Jordan pointing out the action taken by the Jordanian Government and demanding the restoration of the monastery to the Copts. On March 8, 1961, it was decided to ban the annual pilgrimage of the Copts to Jerusalem in protest against the requisitioning of the Dair as-Sultan by the Jordanian Government and its handing over of the same to the Ethiopian monks in Jerusalem. Moreover, it was decided in Cairo to send two bishops to Amman to confer with King Hussein and to ask him to return the Dair as-Sultan to the Copts.

In the meantime, the Dair as-Sultan issue was brought to the attention of the U.A.R. Government, and Anba Athanasius, the Archbishop of Beni Suef, and Anba Yuhannis, the Archbishop of Gizah, called on al-Sayed Ali Sabri, Minister for Presidential Affairs, to hand him a note giving details of the documents held by the Coptic Patriarchate proving that the Dair as-Sultan was owned by the Copts. Al-Sayed Ali Sabri placed the matter before President Gamal Abd al-Nasser. Furthermore, Istafan Bassili, member of the Coptic Maglis al-Milli, called on al-Sayed al-Dardiri Ismail, the Acting Secretary of the Arab League, with a request for the Arab League to use its good offices with the Jordanian authorities so that the ownership of the Dair as-Sultan may be restored to the Coptic Orthodox Church.

In the discussions, the Copts argued mainly on the basis of two legal documents, a title-deed of August 22, 1687 which was sealed by the official seal of the local Sharia Judge, Sheikh Ahmad Hatem, and a document issued by the local authorities on May 18, 1863. Both documents state that the Dair as-Sultan belonged to the Copts.

At its meeting on March 11, 1961, the Holy Synod of the Coptic Orthodox Church expressed its gratitude to the President of the United Arab Republic for his intervention in the issue. At the same time, the Holy Synod of the Coptic Orthodox Church decided to bring the question before the National Assembly, and a delegation, headed by Anba Yuhannis, Archbishop of Gizah, called on al-Sayed Anwar al-Sadat, Speaker of the Assembly, and on al-Sayed Kamal Eddin Hussein, Controller General of the National Union in the Southern Region of the U.A.R.

Dair as-Sultan had become a political issue between the United Arab Republic on the one hand, and Ethiopia and Jordan on the other hand. On March 18, 1961, H. M. Haile Selassie addressed a note to His Holiness Anba Kirillus VI in which the Emperor stated that he considered the Dair as-Sultan issue closed. A similar statement was received by the Patriarch-Catholicus of the Church of Ethiopia.

On March 21, 1961, the Coptic Orthodox delegation, consisting of Anba Yuhannis, Archbishop of Gizah, Anba Baniamin, Archbishop of Minufiyah, Anba Antunius, Archbishop of Sohag, and Iskandar Damian, Dimitri Rizk and Istafan Bassili, left Cairo for Amman to present the Coptic Orthodox documents to King Hussein.

Upon the presentation of the Coptic documents, the Governor of Jerusalem signed a letter on April 1, 1961 in regard to the suspension of the previous decision. It should be noted, that this letter, unlike the previous decision, does not rely on a decision from the Council of Ministers. The text of the letter reads as follows:

I refer to my letter to you under the same number dated February 22, 1961 regarding the decision of the esteemed Council of Ministers of February 12, 1961 in connection with the declaration of ownership of Dair as-Sultan and its possessions to the Abyssinian denomination. I wish to submit herewith the decision taken in this matter by the Government of the Hashemite Kingdom of Jordan for your information and compliance.

It has been decided that action relating to the decision of the esteemed Council of Ministers referred to above be held in abeyance at the present time. This means that the situation pertinent to this convent be restored to the status quo ante until the completion of the study of the documents submitted by the Coptic community, copies of which would be furnished to the Abyssinians for their study, refutation and answer. The Abyssinian denomination is requested, therefore, to refrain from using the keys in their possession except to the extent they used them prior to the above mentioned decision and in accordance with the rules which will be issued by the Governor in conformity with the status quo, with the knowledge that any usage of the keys contrary to these conditions would entail their return to and retention by the Government until such a time when the final decision is issued.

While submitting this decision to you, I am confident that you will do your best to cooperate with the authorities concerned to keep a friendly atmosphere over the relations among both communities. Further, you shall find the Government, as usual in its relations with you, cordial and responsive to that which conforms to the general welfare based upon the principles of justice and equality.

Respectfully
Ihsan Hashem

On April 2, 1961, the Orthodox Palm Sunday, Archbishop Basilius IV telephoned from Amman to His Holiness Anba Kirillus VI, informing him that the keys to the Dair as-Sultan had been restored to the Copts, and that a Palm Sunday procession, in which a number of Coptic Bishops participated, used the Dair as-Sultan to go to the Church of the Resurrection for the Palm Sunday celebrations. Bahgat al-Talhouni, the Jordanian Prime Minister, had reversed his decision, and the Copts regained the rights for the Dair as-Sultan.

Thereupon, Anba Kirillus VI delegated a Coptic Orthodox mission to express thanks to President Gamal Abd al-Nasser for the restoration of the ownership of the Dair as-Sultan to the Coptic Church. Members of the delegation, which called at the Republican Palace to express the Patriarch's

gratitude, included Yussef Saad, Archbishop Michael Abd al-Masih, and Yussef Girgis. Moreover, Anba Kirillus VI decided that Coptic Orthodox pilgrims could now attend the annual Easter celebrations in the Holy Land, and that special chartered flights would leave Cairo for Jerusalem during the Holy Week.

Anba Philippus, the Ethiopian Bishop of Jerusalem was called back to Addis Ababa, and the Patriarch-Catholicus of the Church of Ethiopia decided that the Easter celebrations for the Ethiopians in Jerusalem would be cancelled.

On February 10, 1961, Anba Basilius, Patriarch-Catholicus of the Church of Ethiopia, arrived in Cairo on his way to Jerusalem. The Ethiopian Patriarch called on the Pope of Alexandria, and the meeting, which lasted two hours, was attended by many members of the clergy.⁸¹

Due to the death of Her Imperial Majesty, Empress Menen, however, Anba Basilius was compelled to interrupt his journey and to return to Ethiopia.

In July 1962, the Copts and the Ethiopians received letters from King Hussain advising them that the Jordanian Government would re-examine the questions pertaining to the property-rights of the Dair as-Sultan. In view of this, al-Sayed Muhammad Abdul Khalek Hassuna, the Secretary of the Arab League, offered his services to mediate in the dispute between the Coptic and the Ethiopian Church, safeguarding, however, the interests of the Copts in Jerusalem. On July 16, 1962, a mission representing the Coptic Church, consisting of Mitri Rizk and Istafan Bassili, went to Jerusalem to enter into discussions with Dr. Hazem Nussaibah, the Jordanian Foreign Minister. On July 24, 1962, the issue of the Dair as-Sultan was discussed at the meeting of the Palestine Experts Conference in Beirut, where it was presented by al-Sayed Muhammad Abdul Khalek Hassuna.⁸²

In August 1962, it was suggested by the Governor of Jerusalem, that a compromise ought to be reached, and that the Ethiopians should obtain the Church of the Four Bodiless Living Creatures, and that the Copts should obtain the Church of St. Michael. Moreover, it was suggested, that the Copts should have the right to pass through the Dair as-Sultan at least twice a year, *i. e.* on Easter and on the Feast of the Invention of the Cross. However, both parties did not accept the suggestion.

(Teile IV und V im nächsten Heft.)

⁸¹ Al-Ahram, March 7, 1961 – April 5, 1961. Egyptian Gazette, March 8, 1961 – April 4, 1961. La Bourse Egyptienne, March 8, 1961 – April 4, 1961. Also, Le Progrès Egyptien and Le Journal d'Egypte, same dates. The London TIMES, April 4, 1961.

⁸² Egyptian Gazette, July 16, 1962.

MISCELLEN

Die „Keltische Katechese“ des Cod. Vat. Regin. lat. 49 über das Hebräerevangelium*

Von August Strobel

Eine mittelalterliche Bezugnahme auf das Hebräerevangelium findet sich in den „Keltischen Katechesen“ des bretonischen Codex Vaticanus Regin. lat. 49 (ca. 10. Jh.), die erstmals von A. Wilmart O.S.B. in den *Studi e Testi* (tom. 59 1933) herausgegeben wurden (S. 29 ff.). Die erwähnte Anspielung auf das apokryphe Evangelium, zu finden S. 58, 97 ff., ist neuerdings auch von Ph. Vielhauer in der Neuauflage des Hennecke-Schneemelcher (I S. 98 Nr. 26) neben einer Reihe anderer verstreuter Belege in Übersetzung berücksichtigt. Der lateinische Wortlaut, der in der von A. Wilmart vorgeschlagenen Form gewisse Verstehensschwierigkeiten enthält, lautet:

item isti VIII dies paschae (sc. nach Joh 20, 26–31) in quo resur(rexit) Christus filius dei significant VIII dies post remi(ssionem) pascae in quo iudicabitur totum semen Adae, ut nuntiatur in euangelio Ebreorum, et ideo putant sapientes diem iudicii in tempore pascae, eo quod in illo die resur(rexit) Christus ut in illo iterum resurgant sancti.

Der Vorschlag des Herausgebers, VIII dies post remi(ssionem) pascae zu lesen, führt zu erheblichen Fragen. Sachlich ergibt dieser Wortlaut keinen Sinn, was auch Ph. Vielhauer mit seinem Übersetzungsvorschlag ausdrücklich vermerkt: „acht Tage nach der Wiederkehr (?) des Osterfestes“. Desgleichen lassen sich vom paläographischen Standpunkt her gewisse Bedenken nicht unterdrücken, da remissionem schwerlich als remi abgekürzt worden sein dürfte, worüber die in dieser Hinsicht sehr sparsame Abkürzungstechnik des Codex belehrt.

Wir meinen nun, da das Problem seine sehr einfache Lösung erfährt, sieht man von dem nicht hinreichend begründeten Versuch einer Ergänzung des Wortlauts ab, um diese Wortzusammenstellung vorzuziehen: VIII dies postremi pascae (= Neutr.). Die Übersetzung des obigen Textes kann dann in klarer Logik lauten:

„Ebenso bezeichnen jene acht Tage des Passa, an dem Christus, der Sohn Gottes, auferstand, die acht Tage des allerletzten (!) Passa, an dem der ganze Samen Adams gerichtet werden wird, wie im Evangelium der Hebräer angezeigt ist. Und deshalb glauben die Gelehrten (= Ausleger), der Tag des Gerichtes werde zur Zeit des Passa eintreten, weil an jenem Tage Christus auferstand, damit an ihm wiederum die Toten auferstehen“.

Der Kerngehalt dieser Hoffnung findet sich unter den erhaltenen Fragmenten apokrypher judenchristlicher Evangelien noch am deutlichsten im Petrus-evangelium (VII, 25 ff.) ausgedrückt. Ob eine Abhängigkeit davon vorliegt, können wir selbstverständlich nicht sagen. Die ausgedrückte Hoffnung war nachweislich in der ältesten Kirche außerordentlich verbreitet (s. A. Strobel in ZKG 69, 1958 S. 113 f. u. a.).

* Die vorliegende Miscelle geht zurück auf ein Gespräch mit Prof. D. Vielhauer (Bonn).

Zwei angebliche Briefe Papst Urbans II.

Von Helmut Roscher

Johannes Ramackers hat 1936 zwei Briefe als bis dahin unbeachtete Schreiben Urbans II. ediert, die er in der Pariser Nationalbibliothek im ungedruckten Manuskript einer Chronik der Erzbischöfe von Sens inseriert fand. Dieses Manuskript entstand 1557/58 und hat den damaligen Kantor des Domkapitels zu Sens, Urban Reversey, zum Verfasser. Ramackers schloß aus dieser Verwendung zweier Urbanbriefe, daß man von dem heute verschollenen Register Urbans II. noch im 16. Jahrhundert Kenntnis hatte.¹ Die Echtheit beider Briefe ist meines Wissens bisher nicht angezweifelt worden.² Doch bei genauer Betrachtung stellen sich beide Schreiben als Briefe Papst Innocenz' III. heraus.

Der erste der beiden von Ramackers edierten Briefe (S. 273–75) bezieht sich im Zusammenhang der Chronik auf den Eheskandal des französischen Königs Philipp I. Der Papst beauftragt einen nicht genannten Empfänger, als sein Vertreter den König zur Buße zu mahnen. Ramackers vermutet (S. 269 f.), der Brief sei an den damaligen päpstlichen Legaten in Frankreich, Erzbischof Guido von Vienne, gerichtet gewesen. In Wirklichkeit deckt sich das Schreiben mit verschwindenden Abweichungen, die sich leicht aus flüchtiger Abschrift erklären, mit einem Brief Innocenz' III. aus den ersten Wochen seines Pontifikates.³ Innocenz beauftragte den Bischof Odo von Paris mit der heiklen Mission, den französischen König Philipp II. August endlich dazu zu bewegen, daß er sich von der Agnes von Meran ab- und seiner rechtmäßigen zweiten Gemahlin Ingeborg von Dänemark wieder zuwende.

Wenn das Schreiben nicht, wie Ramackers vermutete, an den Erzbischof von Vienne, sondern an den Bischof von Paris gerichtet war, erklären sich leicht die Hinweise des Briefes auf die Vertrautheit des Empfängers bei Hofe und auf seine besondere Kenntnis des Königs. Ramackers' Erwägungen (S. 270) über die Pariser Tätigkeit eines Prälaten von außerhalb des französischen Königreiches erledigen sich damit. In einem Punkte allerdings unterscheiden sich die beiden Briefe, nämlich in den Namen der betroffenen Personen. Die Frauen werden von beiden Päpsten nicht mit Namen genannt; der Name des französischen Königs war zu Zeiten Urbans II. und Innocenz' III. gleich, nämlich Philipp I. und Philipp II. August, so daß auch hier keine Differenz besteht. Eine solche tritt erst auf bei der Erwähnung des als vorbildlich hingestellten Vaters des Königs Philipp, den der Brief „Urbans“

¹ *Johannes Ramackers*, Zwei unbekannte Briefe Urbans II., zugleich ein Beitrag zum Problem der Register dieses Papstes. Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 26 (1935/36) S. 268–276.

² Den ersten Brief zitierte zuletzt *Alfons Becker*, Papst Urban II. (Schriften der Monumenta Germaniae Historica Bd. XIX/1, Stuttgart 1964) Teil I S. 194 mit Anm. 712. Den zweiten Brief, an die Kreuzfahrer, finde ich zuletzt von *Joh. Haller*, Das Papsttum, Bd. II (2. Aufl. 1951) S. 619 zitiert.

³ Innocenz III. Register I, 4. *Migne Patrologia Latina* 214, 3–5; *A. Potthast*, Regesta Romanorum Pontificum I (1874) Nr. 13 datiert: „9. Januar bis 21. Februar 1198“.

mit Henricus (Heinrich I., 1031–1060), der Brief im Innocenz-Register mit L. (Ludwig VII., 1137–1180) angibt. Eine weitere Differenz ergibt sich, wenn der Papst auf seinen Vorgänger hinweist, der bereits erfolglos den König zur Umkehr von seinem Ehebruch mahnte. Im Innocenzbrief wird Coelestin III. genannt, im „Urban“-Brief Gregor VII. Und hier nun verrät sich, daß der Chronist seine Hand im Spiele hat; denn in der Tat hatte der Eheskandal Philipps II. August bereits Coelestin III. beschäftigt;⁴ Philipp I. aber hatte erst 1092, also Jahre nach Gregors VII. Tod und schon während der Regierung Urbans II., seine Gemahlin Bertha verlassen, um sich der Gräfin Bertrada von Anjou zuzuwenden.⁵ Der Hinweis auf die vergebliche Mühe seines Vorgängers steht also bei Innocenz III. zu Recht; in der Chronik aber verrät gerade dieser Hinweis, daß der Brief nicht von Urban II. stammen kann. Der Chronist hat ihn vielmehr unter rein äußerlicher Änderung der Namen diesem zugeschrieben, um seinem Bericht einen passenden, aber leider nicht vorhandenen Papstbrief hinzufügen zu können.

Man muß dem Chronisten immerhin einräumen, daß der Innocenzbrief sehr zu dieser Benutzung einlud. Denn über den Eheskandal hinaus enthielt er eine Aussage über die familiären Verhältnisse des französischen Königs, die für Philipp II. August wie für Philipp I. zutraf: Der Papst wies den König darauf hin, daß sein einziger legitimer Sohn und Thronerbe ja sterben könne; der verbotenen Ehe aber könnten keine legitimen Kinder und folglich auch keine Erben entspringen. Das bezog sich bei Innocenz III. auf den einzigen Sohn Ludwig (geb. 1187) aus Philipps II. erster Ehe mit der 1190 verstorbenen Elisabeth von Hennegau; der Satz ließ sich aber ohne jede Änderung auch auf Philipp I. und dessen einzigen Sohn aus seiner Ehe mit der jetzt von ihm verlassenen Bertha, ebenfalls einen Ludwig (geb. 1081), beziehen. Die Parallelität beider Fälle war verblüffend und konnte so den Chronisten durchaus reizen, den Papstbrief aus dem einen Fall ganz leicht zu ändern und in die Darstellung des anderen Falles einzuschieben, um diese mit „authentischem“ Dokumentenmaterial zu bereichern.

Weniger glücklich verhält es sich mit dem zweiten von Ramackers edierten Brief „Urbans“ (S. 275 f.). Hier haben wir uns die Übernahme durch den Chronisten Urban Reversey ähnlich zu denken, obgleich sich der Brief weniger gut für den gewünschten Zweck eignete. Dieser Brief richtet sich an bereits im Hl. Land befindliche Kreuzfahrer und mahnt sie zu treuem Kampf. Schon Ramackers bemängelte (S. 271), daß er nicht zu der ihm in der Chronik zugewiesenen Funktion paßt, wo er den Aufbruch der Kreuzfahrer erst verursachen, also eine Art Kreuzzugsaufruf sein soll, und zum Jahre 1096 gesetzt wird. Ramackers nimmt daher an, der Brief sei erst zu Anfang des Jahres 1097 geschrieben (S. 275).

In Wirklichkeit handelt es sich auch hier um einen Brief Innocenz' III., der mit dem zuerst genannten fast gleichzeitig ist.⁶ Wieder lassen sich die ganz geringen Abweichungen in Wortlaut und Schreibweise als flüchtige Abschreibfehler erklären. In der Chronik fehlt wiederum eine Empfängerangabe. Bei Innocenz III. ist das Schreiben gerichtet an den Führer des deutschen Kreuzheeres, Herzog Heinrich I. von Löwen (Brabant), den Landgrafen von Thüringen und die anderen Anführer des Kreuzheeres Heinrichs VI. Wieder verrät eine Kleinigkeit die Hand des Chronisten, der den Brief benutzte, ohne dessen historische Zusammenhänge zu beachten. Gegen Ende des Schreibens werden die Kreuzfahrer ermahnt, den Herrn nicht zu beleidigen, „sine quo nec residuum terrae nativitatibus domini tueri poteritis nec . . .“.

⁴ Vgl. *Alexander Cartellieri*, Philipp II. August, Band III (1910), S. 129–132.

⁵ Vgl. *Becker a.a.O.*, S. 193.

⁶ Innocenz III, Reg. I, 13, Migne PL 214, 10 f., Potthast a.a.O. Nr. 20, ebenfalls vom 9. Januar bis 21. Februar 1198 datiert.

Was sollte dieser Satz vor Beginn des ersten Kreuzzuges? Aber nachdem 1187 Saladin bei Hattin die Christen vernichtend geschlagen hatte, so daß als einzige feste Stadt im Hl. Land Tripolis in deren Händen blieb, und nachdem auch der Dritte Kreuzzug außer Akkon den Christen kaum etwas eingebracht hatte, ist die Rede vom „residuum terrae nativitatís domini“ gut erklärlich. Jetzt waren die Christen tatsächlich in der Verteidigungssituation, in der sie der Papstbrief zeigt. In Innocenz' reicher Kreuzzugs-Korrespondenz begegnet der Begriff „residuum terrae sanctae“ daher häufig. Der Schluß des Briefes, für den der Registrator auf den gleichlautenden Schluß eines gleichzeitigen Briefes an den Patriarchen von Jerusalem verwies,⁷ wird in der Chronik unterschlagen. Welchen Sinn hätte auch 1096, nach der Chronik noch vor Beginn des Kreuzzuges, die Ankündigung des Papstes gehabt, er wolle den Empfängern Hilfe schicken?

Es ist deutlich, daß der Chronist Urban Reversey die beiden Briefe Innocenz' III. in nur sehr oberflächlicher Anpassung an die Situation zur Zeit Urbans II. benutzte, um seiner Chronik durch Verwendung von „Original“-Dokumenten mehr Glanz zu verleihen. Wie ist er an dieses Briefmaterial gekommen? Die Vermutung von Ramackers hierüber (S. 272 f.) ist nunmehr hinfällig. Vielmehr war das Verfahren wahrscheinlich sehr einfach: Nur ein gutes Dutzend Jahre bevor Reversey 1557/58 schrieb, war 1543 erstmals ein Teil der Register Innocenz' III. im Druck erschienen. Diese erste Druckausgabe durch Sirlet brachte den Inhalt des Bandes Reg. Vat 4 aus dem Vatikanischen Archiv, in dem die Register der beiden ersten Jahre Innocenz' III. stehen. Sie wurde so rasch verbreitet, daß schon 1575 ein Nachdruck notwendig wurde.⁸ Urban Reversey brauchte nur in diesen Band zu sehen, um schon auf den ersten Seiten das für ihn brauchbare Briefmaterial zu finden.

Mit diesen Feststellungen ist der Historiker zunächst um die Kenntnis zweier Briefe Urbans II. ärmer. Es erheben sich aber nun gleich noch zwei Fragen, die abschließend kurz gestreift werden sollen.

Zum einen: Ist es typisch für die Arbeitsweise des Chronisten Urban Reversey, daß er hier Briefe leicht der gewünschten Situation anpaßt und sie zur „Bereicherung“ der Darstellung einfügt? Soweit ich sehe, ist seine Chronik bisher nicht ediert worden und auch nicht – was Ramackers vor fast drei Jahrzehnten wünschte – Gegenstand einer kritischen Untersuchung gewesen. So sind wir für diese Frage bis auf weiteres auf die wenigen Notizen angewiesen, die Ramackers über Reversey machte.⁹ Dies Wenige macht aber gleich stutzig: Es sind einige Nachrichten Reverseys über Taten Urbans II. im Jahre 1097 – Reversey erwähnt die vorzeitige Vergabe des Pallium an den Mailänder Erzbischof und gibt Regesten zweier Papstbriefe zugunsten der Kirche von Toledo –, die aber, wie schon Ramackers notierte (S. 272),

⁷ Vgl. Migne PL 214, 11 D mit ebenda 10 B, aus Reg. I, 11.

⁸ *Helmuth Feigl*, Die Überlieferung der Register Papst Innocenz' III. (Studien und Vorarbeiten zur Edition der Register Papst Innocenz' III., Teil I), Mitteilungen des Instituts für Österr. Geschichtsforschung 65 (1957) S. 242–295, bes. 264–266. Leider war mir für den Textvergleich die Ausgabe von Sirlet nicht zugänglich. Die älteste Ausgabe der Register Innocenz' III., die ich einsehen konnte, ist die von Baluze (Paris 1682); doch bietet diese einen Nachdruck der Ausgabe von Cholinus (1575), die ihrerseits die Ausgabe von Sirlet nachdruckte. Der im Böhlau-Verlag angekündigte erste Band der kritischen Neuausgabe der Register Innocenz' III., bearbeitet von Othmar Hageneder und Anton Haidacher (Publikationen der Abteilung für Historische Studien des österreichischen Kulturinstituts in Rom, II. Abteilung: Quellen, 1. Band) lag noch nicht vor.

⁹ Vgl. Ramackers a.a.O., S. 272. *Henri Bouvier*, Histoire de l'église et de l'ancien archidiocèse de Sens, Bd. I (Paris 1906), auf dessen Einleitung Ramackers verweist, ergibt keine weiteren Einzelheiten zur Reversey-Chronik.

nach Ausweis der erhaltenen entsprechenden Briefe in das Jahr 1088 fallen.¹⁰ Diese Briefe stehen im größten erhaltenen Fragment der Register Urbans II., der 47 Nummern umfassenden *Collectio Britannica*,¹¹ woher Reversey sie vielleicht kannte. Uns interessiert hier, daß er sie für ein anderes Jahr benutzt als die Briefe selbst angeben. Doch wäre es sicher voreilig, aus diesen knappen Notizen bei Ramackers und aus unseren obigen Feststellungen zu den beiden Innocenz-Briefen, die Reversey Urban II. zuschrieb, auf eine allgemeine historische Unzuverlässigkeit des Chronisten zu schließen. Immerhin wird eine künftige Edition oder kritische Untersuchung der Chronik des Urban Reversey der historischen Zuverlässigkeit des Werkes große kritische Aufmerksamkeit widmen müssen.

Zum anderen ist zu fragen, wie unsere Feststellungen über die beiden Briefe zur Forschung über die Register Urbans II. stehen; denn Ramackers hatte ja gerade hierfür Folgerungen gezogen. Alfons Becker hat kürzlich den Stand der Forschung in dieser Frage ausführlich referiert.¹² Er kommt zu der bereits vor fünfzig Jahren von Bresslau unter Hinweis auf Sickel vertretenen Ansicht zurück, die Register Urbans II. seien in den stadtrömischen Wirren des 13. Jahrhunderts verloren gegangen.¹³ Gerade gegen diese These hatte sich Ramackers (S. 268) gewandt und gemeint, noch im 16. Jahrhundert habe man, „wenn auch vielleicht nur in Abschrift“, Kenntnis von den Registern Urbans II. gehabt. Becker ist auch dieser Überlegung nachgegangen: Es gibt eine ganze Reihe von Einzelspuren der Briefe Urbans II. zumindest noch im 15. Jahrhundert. Aber es sind eben nur die Spuren einzelner Briefe, die sich auf die verschiedenste Weise erhalten haben mögen.¹⁴ Zu diesen Einzelspuren zufälliger Natur rechnet Becker auch die beiden Briefe, von denen wir nun feststellen können, daß sie nicht einmal späte Einzelspuren der Register Urbans II. sind, sondern mit diesen nichts zu tun haben.

Abgeschlossen am 23. November 1964.

¹⁰ Philipp Jaffé - Siegfried Löwenfeld, *Regesta Romanorum Pontificum* (2. Aufl. Leipzig 1885) Vol. I., Nr. 5359 für die Palliumsvergabe an den Erzbischof von Mailand und Nr. 5366 f. für die Toledo-Briefe.

¹¹ Zur *Collectio Britannica* vgl. Becker a.a.O., S. 19.

¹² Becker a.a.O., S. 18 ff. Auf die Streitfrage, ob es überhaupt zwischen Gregor VII. und Innocenz III. päpstliche Register gegeben habe, geht Becker nicht ein und können auch wir hier nicht eingehen. Vgl. dazu zuletzt Friedrich Bock in *Archivische Zeitschrift* 59 (1963) S. 34.

¹³ Harry Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre* (2. Aufl. 1912) Bd. I, S. 109.

¹⁴ Becker a.a.O., S. 20 Anm. 60.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

William Nagel: Geschichte des christlichen Gottesdienstes (= Sammlung Göschel, Band 1202/1202a). Berlin (de Gruyter) 1962. 215 S., kart. DM 5.80.

Auf rund 200 Seiten hat W. Nagel eine sorgfältige und streng auf das Wesentliche konzentrierte Geschichte des christlichen Gottesdienstes geboten, die auf den Ergebnissen der modernen Liturgiewissenschaft beruht. In der Hauptsache wird die Entwicklung des „Hauptgottesdienstes der Gemeinde“ dargestellt, während das Stundengebet und auch das Kirchenjahr nur in zwei Schlusskapiteln knapp zur Sprache gebracht werden. Nach einer Eingangserörterung über den „Gottesdienst im Neuen Testament“ wird in vier Kapiteln die altkirchliche Geschichte des griechischen Gottesdienstes bis zum Abschluß dieser Periode in der „orthodoxen Messe“ dargestellt, dann in drei weiteren Kapiteln die westliche Liturgiegeschichte bis zur römischen Messe. In diesen beiden Abschnitten treten die Ergebnisse der modernen Liturgiewissenschaft deutlich ans Licht. Die zweite Hälfte des Buches befaßt sich hauptsächlich mit der protestantischen Liturgiegeschichte: lutherische, reformierte, anglikanische Reform des Gottesdienstes, der Bruch mit den Traditionen im Zeitalter des Pietismus und der Aufklärung, die Erneuerung des Gottesdienstes im 19. und 20. Jahrhundert. Die Darstellung wird bis in die jüngste Zeit durchgeführt.

Das Buch Nagels gibt eine hervorragende Information über die wissenschaftlich erforschte Geschichte des christlichen Gottesdienstes; dabei werden auch die noch ungelösten Probleme aufgezeigt, an denen gerade die Geschichte der Liturgie der Kirche nicht arm ist. Der Verfasser verbindet die Liturgiegeschichte mit der Geschichte der Kirche, ihrer Theologie und Frömmigkeit, um deutlich zu machen, welche Bedeutung der Gottesdienst für die Kirche hat.

Nagels Darstellung eignet sich für Studenten der Theologie als Lehrbuch der Liturgiegeschichte vorzüglich, wenn man es in Verbindung mit den Quellen studiert, deren Editionen neuerdings reichlicher erfolgt sind.

Düsseldorf

J. Beckmann

Pietro Borella: Il Rito Ambrosiano. (= Biblioteca di Scienze Religiose, sez. III, vol. 10.) Brescia (Morcelliana) 1964. 498 S., kart. Lit. 2200.-.

Von den nichtrömischen Liturgien der lateinischen Kirche ist die ambrosianische diejenige, die sich am kräftigsten erhalten hat. Daß sich erst in neuester Zeit deutsche Forscher intensiver um sie bemüht haben (Baumstark, Dold, Frank, Gamber, Eizenhöfer und jetzt vor allem die Vareseller Arbeitsgruppe um Odilo Heiming), ist umso erstaunlicher, als der Verwendungsbereich dieser Liturgie für das deutsche Sprachgebiet von Interesse ist: Außerhalb Italiens scheinen Versuche, diese Liturgie einzuführen (Kap. VII), auf Bayern (105 f.) und Prag (unter Karl IV) beschränkt gewesen zu sein; heute wird sie auch noch in den sog. ambrosianischen Tälern des Tessin, die früher zur Diözese Mailand gehörten, verwandt. Wie auf anderen Gebieten der Liturgieforschung ist ein Zögern zu spüren, Gesamtdarstellungen zu versuchen; zu deutlich wird empfunden, daß wir erst am Beginn einer Forschung stehen, die sich auch nur einigermaßen mit der Bibelforschung oder auch nur der Erforschung klassischer und patristischer Autoren messen ließe. Die ambrosianische Liturgie steht andererseits nicht so im Brennpunkt des aktuellen Interesses wie die römische, nicht nur wegen ihres Lokalcharakters, sondern auch weil die jüngsten Reformen hier nicht so spektakulär gewesen sind (S. 135 f.: Reformen unter den Kardinälen Schuster und Montini). Noch enthält z. B. diese Liturgie mehrere jüdenfeindliche Texte.

Borella war durch seine mehr als achtzig Einzeluntersuchungen wie kaum einer qualifiziert, eine Gesamtdarstellung nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung zu unternehmen. Er bietet auf kürzestem Raum die Grundinformation über Quellen und Interpretation. Eine 18 Seiten umfassende Bibliographie wird durch mehr als 1000 Literaturhinweise bietende Anmerkungen ergänzt. Der Wert des Werkes würde durch ein Namen- und Sachregister noch erhöht werden.

Fortschritte in unserer Kenntnis sind in nächster Zeit wohl am ehesten hinsichtlich der Quellen (Kap. I) zu erwarten. Kap. II behandelt die bisherigen Diskussionen über die Quellen; als klassische Einzeluntersuchung erlaubt sich Rez. Paredis Werk über die Präfationen¹ zu erwähnen. Kap. III beschäftigt sich mit Ambrosius im Besonderen; die am Schluß dieses Kapitels gemachten Mitteilungen aus B.s Briefwechsel mit Morin und Callewaert über die Frage des römischen Ursprungs des Kanons in *De Sacramentis*² leiten über zu Kap. IV über die römischen Einflüsse. Für die Erforschung orientalischer Einflüsse sind bedeutende deutsche Beiträge (Schermann, Baumstark, Heimig, Neunheuser, dessen Name S. 489 verdruckt ist) zu verzeichnen; die Bemerkungen über Wechselwirkungen mit Irland (87 f.) bedürften weiterer Ausführung. Besonderes Interesse deutscher Leser darf das Kapitel VI über karolingische Einflüsse beanspruchen.³ Der historische Teil des Werks schließt mit Übersichten über die Versuche, die ambrosianische Liturgie zu unterdrücken und zu reformieren.

Der deskriptive Teil beginnt mit einer Übersicht über die Teile der Messe, von denen besonders die *Oratio super sindonem*, das *Confractorium* und das *Transitorium* sowie der nunmehr allgemein in der römischen Kirche eingeführte Kommuniondialog erwähnt seien. Ein wertvoller Anhang zu diesem Kapitel behandelt die Totenmesse. Weiter werden die Eigenheiten des ambrosianischen Stundengebetes betrachtet. Das Kapitel „Sacrament und Sakramental“ behandelt außer den Ordnungen für die Spendung der Sakramente nur die Ordnung für die Kirchweihe, zu dem die ambrosianischen Kirchweihfeste heranzuziehen wären. Ein Viertel des Gesamtwerks ist dem liturgischen Jahr gewidmet, das in der ambrosianischen Liturgie viele für das Verständnis der Vielschichtigkeit des liturgischen Zeitbewußtseins bedeutsame Eigenheiten bietet. Genannt seien Länge und marianische Note des Advent, die Bewahrung des Festes der *Expectatio partus*, die Spezialgebete für die Fastensonntage (152), die Benennung einzelner Sonntage nach dem Evangelium und natürlich die Liturgie der Karwoche, in der ja das *Exsultet* der deutlichste ambrosianische Zug in der römischen Liturgie ist. Leider wird das *Sanctorale* nur summarisch behandelt. Kapitel über Gewänder und Geräte sowie über den ambrosianischen Gesang beschließen das Werk.

Basel

John Hennig

Rudolf Pfister: Kirchengeschichte der Schweiz. Erster Band: Von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters. Zürich (Zwingli-V.) 1964. XXII, 573 S., 60 Taf., geb. DM 48.-.

Es ist nicht gar zu häufig der Fall, daß ein Erforscher der Reformationgeschichte sich mit Eifer und viel Verständnis dem Mittelalter zuwendet. Im vorliegenden Werk geschieht das, freilich im Rahmen einer Territorialgeschichte. Aber eben im Détail, das sich dabei darbietet, zeigen sich auch die Verbindungslinien zwischen den Zeitaltern, auf die wir heute, im Gegensatz gegen eine allzu bereitwillige Verabsolutierung der Reformation, erneut zu achten Anlaß haben.

Das Werk ist eine umfassende Darstellung. Sie stützt sich, soweit eben möglich, auf primäre Quellen, außerdem auf lebendige Anschauung, auf die Betrachtung von

¹ Von den Präfationen bietet die ambrosianische Liturgie bis heute eine besondere für jedes Fest, Texte (S. 171 f. und 220 f.), die nach Form und Inhalt von vielfachem Interesse sind.

² In der Bibliographie wären einzufügen die Studien von R. H. Connolly (Oxford 1942) und J. H. Sprawley (London 1950).

³ Hierzu das Kapitel „L'Ambrosiano Carolingio“ in A. Paredis Einleit. zu seiner Ausgabe des *Sacramentarium Bergomense* (Bergamo 1962), xvi – xxiv.

Baulichkeiten und Sakralgegenständen. Das kommt dem Leser sehr zugute, auch wenn er den Vorzug genossen hat, manches aus eigener Anschauung zu kennen. Insgemein ist das Werk ganz überwiegend an das Gegenständliche im weitesten Sinne geheftet, an Kirch- und Klosterbauten, an gewordene und gewandelte Institutionen im diözesanen und monastischen Zusammenhang, an die bestehenden Mönchsregeln und deren Wandlungen. Manche Frage drängt sich in der Richtung auf, in welcher Weise das Gewordene und zum guten Teil Erhaltene auch spätere Entwicklungen beeinflusst hat (z. B. St. Gallen Kloster im Verhältnis zu der erst werdenden, dann aber kraftvoll ausgreifenden Stadt, Zürich im vorgegebenen Verhältnis zu den Karolingern und auch sonst zum deutschen Reich, Genf als Bistum der Alten Kirche im Verhältnis zur Traditionsbezogenheit auch der Reformation in der Stadt). Aber der Verf. läßt solche Fragen vorerst beiseite: sie erhalten naturgemäß ihren Platz im 2. Bande.

Der Blick auf das Institutionelle verstellt die Beachtung dessen, was in dessen Rahmen an gemeinsamer und auch individueller Frömmigkeit lebte, nicht durchaus (vgl. besonders S. 358 ff.). Doch scheinen dem Verf. unmittelbare Quellen nur spärlich in die Hände gefallen zu sein, z. B., wie es scheint, keine Breviere oder Psalterien. Hier bleibt die Wißbegierde des Lesers weithin ungestillt. Der Hinweis auf den heute mit Grund so stark hervorgehobenen Ulrich Surgant (S. 448 f.) – der übrigens auch als Interessent für Reliquien erkennbar gemacht wird (S. 371) – ist berechtigt; aber die Verwurzelung des Basler Predigers und Professors in älteren Traditionen wird noch nicht voll ins Licht gerückt. Wir sind heute nicht mehr allzu geneigt, „Frömmigkeitsgeschichte“ zu treiben, und die vorliegende Darstellung entspricht dem Zug der Zeit. Es könnte aber an der Zeit sein, das, was auf diesem Wege nicht in Sicht kam, nachzuziehen. Gerade die Schweiz, verschiedenen Bereichen der Kultur und auch verschiedenen Strombetten geistlichen Lebens zugehörig, wird hier wohl noch manches an Neuem zeigen können.

Problematisch ist der schon im Titel des vorliegenden Bandes auftretende Begriff „Ausgang des Mittelalters“. Die zeitliche Abgrenzung der geschichtlichen Epochen ist schon an sich ein geschichtsphilosophisches Problem. Aber wenn im vorliegenden Bande zwar der Kardinal Matthäus Schiner (S. 453 ff.) zu Worte kommt, aber die einschneidende stadt-staatliche Regulierung auch materiell kirchlicher Gegenstände, vor allem aber der Sitte und auch der Sittenzucht, noch außer Sicht bleibt, so ist das doch wohl eine Inkonvenienz. Die großartige „Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen“ bietet auch aus dem „Ausgang des Mittelalters“ so reiches Material, daß ihre – gewiß vorläufige – Beiseitelassung zu bedauern ist. Augenscheinlich hat der Verf. die Absicht, dies Material im Anlauf zu seinem 2. Bande zu verwerten, und das ist auch sicher gut; aber ein Hinweis wäre von Gewinn, weil sonst der „Ausgang des Mittelalters“ ein gar zu unscharfer Begriff bleibt.

Doch sind diese kritischen Bemerkungen im Grunde gegen das gerichtet, was die Stärke des vorliegenden Buches ausmacht: die weitgehende und fruchtbare Beschränkung auf das Institutionelle, die sich mit dem 2. Bande von selbst aufheben wird.

Besonders gewinnreich sind die beigegebenen Abbildungen, fast ausschließlich sonst wenig bekannte Stücke von starker historischer Aussagekraft. Die Ausstattung des Buches ist nicht opulent, aber würdig und in jeder Hinsicht tadelsfrei. Sie entspricht dem reichen Inhalt des wahrhaft reichen und geradlinigen Werkes.

Göttingen

Otto Weber

Histoire spirituelle de la France. Spiritualité du catholicisme en France et dans les pays de langue française des origines à 1914. (= Bibliothèque de spiritualité 1). Paris (Beauchesne) 1964. X, 398 S., geb. NF 24.-.

Ce dense volume reproduit purement et simplement l'article "France" du *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* (t. V, col. 785–1004). C'est dire que, quant au fond et quant à la méthode, on retrouve toutes les remarquables qualités de ce Dictionnaire que chercheurs et étudiants ont su, depuis quelques années, apprécier. L'idée est excellente d'avoir ainsi, en publication séparée, offert au public les travaux de onze auteurs qu'autrement on irait moins aisément rechercher dans une vaste encyclopédie.

Aux qualités s'ajoutent les inévitables défauts d'une oeuvre collective, notamment les inégalités dans l'ampleur des sujets et la manière de les traiter. On trouvera bien courtes par exemple les indications concernant Blaise Pascal. Il reste que cette immense galerie de portraits, d'Irénée à Sainte Thérèse de Lisieux, offre, pour l'étude, voire pour l'édification, des ressources remarquables.

L'ouvrage demeure très "catholique". D'une part, malgré une remarque aimable pour Calvin dans l'Avant-Propos, les non-catholiques n'ont aucune place dans l'histoire spirituelle de la France: le sous-titre ne figure pas sur la couverture. D'autre part, la définition même de la "spiritualité" reste, tout au long de ces 400 pages, conditionnée par une arrière-pensée qui sent le monopole et l'accaparement: comme on aimerait, souvent, sentir le Saint-Esprit plus libre d'entraves! On restera cependant impressionné par le rayonnement, parfois éblouissant, de cette "nuée de témoins" choisis et classés, comme par la rigueur scientifique et la précision de la documentation dont font preuve les auteurs.

Strasbourg

René Voeltzel

A. Thomson: Stöld av annans hustru. Kristoffers landslag Tjuvabalken Kapitel I (= Scripta Minora regiae societatis humaniorum litterarum Lundensis 1961-1962 :3). Mit deutscher Zsfg. Lund (Gleerup) 1963. 101 S., kart. skr. 15.-.

Das schwedische Landrecht gehört in den geistesgeschichtlichen Bezug der großen gesetzgeberischen Bewegung, deren europäischen Zusammenhang gerade der Schwede Sten Gagnér so eindrucksvoll dargestellt hat.¹ In König Christophs Landrecht vom Jahre 1442 findet man unter den Diebstahlsparagrafen die folgende Stelle:

„Das beste Ding, daß der Bauer in seinem Hause hat, ist seine rechtmäßige Ehefrau. Wer sie dem Bauern stiehlt, ist der schlimmste und größte Dieb. Darum, wer die Frau des Bauern von ihm lockt, mit ihr entläuft und auf frischer Tat ergriffen wird, den soll man vor Gericht führen, richten und über anderen Dieben aufhängen . . .“

Mit dieser Strafnorm beschäftigt sich der Verfasser. Er möchte den Inhalt der Vorschrift klären und die dazu im 17. Jh. nach Reformation und Drucklegung des Gesetzwerkes entstandene Rechtsprechung darstellen. Damit greift er zunächst in eine Kontroverse ein, die zwischen Lizzie Calsson² und Ragnar Hemmer³ um die Frage geführt wird, ob das hier behandelte Delikt die entführende Flucht – im Sinne der Besitz- oder Muntgewalt des Ehemannes – oder den durch die Flucht qualifizierten Ehebruch zum Inhalt hat.

Wenn sich auch Hemmer für die erste Anschauung auf die ältere rechtshistorische Literatur berufen kann, so möchte man doch dem Verfasser darin zustimmen, daß hier in erster Linie der *Ehebruch* bestraft werden soll. Das würde sich eher mit der germanischen Rechtstradition vereinbaren lassen, nach der die Frau eben nicht Besitz und Sache des Mannes ist. Auch kann der Verfasser seine These anhand der Rechtsprechung recht überzeugend belegen. Wenn man dann noch feststellt, daß die Flucht des verheirateten Mannes mit der unverheirateten Frau im gleichen Zusammenhang unter Strafe gestellt wird, dann läßt sich die Diebstahlstheorie schwerlich halten.

Von der Strafrechtsgeschichte her gesehen, erscheint die ganze Kontroverse ohnehin nicht sehr glücklich. Schließt doch das mittelalterliche Strafrecht allgemein vom äußerlich sichtbaren, deliktstypischen Geschehen auf Delikt und Schuld des Täters. Man denke nur an die Auseinandersetzung um die sog. Erfolgshaftung.⁴ Danach läßt sich unsere Quelle zwanglos aus dem mittelalterlichen Strafrechtsdenken erklären: Die gemeinsame Flucht wäre demnach der deutliche, qualifizierende Beleg für den Ehebruch.

Um so interessanter wird für den Historiker der Wortlaut der Begründung des

¹ Gagnér, Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung, Kap. III, Uppsala 1960.

² und ³ siehe in Kyrkohistorisk årsskrift 1958.

⁴ Siehe statt vieler Ekkehard Kaufmann, Die Erfolgshaftung, Frankfurter Wissenschaftliche Beiträge, Bd. 16, 1958.

Gesetzgebers, die sich ja ausdrücklich auf den Diebstahl bezieht. Es wäre gewiß eine wichtige Aufgabe, die Rechtsbegründung einmal im Zusammenhang zu untersuchen.⁵ Die Begründung ist nämlich die Ausnahme und läßt sich sicher nicht ohne weiteres mit der des modernen Rechts gleich behandeln, – eine Gefahr, der die Juristen nicht nur an dieser Stelle erlegen zu sein scheinen. Es darf vermutet werden, daß die Begründung in der Regel da auftaucht, wo die Anerkennung des Rechtssatzes nicht ganz sicher erscheint.

In unserem Falle wird, wie Carlsson und Thomson mit Recht betonen, das 10. Gebot herangezogen, und es mag wohl sein, daß das Problem, das sich der Auslegung des Textes stellt, im Grunde darin liegt, daß das germanische Familienrecht und das 9. und 10. Gebot, aber auch drittens das 6. Gebot, aus verschiedener Rechts-tradition stammen.

Jedenfalls ist dem Verfasser darin zuzustimmen, daß hier ein starker Einfluß alt-testamentlichen Rechts sichtbar wird, der sich in der Reformationszeit nicht verringerte. Der ersten gedruckten Fassung des Landrechts aus dem Jahre 1608 fügte man mosaische Rechtssätze mit Gesetzeskraft bei (S. 31 ff., 90). Das entspricht der allgemeinen Rechtsentwicklung in Schweden.⁶

So rückt der Verfasser mit seiner Schrift an konkretem Beispiel in weite Felder vor. Vom mittelalterlichen Strafrecht, von der Begegnung alttestamentlichen und germanischen Rechts bis zur Behandlung einer Bibelstelle (4. Mose 5, 12–31) in den verschiedenen Übersetzungen (S. 74 ff.) reicht die Untersuchung und bietet gleichzeitig einen Einblick in die schwedische Gerichts- und Gnadenpraxis wie in das Recht der Kirchenbuße des 17. Jhs. An einer nicht sehr fruchtbar erscheinenden Auslegungsfrage eröffnen sich die Perspektiven von mehr als zwei Jahrhunderten bewegter Rechts- und Kirchengeschichte.

Villigst b. Schwerte

Manfred Kulessa

Bruno Geissler † / Günther Stökl: In Oriente Crux. Versuch einer Geschichte der reformatorischen Kirchen im Raum zwischen Ostsee und dem Schwarzen Meer. Hrg. v. Herbert Krimm. Stuttgart (Ev. Verlagswerk) 1963. 447 S., 1 Karte, geb. DM 34.–.

Dieser von Herbert Krimm herausgegebene Band wird von dem Kölner Slawisten Prof. Günther Stökl mit einem kurzen Kapitel über die Christianisierung Osteuropas eingeleitet. Es bietet eine willkommene Abrundung zu seiner Monographie über die Slavenmission im Handbuch: Die Kirche in ihrer Geschichte. Die entscheidenden Kapitel stammen aus der Feder des inzwischen heimgegangenen früheren langjährigen Generalsekretärs des Gustav Adolf-Werkes, D. Bruno Geißler. Wie kein anderer war er zu dieser Arbeit berufen, denn er kannte wie kein zweiter deutscher Theologe aus jahrzehntelangem Kontakt mit den reformatorischen Kirchen im Raum zwischen Ostsee und dem Schwarzen Meer Land und Leute, Geschichte und Problematik dieser Minderheiten nicht nur deutscher Zunge. Erstaunlich ist die Fülle des Materials, das mit größter Akribie zusammengetragen und in lebendiger Sprache dargestellt wird. Wer könnte das heute nach dem jähen Abbruch der deutschstämmigen Minderheitskirchen im osteuropäischen Raum mit dem Verlust jahrhundert-alter Traditionen, die unwiederbringlich dahingesunken sind, noch leisten, diesen „Versuch“ einer Geschichte? Es gehört zu den Vorzügen dieses Werkes, daß es nicht nur die deutschen evangelischen Kirchengruppen in diesem Raum behandelt, sondern auch die mit ihnen durch eine lange Geschichte verzahnten osteuropäischen Volksgruppen, soweit sie sich in reformatorischen Gemeinden sammelten.

Die Darstellung ordnet sich nach Längsabschnitten. Je ein Kapitel ist den baltischen Ländern, Polen, der Tschechoslowakei, Ungarn und Rußland gewidmet.

Theologiegeschichtliche Wandlungen im osteuropäischen Raum nachzuzeichnen lag offenbar nicht in der Absicht Bruno Geißlers. Er hat sich an die Geschichte der

⁵ Was dann aber nicht auf die Anfänge der Urteilsbegründung im ausgehenden Mittelalter beschränkt sein dürfte.

⁶ Almqvist, J. E., Karl IX och den mosaiska rätten, Lychnos 1942.

organisierten Diasporakirchen gehalten und darum andere Bewegungen außerhalb eines festgefügtten Kirchentums kaum erfassen können. Doch sind in dieser beabsichtigten Beschränkung entscheidende Probleme sichtbar geworden, die die ganze Geschichte durchgängig charakterisierten, so z. B. das Nationalitätenproblem vor allem in Polen und der Tschechoslowakei, das Verhältnis des Katholizismus zum Protestantismus in Österreich-Ungarn, hier wie dort mit der Stellung des jeweiligen Staatsapparates zur evangelischen Kirche verknüpft. Hier sind Hauptprobleme dieser Räume sorgfältig, sachlich, unvoreingenommen geschildert worden. Geißler will dann auch falsche Vorstellungen korrigieren, wenn er z. B. S. 90 auf die Frage eingeht, warum der evangelische Pole sich vom Luthertum im 16. Jahrhundert abwandte und dem Calvinismus sich zukehrte. Ohne eine kurzschlüssige Antwort zu versuchen, weist Geißler mit Recht ausführlich auf das polnischsprachige Luthertum hin, das sich bis heute erhalten hat.

Geißlers Sympathie gehörte allen evangelischen Kirchen dieses Raumes, nicht nur den inzwischen bis auf Reste zersprengten deutschen Kirchen, von Siebenbürgen und Ungarn abgesehen, wo sie geblieben sind. Daß vor allem die deutschen evangelischen Minderheiten unter einer politischen und religiösen Intoleranz leiden mußten, wird zurückhaltend geschildert. Von so verfehlten Versuchen wie des preußischen Staates in der Provinz Posen und Westpreußen rückt Geißler deutlich ab. Man kann auch andere Beispiele für seine gerechte Beurteilung anführen. Es mag sein, daß über diesem vielleicht etwa zu kurz kommt, was diese deutschen evangelischen Minderheiten in Osteuropa den dortigen Völkern auch aufgelastet haben bis hin zum nationalsozialistischen Rausch mit seinem blutigen Terror und der atheistischen Kirchenpolitik im Warthegau. Wie vieles wurde hier unsäglich vergiftet. Wir werden jedenfalls dem Herausgeber zu danken haben, daß wir dieses posthume Werk eines unermüdeten Mannes besitzen, der ein ganzes Mannesleben der Diaspora widmete. Wenn Geißler auf Verschiedenes verzichtet hat, so auf eine Gesamtwürdigung der Bedeutung der Reformation für Osteuropa, für die Volkwerdung kleiner Völker wie z. B. der Esten und Letten und eines guten Zusammenlebens unter Zurückdrängung eines hitzigen Nationalismus, auch auf ein Schlußkapitel, von großen und zusammenhängenden Gesichtspunkten und letzten Durchblicken Abstand nahm, die neuen Aufgaben nach 1945 bei einer erneuten Begegnung deutscher und osteuropäischer evangelischer Kirchen nicht aufzeigt, so ist dieser Selbstverzicht zu bedauern, aber doch zu akzeptieren. Geißler hat das offensichtlich bewußt anderen überlassen wollen.

München

Erich Beyreuther

Alte Kirche

W. Schneemelcher, Hrsg.: *Bibliographia Patristica*. Internationale Patristische Bibliographie. Band III: Die Erscheinungen des Jahres 1958; Band IV: Die Erscheinungen des Jahres 1959. Berlin (de Gruyter) 1960/61. XXXI, 119 S., geb. DM 23.-; XXXIII, 126 S., geb. DM 23.-.

Es gibt keine Bibliographie, zumal wenn sie die vielfältigen Arbeiten selbst eines einzigen Forschungszweiges zusammenfaßt, die auf der einen Seite ihre editionstechnischen Erfahrungen sammeln, andererseits jedoch auch durch das Echo bzw. die Aufnahme der kritischen Anregungen erst im Lauf der Jahre sich den Ruf erwerben muß, allen Ansprüchen ihrer Leser gerecht zu werden. Die Initiatoren der *Bibliographia Patristica* dürften von vornherein kaum sich dem Traum hingeben haben, mit ihrem Unternehmen von dem harten Gesetz dieser Literaturgattung dispensiert zu sein.

Was ersteres angeht, so handelt es sich bei einem im wahrsten Sinne des Wortes polyglotten Anzeiger vor allem um drucktechnische Schwierigkeiten, die nur durch

geschultes Setzerpersonal und eingearbeitete Korrektoren gehoben werden können. Ob es allerdings je gelingen wird, den sog. Druckfehlerteufel gänzlich zu besiegen, möchte ich füglich bezweifeln. Wohl hat man ihm sehr energisch den Kampf angesagt, wie beigefügte Korrekturnachträge für die bisher erschienenen Jahrgänge eindrücklich beweisen; dem Bd. VI war zum ersten Mal sogar kein Korrekturblatt beigegeben. Allerdings mußte man im Band VII wieder dem unvermeidlichen Übel seinen Tribut zollen. Die damit zugleich erhärtete Einsicht, daß jeder Perfektionismus auf dem drucktechnischen Gebiet immer zum Scheitern verurteilt ist, sollte jedoch die lobenswerten Bemühungen nicht lähmen, höchstens den Leser zu einer gewissen Nachsicht bestimmen.

Was die Auswertung berechtigter Wünsche und kritischer Stimmen angeht, so zeigt sich an kleinen Beobachtungen, wie das Unternehmen durch sie nur gefördert und an Umfang und in seiner inneren Struktur gewachsen ist. Kam das Abkürzungsverzeichnis von Bd. III mit 31 Seiten heraus, so beansprucht es im Bd. IV 33 Seiten, was bei dem Petritdruck schon allerlei besagt, wie überhaupt dieser Index über den weiten Umkreis der exzerpierten Fachorgane sehr viel aussagt. Das Vorwort zu letztgenanntem Band kündigt an, daß ab Band V Verbesserungen im Aufbau vorgesehen sind, wobei vor allem der dogmengeschichtliche Bereich durch eine völlige Umgestaltung den geäußerten Wünschen Rechnung trägt. Damit hat der Herausgeber seine in den bisherigen Vorworten wiederholt ausgesprochene Bitte um Unterstützung durch Anregungen im Geist der Reproduktion wissenschaftlicher Kommunikation verifiziert, wie überhaupt das ganze Unternehmen ein erfreuliches Lichtzeichen für eine über Konfessionen und Nationen hinweg sich neu gestaltende Arbeitsgemeinschaft der Patristiker darstellt. Daß die Patristische Kommission der Westdeutschen Akademien der Wissenschaften von Band IV ab die *Bibliographia Patristica* zu ihren Forschungsvorhaben zählt, beinhaltet letztlich nur eine Erfüllung der internationalen Verpflichtung, welche die deutsche Wissenschaft gegenüber einem Forschungszweig besitzt, der wie wenig andere derart von einem, über die europäischen Grenzen hinausgehenden Gespräch getragen wird. In erster Linie bleibt es ein Verdienst des Herausgebers und seiner zahlreich – genannten oder auch ungenannten – Mitarbeiter, daß die Vielfältigkeit dieses Gespräches noch zu Kenntnis genommen werden kann. In der Tat: wie könnten wir heute noch mehr ohne die *Bibliographia Patristica* auskommen?

Göttingen

Carl Andresen

Ulrich Wickert: Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie (= BZNW 27). Berlin (Töpelmann) 1962. VI, 212 S., kart. DM 32.–.

Die Theologie des größten Antiocheners übt ihre Faszination weiterhin unvermindert aus, wie man der raschen Folge von Büchern darüber entnehmen kann. 1961 erschien in London von R. A. Greer: Theodore of Mopsuestia; 1962 die hier zu besprechende Arbeit von Wickert; 1963 in Oxford von R. A. Norris jr.: *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* (wird in dieser Zeitschrift besprochen werden).

Von diesen Büchern ist das von Wickert in seinen Ansichten wohl das originellste, doch fürchte ich, daß es angelsächsische Gemüter zu erneuter Beseufzung deutschen Tiefsinns veranlassen wird. Der Verfasser hat sein Buch überfrachtet, indem er gleichzeitig zwei Anliegen verfolgt: *erstens*, die Charakteristika der Paulusexegese Theodors vorzustellen und, *zweitens*, aus Anlaß der Theologie Theodors die Frage nach dem Sinn kirchen- und theologiegeschichtlichen Ablaufs zu beantworten oder doch wenigstens die Kriterien für eine richtige Beantwortung zu finden; die reformatorische Erkenntnis Luthers spielt unter diesen Kriterien eine schwankende Rolle, was die Sache nicht klarer macht. Das zweite der Anliegen tritt durchaus dominierend vor das erste und verformt dieses beträchtlich. Es entsteht eine Atmosphäre von Schwierigkeit und Anstrengung, die ihren Niederschlag im Stil des Buches hat. Man findet solche Bildungen wie „Erleidnis“ (S. 117) – schön, aber doch auf der

Grenze des Pretiösen –, und „Selbstverdemütigung“ (S. 62 und S. 78, Anm. 8), was ich gar nicht schön finde. Die „Studien“ sind voll anspruchsvoller Formulierungen (z. B. S. 4. 31. 34. 61. 191, Anm. 118, und der ganze Epilog), die Theodor selbst sicher nur mit Verblüffung gelesen hätte, da er sich ja, wie ihm Wickert attestiert (S. 176), „seiner (geistes)geschichtlichen Stellung nicht bewußt“ war. Das Problem dieser Stellung ist für uns das folgende (vgl. S. 44. 151. 170. 181. 198): Theodor lebt aus zwei „geschichtlichen Horizonten“ (S. 37 ff.), Israel und Hellas nämlich; er bewahrt in seiner Theologie die antike Eigenständigkeit des Menschen vor Gott. Erst Luther vermochte das Verhältnis Gott – Mensch umzukehren. Aber die „von Luther eingeleitete“ „geschichtliche Wende“ ist „nicht vollendet“ und die „christianisierte Antike“ lebt im römischen Katholizismus „ungebrochen neben uns fort“. Wie haben wir uns gegenüber den verschiedenen Formen von Theologie zu verhalten, die aus verschiedenen „geschichtlichen Horizonten“ bzw. deren immer neuer Mischung hervorgehen? Mit solchen Fragen endet das Buch (S. 198, Anm. 1), nachdem vorher aber bereits der Eindruck entstanden war, als ob jenen geschichtlichen Erscheinungsformen eine theologische Notwendigkeit inhärierte, die gleichzeitig eine Verpflichtung für uns einschließt (wie verhält sich diese Verpflichtung jedoch zur andern, der Radikalität Luthers zu folgen?). Nicht umsonst empfindet W. seine Nähe zu Pannenberg's Geschichtsauffassung, betont aber (S. 44, Anm. 178) seinen selbständigen Ansatz.

Den Hauptbegriff seiner theologiegeschichtlichen Konzeption, „geschichtlicher Horizont“, bestimmt der Verfasser folgendermaßen (S. 39): er „meint die Erschlossenheit einer Sicht, durch welche einem Menschen, einem Volk, einem Zeitalter ein charakteristisches, der Willkür des einzelnen entzogenes, Denken und Tun im vorhinein bestimmendes, Gottes- und Weltverhältnis ermöglicht ist“. Doch können dadurch Möglichkeiten nicht nur erschlossen, sondern auch entzogen werden (S. 40), wie am Beispiel des Hellenen gezeigt wird, der „auch in seinen edelsten Geistern den Kosmos nicht zu überwinden“ vermag, was sich dann in der griechisch-christlichen Theologie auswirkt, als deren Repräsentant Theodor behandelt wird. Die vielen richtigen und guten Beobachtungen, die W. über Theodors Weltverhältnis, über das Gewicht des Kosmos in seiner Theologie macht, täuschen doch nicht darüber hinweg, daß „geschichtlicher Horizont“ ein zu allgemeiner Begriff ist, um wirklich hilfreich zu sein. Vor lauter Geschichtlichkeit werden simple historische Verhältnisse übersehen. „Hellas“ ist zur Zeit der Kirchenväter bekanntlich später Hellenismus und steht daher dem christlichen Anteil („Israel“) als vielfältiger Synkretismus gegenüber. Wenn W. das berücksichtigt hätte, dann hätte ihn die Erkenntnis, daß es bei Theodor auch platonische Elemente gibt, und zwar wichtige, nicht in offensichtliche Verlegenheit gesetzt (S. 189, Anm. 107 a). Er selber legt nämlich der Tradition folgend den Akzent ganz auf das Aristotelische bei Theodor (vgl. S. 22, Anm. 89).

Aus dem bisher Gesagten darf nicht geschlossen werden, der Verfasser habe nur oberflächlich von den Texten Kenntnis genommen. Das Gegenteil ist der Fall; wie gründlich er sich mit ihnen beschäftigt hat, zeigt der Anhang des Buches (S. 199–212) mit „Korrekturen zu dem von Swete und Staab gebotenen Theodor-Text“, wo einleuchtende Verbesserungsvorschläge gemacht werden. Wahrscheinlich hat den Neutestamentler Wickert eben gerade der – im Vergleich zum NT – so eminent griechische Charakter der Texte zum geheimen Hauptthema seines Buches geführt. Daß es das Hauptthema ist, sieht man an der relativ langen „Einleitung“ (S. 6–44), die den zusätzlichen Titel „Die Grundkonzeption“ trägt; es ist eher die Wickertsche Grundkonzeption als die Theodors, die hier entfaltet wird.

Im Verständnis von „Welt“ sieht Wickert die Ursache für Theodors Christologie (S. 31 ff.), deren dualistischen Charakter er kräftig unterstreicht. „Unausgesprochen steht hinter seiner Christologie die Idee, der Kosmos sei so angelegt, daß niemand ihn ins Gleichgewicht bringen könne, außer er sich selbst – unter der Bedingung der Einwohnung des Logos im *ληφθεις ἀνθρώπος*. Hier liegen die Wurzeln der in Th.s Christologie eingeschlossenen Problematik, nicht in einem gleichsam isolierten Mangel an Einsicht in das wahre Wesen der Sünde, wie Swete gemeint hat. Auch die neuerlichen katholischen Erklärungsversuche leiden (ungeachtet der vielen richtigen

Ergebnisse, die sie zeitigen) sämtlich an einer zu schmalen Interpretationsbasis. Man geht von gewissen dogmatischen Loci aus, als habe der Antiochener den abstrakten Faden einer von allem Weltgefühl verlassenen Theologie aus sich hervorgesponnen. Wenn man Th. 'verstehen' will, so muß man erkennen, daß sein der römischen Kirche neuerdings in mancher Beziehung so sympathischer Christus den griechischen, den in sich zentrierten Kosmos repräsentiert" (S. 33, Sperrung vom Verf.).

Die Pauluserklärung des Interpreten wird in zehn Kapiteln behandelt: 1. Der rationale Charakter der Paulusexegese Th.s v. M., 2. Freiheit und Wahl, 3. Prädestination, 4. Paideia, 5. Sterblichkeit und Sünde, 6. Nomos, 7. Rechtfertigung, 8. Ekklesia, 9. Heilsgeschichte, 10. Zeit. Verschiebungen gegen Paulus werden ebenso hervorgehoben (obgleich sie sich als gar nicht so leicht faßbar erweisen) wie Unterschiede zur älteren, aus derselben Schule stammenden Exegese des Diodor von Tarsus. Besonders gelungen ist das fünfte Kapitel über Sterblichkeit und Sünde, in dem sich W. gegen Devreesses Auffassung wendet, bei Theodor gebe es die Lehre von der Erbsünde. Bei aller Nähe zu Pelagius sei Theodors Konzeption tiefer als die des Pelagius, doch Paulus gegenüber sei sie verflacht.

Im Kapitel „Heilsgeschichte“ findet sich eine erhellende Formulierung über den Zusammenhang der Zwei-Katastasen-Lehre mit der typologischen Exegese Theodors (S. 158 f.): Aus Phil. 1, 6 (Swete I 202, 8) „lernen es die Gläubigen, die Ursache alles Geschehens bei Gott zu suchen und auch für Zurückliegendes Dank zu sagen: ‚Denn so bei jenem (d. h. bei den praeterita) zu verharren, verschaffte ihnen gewisse Zuversicht (confirmationem) im Blick auf das Künftige‘. Wer sich mit Dank an das Vergangene hält, dem ist die Zukunft gewiß, denn die Vergangenheit war ein (typologischer) Hinweis aufs Künftige. Von da aus wird Th.s Verteidigung des ‚Historischen‘ gegenüber den Allegoristen in ihrer eigentlichen Intention deutlich. Sie erklärt sich nur zum Teil aus seiner Nüchternheit und seiner Begabung für kritische Behandlung der Texte. Wenn die Geschichte in ‚Symbole‘ aufgelöst ist, worauf soll dann der Glaube ruhen? Denn der Glaube glaubt an die Vollendung der Geschichte“. Das führt dann in der Exegese von Gal. 4 zu „einem charakteristischen Mißverständnis“ (S. 160 f.). Paulus stellt hier die Faktizität der alttestamentlichen Ereignisse ja nicht in Frage, allegorisiert aber trotzdem, es geht ihm um die Bedeutsamkeit jener Fakten. „Indem er die vergangenen Ereignisse nur in dem Sinne gelten läßt, wie sie die neu gewonnene Einsicht in den Sinn des Geschehens stützen können, löst er faktisch die Historie in (heilsgeschichtliche) Bedeutsamkeit auf. Th. dagegen, an der Vorfindlichkeit orientiert, sucht das göttlich Wahre auf der Ebene der zuvor an sich feststellbaren historischen Fakten. Er läßt auf diese Weise den ἡδη γεγονότα größeres Recht widerfahren als Pls und ‚verweltlicht‘ auch in diesem Betracht die paulinische Verkündigung“. Damit ist nicht den Allegoristen gegen Theodor das Wort geredet, sondern nur festgestellt, daß sein „Begriff von Realität“ ein anderer ist als der des Apostels. „Das Gewicht der an sich selbst ernst genommenen empirischen Wirklichkeit hemmt die Unmittelbarkeit zur Transzendenz und nötigt gleichsam Gott, im Medium von ‚Welt‘ zum Menschen zu reden“.

Man sieht, man erfährt eine Menge über die Paulusexegese Theodors, wenn man auch genötigt ist, durch das Medium der Sprache Wickerts zum Gegenstande durchzudringen.

Bonn

L. Abramowski

Martin Tetz: Eine Antilogie des Eutheros von Tyana. (= Patristische Texte und Studien, Band 1). Berlin (de Gruyter) 1964. XLVI, 90 S., geb. DM 36.—

Since Garnier's preface to his edition of Marius Mercator (1673), the pseudo-Athanasian Confutationes quarumdam propositionum, often reprinted since the Commelin Athanasius of 1627 (Migne, P. G. 28, 1337–1393), have been attributed to Eutheros of Tyana, metropolitan of Cappadocia II, the friend of Nestorius who shared in his fall by being exiled to Scythopolis (though subsequently escaping to Tyre where he died). Garnier correctly observed that the work printed among the

writings of Athanasius corresponded to Photius' description (cod. 46) of a treatise current under the name of Theodoret, and also that a quotation in 'Marius Mercator' (that is, *Collectio Palatina* 54, 1–3, ACO I 5, 179) was explicitly attributed to Eutharius. In 1908 G. Ficker took the story further by proving that the manuscript tradition underlying the printed editions was defective: he published matter from an unabbreviated recension of the text, contained in a fourteenth-century manuscript of Athanasiana in the Escorial. To this witness Opitz added two more Athanasian codices containing the text, both from Mount Athos, Vatopedi 6 and 7, s. XIV and XIII respectively. The monograph here under review draws all the threads together. It collects in one volume most of what is known about Eutharius and, above all, provides the first critical edition of his treatise. The printed texts hitherto have been founded upon a late and debased form, the variants of which are only recorded in Tetz's apparatus for the purpose of illustrating the vicissitudes of the tradition. The foundation of the new edition is the three codices, Scorialensis (O), Vatopedi 6 (K) and Vatopedi 7 (W). WO share a common ancestor, while K gives a text related to that known to Photius and in three places preserves sentences lost in WO. K also has several important corrections in a later hand, probably not made from K's model. Since the codex once belonged to the emperor John Cantacuzenus, these corrections will be those of a distinguished scholar in the court circle at Constantinople, if not of the emperor himself.

Beside the *Collectio Palatina* and Photius there are three indirect witnesses with partial quotations, namely Macedonius of Constantinople (cited by Severus of Antioch, c. imp. gr. 3, 17) who includes in a florilegium a short excerpt from Antilog. 21 as from 'Eutharius against Cyril'; the anti-Origenist florilegium of Leontius and John (PG 86/2, 2044 A) which cites Antilog. 22 as from 'Eleutherius' of Tyana; and Euthymius Zigabenus who knew the work under the name of Athanasius and makes long quotations from Antilog. 9–10, 12, 19, 21–22. Faute de mieux, Tetz has used the Migne text of Zigabenus; it disagrees with W only in the introduction of corruptions.

How much long and accurate labour has gone into the making of this volume is quickly clear from a careful look at the critical apparatus. In general the text appears to be in a good state. WO are commonly preferred to K, but Tetz has a proper respect for the corrections in K which more often than not he accepts against the weight of all the other evidence. He has been very restrained in emendation on his own account. He has not always been successful in identifying biblical allusions, however, and the following should be added to the notes and index: p. 6, 23 = Amos 8, 11; p. 16, 17 = Heb. 2, 3; p. 18, 20 = Heb. 5, 7; p. 21, 23 = Prov. 23, 1. I regret that the index of Greek words is not more inclusive; for example, *ῥωριζω* surely deserves admission in view of its importance as a technical term in the Chalcedonense and in much other controversial literature of the age.

It is valuable to have a reprint here of Schwartz's edition of the five letters by Eutharius preserved in the Synodicon of the deacon Rusticus (*Collectio Casinensis*, ACO I 4). Perhaps the notice about Eutharius in Coll. Gas. 279 also deserves to have been included, or at least mentioned somewhere in the introduction.

The intellectual importance of Eutharius' work is rightly estimated by Tetz to be only moderate. As a writer he is more voluble than illuminating, and the chief impetus lies in the moral refusal of Cyril's demand that unfamiliar terminology shall be accepted on blind faith without rational scrutiny. Chapter 15 contains a noteworthy discussion of the corporeality of the angels so hospitably entertained by Abraham. Otherwise it is largely the conventional diphysite Christology. Chapter 19 attacks the compromise that a distinction of natures may be admitted before the Passion but that the ascended Lord is one nature. It is interesting that so extreme an Antiochene, writing in 431, can happily say *ἐκ δύο φύσεων* (ch. 7, p. 12, 23).

The volume is an encouraging by-product of the great work in progress on the critical edition of Athanasius, and opens most auspiciously the new series of patristic studies.

Oxford

Henry Chadwick

Wanda Wolska: *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science au VI^e siècle.* (= Bibliothèque Byzantine. Études 3). Paris (Presses Universitaires de France) 1962. XVI, 329 S., XV Tafeln, kart. NF 40.-.

Dies ist eine vorbildliche Monographie. Ihr Gegenstand ist eher merkwürdig als bedeutend, erfordert aber zu seiner Behandlung ausbreitete Kenntnisse auf dem Gebiet der Theologiegeschichte und der antiken Naturwissenschaft. Die Verfasserin bringt sie mit und hat damit die „Topographie“ zum ersten Mal inhaltlich wirklich erschlossen (sie bereitet auch eine Neuausgabe des Textes in den *Sources Chrétiennes* vor). Nicht ohne Schuld des Kosmas ist sein Buch bisher nach Art eines Raritätenkabinetts betrachtet worden, dessen verschiedenartige Bestandteile verschiedenartige Fachleute interessierten – freilich ohne diese Kenner in allen Fällen durch seine Auskünfte zu befriedigen; „seuls les historiens redevables à Cosmas de l'inscription axoumite se tiennent pour satisfaits“ (S. 27). Für die fehlende „étude d'ensemble“ (S. 29) galt es die „idée directrice“, den Leitgedanken des Verfassers zu finden. Es ergab sich, daß in der „Topographie“ ihrem Namen zum Trotz nicht ein Traktat über Astronomie und Geographie zu sehen ist. „Le titre choisi par l'auteur n'embrasse pas moins l'espace céleste transcendantal que le monde d'ici-bas. Les passages géographiques qui ont à juste titre suscité tant d'intérêt ne sont insérés dans ce livre que pour corroborer par l'expérience vécue la réalité d'un système de l'univers entièrement déduit d'une conception toute religieuse, et embrassant aussi bien le monde physique que le monde spirituel“ (S. 30).

Die Grundidee des Kosmas ist die Zwei-Katastasen-Lehre Theodors von Mopsuestia – und dies zu einer Zeit und an einem Ort, wo das ein erstaunliches Faktum ist, nämlich in der Mitte des 6. Jhdts. im monophysitischen Alexandrien. Daß Kosmas dort anscheinend nicht völlig allein steht, trägt zur Konfessionskarte der Zeit eine interessante Farbnuance bei. Die Beziehung des Kosmas zur antiochenischen Theologie ist seit langem bekannt, immerhin ist sein Buch „das einzige Werk in griechischer Sprache, das so treu die Ideen Theodors von Mopsuestia wiedergibt“ (S. 33), aber diese Tatsache ist immer nur zur Ergänzung des Bildes, das man sich von Theodors Auffassungen zu machen suchte, verwertet worden. Übrigens verzichtet Kosmas aus begreiflichen Gründen (Dreikapitelstreit!) darauf, den Namen seines hauptsächlichsten Inspirators zu nennen. Die Lehre von den zwei Katastasen oder Zuständen, bei Theodor vor allem zeitlich gemeint, führt für Kosmas zur Vorstellung von der Welt als zwei Stockwerken (die er aber nicht selbst erfunden hat), er verlegt den Akzent also aufs Räumliche. Das hat zur Folge, daß er jene Christen, die ein sphärisches Weltbild vertreten, scharf bekämpfen muß – wozu er im Alexandrien des Johannes Philoponos, seines Zeitgenossen, aktuellen Anlaß hat.

Die „Topographie“, wie sie uns heute vorliegt, ist aus mehreren Schichten zusammengewachsen. Die Verfasserin zeigt das in ihrer Analyse des Buches, S. 12–26. Nur die Bücher I–V lassen eine gewisse Einheit und Ordnung erkennen, aus ihnen hat die „Topographie“ ursprünglich bestanden; die Bücher VI–X bringen nichts Neues mehr, sondern geben nur zusätzliche Erläuterungen und antworten vor allem auf die Kritik, die Kosmas erfahren hat. (Das Florileg in Buch X ist seinerseits noch um einen Anhang ergänzt worden, der nicht von Kosmas stammt und sich nur in zwei Hss. findet, S. 152–161). Die Bücher XI und XII schließlich sind vielleicht Fragmente von Kosmas' verlorenem Werk über die Geographie.

Die Probleme, die sich aus dem Inhalt des Buches ergeben, behandelt die Verf. in zwei Teilen: Kosmas und der Orient, Kosmas und Alexandrien. Einige Einzelfragen werden in Anhängen untersucht: I die Erbsünde bei Kosmas und Theodor von Mopsuestia, II vergleicht die Theologie des Kosmas mit der des Nestorianers Babai d. Gr., III verfolgt das Weiterleben des von Kosmas verwendeten Weltsymbols, IV lehnt es ab, das Welthaus des Kosmas in der syrischen Beschreibung der Sophienkirche in Edessa wiederzuerkennen, V sammelt Anklagen des Philoponos gegen Theodor, den Ph. als Kirchenvater des Kosmas erkannt hat und bekämpft, VI referiert die These von A. Nordlin über die Herkunft der Weltfigur des Kosmas (ägyptisches Vorbild) und weist sie ab. Die beiden Hauptteile der Darstellung

könnte man auch nennen: 1. Kosmas und die Theologie, 2. Kosmas und die Naturwissenschaft. Der erste Teil ist nicht nur die bisher fehlende Beschreibung der theologischen Auffassungen des Kosmas in ihrer Gesamtheit und in ihrer Anwendung auf das Weltbild, sondern zugleich ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Theologie in der jungen nestorianischen Kirche, mit deren Repräsentanten Kosmas in Kontakt gestanden hat und von deren Anschauungen er geprägt ist. Offensichtlich hat er in Buch V sogar einen nisibenisches christologischen Traktat in seinen Text aufgenommen.

Um mit Nutzen die Beziehung des Kosmas zur Naturwissenschaft zu untersuchen, muß man sich zuerst über seine Denkungsart klar werden. „Il faut distinguer, dans le cosmogramme de la Topographie, le *symbole de l'édifice cosmique* que Kosmas transforme en réalité physique, et l'*aspect proprement cosmographique et géographique*. Pour l'édifice cosmique, il s'inspire de plusieurs sources: les *traditions écrites, juives et chrétiennes*, relatives à la signification cosmique du tabernacle, la *tradition graphique juive* du sanctuaire judaïque, et les *spéculations grecques* sur le cube et la tétrade, qu'on décèle par l'intermédiaire de Philoponos, et qui rejoignent, selon toute probabilité, les croyances attachées au nombre quatre chez les Juifs et autres peuples anciens. Pour l'aspect cosmographique et géographique, les sources d'inspiration sont plus difficiles à déterminer. Par des notions telles que les murs et les extrémités du ciel, le double ciel, les élévations du nord et la terre du milieu, le cosmogramme de Topographie présente des analogies nombreuses avec les images orientales de l'univers“, wobei Kosmas aus einem „fonds oriental commun“ schöpft (S. 142, Sperrungen von mir). Symbol und Wirklichkeit „auf einmalige Weise“ verknüpft zu haben, darin besteht die Originalität des Kosmas. „Ce faisant, il commet *une des plus étranges confusions* qu'on puisse relever *dans l'histoire de sciences*“. Aus dem Wunsch heraus, geistliche Wirklichkeiten und die Phänomene der sichtbaren Welt zu vereinen, begehrt er den Irrtum, beide Elemente seiner Weltansicht auf einer Ebene zu behandeln (S. 142 f., Sperrungen von mir).

Das Verhältnis des Kosmas zur damals modernen griechischen Naturwissenschaft ist nicht so negativ, wie man zunächst annehmen könnte. Das für die Beziehung Frömmigkeit (vor allem biblizistische Frömmigkeit) – Naturwissenschaft charakteristische Phänomen wird auch an ihm ganz deutlich: das altmodischere Weltbild gilt als das göttlich offenbarte, ohne daß man sich dabei gewisser zeitgenössischer Denkweisen und Erkenntnisse entschlagen könnte. Kosmas ist von der sphärischen Geographie, die sein Gegner Philoponos vertrat, viel abhängiger, als er selber zugeben würde. Wo er sie ausdrücklich ablehnt, greift er auf andere Ideen zurück, die nicht minder griechisch sind. „La forme allongée et les mesures de son oikouménè, les diaphragmes est-ouest et sud-nord, la limitation de l'océan par le continent opposé, l'antichthone, la zone torride, les ombres changeant suivant les latitudes, autant de souvenirs de la sphéricité du monde“. Die Geographie des Kosmas erscheint unter diesem Gesichtspunkt als ein Beispiel der Degeneration der sphärischen Geographie und insofern als ein Dokument bereits mittelalterlichen Geistes (S. 270). Aber man kann seinen Beitrag zur Geschichte der Geographie auch positiv betrachten: als Hellenisierung des orientalischen Weltbildes, und so ist er vielleicht „le plus bel hommage que Kosmas ait, bien malgré lui, rendu à la science hellène“ (S. 278).

Drei winzige Beanstandungen: S. 151 ist statt 439 zu lesen 449. (Jahreszahl des Räuberkonzils); S. 260, Anm. 1 fehlt im deutschen Zitat der richtige Anschluß. S. 114 ff. wird in den Anmerkungen die Leipziger Philo-Ausgabe von 1828–30 zitiert, und zwar nach dem Namen des Verlegers Schwikert; bei vollem lateinischen Titel ist der Genitiv (ex sumptibus) Schwikerti richtig, aber bei kurzen Verweisen hätte es doch der Nominativ sein müssen; freilich wäre der Name des Herausgebers, C. Ernst Richter, vorzuziehen gewesen.

Jeder, der sich für den faszinierenden Hervorgang des Mittelalters aus der spätantiken Welt interessiert, sollte Mme Wolskas interessantes und gelehrtes Buch lesen.

Bonn

L. Abramowski

Pierre Riché: *Education et culture dans l'occident barbare (VI^e–VIII^e siècles)*. (= Patristica Sorbonensia 4). Paris (Editions du Seuil) 1962. 572 S., kart.

Das anzuzeigende Buch ist eine umfassende Bildungsgeschichte West- und Süd-europas, einschließlich der britischen Inseln, von den Tagen Theoderichs bis zum Vorabend der Herrschaft Karls des Großen. Um das Urteil vorwegzunehmen: es handelt sich um eine Pariser „Thèse“ von ungewöhnlich hohem Niveau; ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich die Darstellung eine Leistung ersten Ranges nenne. Sie gehört zu der kleinen Zahl von Geschichtsdarstellungen, die man uneingeschränkt und freudig im antiken Sinn „loben“ möchte. Dem Verfasser gebührt Respekt und Bewunderung, die Forschung darf sich gratulieren, einen derart vorzüglichen Beitrag erhalten zu haben.

Verfasser geht vom Zustand des Bildungswesens im weströmischen Reiche des 5. Jahrhunderts aus: Prestige de l'éducation romaine au V^e siècle (S. 41–51). Das christlich gewordene Staatswesen besitzt ein geordnetes Schulsystem, das vornehmlich den vermögenden Gesellschaftskreisen zugute kommt und ihren Idealen dient; von christlichen Einflüssen ist es im wesentlichen unberührt. Der Zusammenbruch des Westreiches am Ende des Jahrhunderts stellt die Reste des paganen Bildungs- und Besitzbürgertums vor die Aufgabe, selbst dafür zu sorgen, daß der Jugend die überkommene Ausbildung vermittelt wird, während die aufstrebenden christlichen Schichten vor der Notwendigkeit stehen, nun bewußt christlich geformte Erziehungseinrichtungen aufzubauen, nachdem man bisher, so gut es gehen wollte, sich der antiken Schulzucht unterworfen hatte, ohne damit recht zufrieden sein zu können, denn der Christenglaube fand in ihr keine Stätte. Besonders die Kirche stand vor dem schweren Problem, wie dem klerikalen Nachwuchs hinfort eine sowohl elementare weltliche wie vor allem geistliche Bildung gegeben werden könne. Man hatte ja immer weniger traditionell erzogene junge Männer zur Verfügung, die als Christen in den Kirchendienst eintraten. In der Zukunft mußte man selber für ihre geistige Vorbildung Sorge tragen. Die Beantwortung dieser Fragen ist in der einbrechenden Zeit der Barbarisierung zweifellos für die westliche Zivilisation entscheidend geworden. Die Art ihrer Lösung hat dem christlichen Mittelalter seine charakteristischen Züge verliehen. Die in ihrer Weise faszinierende Übergangszeit, eben das fünfte bis achte Jahrhundert, steht daher seit längerer Zeit im Brennpunkt des Interesses der Forschung, und es sind in den letzten Jahren nicht wenige Untersuchungen erschienen, die sich gerade auch mit Weiterleben und Umbildung des antiken Kulturideals befassen. Richés Werk faßt diese Arbeiten souverän zusammen und führt die Vielfalt der Erscheinungen aufs eindrucksvollste vor.

Es geschieht das in drei umfangreichen Hauptabschnitten. I. *Survivance de l'école antique et organisation des écoles chrétiennes dans les royaumes barbares méditerranéens* (480–535), S. 53–177. II. *La fin de l'éducation antique et le développement des écoles chrétiennes en Italie, Gaule, Espagne* (535 – premier tiers du VII^e siècle), S. 179–350. III. *Les débuts de l'éducation médiévale*, S. 351–547. Das Vorwort und ein ausführliches Inhalts- und Literaturverzeichnis eröffnen den Band, eine knappe Conclusion und das Register der Personen- und Ortsnamen beschließen ihn. In den drei Hauptteilen wird die geschichtliche Entwicklung unter den verschiedenen Blickpunkten breit entfaltet und dargelegt. Teil I schildert zunächst das Weiterleben der antiken Schule, ihren Aufbau, ihre leitenden Ideen und deren Träger (S. 35–90), dann die Stellung der einzelnen germanischen Herrscher und ihrer Aristokratie der klassischen Bildung gegenüber (S. 92–118). Es folgen Ausführungen über die Stellung der Christen zur antiken Schule und über die ersten christlichen Schulen, die als Kloster- und Bischofsschulen entstehen, und über Cassiodors Vision von einer „christlichen Universität“ (S. 119–177). Im zweiten Hauptteil werden die Bildungsverhältnisse in den verschiedenen Ländern vor Augen gestellt: *Education et culture en Italie byzantine* (S. 181–219), *Education des laïcs en Gaule et en Espagne* (S. 220–310), *Education des clercs et des moines en Gaule et en Espagne* (S. 311–350). Der dritte Teil beschreibt die entstehende frühmittelalterliche Welt: *Les éléments nouveaux du VII^e siècle* (S. 351–409), *Les renaissances* (Fin du VII^e

siècle, milieu du VIII^e siècle), S. 410–498, Les méthodes de l'éducation chrétienne aux VII^e et VIII^e siècles (S. 499–547). Die einzelnen Abschnitte sind noch mehrfach unterteilt, so daß der ungeheure Stoff außerordentlich übersichtlich und in gebändiger Fülle hingebreitet ist. Instruktive Kartenskizzen sind beigegeben.

Das Buch ist völlig aus den Quellen gearbeitet, die reichlich zu Worte kommen, die gesamte einschlägige Literatur ist verarbeitet. Die Darstellung selbst ist von geschliffener Genauigkeit und Klarheit, elegant und durchsichtig, ohne überflüssige Schnörkel. Vor allem: die unendliche Vielfalt der Erscheinungen wird durch die bis ins letzte überlegte Stoffanordnung nicht eingezwängt und verdeckt, sondern tritt in überraschender Eindringlichkeit zutage. Kurz, wir haben eine geradezu meisterhafte Geschichtsdarstellung vor uns, das Marrous *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* würdig fortsetzt. Die beschriebenen Vorgänge und Tatsachen sind an und für sich bekannt, obgleich auch im einzelnen manches in eine neue Beleuchtung gerückt wird und eine Fülle wertvoller Beobachtungen und Einsichten mitgeteilt ist. Doch eine derart umfassende und stoffgesättigte Vorstellung des gewaltigen, zugleich erschütternden wie erhebenden Schauspiels vom Untergang und der Wandlung der alten und von der Geburt der neuen Kultur besaß man bis jetzt nicht, trotz der z. T. vortrefflichen Arbeiten etwa von Hauck, Lot, Roger und Curtius. Riché verdankt ihnen viel, und ohne sie hätte das Buch nicht geschrieben werden können, aber er übertrifft sie m. E. in der Fähigkeit, aufs sorgfältigste die mancherlei Länder, Orte und Menschen knapp und doch anschaulich zu vergegenwärtigen und sie zugleich in die Verflochtenheit des geschichtlichen Verlaufs eingebunden zu sehen. In dieser Hinsicht ist die Darstellung etwa von Cassiodor, Gregor dem Großen oder auch von Männern wie Eugipp und von einzelnen der Barbarenherrscher geradezu glanzvoll ausgefallen. Aber auch die Beschreibung von Zentren wie Vivarium, Lérins, Bobbio und den Klöstern Englands in ihrem Wachsen und Leben sind Meisterstücke. Eine Fülle von Gestalten und Kräften wird vor Augen geführt. Vortrefflich wird auch das so stark rhetorisch stilisierte pagane und dann christianisierte Bildungsideal der präzisen Geister Galliens hingezeichnet. Man wird stets aufs neue zur Bewunderung erregt, wenn man nacharbeitend feststellt, wie kenntnisreich, gewissenhaft und taktvoll hier gearbeitet ist. Ich kenne wenige Bücher, deren Lektüre einen derartigen Genuß bereitet wie dieses großartige Werk. Es läßt sich in Anlage und Gesinnung mit Harnacks „Mission und Ausbreitung des Christentums“ vergleichen; auch ihm läßt sich nachrühmen, „daß es so gut wie keine Hypothesen enthält, sondern Tatsachen zusammenstellt“, wie v. Harnack in seinem Vorwort sagt. Und auch von ihm gilt, daß die „Tatsachen“ als solche in unerhörter Kraft reden, weil sie nicht von einem blinden Registrator angehäuft werden, sondern von einem lebendigen und gebildeten menschlichen Geiste angeschaut sind.

Auf die dargestellten Entwicklungsabläufe im einzelnen einzugehen und sie nachzuzeichnen, dürfte sich in dieser Zeitschrift erübrigen. Es genügt, das Buch als ganzes charakterisiert zu haben. Es ist im allgemeinen und besonderen so zurückhaltend und besonnen und frei von modischen Einfällen und Übertreibungen, so daß man das entworfene Bild im wesentlichen für zutreffend ansehen darf. Ich wenigstens habe in keinem Falle zu der in ihm gegebenen Darstellung einer Person oder eines Tatbestandes Widerspruch zu erheben, obwohl ich das Buch mehrfach durchgearbeitet habe. Gerade in den Partien, die durch eigene Studien gründlicher vertraut waren, hatte ich immer aufs neue Anlaß, die trefflichere Beobachtung und die vorzügliche Auswahl der Quellenstellen festzustellen, die von des Verfassers ungewöhnlicher Erudition zeugen. Wohl könnte in vielen Fällen die Zahl der Belegstellen und der Parallelen müheles vermehrt werden, nur angedeutete Vorgänge und Prozesse könnten ausführlicher und auch weiterführend behandelt werden, aber wollte man solche Ergänzungen hier anbringen, so wird der Vorwurf der Beckmesserei m. R. erhoben werden können. Gerade dies macht den Wert dieser Bildungsgeschichte aus, daß ihr Verfasser nicht im Material ertrunken ist, sondern verstanden hat, es sachgemäß und sinnvoll zu ordnen. Daß das Buch dazu eine Fundgrube an Quellenmaterial darstellt, ist doppelt erfreulich. Wenn man eine „Tendenz“ des Verfassers erwähnen will, so eine, der nur zuzustimmen ist: er vermeidet allen Schematismus.

Es gelingt ihm daher, die Übergangszeit von der Antike zum Mittelalter so lebendig und treffend zu beschreiben, ohne einer kahlen Verfallstheorie zu huldigen, aber auch ohne Illusionen über den tatsächlichen Zustand von Gesittung und Kultur zu hegen. Wie mannigfaltig in den verschiedenen Ländern und Landschaften die Voraussetzungen und Bedingungen geistiger Arbeit waren, wie wechselnd die Lage der oft so dünnen Bildungsschichten sich gestaltete, das ist behutsam und präzise gesehen und formuliert. Man ahnt die tiefen Brüche und die Gefahren, man gewahrt jedoch auch die manchmal überraschend starke Kontinuität und erkennt die verschiedenen Wellen von „Renaissancen“, die in Karls des Großen Werk zu einem Abschluß kommen. Die karolingische Epoche wird aus ihrer herkömmlichen Isolierung befreit, so wenig ihre Leistungen verkleinert werden dürfen.

Doch genug. Es kann auf den Reichtum des Gebotenen doch nur aufmerksam gemacht werden. Das Werk spricht für sich. Von seinem Verfasser erhofft man sich gern weitere Beiträge, die unsere Kenntnis des Zeitalters vertiefen, in dem er sich so vorzüglich auskennt.¹

Tübingen

Hans-Dietrich Altendorf

Mittelalter

Wolfgang Seiferth: *Synagoge und Kirche im Mittelalter*. München (Kösel) 1964. II, 247 S., 65 Abb., geb. DM 19.50.

Dieses Buch wird vom Verlag als „historische und theologische, literarische und kunstgeschichtliche Dokumentation zur Geschichte der Juden im Mittelalter“ bezeichnet. Dokumentation ist es hinsichtlich des hier außer Betracht zu lassenden ikonographischen Materials zum Thema Synagoge und Kirche in Verbindung mit dem Abbildungsteil, allenfalls auch hinsichtlich der Interpretation einiger Texte wie des *Ordo Prophetarum* oder des *Ludus de Antichristo*. Akzeptabel ist die Inbezugset-

¹ Einige Bemerkungen zu einzelnen: der Text ist nicht frei von Druckfehlern, vor allem in den lateinischen Zitaten; auch das dankenswerte Register ist in seinen Seitenangaben nicht ohne Versehen (beim Buchstaben A ist ein kleines Malheur passiert); leider ist es auch nicht ganz vollständig.

S. 45, Anm. 21: lies: Cod. Theod. XIV 9, 3. – S. 61, Anm. 41: lies: Inst. IV 13. – S. 64, Anm. 56: lies: CSEL LXXII, S. 151. – S. 90, Anm. 242: lies: S. 20, 6–9. – S. 103, Anm. 72: lies: Faventia. – S. 123, Anm. 29: wenn der Verfasser der Hilarusvita Honorat genannt wird, muß ein Fragezeichen hinzugesetzt werden: die Verfasserfrage ist ja noch offen, da die Arleser Handschrift den ominösen Namen „Reverentius“ bietet. – S. 125, Anm. 47: der Kanon über den Ursprung der Seele stammt nicht von Vigilius, sondern von Justinian. – S. 130, Anm. 73: lies beim Zitat aus Arator: CSEL LXXII. – S. 174: die Bibliotheken des Papstes Hilarus befanden sich bei S. Lorenzo an der Via Tiburtina, wie aus der angezogenen Stelle des Liber Pontificalis hervorgeht. – Ebd. Anm. 209: lies statt: Liber Pontificalis I 306: 396. – S. 213, Anm. 225: Ob nicht doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß Gregor in seinem Andreaskloster die Regel Benedikts befolgte? Vgl. O. Porcel, *Scripta et Documenta* 12 (1960). – S. 216, Anm. 252: Gregor bezieht sich nicht auf den 2. Kanon von Nicaea 325: es handelt sich um das Nicaenum von 787! – S. 338, Anm. 169: lies: HF VIII 15, S. 381. – S. 393: Ob Johannes IV. zu den dalmatinischen Flüchtlingen zu zählen ist, wissen wir nicht; möglich ist es, nicht mehr. – Ebd. Anm. 257: lies: Ostkirchl. Stud. 1 (1952). – S. 416, Anm. 40: das Zitat aus dem Liber Pontificalis ist irrig; dort steht nichts von der Pest. – S. 442, Anm. 211: am Schluß des Zitates lies: plenius ante didiceris. – S. 481, Anm. 460: die Synode fand im Jahre 762 statt. – S. 513, Anm. 98: Seite und Nummer sind vertauscht: lies: S. 402, n. 316.

zung der gemeinverständlichen Auslegung der Bildwerke zu Texten des Augustinus, Leo d. G., Sedulius, Notker und Thomas, der *Altercatio ecclesiae et synagogae* (ihre „Aufnahme in die Osterliturgie“ (57) kann man dahingestellt sein lassen) und dem *Sermo contra Judaeos* (PL 42, 1123). Wenn aber das „Eintracht und Zwietracht im Heilswerk Gottes“ betitelte Kapitel auf 12 Seiten „die Frage nach der Bedeutung des AT für das christliche Mittelalter“ behandeln will, indem es die typologische Bibelinterpretation aus der hl. Schrift abzuleiten sucht (ohne einerseits der ostkirchlichen und patristischen Tradition, andererseits sonstiger Interpretationsweisen vor allem in der Liturgie zu gedenken), oder das „Christen und Juden im Mittelalter“ betitelte Kapitel „eine geschichtliche Ortsbestimmung für den Rang und die Gültigkeit des religiösen Gedankensystems, dem Ecclesia und Synagoga angehören“ durch die Verfolgung einiger Gedanken Isidors in die Karolingerzeit (ergänzt durch ein Spezialkapitel über Agobards Briefe) anstrebt, so überschätzt der Vf. seine Möglichkeiten. Es ergibt sich dann eine Disparität zwischen Anspruch und Begründung. Laufend versteigt sich der Vf. zu synthetischen Urteilen wie: „Diese didaktische Illumination [im Uta-Evangeliar] bezeugt die integrierende Tendenz von früher Scholastik und Theologie, von Symbolismus und Kunsthandwerk“ (25), deren Wert, abgesehen von ihrem Inhalt, auch dem Laien fraglich erscheinen muß, wenn man andererseits liest: „In den rabbinischen Kommentaren der Talmud-Zeit wird die Thora der Gestalt der „Weisheit“ gleichgesetzt. (Ich verdanke diesen Hinweis dem Rabbiner Herrn Dr. Hugo Schiff, Washington D.C.)“ (174). Der guten Sache, die dieses Buch vertreten will, wird mit einer Aufzäumung partiellen Wissens zu einer Gesamtdarstellung nicht gedient. Daß es sich hier im Grunde um eine Sammlung von Miszellen handelt, wird besonders deutlich an dem „Humanistisch-protestantisches Nachspiel“ betitelten Schlußkapitel, in dem Luther, Dante, Raffael und Bach behandelt werden. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Aktualität des Themas Vf. und Verlag verführt hat.

Basel

J. Hennig

Raymund Kottje: Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jh.). (= Bonner Historische Forschungen 23). Bonn (Röhrscheid) 1964. 137 S., kart. DM 16.–.

Der Vf. hat hier in einer ausgezeichneten Studie eine für den Kirchenhistoriker, den Liturgiker sowie den Moral- und Rechtstheologen hochinteressante und für die heutige Reform der Kirche nicht unbedeutende Frage erstmals im größeren Umfang aufgegriffen: der Einfluß des AT auf das Recht und die Liturgie. Wie er S. 10 betont, ging es ihm dabei darum, „Rahmen und Hintergrund dieser Frage zu skizzieren“, wobei „das Schwergewicht der Studien auf der Untersuchung der irischen Quellen lag“. Man bedauert es, daß sich der Vf. auf die Zeit des frühen Mittelalters beschränkt hat. Doch wird S. 8–10 mit Recht betont, daß die Voraussetzungen zu einer umfassenden Darstellung z. T. noch nicht vorhanden sind, da vielfach noch brauchbare Editionen und sichere Forschungsergebnisse in Teilfragen, besonders auch hinsichtlich der Datierung der in Frage kommenden Werke, fehlen. Bezüglich der „*Responsa Gregorii*“ hat sich der Vf. in einem eigenen Exkurs (S. 110 ff.) um die Frage der Autorschaft dieses wichtigen Schriftstückes bemüht und sich dabei gegen die heute vielfach angenommenen Thesen von S. Brechter, Quellen zur Angelsachsenmission Gregors d. Gr. (Münster i. W. 1941), gewandt.

Im einzelnen wird im Sonntags- und Zehntgebot sowie in Fragen des Geschlechtslebens das AT als Quelle des Rechts und der Moral in der frühmittelalterlichen Kirche dargestellt (S. 44–84). Auch der kirchliche Festkalender und die Personensalbung werden in diesem Zusammenhang behandelt (S. 84–105). Lediglich angekündigt werden S. 106 spätere Untersuchungen über die Geschichte der Speisegebote, der Altar- und Kirchweihe, der kirchlichen Paramente, des Weihrauchgebrauchs, des Asylrechts, des Verständnisses von Bischofs- und Priesteramt, des Bilderstreits und der frühmittelalterlichen Staatsauffassung angekündigt. Der starke Einfluß des AT auf die morgenländische Kirche wird in der Studie nur gestreift.

Interessant wäre auch eine Untersuchung des Einflusses des AT, wie er schon in den Zeiten des frühen Christentums zu finden ist. Ein Einfluß des AT auf Recht und Liturgie der Kirche ist sicher nicht nur einmal, sondern immer wieder in einzelnen „Wellen“ erfolgt. Berücksichtigt wurde in der vorliegenden Arbeit, wie erwähnt, nur die Zeit des frühen Mittelalters, wo besonders in der irischen Kirche ein starker alttestamentlicher Einfluß zu beobachten ist. Bezüglich der christlichen Frühzeit wäre zu fragen: wie weit lebten damals noch judenchristliche Tendenzen aus der Zeit der Urkirche weiter? wie weit hängt das Verhältnis der Zahl der Judenchristen zu den Heidenchristen in einer bestimmten Provinz (z. B. in Ägypten) oder in einer Stadt (z. B. Rom) mit einer stärkeren Durchdringung des Rechts und der Liturgie mit alttestamentlichem Gedankengut zusammen? Zu denken wäre hier an das Weiterleben des Sabbats neben dem Sonntag und der Eucharistiefeier am Sabbatabend in Ägypten bis ins 5. Jh. (vgl. Ostkirchl. Studien 1958, 48 ff.) oder an den zweimaligen nächtlichen Gottesdienst in der Woche, in der Nacht zum Samstag und in der Nacht zum Sonntag bei Niceta von Remesiana (De vigiliis). Auch in einigen Gebeten, die sicher noch aus den vier ersten Jahrhunderten stammen, ist ein starker alttestamentlicher Einfluß zu erkennen, so besonders in den Sterbegebeten. Man vgl. nur die Malereien in den Katakomben, die sich z. T. auf diese Gebete beziehen (Noe, Moses, Susanna u. a.).

Es ist das unbestrittene Verdienst des Vf., die Frage des Einflusses des AT auf Recht und Liturgie der Kirche im größeren Umfang aufgegriffen zu haben. Es wird nun an ihm und an anderen Forschern liegen, dieses interessante Thema weiterzubehandeln, damit man bei der heutigen Reform des kirchlichen Lebens klar erkennen kann, welche kirchlichen Gesetze und Vorschriften der vergangenen Jahrhunderte einen Abfall von der paulinischen Freiheit gegenüber dem „Gesetz“ und einen Rückfall in die judenchristlichen Tendenzen der Urkirche bedeutet haben.

Regensburg-Prüfung

Klaus Gamber

Hans-Josef Wollasch: Die Anfänge des Klosters St. Georgen im Schwarzwald. Zur Ausbildung der geschichtlichen Eigenart eines Klosters innerhalb der Hirsauer Reform (= Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte XIV). Freiburg (Albert) 1964. 189 S., kart. DM 16.80.

Die Gründung der Abtei St. Georgen im Schwarzwald weist einige typische Eigenheiten auf. 1086 wollten die Adligen Hesso, Hezelo und Konrad das Oratorium (mit Grablege) in der Nähe von Königseggwald (bei Saulgau) zu einem Benediktinerkloster umwandeln. Sie bemühten dabei Wilhelm von Hirsau. Der Abt konnte die Stifter veranlassen, das Kloster nicht am vorgesehenen Platz, sondern in der Nähe von Villingen zu errichten. Das Kloster sollte räumlich (ähnlich wie Zwiefalten) aus der „Reichweite“ der Stifter und späteren Vögte genommen werden. Dieses Streben nach Freiheit war auch bei den Mönchen der Neugründung von Anfang an vorhanden, wenngleich der päpstliche Freiheitsbrief erst 1095 ausgestellt wurde. Der Verf. begründet diese Verzögerung mit dem Wunsch der Mönche, die formelle Fixierung und Bestätigung ihrer Intentionen bis nach dem Tode ihres Wohltäters Hezelo zu verschieben (Hesso war bald nach der Stiftung gestorben, Konrad trat völlig in den Hintergrund). Die verwandtschaftlichen Beziehungen der drei Stifter weisen in jene hochadeligen Sippen, die hinter den Reformklöstern Hirsau, Zwiefalten, Alpirsbach, Reichenbach standen. Auch Hezelo war ein überzeugter Anhänger der neuen Ideen, obwohl er noch Vogt des alten Königsklosters Reichenau war.

Zu diesen, hier sehr knapp skizzierten Ergebnissen kam der Verfasser durch jene Methodik, die im Freiburger Arbeitskreis unter Prof. G. Tellenbach entwickelt worden ist. Der Erfolg rechtfertigt auch in diesem Fall die erneute Interpretation längst bekannter Quellen samt der differenzierten Ausbreitung des Beweisganges.

Weniger befriedigen kann der 5. Abschnitt. Hier stellt der Verf. die Reformen anderer Klöster unter Einfluß von St. Georgen dar. Abt Theoger war daran hervorragend beteiligt. Dies zeigt schon die Tatsache, daß nach seinem Weggang St. Georgen nicht mehr in der Lage war, die Beziehungen in der ursprünglichen Intensität

aufrechtzuerhalten. Auch hier konnte der Verf. durch die genealogische Methode bekannte Zusammenhänge intensiver erfassen und deuten. Dies gilt vor allem für die, hinsichtlich Kausalität und Intensität der „Reformen“, mit Recht als zu schematisch empfundene Darstellung von R. *Bauerreiß* (StMBO 51/52, 1933/1934).

Eigenartig berührt aber die Tatsache, daß das bedeutende Werk von Kassius *Hallinger* über die Reformen von Gorze und Cluny nicht zitiert wird. H. war teilweise zu anderen Ergebnissen gekommen. So wurde nach ihm Admont nicht durch St. Georgen, sondern über Schwarzach mit den neuen Gewohnheiten bekannt gemacht. Ohne Zweifel berechtigen die Ergebnisse Wollaschs eine Diskussion der beiden Positionen. Zum mindesten hätte die Auffassung Hallingers angedeutet werden müssen, falls auf eine Auseinandersetzung in diesem Rahmen verzichtet wird. Durch einen methodischen „Monismus“ werden wir der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht. Das frühmittelalterliche Kloster lebte in zwei Kreisen, einem politischen und einem monastischen. Der politische Kreis (Personenverbandsstaat!) wurde vornehmlich durch verwandtschaftliche Beziehungen bestimmt. Deshalb hat die neue Methode, die Forschung aus genealogischen und wirtschaftlichen Quellen, ihre unbestreitbare Berechtigung. Die monastischen Relationen des Klosters aber wurden durch Regel und Gewohnheit als Formen des klösterlichen Lebens bestimmt. Eine Kongruenz der beiden Kreise ist nicht unbedingt erforderlich. In der Forschung muß mit divergierenden Ergebnissen gerechnet werden, je nach dem Ausgang von einer der beiden (oben schematisch skizzierten) Quellengruppen. Unter Umständen kann eine Diskrepanz Anlaß erneuter Quellenkritik werden. Ein Ausgleich wäre viel leichter, wenn wir über die Haltung der Mönche zu den beiden Lebenskreisen noch besser Bescheid wüßten: Wie ernst wurden in den einzelnen Klöstern Regel und Gewohnheiten genommen? Wann wurde die Einordnung in eine politische Gruppe als lästig empfunden? Mit anderen Worten: Welchen Wert kann die heutige Geschichtsschreibung den nachgewiesenen monastischen und politischen Relationen beimessen? – Wir müssen beide Kreise samt den entsprechenden Quellen jedoch so lange ernst nehmen und jeden methodischen „Monismus“ vermeiden, bis wir die Unzulänglichkeit einer Quellengruppe hinlänglich bewiesen haben.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Anneliese Lüders: *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen.* (= Berliner Byzantinistische Arbeiten Bd. 29). Berlin (Akademie-Verlag) 1964. 123 S., 11 Taf., 1 Karte, kart. DM 42.50.

In dieser Arbeit werden auf Grund von syrischen (Michael Syrus, Bar Hebräus) und armenischen (Matthäus von Edessa, Nerses von Lampron) Quellen die Ursachen der Kreuzzüge, der Charakter der fränkischen Kriegführung, die Rolle des Menschen in den fränkischen Staaten, das Verhältnis der Franken zu den Kirchen und Staaten des Orients und die Reaktion der vorderorientalischen Welt auf das Erscheinen der Kreuzfahrer geschildert, wie sie sich den genannten syrischen und armenischen Geschichtsschreibern darstellten. Insofern bietet diese Arbeit einen neuen Beitrag zur Kreuzzugsliteratur und zeigt uns die Kreuzfahrer in einem vielleicht ungewohnten, jedenfalls aber wenig angenehmen Licht: ihre Borniertheit und Arroganz, ihr Egoismus und ihre Disziplinlosigkeit, ihre Ruhmsucht und Eitelkeit, ihr Neid und die – bei aller Tapferkeit – völlige Unfähigkeit ihrer militärischen Führung bilden den menschlichen Hintergrund dieses ersten großen Vorstoßes Europas in die außereuropäische Welt und machen es verständlich, daß die Reste dieser „Glaubenskämpfer“ schließlich als Söldner im Dienste des Islams oder als orientalische Räuberbanden endeten. Hierzu bietet das Buch eine Fülle von Anschauungsmaterial und bestätigt damit in eindrucklicher Weise das Bild, das etwa Prutz in seiner Kulturgeschichte von den Zuständen in den Kreuzfahrerstaaten gezeichnet hat. Auch über die Eigenart der christlich-orientalischen Geschichtswerke, insbesondere auch über das Verhältnis der syrischen und arabischen Geschichtsschreibung des Bar Hebräus finden sich gute Beobachtungen. Sehr interessant ist auch die Feststellung, daß der Papst und seine führende Rolle in der Kreuzzugsbewegung den christlichen Quellen des Orients so gut wie unbekannt ist (S. 63).

Auf S. 9 ist der Verfasserin freilich ein arges Mißgeschick passiert, indem sie den berühmten Jakob von Edessa (ca. 640–708) zum Verfasser eines Abrisses der Geschichte Edessas „bis zur Eroberung durch die Kreuzfahrer“ (1098) macht und behauptet, Jakob werde „weder bei Baumstark noch bei Graf als Verfasser irgendwelcher Schriften genannt“. (Über Jakob von Edessa vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (1922) S. 248–256 u. ö., über seine Chronik besonders S. 254; Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 1 (1944) S. 454–456 u. ö.). Auch sonst begegnen Versehen, so gleich auf S. 1, wo die Verfasserin die Nestorianer als „Synoditen“ bezeichnet; mit diesem Ausdruck meinen die orientalischen Quellen natürlich die Anhänger des Konzils von Chalzedon. Am wenigsten aber hat mir an diesem sonst gründlich gearbeiteten Buch gefallen, daß die Verfasserin Entlehnungen und Zitate aus andern Werken häufig nicht kennzeichnet. So hat sie auch viele Angaben aus dem Literaturverzeichnis meiner Jakobitischen Kirche (1960) stillschweigend übernommen; als ein Beispiel für viele nenne ich meinen kleinen Nachtrag zu Dölgers Regesten der Kaiserurkunden, den sie ohne Quellenangabe einfach abgeschrieben hat, so als ob das ihre Entdeckung sei (vgl. ihr Lit.-Verz. Nr. 22 mit meinem Lit.-Verz. Nr. 261). Ein solches Verfahren ist nicht nur unwissenschaftlich, sondern auch juristisch bedenklich. Hier sei deshalb – besonders auch im Hinblick auf die im Geleitwort angekündigte Ausgabe der Texte – ein Hinweis auf W. Bappert und E. Wagner, Kommentar zum Internationalen Urheberrecht, München 1956 gestattet, wo S. 106 die gesetzliche Verpflichtung zur Quellenangabe bei Zitaten und Entlehnungen besprochen ist. – Das Abkürzungsverzeichnis auf S. VIII ist leider so lückenhaft, daß auch der Kenner der Quellen gelegentlich Mühe hat, die Belegstellen nachzuschlagen, und im Ortsverzeichnis S. 101–103 vermißt man leider alle Quellenangaben. Im Literaturverzeichnis wird der Benutzer das unentbehrliche Register zu Grafts Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Rom 1953) und die Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge von Hans Eberhard Mayer (Hannover 1960) noch nachtragen.

Marburg (Lahn)

Peter Karwerau

M.-H. Vicaire OP: *Geschichte des heiligen Dominikus*, übersetzt von J. Enenkel. Band I: Ein Bote Gottes. Freiburg (Herder) 1962. 375 S., geb. DM 36.–; Band II: Inmitten der Kirche. Freiburg (Herder) 1963. 406 S., geb. DM 38.–.

Die „Geschichte des heiligen Dominikus“, wie sie der Verlag Herder 1962 in einem ersten und 1963 in einem zweiten Band vorlegte, hat selbst eine Geschichte. Sie ist das Ergebnis einer Reihe von Metamorphosen, die bis in das Jahr 1921 zurückreichen. In diesem Jahr veröffentlichte Pierre Mandonnet, O.P. in der *Collection des Études Religieuses* eine Würdigung des hlg. Dominikus, die die Idee, den Menschen und das Werk in die gesellschaftliche, politische und religiöse Situation des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts einordnete und als Antwort auf die spezifischen Erfordernisse der damaligen *société chrétienne* zu verstehen versuchte. Dieses Werk, das durch seine weitgespannte Konzeption und eindringliche Darstellung die bisherigen Versuche, der Gestalt des Dominikus gerecht zu werden, weit hinter sich ließ, war der erste Anlauf zu einer umfassenderen Darstellung, die sich Mandonnet als wissenschaftliche Lebensaufgabe gestellt hatte, für die er unermüdlich arbeitete, die zu vollenden ihm jedoch nicht mehr vergönnt war.

Nach seinem Tode im Jahre 1936 übernahm M. H. Vicaire, sein Schüler, diese Aufgabe. 1938 veröffentlichte er noch einmal das 1921 erschienene Buch Mandonnets, dem er unter Beibehaltung des ursprünglichen Titels: *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre* eine Fülle von Anmerkungen und Einzeluntersuchungen hinzufügte, die z.T. noch aus der Feder des Lehrers stammten, meist jedoch von ihm und R. Ladner verfaßt worden waren. Das zweibändige, ein wenig unübersichtliche Werk überschritt mit einigen seiner Beiträge wie z.B. den Untersuchungen zur Augustinerregel und den Ursprüngen des *Ordo de poenitentia* den von Mandonnet gesetzten Rahmen, was freilich nicht hinderte, daß die tiefeschürfenden Untersuchun-

gen der wissenschaftlichen Diskussion Anstöße gaben, die heute noch nachwirken. Erst rund zwanzig Jahre nach der Herausgabe dieser Vorstudien, bei denen der Anteil von Lehrer und Schüler nur mit Mühe zu unterscheiden ist, konnte Vicaire mit seiner zweibändigen *Histoire de Saint Dominique* die Aufgabe erfüllen, die sich sein Lehrer gestellt hatte. Dieses Werk, in das neben älteren Arbeiten Vicaires und Mandonnets die Fülle der bis 1956 erzielten Forschungsergebnisse zur Geschichte der religiösen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts eingegangen ist, konzentriert sich ganz auf die Gestalt des Dominikus. Die Darstellung hebt an ihn Caleruega und endet in Bologna, hat ihre Pole in der Geburt und Kanonisation des Heiligen, verfolgt im ersten Band den *vir evangelicus* über Palencia, Osma, Montpellier, Prouille, Fanjeaux und Toulouse bis nach Rom und schildert im zweiten die Gründung, den Aufbau und die Wirksamkeit seines Ordens *in medio ecclesiae*. Vicaire nennt sein grundlegendes Werk, das als die für lange Zeit maßgebende Dominikusbiographie angesehen werden muß, nicht etwa *la biographie* oder *la vie*, sondern *l'histoire de Saint Dominique*, handelt es sich doch nicht um die Darstellung der Entfaltung einer Persönlichkeit oder die Geschichte einer Seele, was man eher von einer Biographie der Theresе v. Lisieux erwarten könnte, sondern um die Wirksamkeit eines Mannes in seiner Zeit, gelegentlich mehr um die Zeit und das Werk als um den Mann und seine trotz gelegentlich forcierter Bemühungen des Vf. (I, 36) für uns nicht mehr ganz faßbaren Motive. Diese Konzeption, die Vicaire mit seinem Lehrer teilt, läßt ihn – stärker als etwa H. C. Scheeben, der betont, „daß bei wirklich großen Heiligen das Walten des Hlg. Geistes eine größere Rolle spiele als das Milieu“ (S. 3) – mit Intensität und unter Verwendung auch außerliterarischer Zeugnisse die räumliche und geistige Umwelt des Heiligen rekonstruieren und die geistigen Strömungen aufzeigen, die auf ihn einwirkten oder seine Reaktion auslösten. Bei einer Gestalt wie Dominikus bedeutet dies, daß das Buch zu einer eindrucksvollen Einführung in die geistige Welt des 13. Jahrhunderts, in die *spiritualità* eines der bewegtesten und spannungsreichsten Jahrhunderte der europäischen Geschichte wird.

Die Zentrierung des umfangreichen Materials um die Gestalt des Ordensstifters verlangt eine starke kompositorische Kraft, die der Verfasser in einem solchen Maße aufbringt, daß seine zahlreichen Exkurse, z. B. über die verschiedenen häretischen und rechtgläubigen Gruppierungen des 12. und 13. Jahrhunderts oder seine Erörterungen zur Entstehungsgeschichte der Augustinerregel und Dominikanerkonstitutionen, weder den Blick von der Hauptfigur ablenken noch die Spannung des Lesers erschaffen lassen. Es tut dieser darstellerischen Leistung keinen Abbruch, wenn man feststellt, daß dem Willen zur Konzentration die detaillierten Erörterungen über Einzelprobleme, wie sie das 1938 erschienene Buch enthält, zum Opfer gefallen sind, der speziell interessierte Leser neben der *Histoire de S. Dominique* also immer noch das von Vicaire selbst ausgiebig zitierte ältere Werk heranziehen muß.

Bei dem Rang der Dominikusbiographie Vicaires lag es nahe, sie dem deutschen Publikum in einer Übersetzung zugänglich zu machen. Sie wurde sechs bzw. sieben Jahre nach dem Erscheinen des Originals von J. Enenkel vorgelegt und stellt keinen Fortschritt gegenüber der Urfassung dar. So wurde z. B. die Bibliographie samt ihrer kleinen Mängel unverändert übernommen, die Anmerkungen auf eine die Lektüre erschwrende Weise in einen eigenen Anmerkungsapparat zusammengefaßt und auf die Illustrationen und instruktiven Karten verzichtet. Verlegerische Überlegungen, auf die diese bedauerlichen Beschränkungen wahrscheinlich zurückzuführen sind, ließen es offensichtlich auch als unnötig erscheinen, der Übersetzerin einen sachverständigen Berater an die Seite zu stellen. Die Folge dieser Unterlassung ist, daß das zweifellos einen weiten Leserkreis interessierende Buch Vicaires dem deutschen Publikum nur auf inadäquate Weise bekannt gemacht wird. Der Leser gewinnt so z. B. schon bei oberflächlicher Lektüre den Eindruck, es existiere im Deutschen nur eine unzureichende Fachterminologie für die *vita religiosa*. Er muß sich, um nur einige Beispiele zu nennen, mit den Brüdern *Sachets* (II, 274) und *Pawres Catholiques* (I, 174) zufriedengeben, obwohl schon Pierron die Bezeichnung Katholische Armen gebraucht hat und die Sackbrüder in Deutschland bereits im 13. Jahrhundert unter diesem Namen bekannt waren. Dort jedoch, wo die Beibehaltung der

lateinischen Terminologie besser gewesen wäre, begegnen ihm französische oder deutsche Übersetzungen. Das ist im Falle der *Charte de charité* (II, 156) leicht zu verschmerzen, bei der Übersetzung „Unterscheidung“ für die in den Dominikanerkonstitutionen üblichen *distinctiones* schon verwirrender (II, 33). Läßt sich hier wie in zahlreichen anderen Fällen leicht feststellen, was eigentlich gemeint ist, so kann in anderen ohne Hinzuziehung des Originals der ursprüngliche Sinn gar nicht mehr ermittelt werden. Wie sollte man z. B. sonst feststellen, daß der geheimnisvolle Satz: „Nicht vorauszusehende Umstände haben dieses Buch (Scheeben) mithin einer Rechtfertigung durch die Kritik entzogen“ (I, 10), nichts anderes bedeutet, als daß Scheeben den 1927 angekündigten Anmerkungsband zu seiner Dominikusbiographie nicht mehr veröffentlicht hat. (*Des circonstances imprévues ont d'ailleurs privé ce livre de la plus grande part de ses justifications critiques*).

Irrtümer dieser Art sollte man vielleicht nicht in erster Linie der Übersetzerin anlasten, da von ihr nicht unbedingt erwartet werden kann, daß sie die für eine exakte Übertragung notwendige Sachkenntnis besitzt. Eher muß man sich fragen, warum ein so renommiertes Haus wie der Herder-Verlag nicht den Ehrgeiz aufbrachte, der *Histoire de Saint Dominique* eine in äußerer Gestalt und sprachlicher Form gleichwertige „Geschichte des heiligen Dominikus“ an die Seite zu stellen. Die Schwächen der Übersetzung können die Leistung des Verfassers nicht schmälern, sie haben ganz im Gegenteil die Wirkung, daß sich der Leser auf das Original und seine Vorformen verwiesen sieht, auf diese Weise also das Gesamtwerk des für die Erforschung sowohl der Geschichte seines Ordens als auch des 13. Jahrhunderts verdienten Dominikaners zu würdigen veranlaßt wird.

Münster i. W.

Kaspar Elm

Friedrich Wilhelm Oediger, Hrsg.: Der älteste Ordinarius des Stiftes Xanten. (= Die Stiftskirche des hlg. Viktor von Xanten, Band II, Teil 4). Kevelaer (Butzon & Bercker) 1963. X, 159 15 S., 4 Taf., geb. DM 70.—.

Als neunter Band der Veröffentlichungen des Xantener Dombauvereins wird hier innerhalb des Werkes „Die Stiftskirche des hl. Viktor zu Xanten“ eine kritische Edition des sog. „Liber albus“, eines „(Liber) Ordinarius“, vorgelegt, der zwischen 1258 und 1286 in der Erzdiözese Köln, wohl in Xanten selbst, geschrieben worden ist und heute im Stiftsarchiv Xanten unter der Signatur B 2 aufbewahrt wird. Dieser Ordinarius ist, wie es im Vorwort von Walter Bader (S. VII) heißt, von besonderer Bedeutung „nicht nur wegen der nützlichen Angaben für die Stifts- und Baugeschichte, sondern auch weil er jahrhundertlang das schlagende Herz des Xantener Stiftes war“. Mit ihm zusammengebunden sind heute Ostertafeln, ein Kalendar und Synodalstatuten, von denen jedoch in der vorliegenden Ausgabe nur das Kalendar ediert und eingehend untersucht wird.

Der eigentliche Ordinarius wird in einer glänzenden Edition, die allen liturgischen, wissenschaftlichen und drucktechnischen Anforderungen gerecht wird, vorgelegt. Er enthält die Ordnung des Stundengebets (Chorgebets) für den Dom zu Xanten. Dem „Ordo dominicarum et feriarum per circulum anni“ folgt hier der „Ordo in sanctorum festiuitatibus obseruandus“ und schließlich als 3. Teil ein Ordo „De processionibus per circulum anni seruandis“, mit einem Anhang, der Rubriken für die Meßfeier (*De quibusdam notabilibus missarum officii*) enthält.

Dieser „Liber albus“ hat in Xanten einen Vorgänger gehabt, der jedoch nur seinem Anfang nach im ersten Xantener Totenbuch (vgl. Band II, 3 der gleichen Reihe) erhalten ist und von einer Hand noch des 12. Jh. geschrieben war. Zu berichten ist die (allgemein verbreitete) Behauptung des Herausgebers, daß die ältesten Ordinarien überhaupt erst aus dieser Zeit stammen. So konnte ich in meinen „Codices liturgici latini antiquiores“ (Freiburg/Schweiz 1963) auf einen Liber Ordinarius in Verona aufmerksam machen (Nr. 1525 S. 275), der aus der Mitte des 11. Jh. stammt und eine leichte Überarbeitung eines Veroneser Ordinarius („Carpsum“ genannt) noch des 10. Jh. darstellt.

Besonders zu begrüßen ist auch der Nachtrag mit Angaben über weitere 40 liturgische Handschriften. Sie befinden sich heute alle in der Stiftsbibliothek von Xanten, sie waren jedoch bis nach d. J. 1920, wie Kritzeleien der Meßdiener in ihnen zeigen, an einem leicht zugänglichen und wenig sicheren Ort aufbewahrt worden. Die Codices stammen zumeist aus dem 15. bis 18. Jh. Darunter sind jedoch auch zwei, die älter sind als unser „Liber albus“, nämlich die Handschriften H 104 und H 105, ein Antiphonar sowie ein Lektionar, beide aus dem 12. Jh., und ein weiterer Ordinarius aus der Mitte des 14. Jh. (H 126). Die Abweichungen dieses Liturgiebuches gegenüber dem älteren „Liber albus“ werden im gleichen Anhang (S. N 8–15) eingehend vermerkt. Das genannte Antiphonar (H 104) hat für den Ordinarius eine besondere Bedeutung, weil darauf in diesem ständig verwiesen wird. Hier muß auch das Diurnale H 33 eigens genannt werden. Es ist vor d. J. 1473 entstanden und stimmt in den Regieanweisungen weitgehend mit dem älteren Ordinarius überein. Der Herausgeber weist (S. 3) darauf hin, daß man in Xanten nicht die Ordnung der Kölner Kirche übernommen hat, was sich aus dem in der Edition vorgenommenen Vergleich mit dem Ordinarius des Stiftes St. Aposteln in Köln (14. Jh.) und dem Kölner Brevier von 1500 ergibt.

Auf eine weitere Auswertung und Einordnung des Xantener Textes wird verzichtet und auf die diesbezügliche Darstellung von Séjourné, *L'Ordinaire de S. Martin d'Utrecht* (1919/21) verwiesen.

Regensburg-Prüfening

Klaus Gamber

Klaus Wriedt: Die kanonischen Prozesse um die Ansprüche Mecklenburgs und Pommerns auf das rügische Erbe 1326–1348. (= Veröffentlichungen der historischen Kommission für Pommern, Reihe V, Heft 4). Köln/Graz (Böhlau) 1963. X, 223 S., 1 Abb., kart. DM 22.–.

Unsere Kenntnisse vom kurialen Prozeßwesen in der Avignoneser Zeit sind verhältnismäßig gering. So kommt es, daß eine Arbeit wie die hierzu besprechende, deren Verfasser von Landesarchiven ausgehend Prozesse untersucht, die von geistlichen und weltlichen Landesherren an der Kurie angestrengt wurden, in der Reichhaltigkeit des Materials wenig Vorgänger für die Avignoneser Zeit hat.

Mittelpunkt der Untersuchung sind die Prozesse, die nach dem Aussterben des rügischen Fürstengeschlechtes (Nov. 1325) um die Präsentation der Pfarrer von Stralsund und Barth und um den festländischen Besitz der rügischen Fürsten auf Veranlassung der Bischöfe und des Domkapitels von Schwerin, der Herzöge von Pommern-Wolgast, der Herren von Mecklenburg und Werle und der Stadt Stralsund besonders vor der Rota und vor päpstlichen Delegaten von 1326–1348 geführt wurden.

Die Ergebnisse der Arbeit dienen sowohl der landesgeschichtlichen Forschung als auch der Erforschung der kurialen Verfassung und Verwaltung. Der Verfasser sucht sie noch dadurch zu ergänzen, daß er in Vorbemerkungen und Exkursen damit zusammenhängende Einzelfragen der Landes- und kurialen Geschichte untersucht und Regesten von ungedruckten Urkunden und den Abdruck einer wichtigen Prozeßurkunde beifügt, wenn auch der wichtige Rotulus vom Februar 1332 leider nicht abgedruckt ist. Besonders instruktiv ist der Exkurs über die „Stellung der Archidiacone in der Diözese Schwerin im 14. Jahrhundert“. Hervorzuheben ist auch, daß der Verfasser die Werke der Dekretalisten, besonders das *Speculum iudiciale* des Wilhelm Durantis, auf das sich nachweislich die Prokuratoren der Stadt Stralsund stützten, immer wieder heranzog.

Gerade weil in der Arbeit viele z. T. neue und instruktive Einzelheiten zur Verwaltung der Kurie in Avignon enthalten sind (bisher noch unbekannte Auditoren, Auswirkung der Sommerferien auf die Amtsführung, Vereinigung von mehreren Ämtern in einer Hand, gleichzeitige und dieselbe Sache betreffende Tätigkeit des Auditors und seines Stellvertreters in der Audientia litterarum contradictarium, die Tätigkeit von Kardinälen als Appellationsrichtern in Prozessen um niedere Pfründen, Bezahlung von früheren Prokuratorien u. a.), wäre ein Register erwünscht ge-

wesen. Für die kuriale Verwaltung könnten die Ergebnisse des Verfassers noch dadurch erweitert werden, daß man die von ihm oft nur in Auszügen angeführten Urkunden ganz untersucht. (So heißt es z. B. in der Urkunde vom 18. Aug. 1329, Pommersches Urkundbuch VII, Nr. 4505: „Sed quia propter vacaciones indictas de speciali mandato domini nostri pape“ – bis dahin zitiert der Verfasser – „non potest appellacionem huiusmodi prosequi . . .“, cum litterarum dicti domini pape audientia sit suspensa. . . . Actum Avione, in hospicio habitacionis dicti domini vicecancellarii . . .“). Da wir gerade für die frühe Avignoneser Zeit wenig über die Art der Amtsführung und den Ort, an dem die Geschäfte jeweils ausgeführt wurden, wissen, ist diese Stelle aufschlußreich.) Ebenso wäre zu erkunden, ob man nicht noch mehr Einzelheiten über die Auswirkungen von kirchlichen Zensuren innerhalb des betroffenen Gebietes erfahren kann.

Wir schulden dem Verfasser großen Dank, unsere Kenntnisse vom kurialen Prozeßwesen in umfassender Weise vermehrt zu haben.

Berlin

Bernhard Schimmelpfennig

Hans Westpfahl, Hrsg.: *Vita Dorotheae Montoviensis magistri Johannis Marienwerder* (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Band 1). Köln/Graz (Böhlau) 1964. XII, 424 S., kart. DM 48.–.

Das kürzlich in der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn gegründete Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte tritt mit einer Publikationsreihe an die Öffentlichkeit. Gleich der 1. Band dieser Reihe stellt eine gewichtige Quellenedition dar, die *Vita* der Dorothea Pruthena (1347–1394). In einer kurzen Einleitung gibt der Bearbeiter eine summarische Übersicht über die moderne Dorotheenforschung, eine kurze Skizze des aus Danzig gebürtigen Verfassers der *Vita*, Johannes Marienwerder (1343–1417), seine hagiographischen Arbeiten und die handschriftliche Überlieferung der *Vita latina*. Die wichtigste Handschrift K (Königsberg) wird zwar als verschollen bezeichnet, eine Wiener Abschrift von dieser liefert aber die Grundlage der Edition. Daneben werden drei weitere Handschriften berücksichtigt. Außerdem zieht der Bearbeiter die vom gleichen Verfasser herrührende *Vita Lindana* von 1396 und die deutsche Fassung der *Vita* heran, die bereits im 15. Jahrhundert gedruckt wurde.

Die Textherstellung ist sehr sorgfältig. Alle Varianten werden im Apparat festgehalten. Einige seltene Begriffe werden erklärt. Im Text finden sich eine Fülle biblischer Zitate, gelegentliche Anführungen von Kirchenvätern und einige Erwähnungen zeitgenössischer Ereignisse und Personen, wie z. B. eines wiclefitischen Predigers aus Böhmen. Alle in der *Vita* vorkommenden biographischen Daten werden in einer Zeittafel zusammengestellt. Die *Vita* selbst ist, wie der Bearbeiter mit Recht hervorhebt, keine Lebensbeschreibung, sondern ein Bericht über Dorotheas Leben in Gott, über ihre Offenbarungen und mystischen Erfahrungen, die der Verfasser nach eigenen Aussagen Dorotheas verarbeitete. In der *Vita* ist der Einfluß Bernhards von Clairvaux deutlich. Es werden seine kleinen Traktate, vor allem aber seine Auslegung des Hohen Liedes erwähnt. Dorothea Montoviensis wird durchgehend als sponsa bezeichnet. Auch andere mystische Theologen wie Richard von St. Victor und Heinrich von Gent werden genannt. Wie stark Dorothea Montoviensis in der mystischen Überlieferung lebt, tritt vor allem in der Beschreibung der Ekstase, des raptus, hervor. Zu fragen wäre, ob ihre Sprache auch mystisch gefärbt erscheint. Wenn dieser Einfluß in verstärktem Maße erst durch ihren letzten Beichtvater, Johannes Marienwerder, an sie herangetragen worden ist, dann dürfte er in der frühen Zeit nicht ebenso hervortreten. Außer dem mit der *Devotio moderna* in vielem verwandten Gedankenwelt tritt auch die für das 14. Jahrhundert typische Askese hervor, zu der auch die Pilgerfahrten zu rechnen sind. Ist die *Vita* einerseits aufschlußreich hinsichtlich der Offenbarungen und der asketischen Frömmigkeit der Dorothea Montoviensis, so ist sie nicht weniger bemerkenswert auch in bezug darauf, wie der

Confessarius die Seelenführung in starker Hand behält und die Frömmigkeit in seinem Sinne anleitet.

Die Textausgabe ist wichtig und beachtlich nicht nur für das Ordensland, das an der frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung des 14. Jahrhunderts vollen Anteil hat, sondern auch für die Haltung des Klerus und seines Verhältnisses zum Orden. Stellenweise wünschte man sich nur eine eingehendere sachliche Kommentierung. Möchten die weiteren bereits angekündigten Arbeiten dieser Reihe ebenso gründliche Leistungen bieten!

Münster/Westf.

Robert Stupperich

Reformation

G. R. Elton: *Reformation Europe 1517–1559* (= *The Fontana History of Europe*). London (Collins) 1963. 349 S., kart. 8/6.

Dies ist ein überraschendes, außergewöhnliches Buch. Im Gewande eines englischen Paperback, im Format eines rororo- oder Fischer-Romans, begegnet einem die gehaltvollste, durchgeformteste knappe Gesamtdarstellung der Reformation, die in neuerer Zeit erschienen ist.

Es handelt sich um ein populärwissenschaftliches Werk. Aber vom Fehlen eines Anmerkungsapparats abgesehen, ist das einzige Zugeständnis an den Leser die Lesbarkeit des Buches. In der Sache wird ihm nichts vorenthalten, von der eingehenden und im Wesentlichen als treffend erscheinenden Darlegung der Theologie der großen Reformatoren bis zu eindringenden Reflexionen über das Zeitalter als ganzes. Der Verfasser zeichnet sich durch exakte, bis in die Einzelheiten und bis zu neuesten deutschen Forschungsergebnissen reichende Kenntnis aus, und mir ist, außer den Mitteilungen über Regensburg S. 63 f., keine Stelle begegnet, an der eine ernste sachliche Berichtigung nötig erscheint.¹ Alles Wichtige ist verzeichnet, und die Gewichte sind einleuchtend und vernünftig verteilt (daß die Entwicklung in England fast ganz ausgespart ist, hängt wohl mit dem Programm der Reihe, zu dem das Buch gehört, zusammen).

Überhaupt erscheint Vernünftigkeit als die hervorstechendste Eigenschaft des Buches. Der Verf. steht den Dogmen der Wissenschaft, die die Erforschung der Reformationsgeschichte besonders penetrant stören, gelassen gegenüber. Die marxistische Auffassung der Reformation wird ebenso brillant erledigt (305 ff.) wie, im Anschluß an Samuelsson, das „mystical concept“ Max Webers und Tawnays über die Bedeutung des protestantischen Geistes für die Entstehung des Kapitalismus (311 ff.: „answers have been devised for non-existent questions“; allerdings muß der – fachlich freilich ganz inkompetente – Rez. bekennen, daß er hier noch nicht restlos überzeugt ist!); die liberale Überschätzung der Bedeutung und der Modernität des Humanismus liegt dem Verf. ebenso fern (281 u. ö.) wie die von anglikanischen Theologen vertretene Meinung, man könne Luther ohne sonderliche Schwierigkeiten in das Bild der älteren Kirchengeschichte einzeichnen (193); der Vorwurf der Intoleranz gegen die Kirchen des 16. Jahrhunderts wird eingeschränkt durch den Hinweis darauf, daß die verfolgten Sektierer ihre Verfolger in der Regel an Unduldsamkeit übertrafen (103), und die gegenwärtig verbreitete Überschätzung Karls V. wird auf ihr Maß zurückgeführt: „Even if Luther had never been born, Charles V could never have been another Charlemagne“ (273), aber: „Though Kaiser Karl V. may have failed, El Rey Carlos Primo had a prosperous and successful reign“ (ebd.). Dabei liegen dem Verf. extreme Gegenurteile gegenüber „dogmatischen“ Urteilen

¹ Höchstens ist festzustellen, daß man von der Tatsache und dem üblichen Datum des Thesenanschlags jetzt wohl nicht mehr so unbefangen und ohne Diskussion ausgehen sollte, wie der Verf. das am Anfang des Buches (S. 15) tut.

durchaus fern; aber er sucht der Geschichte in ihrer Vielfalt rechtzugeben gegenüber Vorurteilen und modernen Interessen.

Daß die Reformation in ihrem Kern eine religiöse und theologische Bewegung war, steht für E. außer Zweifel, ohne daß er deshalb die politischen und sozialen Motive bei ihrer Ausbreitung unterschätzte. „The Reformation as a movement in religion and theology, placed within its setting of politics, economics and society“ – so umschreibt das Vorwort den Inhalt des Buches. Und im lehrreichen Vergleich wird diese Sicht der Dinge als sachgemäß erwiesen: „Compared with the Italian Renaissance, so often truly secular or at most Platonic, this age tried to justify even its historical, scientific and linguistic studies by reference to the Christian religion“ (297).

Überraschende und doch immer fundierte Durchblicke dieser Art finden sich noch oft, etwa: In Deutschland waren um 1500 in vergleichsweise besonders weitgehendem Maß Humanisten in hohe Staatsstellungen eingerückt; in Deutschland war die Zunahme der Pfründstiftungen und der Klerikerstellen vor der Reformation besonders groß; dadurch daß die Reformation im Herzen Europas begann, wurde ihre Ausbreitung nach allen Seiten hin begünstigt; die Angriffe der Reformatoren, die die bestehende Kirche als Papstkirche bezeichneten, schmiedeten Papst und Kirche, die im späten Mittelalter so weit auseinandergefallen waren, wieder zusammen; das Beispiel des Trienter Konzils erweist die Verkehrtheit der Alternative „Gegenreformation“ oder „Katholische Reform“: „We see, how a prominent ambition of the older Catholic Reform grew into a prominent weapon of the new Counter-Reform“ (197). Mit sicheren Strichen werden die führenden Männer der Zeit geschildert – besonders gelungen erscheinen die Porträts Karls V. (266 f. 272 f.), Pauls III. (186 f.), auch Luthers (248 f.), über dessen Wandlungen in den späteren Jahren es an anderer Stelle heißt: „He was never less than great – a rolling, rushing giant –, but he increasingly inclined to treat opponents as enemies and friends as disciples“ (154).

Daß ein Buch dieser Art in wissenschaftliches Neuland vorstößt, kann man nicht erwarten. So tut man dem Verf. Unrecht zu bedauern, daß das Werden, das „Zusammenwachsen“ der großen Männer, im Austausch, in der Abwehr, Beeinflussung, Verantwortung, gelegentlich, etwa bei Luther und Müntzer, zu einflächig und konventionell erscheint – in dieser Hinsicht fehlt es ja noch weitgehend an Vorarbeiten, ja sogar an Einsicht in das Problem. Und höchstens das wäre zu bemängeln, daß in der Schilderung der Theologie Luthers nicht alle Tiefen ausgeschöpft sind – etwa im Blick auf die Rolle der Christologie (die Arbeiten von Iwand sind dem Verf. wohl unbekannt geblieben) oder in der Darlegung der Fronten des Abendmahlsstreits (71 f.). Erstaunlich genug ist aber auch hier, wieviel das Buch bietet, zumal wenn man berücksichtigt, wie schwer die neuere theologische Lutherforschung dem Außenstehenden das Eindringen macht.

Das Vergnügen des Lesers an diesem Buch wächst, je weiter er vorankommt, und es erreicht in dem großen, zusammenfassenden Schlußkapitel seinen Höhepunkt. Die Hoffnung des Verf. in seinem Vorwort, da er schon nicht allen Lesern Genüge tun könne, wenigstens allen gleichermaßen zu mißfallen, kann der Rez. für sein Teil nicht erfüllen. Ihm erscheint vielmehr eine deutsche Übersetzung dieses Buches als ein Erfordernis.

Göttingen

B. Moeller

Regin Prenter: *Der barmherzige Richter. Iustitia Dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513–1515* (= *Acta Iutlandica* XXIII/2, Theol. Ser. 8). København (Munksgaard) 1961. 152 S., kart. dkr 20.–.

Ernst Bizer's "Fides ex auditu" marked a new stage in the long, probably never to be ended discussion about Luther's discovery of a new meaning in "Iustitia Dei". It was the most erudite of several recent attempts to repudiate a growing consensus of older works that Luther's "Turmerlebnis" must have occurred somewhere about the years 1513–4, and to place it rather in the period 1518–9, on the grounds that

only at this date does a genuinely evangelical doctrine appear in Luther separated from an earlier catholic doctrine. Now this trend has provoked a most stimulating riposte. Regin Prenter is one of the foremost interpreters of Luther, bringing to his interpretations something of both the Scandinavian and German methods and insights, but with great qualities of his own, insight, flair for the right quotation, refusal to be stampeded by rows of quotations which seem to make against him. Although this work is in part a refutation of Bizer, it is interesting that both authors, while paying tribute to the studies of Hirsch and Vogelsang heavily criticize them, and convincingly point out defects in their methods. Prenter especially demolishes the rather fanciful psychologizing in which Vogelsang indulged. Prenter, however will not do away with the notion of "Turmerlebnis" and convincingly defends the retention of a term which the modern reaction against a "theology of experience" had thought to be outmoded. He puts forward the view, startling at first, that so far from this happening late in Luther's early career, it happened before (as a young Professor) he came to lecture on the Psalms, and therefore is to be dated 1512-3. He quite rightly distinguishes between the discovery and experience and the reflection of it in the lecture material. But he also provides a series of brilliant examinations of key passages in Luther's Psalms which show that Luther has parted from Augustine at critical points, and expresses views which only make sense if he had already come to the new view of "justitia dei passiva" to which he refers in the famous autobiographical fragment of 1545. Prenter rightly stresses that Luther here explicitly refers to Romans 1.17 and refuses to widen the discussion into the whole problem of "justitia". The debt to Vogelsang is important, indeed crucial, however, in that for Prenter too, the key to Luther's discovery lies in his hermeneutic, in his combination of the literal prophetic (Christological) interpretation with that of the tropological (the work of God in the soul) on the basis of which he can conceive of Gods merciful justice given to men. He has many skirmishes in the footnotes and in the text of his essay with Bizer, and will not agree that in these lectures there is a "humilitas" theology which does not move outside a Staupitzian doctrine of conformity with Christ, and of humiliation as at least a preparation for faith, if not its substitute.

Now and then, perhaps he over-states, and under-estimates his opponents argument. Bizer has certainly done great service in demonstrating that Luther's thought was moving in a steady spiral, coming back to the same points at another level, during the whole period 1513-21, and has been particularly valuable in drawing attention to Luther's doctrine of the Word, as related to the sacraments and to faith in the period 1518-9. Prenter reinforces however one's uneasiness over the new method, which savours of the Scandinavian "motif" research-divorced from the sternly historical and philological method. It seems there is a real danger in reaction against the older Luther research which began with these first lectures and worked forward from them – the danger of reading back into the evidence the categories of formal Protestant theology. I think myself that we must admit the possibility that Luther's discovery about "justitia dei" had not at first all the evident implications which he later worked out – that in important points it is as he said still similar to Augustine's "Spirit and Letter" – even though it is the real moment of break-through. Prenter's final paragraph is important and perceptive: –

"Was man dadurch gewinnt (by the new Bizer methodology) ist offenkundig. Man stempelt Luther zu dem großen Vorläufer der modernen „reformatorischen“ Theologie des Wortes und der Existenz. Was man dadurch verliert ist aber auch unverkennbar – nämlich den geschichtlichen Luther. Dieser war nie ein „reformatorischer Theologe“ in modernem Sinne. Auch nicht der reife Luther war es. Luther war lediglich – und so haben wir ihn hier im jungen Luther von uns hintreten lassen – ein Zeuge des Evangeliums."

One final point may be offered, not so much in criticism of Dr Prenter's study, but to the whole trend of recent discussion. We ought not to forget that for Luther the problem is locked up inside the word "Justitia" and we do not really solve it

when we draw attention to the divine "Misericordia". All late mediaeval theologians stressed the divine mercy, as well as justice, and Gabriel Biel seems to use "Justitia" for the active, punishing righteousness of God while content to put "misericordia" alongside it. Is it not therefore dangerous to suggest that Luther had come to substitute "misericordia", or even to re interpret "Justitia" in its terms? Might not a clue lie in the conception of equity – Billigkeit, epieikia – also an Aristotelian idea which Luther was early acquainted with, but which puts a tension within the conception of justice itself – a different higher kind of justice – certainly in 16th century English law where an appeal to equity meant an appeal to the conscience of the King, there is a hint of this kind of thing. It will probably be answered that at this early period in his life (he has a good deal to say of it later on in the 1530's) Luther does not make much of "Billigkeit" and does not bring it into connection with the problem of the "justitia Dei". But at least, we must look for the tension and resolution in "justitia" and not in "misericordia".

Manchester

Gordon Rupp

Karl Gerhard Steck: *Lehre und Kirche bei Luther* (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Zehnte Reihe, Bd. XXVII). München (Kaiser) 1963. 232 S., geb. DM 18.-.

Mit *Lehre* meint Luther „das Geschehen des Wortes Gottes“ (57) in seiner biblischen und kirchlichen Bezeugung (Predigt, Bekenntnis, Theologie), das er „als Himmel auf Erden“ rühmt (212) und mit der These „doctrina non est nostra, sed Dei“ nach vielen Seiten theologisch ausführt. Daher brauchte St. von der Bedeutung seines Themas nicht so bescheiden zu denken, daß er ihm gegenüber den modernem Denken fremdartigen Zügen (Supranaturalismus, Satanologie, gesetzlich erscheinende Autorität) nur „eine eigentümliche Faszination“ konzidiert (222). Die Summe: „Luther ersetzt die Instanz der sichtbaren Kirche durch die Instanz der evidenten Bibel“ (220) zeigt, daß hier viele fundamentale und aktuelle Aufgaben theologischer Arbeit und kirchlichen Handelns zusammentreffen: Exegese und Hermeneutik, Geschichte und Tradition, Glaubenseinheit und -spaltung, Erneuerung von Bekenntnis und Lehrzucht der Kirche. Insofern ist die Publikation der vor 12 Jahren der Göttinger Theologischen Fakultät vorgelegten Habilitationsschrift zu begrüßen, zumal wir bisher „keine monographische Behandlung des Lehrproblems bei Luther haben“ (12). Da die Zeit fehlte, das damalige Manuskript auf den heutigen Stand der Forschung – außer einigen Kürzungen – umzuarbeiten, mußten leider wichtige neuere Arbeiten zum Thema unberücksichtigt bleiben (außer den S. 12 Anm. 7 genannten u. a. auch die von R. Hermann, E. Wolf, J. Pelikan u. G. Ebeling). Die Literatur bis 1952 ist weitgehend verarbeitet, aber leider nur z. T. in einem Verzeichnis zusammengestellt (227–232), in dem man auch einige Standardwerke vermißt: Denifle und Lortz, die Arbeiten von F. Kropatschek und H. Preuß über das Schriftprinzip, die von Kattenbusch und Althaus über den Kirchenbegriff und – verwunderlich bei einem Buch, das dem Gedächtnis H. J. Iwands gewidmet ist – sämtliche Arbeiten Rudolf Hermanns über Luthers Rechtfertigungslehre. Auch zum Überarbeiten der weit über 800 Lutherzitate auf einheitliche Zitation aus der WA fehlte die Zeit, so daß genaues Durcharbeiten der Briefzitate nach Enders, der aus Disputationen nach Drews und der aus den Frühvorlesungen nach Fickers Erstausgaben erschwert ist. Im Gegensatz dazu ist der Doppelnachweis der meisten Zitate aus Luthers Schriften in der Weimarer und Erlanger, oft auch der Clemenschen Ausgabe vorteilhaft, gerade auch für Pfarrer und Theologiestudenten, denen die Lektüre zu wünschen wäre, schon deshalb, weil das Buch in Text und Apparat eine reich ausgeführte Sammlung von Lutherworten zu den genannten Problemen bietet, die so gehäuft und geordnet anderswo kaum zu finden ist. Doch ist die Arbeit mehr: eine systematische Studie zu der programmatisch in der Reihenfolge der Titelbegriffe angezeigten „Grundrichtung aller reformatorischen Erkenntnis“ (11) über das Verhältnis von Lehre und Kirche zueinander.

Schon der einleitende I. Teil „Zur Entwicklung von Luthers Lehrdenken“ (14–31) zeigt an Texten der Zeit vor 1525 – unter ihnen hat St. die Bedeutung der Schrift

gegen den Dominikaner Ambros. Catharinus (1521) für Luthers Kirchenbegriff entdeckt (18, 22 f.) – systematisierend und betont verzichtend auf ihr geschichtliches Werden die Grundeinsichten, „die von den Anfängen an Luthers Denken über Kirche und Lehre bestimmen“: „Von Anfang an“ sind Rechtfertigung und Wiedergeburt das Zentrum (14) und die christliche Freiheit das Kriterium kirchlicher potestas docendi (17). Der Begriff der Kirche zielt „immer im Interesse ihres wahren Seins“ als *creatura verbi Dei* (14), „identisch mit der Rechtfertigungserkenntnis“ (29), auf die Verborgenheit ihres Seins in Christus – dies „der Ugrund des reformatorischen Lehrdenkens überhaupt“ (18). Weil sie nur aus der *pura doctrina* des Evangeliums lebt, wird sie zerstört durch Menschenlehre, die als Roms angemessene Lehrautorität zur Herrschaft des Antichrist in der Kirche wird.

Vom II., das Buch fast ganz ausfüllenden Teil „Was verstand Luther unter Lehre?“ können hier nur einige der zahlreichen, in sechs Kapitel gegliederten Probleme genannt werden. Das 1. Kap. „Der Ursprung der Lehre“ (32–43) nennt gleich die für die ganze Arbeit grundlegende Prämisse: Luther sehe das Lehrgeschehen immer zugleich auf drei Ebenen (Gestalten) als Gotteslehre ursprünglichen Offenbarungsgeschehens an Propheten und Apostel, als Schriftlehre und Kirchenlehre. Von dieser, K. Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes nachgebildeten Schematik heißt es später, daß „sich Luthers Gesamtanschauung von Wort und Lehre gar nicht besser wiedergeben läßt als in diesem Schema“ (147), obwohl bei Luther „andere Kategorien im Vordergrund stehen“, speziell die der *promissio* (32). Ob sich aber das unbestreitbare Recht zum Gebrauch neuer, nicht vom Text vorgegebener Interpretamente hier in genauem Erfassen der Intention der Texte erweist, erscheint fragwürdig. Denn St. zeigt den göttlich-übernatürlichen Ursprung des Offenbarungsgeschehens als konstitutiv für Luthers Lehrdenken auf: der Vernunft und Erfahrung vorgegeben, begründet „in der Göttlichkeit Jesu Christi selbst“ (33), gesichert durch „das altkirchliche Dogma von Christus als dem ewigen Wort Gottes“ (41), verknüpft mit dem Gedanken von der „Gegenwart Gottes im Lehrgeschehen“ (43), der als Zirkel von Wort und Geist den „Glaubenssatz von der Inspiration der hl. Schrift“ zur Voraussetzung hat (37). Aber mit der Luther fremden Neigung zur Orthodoxie tritt durch diese Schematik die bei ihm niemals wegzudenkende *verbum-fides*-Relation stark in den Hintergrund, das zum Verständnis der Rechtfertigung gehörende Schöpfungswort fehlt ganz, und die Pragmatik, daß nur sie „uns vor jeglicher Auflösung des Lehrgeschehens in ein bloß innerweltliches Geschehen bewahrt“ (43), ist weder Luthers noch überzeugend. – Weil es „um ein Geschehen durch Menschen und für Menschen“ (43) geht, entsteht „Das Problem der Identität“ von Gotteswort und Zeugniswort (Kap. 2. 44–62). Sie ist, auf den drei Ebenen des Lehrgeschehens begründet „in der Identität des menschengewordenen mit dem ewigen Sohn Gottes“ (als „das unauflöslliche Ineinander der ‚metaphysischen‘ und der existenz-bezogenen Christusverkündigung“, 48 f.), „gegläubte . . . verheißene, zu erringende und zu vollziehende Einheit“ (50). Hier akzentuiert St. das Wort als *promissio* mehr vom Kommenden und Freibleibenden im Handeln Gottes (51) als vom gegenwärtigen *initium iustificationis* und so im Interesse der alleinigen Subjekthaftigkeit Gottes (58) und der „Unumkehrbarkeit der Aussage über die Identität von Gottes Mund und der Kirchen Mund“ (61) die „Vergleichgültigung des bloß Geschichtlichen“ (47) und die Außerachtlassung der Subjekthaftigkeit des *homo praedicator* (58) stärker als Luthers Begriff der *cooperatio* zuzulassen scheint. – Damit sind gewichtige Vorentscheidungen für das 3. Kap. über „Die Autorität der Lehre“ getroffen (62–122), den „eigentlichen Kampfplatz der reformatorischen Auseinandersetzung mit dem Lehranspruch der römischen Kirche“. Als „nicht in einem abstrakten . . . Wahrheitsbegriff begründet, sondern in dem, was sie bringt, im ewigen Leben“ (62 f.), wird die Autorität der Lehre zunächst als äußere entfaltet in einem wichtigen Exkurs über die Bestimmung des Verhältnisses Christi zur Kirche („Braut Christi“, „*filia, nata ex verbo, non mater verbi*“, 73) und als Schrift- und Kirchenlehre unter den Gesichtspunkten der *sufficientia scripturae*, der Konzilsvollmacht, Irrtumsfähigkeit und -losigkeit der Kirche und der von Luther neu interpretierten Formel „*intentio et fides ecclesiae*“ (92 ff.): sie ist nie von der Kirche zu beanspru-

den, sondern bleibt Christi eigen. Dann wird die Autorität als innere untersucht gegenüber Vernunft und Erfahrung wie im Umkreis des Katechismus- und Erziehungsdenkens Luthers, das den „Menschen als Schüler des Wortes Gottes“ versteht. Infolge seines Ansatzes betont St. hier den Gehorsamscharakter des Glaubens: „Rechtes Verständnis des Lehrcharakters der Glaubensbotschaft wird ohne die zentrale Berücksichtigung des Gehorsamsmotivs nie zu erreichen sein“ (100). Lehre begegne immer zunächst als „äußere Gesetzlichkeit“ und fordere „äußerliche Unterwerfung“ (116 u. ö.), gewiß nicht als Gewissen bindendes Gesetz wie in der römischen Kirche, sondern als verständliche Lehre „im Element des Vernünftigen“ (105), aufrufend zu Verantwortung und kritischem Urteil (119). Aber die Verbindung vom sich unterwerfenden zum im Glauben mündigen Gehorsam bleibt dunkel, weil St. dem Problem der Hermeneutik ausweicht (105), Erziehung in einem vom Evangelium fast gelösten Sinne gesetzlich versteht (111 ff.) und das Moment des Gehorsams, wohl unter dem Einfluß von P. Schempp, nicht als jeder weltlichen Analogie entratend, radikal das Sein des Menschen verwandelnd faßt. – Die Lutherdeutung im Sinne eines „Offenbarungspositivismus“ erreicht im 4. Kap. über „Die Evidenz der Lehre“ (122–144) ihren Höhepunkt. An Hand der problemreichen Schrift gegen Erasmus wird Evidenz fast nur als *claritas externa* entwickelt, um als Selbstevidenz der Schrift gerade nicht zusammen mit den, wie St. meint, aus dem Zirkel Wort-Geist-Glaube heraustretenden (128), daher „sekundären“ sprachlichen Elementen verstanden zu werden, sondern als die „nicht auf Vernunft und Erfahrung . . . auch nicht auf den Glauben als solchen begründet(e) . . . Selbstevidenz Gottes“ (137 f.), d. h. aber: gelöst von der *claritas interna*. Diese Evidenz rückt eng an die Seite der Autorität, „die anerkannt sein will, auch wo sie nicht einleuchtend ist“ (136), trifft aber nicht ins Schwarze des autoritätskritischen Denkens Luthers, der *claritas externa* zum Signum des öffentlichen Predigtamtes erklärte. Luther hat die theologisch verstandene Autorität im Ekklesiologischen nicht mit dadurch geschwächten Mitteln bekämpft, daß er sie anthropologisch verankerte. – Wichtig für zahlreiche Behandlungen katholischer Positionen ist das 5. Kap. über „Die Einheit der Lehre“ (144–197). Luthers geniale Reduktion der Lehre in ihren drei Gestalten auf Gottes Rechtfertigungshandeln in Christus gründet sich auf die Einheit des durchs Wort schaffenden Gottes in beiden Testamenten (158) und wird als heilsames Wahrheitskriterium wirksam. Hier wird ausführlich über Gesetz und Evangelium (mit vorsichtiger Kritik an K. Barth, 149 ff.) und „inhaltliche Deutungsprinzipien“ der Schrift (161 ff.) gehandelt. Der vielschichtige Zusammenhang zwischen Einheit der Lehre und der Kirche zielt nie auf System- oder Gesinnungseinheit, sondern auf die von Christus durch Wort und Geist hergestellte „Eintracht“ (188), die eschatologischen Charakter hat; daher machte Luther seine Theologie nie zur Lehrnorm (194). – „Der eschatologische Charakter des Lehrgeschehens“ wird im 6. Kap. (197–213) am Gegensatz zwischen Leben und Lehre und als gewißmachende Gegenwart Gottes im Rechtfertigungswort im Umkreis satanischer Bedrohung dargestellt. Das Lehrgeschehen wird als endgültiges und doch noch vorläufiges „Geschehen der Herrschaft Christi“ (204) deutlich, daher die Gnadenmittel als „die allereigentlichste Eigentlichkeit“ (210).

Bei der Wichtigkeit und Erstmaligkeit einer Darstellung von Luthers Lehrdenken, der „erst einmal eine gewisse Grundlage, ein Grundriß gefunden werden mußte“, ist sich St. des „fast bedenklich“ Fragmentarischen seiner Arbeit bewußt (218). Rezens. sieht es weniger als der Autor in der doch selbstverständlichen „Abstraktion“ und zu geringer Betonung des sogen. „Sakramentsdenkens“ Luthers als in der Anwendung methodisch fragwürdiger Interpretationsgrundsätze, welche Lutherarbeiten leicht dem Eindruck willkürlicher Ausbeute des überreichen Quellenmaterials preisgeben. Damit ist nicht der unbescholtene und wichtige Pionierdienst dieser Arbeit gemeint, sondern der „Grundriß“ und die zuweilen ungenauen und widersprüchlichen Ergebnisse. a) Der Boden ist unsicher, wenn der Quellenwert eigenhändiger Lutherschriften Bearbeitungen aus 2. u. 3. Hand gleichgestellt (13) und z. B. die These vom übernatürlich-göttlichen Ursprung der Lehre mit spiritualisierenden Sätzen aus kompilierten Predigtbearbeitungen Aurifabers profiliert wird

(Propheten „haben ohn alle Mittel die Lehre von Gott“, 34), ohne Luthers originalen, antispiritualistischen Gedanken vom geschichtlichen Zusammenhang aller Propheten mit der israelit. Glaubenstradition nachzugehen (von St. zit. S. 37, cf. WADB 8.28.27). So dürfte sich das Lehrdenken beider Quellengruppen auch sonst nicht, wie St. meint (13), als ununterscheidbar erweisen. – b) Da St. die „aus der Natur des Lehrproblems (sich ergebenden) einfachen Grundfragen anhand der Aussagen Luthers beantworten“ will (13) und dafür oft eine erdrückende Fülle von Texten anführt, kommen genaue Einzelinterpretation, die von Luther fast bei jedem Satz in den Blick gefaßte Äußerung der Gegner, die von ihm zu ordnende konkrete Situation, eben die Kriterien für die exakte Erfassung seines Gedankens manchmal zu kurz. So bleibt z. B. St.s Deutung der trotz terminologisch ungenauer Überlieferung recht strapazierten Tischrede gegen Bullinger (WATi 3, Nr. 3868) nur innerhalb der von Luther verworfenen *distinctio metaphysica* zwischen Geist und Wort, wenn er die relative Ausschaltung des Menschlichen betont (56 ff.), während Luther die Alternative überwindet durch den Glauben „in virtutem verbi Dei“ und die Gewißheit unvermischter und untrennbarer Einheit von Gottes- und Menschenwort. – Bei der schwierigen, aber grundlegenden Äußerung Luthers gegen Erasmus von der Klarheit der Glaubensartikel nach dem Bruch der Grabessiegel Christi (WA 18.606.24 ff.) übersieht St., daß Luther damit ein häufig von ihm gebrauchtes Bild für die von Menschen gesetzlich mißdeutete Schrift einführt und gar nicht auf die „Selbstevidenz des auferstandenen Christus“ als eine Wirklichkeit an und für sich hinauswill (137 f., 133), sondern auf das durch die reformatorische Predigt auf die Dogmen fallende Licht lebendigen Christusglaubens. – c) Es ist erfreulich, daß St. Luthers Gedanken nicht vor Kritik tabuisiert (z. B. 206 f. u. ö.). Aber sein Bemühen, Luther gegen den Vorwurf des Subjektivismus und vor dialektischer Interpretation zu schützen durch Betonung offenbarungsobjektivistischer Sätze, führt aus dem Subjekt-Objekt-Schema nicht heraus, das seinen Lehr- und Kirchenbegriff nicht erfassen, sondern sich nur im Kreise drehen kann. So bleibt nach St. Luther „in dem Sinn Spiritualist, als er sein Gesamtverständnis der hl. Schrift auf die Erleuchtung durch den Geist zurückführt“ (121), seine Grunderkenntnis „eine Intuition, eine Offenbarung und nicht nur das Resultat exegetisch-systematischer Mühsal“ (153); die Einheit seiner Christusaussagen liege „nicht im Logischen, sondern im Mythischen“ (mit W. Köhler, 179), sein Schriftbegriff wird ein „auflöschliches Ineinander von Wort und Sache“ (124, 215). Trotz aller solchen Sätzen abgewinnbaren Wahrheitsmomente stellen sie doch schiefe Alternativen und zwingen Luther – entgegen der ursprünglichen Absicht St.s – „in ein fertiges theologisches oder philosophisches System“ (13), das im Interpretament der Barthschen Dreigestaltenlehre enthalten ist und von dem her das fruchtlose Wiedereinander objektivistischer und subjektivistischer Aussagen nicht mehr überwunden werden kann.¹

Bonn

Gerhard Krause

Ole Modalsli: Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz. (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 13). Göttingen (V & R) 1963. 246 S., kart. DM 25.–.

¹ An Druckfehlern sind in dem schwierigen und i. a. sorgsam Druck aufgefallen: 18 Anm. 14: *Catharini*; 22 Zl. 9 v. u.: *aus*; 37 Zl. 3 v. u. fehlen Ausführungsstriche; 42 Anm. 56 Zl. 8 v. u.: *das*; 51 Zl. 2 v. u.: *Handelns*; 58 Anm. 52 Abs. 1 Zl. 6 v. u.: *simpliciter*; 59 Anm. 56 Zl. 4 v. u.: *nur*; 100 Anm. 151 Zl. 2 v. o. streiche: *v.*; 101 Anm. 156 Zl. 10 v. o. streiche Komma hinter: *dw*; 114 Anm. 202 Zl. 8 v. o. ist „und alle Propheten“ dittographiert; 123 Anm. 3 Zl. 6 v. u.: *obscuritas*; ib. Zl. 5 v. u.: WA 10/II. 191; 140 Zl. 4 v. u.: *aufgegeben*; 159 Zl. 6 v. o.: daß *in* Gott; ib. sind die vier untersten Zeilen durcheinander und eine fehlt; 173 Anm. 97 Zl. 3 v. u.: *temporum*; 183 Anm. 136 Zl. 1 v. u.: *amissis*; 186 Anm. 153 Zl. 2 v. u.: *certos*; 190 Anm. 166 (außer dem gegenüber WA leicht veränderten EA-Text) Zl. 1 v. u.: *doceamus*; 200 Zl. 20 streiche: *der*; ib. Zl. 1 v. u.: *Wort*; 216 Zl. 6 v. u.: *Inhalts*.

Diese Lutherstudie des bei uns bisher unbekannten norwegischen Theologen ist in ihrer Themastellung durch Fragen hervorgerufen worden, die W. Joest in seiner wichtigen Arbeit „Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese“, Göttingen 1951, 1961, vom NT her an Luther stellt. Es handelt sich um die Fragen des Verhältnisses von Rechtfertigung allein durch den Glauben und dem Endgericht nach den Werken vor allem in bezug auf die Motivierung der christlichen Paränese. (So erklärt sich der Untertitel: Die vielfältigen und sorgfältig differenzierenden Untersuchungen M.'s laufen auf umfassende Studien zum Gesetzesbegriff Luthers hinaus.) Joest hat dann auch diese Arbeit während eines zweimaligen Studienaufenthalts des Vf.'s in Erlangen gefördert und ihr ein kurzes Geleitwort vorangestellt. (Nachdem M.'s Manuskript abgeschlossen war, erschien die ebenfalls durch Joest hervorgerufene bemerkenswerte Arbeit von *Albrecht Peters* (Heidelberg) über den gleichen Problemkomplex, wenn auch mit etwas anderer Akzentsetzung und vor allem mit einem andersartigen „Lösungsversuch“: „Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift“, Berlin 1962. [Vgl. meine Besprechung in Luth. Rundschau 13, 1963 (H. 1), 112–116]. M. hat auf diese Arbeit nur noch hinweisen können, ohne sich mit ihren Ergebnissen ausführlich auseinandersetzen zu können).

Im ersten Hauptteil (A) geht M. zunächst dem Sachbefund im einzelnen nach, wie Luther – in der bei ihm beherrschenden Perspektive der Rechtfertigung allein durch den Glauben – den neutestamentlichen Gedanken von dem noch ausstehenden eschatologischen Gericht nach den Werken aufgenommen und grundsätzlich verstanden hat, und klärt diesen Befund nach drei Seiten: I. „Der integrale Aspekt des Christen als Glaubender und Wirkender angesichts des Gerichts“, II. „Die Alleinigung des Glaubens in loco iustificationis“, III. „Das Gericht nach den Werken extra locum iustificationis“. – Da aber der Gerichtsgedanke für Luther nicht eigentlich spekulativ-theoretische, sondern vielmehr existentielle Bedeutung hat, untersucht M. im zweiten Hauptteil (B): „Das Gericht nach den Werken als aktuelle Erfahrung und als ethischer Anspruch“, wie sich in der Verkündigung und Lehre Luthers das Gericht nach den Werken existentiell auswirkt: I. „Luthers nahe Erwartung des Jüngsten Gerichts“, II. „Die zeitlichen Gerichte Gottes als vorgreifende Realoffenbarung des eschatologischen Gerichts“, dann vor allem: III. „Das Gesetz als existentielle Aktualisierung des Gerichts“. Besonders wichtig sind noch: IV. „Christus als Richter (iudex) und König (iustificator)“ und V. „Luthers Unterscheidung zwischen Evangelium bzw. Glaubensgebot in loco und Gesetz extra locum iustificationis“ (Die inzwischen erschienene wichtige Untersuchung von *Otto Hof*, Das Gebot des Glaubens bei Luther, in: „Dienende Kirche“, Festschr. für J. Bender, Karlsruhe 1963, 73–103, konnte noch nicht berücksichtigt werden) usw. Der zweite Hauptteil schließt mit Luthers Abgrenzung von dem römischen Verständnis des Christus iudex sowie der eschatologischen Heilsbedingung und mit einigen theologiegeschichtlichen Ausblicken auf die innerlutherischen Kontroversen in den „majoristischen“ und antinomistischen Auseinandersetzungen. – Im dritten Hauptteil (C) zeigt M. in straffen Zügen die wesentlichen neutestamentlichen Gedanken in bezug auf das Endgericht nach den Werken in ihrem Verhältnis zu der Rechtfertigung durch den Glauben auf und konfrontiert diese mit Luther, wobei dann noch einige Fragen und Vorwürfe untersucht werden, die an bzw. gegen Luther gerichtet worden sind. – (Zum ersten und zweiten Hauptteil sei noch hervorgehoben, daß M. zu den eigentlichen Lehrschriften und den Disputationen hinzu in reichem Maße *Pre-digten* Luthers, besonders die über die Gerichtssperikopen, herangezogen hat).

Der Rezensent hält die eingehenden, sorgfältigen Einzeluntersuchungen M.'s zu dem in Frage stehenden Problemkomplex für sehr wichtig. Einmal ist es schon zu begrüßen, daß dieser in der Lutherforschung etwas vernachlässigte Komplex überhaupt (neben A. Peters) in extenso in Angriff genommen wurde. Sodann verdient die Art, wie M. diesen Komplex durchklärt, dankbare Anerkennung. Er zieht ein sehr breites Stoff- und Gedankenmaterial aus Luther heran. Die verarbeitete Stofffülle ist schier unerschöpflich, und es ist bemerkenswert und nach Meinung des Rezensenten richtig, daß die Fülle der Gedanken Luthers zu dem vorliegenden

Komplex und die Unterschiedlichkeit seiner Aspekte zu ihm differenziert entfaltet und je im einzelnen genau interpretiert werden, ohne daß das ganze übersystematisiert und auf eine Formel zu bringen versucht wird. Eine Patentlösung für die spannungsvollen Probleme des Verhältnisses von Rechtfertigung allein durch den Glauben und noch ausstehendem Endgericht nach den Werken ist aus Luther, wenn man das gesamte Material überschaute und je im einzelnen würdigt, einfach nicht zu erheben, will man ihm nicht Gewalt antun. (Etwas anderes ist es, wenn man, wie A. Peters, gleichsam „von innen her“ an diesen Problemkomplex herangeht und ihn von der Haltung her, die darin eingenommen wird, und von der existentiellen Bewegung des persönlich in ihn Hineingenommenen her aufzuschlüsseln versucht). Dies tut M. weniger, jedenfalls macht er diese Betrachtungsweise nicht thematisch und zur Methode, sondern er geht objektiv an das von ihm weit ausgebreitete vorliegende Gedankenmaterial heran, untersucht es gewissenhaft als solches, Stück um Stück und Schritt für Schritt, klärt es nach seinen verschiedenen Seiten durch und ordnet es und kommt so zu einer Reihe von Feststellungen, die in ihrem ständigen „Kreisen“ um das gleiche Grundthema bei der Lektüre manchmal etwas ermüden und auch hier und da verwirren. Hier mag vielleicht eine Grenze seiner Grundmethode liegen.

Die beherrschende Hauptperspektive bei Luther wird allerdings klar herausgearbeitet: Das Bestimmende ist die Rechtfertigung allein durch den Glauben in ihrer „zeitlosen“ Gültigkeit als das vorausgenommene eschatologische Urteil Gottes. M. spricht von der „völligen Unterordnung dieses (End-) Gerichts unter die Rechtfertigung“ (87). Das noch ausstehende jüngste Gericht, dem der im Glauben Gerechtfertigte entgegengeht, gehört, so ernste Bedeutungen es im einzelnen auch für die christliche Existenz hat, doch nicht in den „locus iustificationis“, vielmehr gilt es „extra locum iustificationis“. Es gehört mit zu den Verdiensten dieser Arbeit, die für Luther seit 1530 (vgl. S. 141 f.) wichtige Unterscheidung zwischen dem, was für den Christen „in loco iustificationis“ und den, was für ihn „extra locum iustificationis“ gilt, klar herausgearbeitet und von daher Luthers Lehre vom Gericht nach den Werken verständlich gemacht zu haben. Was alles lebendig zu der Glaubensexistenz in dieser Welt gehört, und welche Momente darin in strengem Sinne „heilsnotwendig“ sind, ist, wenn es im lebendigen Vollzug auch ganz zusammenhängt, doch grundsätzlich zweierlei und darum zu unterscheiden. Gehört das Endgericht nach den Werken auch nicht zu dem ersteren, in den „locus iustificationis“, da die Rechtfertigung allein durch den Glauben „zeitlos“, also eschatologisch gültig ist, so ist es, da die Rechtfertigung auf Rechtmachung zielt und der Glaube sich mit innerer Notwendigkeit in Liebeswerken „inkarniert“, doch von ernster Bedeutung für die Bewegung der in den vielfältigen Beziehungen konkret gelebten Glaubensexistenz. „Geschieden sind . . . die beiden Aspekte nicht“ (141). „Die Frage nach der Notwendigkeit der Werke im Gericht ist also prinzipiell beantwortet durch den Hinweis auf die von Luther unermüdlich behauptete notwendige Zuordnung der guten Werke zum wahren Glauben. Stets behält die Rechtfertigungslehre ihre vorherrschende Stellung im theologischen System“ (88). „Die Überordnung der Rechtfertigung durch den Glauben über das Gericht nach den Werken entspricht der Herrlichkeit des Evangeliums und bestätigt die geschehene Erlösung des Gewissens vom Gesetz. Aber weil die Gerechterklärung ein so herrliches und mächtiges Gotteswort ist, ist sie zugleich auch Rechtmachung und schließt die anerkennende Beurteilung im Gericht nach den Werken ein“ (88 f.). Dieses ist das dereinstige Offenbarwerden des Glaubens, ob er echt, d. h. in Betätigungen der Liebe „inkarniert“, oder nur Scheinglaube war (44 ff.). Es handelt sich also um das Gericht nach dem in Werken wirksamen Glauben (51). Am Jüngsten Tag wird der – jetzt streng geltende – Unterschied zwischen Glaube und Liebe und damit zwischen „locus iustificationis“ und „locus iudicii operum“ aufgehoben sein und völlige Übereinstimmung zwischen imputierter „fremder“ Gerechtigkeit und tatsächlicher eigener Gerechtigkeit bestehen (56).

Im einzelnen zeigt M. verschiedene Bedeutungen auf, die dem Endgericht nach den Werken nach Luther – entsprechend dem innigen Zusammenhang von Glauben und Liebeswerken – zukommen, wenn auch die Entscheidung über das

ewige Heil schon durch den Glauben bzw. den Unglauben gefallen ist. Es würde zu weit führen, die Vielfalt der diesbezüglichen Gedanken, die M. hier aus Äußerungen Luthers erhebt, wiederzugeben. „Nicht den Glauben ergänzend oder ersetzend, sondern ihm untergeordnet und ihn bestätigend entscheiden die Werke im jüngsten Gericht das große Entweder – Oder“ (94). Indem der durch den Glauben Gerechtfertigte dieser – sekundären – letzten Entscheidung noch entgegengeht, erhebt sich die wichtige Frage nach der Geltung des *Gesetzes* und der konkreten Gebote für den Gerechtfertigten, der M. in dem wohl bedeutsamsten zweiten Hauptteil (B) seiner Arbeit in verschiedenen Hinsichten nachgeht. Bemerkenswert ist die große Behutsamkeit und Umsicht, mit der er dabei verfährt. Immer bleibt er nahe an dem lebendig vielfältigen Befunde bei Luther und subsumiert diesen nicht rasch unter ein einziges, logisches systematisches Prinzip. So nimmt er auch im Blick auf die verschiedenen Lutherinterpretationen meist eine abgewogene und sorgsam differenzierende Mittelstellung ein, die die besonderen Anliegen je einer extremen Position an ihrer Stelle zur Geltung kommen läßt, ohne sie einseitig für das ganze zu verabsolutieren. Der Rezensent könnte kaum eine andere Lutherforschungsarbeit nennen, in der Luthers Gedanken zu dem umschriebenen Komplex in solcher Fülle herausgearbeitet und zugleich charakteristisch geordnet und akzentuiert und im einzelnen sorgfältig interpretiert werden.

Münster i. W.

Ernst Kinder

Vilmos Vajta, Hrsg.: Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Lutherforscherkongresses, Münster, 8. bis 13. August 1960. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) o. J. (1961). 198 S., kart. DM 17.50.

Nach Auszügen „aus den Grußworten zur Eröffnungssitzung“ des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung eröffnet *W. Pauck* (New York) die Reihe der Beiträge mit einem Referat über „Luther und Melanchthon“ (S. 11–31), worin etwas pointiert darauf abgehoben wird, daß im Unterschied, ja Gegensatz zu Luther „Melanchthons ganze Geistesart zeit seines Lebens vom Humanismus bestimmt blieb“ (S. 12); vor diesem Hintergrund entwirft der Vf. im Umriß ein Bild von den trotzdem dauerhaften persönlichen Beziehungen zwischen den beiden ungleichen Charakteren.

Einen Schritt, dem Mangel abzuhelpen, daß bislang nur „wenig Aufmerksamkeit dem Einfluß der verschiedenen sozialen Gruppen, besonders des städtischen Bürgertums auf die Reformation gewidmet worden ist“, unternimmt *H. J. Grimm* (Ohio) mit seinen interessanten Ausführungen zu „The Relation of Luther and Melanchthon with the Townsman“ (S. 32–48), die überdies geeignet sind die Bedeutung des gesellschafts- und wirtschaftsgeschichtlichen Sektors in der Reformationsgeschichte deutlich ins Bewußtsein zu rufen.

H. Olsson (Uppsala) handelt über „Die Lehre Luthers vom Gesetz“ (S. 49–62). Im Mittelpunkt steht der Gedanke, daß nach Luther „das Gesetz mit der Schöpfung gegeben ist, es kennzeichnet die Situation des Menschen in der Schöpfung“ (S. 52), und von da aus wird eine lockere Reihe von großen Themen angeleuchtet, darunter z. B. die Fragen nach Amt und Gebrauch des Gesetzes, nach dem menschlichen Bewußtsein vom Gesetz, nach Lohn- und Strafaussicht beim Gesetz u. a.

Am schwersten wiegt der von *E. Bizer* (Bonn) referierte Auszug aus der 2. Auflage seines Buches „Fides ex auditu“ über „Glaube und Demut in Luthers Vorlesung über den Römerbrief“, wo nachgewiesen wird, daß die noch weithin geteilte Ansicht K. Holls, im Römerbriefkolleg von 1515/16 liege bereits Luthers reife Lehre von der Glaubensgerechtigkeit vor, nicht zutrifft, sondern daß sich die Vorlesung noch durchaus im Geleise der vorreformatorischen Demutstheologie bewegt. Ihre volle Bedeutung gewinnt diese Erkenntnis freilich erst im weiteren Zusammenhang der Untersuchungen von „Fides ex auditu“, die den Grund gelegt und den Anstoß gegeben haben, den originären Sinn der reformatorischen Theologie Luthers neu zu erfragen.

Mit der Frage, wie der Rechtfertigungsartikel in der Gestalt, die Melanchthon ihm gegeben hat, zu Luthers Konzeption sich verhält, beschäftigen sich die Beiträge von

R. Stupperich (Münster) „Die Rechtfertigungslehre bei Luther und Melanchthon 1530–1536“ (S. 73–88) und L. Haikola (Helsinki), „Melanchthon und Luthers Lehre von der Rechtfertigung“ (S. 89–103). Haikola konstatiert als die ursprüngliche Differenz, woraus auch die Unterschiede in der Lehre vom Versöhnungswerk Christi und von der Rechtfertigung resultieren sollen, eine unterschiedliche Gesetzesauffassung. Wenn diese Differenz im Begriff des Gesetzes freilich darauf nur hinausgebracht wird, daß Melanchthon das Gesetz im allgemeinen als eine ewige objektive Ordnung für Gott und Mensch und im besonderen als den prinzipiellen Heilsweg des Menschen verstanden habe, während sich für Luther das Gesetz im ersten Gebot des Dekalogs als einer „absoluten und unbegrenzten Forderung an den Menschen“ konzentriert habe, die sich nicht in generellen Regeln formulieren lasse, so tritt der an sich sehr erwägenswerte Ansatz doch noch so wenig aus einer unbestimmten Allgemeinheit hervor, daß die daraus entwickelten Konsequenzen der schlechten Rationalisierung und abstrakten Jurifizierung in der Rechtfertigungslehre Melanchthons selber ein wenig zu abstrakt und rationalistisch herauskommen. Weniger systematisierend und gerade deshalb wohl offener für die noch immer anstehende Problematik im Verhältnis der „Rechtfertigungslehre bei Luther und Melanchthon“ ist das instruktive Referat R. Stupperichs, dessen Komplexität sehr genau die Vielschichtigkeit des Themas widerspiegelt. Bis zur Apologie findet der Vf. bei Melanchthon die Rechtfertigung noch primär im effektiven Sinne verstanden, und erst mit dem Römerbriefkommentar von 1530 sieht er ein bedenkliches Vorwalten der Imputationstheorie auf der Linie zunehmender Rationalisierung einsetzen, womit der volle, Imputation und Regeneration umfassende Begriff der Rechtfertigung verkürzt zu werden drohe, den Luther in der Galatervorlesung von 1531 aus der Christusgemeinschaft und in den Disputationen von 1536 und 1537 theozentrisch begründet habe. Wenn auch hier in kritischer Wendung gegen Melanchthon nachdrücklich auf dem effektiven Moment in der Rechtfertigung insistiert wird, so wäre vielleicht doch auch einmal zu fragen, ob nicht unter Umständen im theologischen Ansatz und Kontext Melanchthons eine gewisse sachliche Notwendigkeit für seinen zunehmend stärker forensisch gefaßten Rechtfertigungsbegriff begründet liegt.

In seiner Studie „Zur Kontroverse zwischen Luther und Latomus“ (S. 104–118) skizziert der inzwischen verstorbene R. Hermann (Berlin) auf seine eindringlich meditative Art ein Beispiel für die von ihm geforderte gründlichere Beachtung und Auswertung der Streitschriften des Löwener Theologen zum Zweck einer prägnanteren Erfassung des theologischen Gehaltes von Luthers Antilatimus; auch dieser Studie eignet es im hohen Maße, daß ihre auf Weiterung entworfenen Gedanken zu einzelnen Themen wie dem dogmatischen der bleibenden Sünde und dem hermeneutischen der Schriftauslegung ihre Fortsetzung geradezu provozieren.

W. A. Quanbeck (Minnesota) ventiliert in dem Aufsatz „Luther and Apocalyptic“ (S. 119–128) die Frage nach Luthers Interpretation der apokalyptischen Elemente in der Schrift mit dem begreiflichen Ergebnis der literarkritischen und historischen Insuffizienz aber theologisch bedeutsamen Erhellung der Texte im Licht des Evangeliums von Christus.

Eine sorgfältige Untersuchung B. Lohses (Hamburg) zur „Kritik am Mönchtum bei Luther und Melanchthon“ (S. 129–145) „für die Zeit von 1518 bis zum Herbst 1521 ohne Einschluß von Luthers Schrift „De votis monasticis iudicium“ findet den Grund für die unterschiedliche Einstellung und Kritik der beiden Reformatoren gegenüber dem Mönchtum darin, daß Melanchthon in jener Frühzeit so wenig wie später zu einem adäquaten Verständnis des von Luther ermittelten dialektischen Sinnes der „libertas Christiana“ vorgedrungen ist.

Mit seinen „The Questions concerning Melanchthon, the Fathers and the Eucharist“ (S. 146–164) lenkt P. Fraenkel (Genf) die Aufmerksamkeit auf das für die Gesamttheologie Melanchthons eminent wichtige, weil kritische Thema des Abendmahles, indem er ausgehend von späten Texten Melanchthons die sehr anregende Hypothese entwickelt und bis in die zwanziger Jahre zurückverfolgt, daß Melanchthon seine Interpretation der eucharistischen Präsenz Christi in Aktions- und Prozeßbegriffen durch das patristische Argument nicht nur begründet sondern auch be-

grenzt; der spezifische, oft als anstößig unbestimmt empfundene Charakter der Abendmahlslehre Melanchthons ließe sich danach unschwer aus der Konstellation der drei Faktoren verstehen, daß Melanchthon eine funktionale Lehre von der Gegenwart und Mitteilung Christi im Abendmahl vertritt, daß er als ihren Grund die allgemein bekannte rein biblische Lehre der Väter in Anspruch nimmt, und daß er schließlich diese Begründung zugleich als die streng zu wahrende Grenze aller Lehraussagen über das Abendmahl nicht bereit ist zu überschreiten.

Die drei letzten Beiträge des Bandes indizieren stellvertretend den weiten geographischen Wirkungsradius der Wittenberger Reformatoren: so behandelt O. Bartel (Warschau) den Einfluß, den „Luther und Melanchthon in Polen“ ausübten (S. 165-177), während J. Solyom (Budapest) nachdrücklich das Desiderat einer verstärkten „Melanchthonforschung in Ungarn“ anmeldet (S. 178-188) und Th. G. Tappert (Philadelphia) über die wechselvolle Geschichte informiert, die „Melanchthon in America“ von der ersten Hälfte des 19. bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts widerfahren ist (S. 179-198).

Wuppertal

Hans-Georg Geyer

Hellmut Lieberg: *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 11). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1962. 394 S., kart. DM 28.-.

Die gegenwärtige Neubeginnung auf das Wesen des kirchlichen Amtes und der Ordination zeigt starke theologische Gegensätzlichkeiten, die sich auch auf die Beurteilung des von Luther vertretenen Standpunktes erstrecken. In die Diskussion einzugreifen durch eine Erhellung der reformatorischen Ausgangsposition bei Luther und Melanchthon, ist die Absicht des Verfassers der vorliegenden Arbeit, einer Erlanger theol. Dissertation. Ihr Sinn soll sich „nicht in einem historischen Interesse erschöpfen“ (15), vielmehr soll sie als Beitrag „zur allgemeinen theologischen Neuorientierung auf diesem Gebiet“ (14) verstanden werden. Diese, in der Einleitung geäußerte Absicht wird im Schlußwort näherhin damit erläutert, daß von der historischen Arbeit der systematischen Besinnung neue Impulse gegeben werden möchten (387). Das dürfte von dieser gründlichen Untersuchung in der Tat zu erwarten sein. Ein beachtenswerter Beitrag zur Reformationgeschichte ist jedenfalls das den Historiker interessierende Ergebnis.

Methodisch geht Verf. so vor, daß er die Positionen Luthers und Melanchthons in zwei Hauptteilen nacheinander darstellt. Beide Hauptteile werden jeweils mit einer „Grundlegung“ des Amtsbegriffs eingeleitet – bei Luther von der Rechtfertigung her, bei Melanchthon vom Evangelium und vom Kirchengedanken her – und dann mit sorgfältiger Auswertung der Schriften Luthers und Melanchthons entfaltet. Jeder Sinnabschnitt wird mit einer rekapitulierenden Zusammenfassung abgeschlossen. In einem Vergleich der Standpunkte beider Reformatoren wird am Schluß das Fazit gezogen.

Der Abschnitt über Luther dürfte mit erschöpfender Quellenbenutzung abgesichert sein. Verf. untersucht für die Beurteilung von Einzelfragen mit äußerster Exaktheit und zumeist in chronologischer Reihenfolge das Schrifttum Luthers. Er beschränkt sich nicht nur auf theologische Schriften, sondern zieht Luthers Briefe, Predigten und Tischreden heran, er prüft den Sprachgebrauch mancher Wendungen und stellt sich, wo nötig, auch der Echtheitsfrage der überlieferten Texte.

Im Abschnitt über Melanchthon wird die Stellungnahme zu den Fragen nach Amt und Ordination im wesentlichen mit den von Melanchthon verfaßten Bekenntnisschriften quellenmäßig begründet und mit Melanchthons übrigen Äußerungen kommentiert. Das ist ein methodisch nicht unbedenkliches Verfahren für die Beurteilung der Bekenntnisschriften. Ihnen kam von Anfang an Öffentlichkeitscharakter zu, was von Melanchthon wohl berücksichtigt worden ist. Die reichliche quellenmäßige Benutzung der Äußerungen des späten Melanchthon, insbesondere im Kapitel über Melanchthons Auffassung von der Ordination, führen jedenfalls auch zu einer gegründeten Darlegung der Positionen Melanchthons.

Neben der Quellenforschung steht eine kenntnisreiche Auswertung der bisher zum Thema erschienenen Literatur und eine jeweils auf die Quellen bezogene Auseinandersetzung mit den Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts, die den Verf. als Experten für die verhandelten Fragen ausweist.

Für das sachliche Ergebnis bildet im Blick auf *Luther* die Feststellung einer „Zweipoligkeit von Luthers Amtslehre“ (235) die Haupthese des Verf.s. Den einen Pol stellt die Begründung des Amtes aus dem allgemeinen Priestertum dar, den anderen der göttliche Charakter des Amtes.

Ausgehend von der Grundlegung des Amtsbegriffs Luthers in der Rechtfertigungslehre und in seiner antirömischen Polemik, erkennt Verf. die Lehre vom allgemeinen Priestertum als „die Basis für die konkrete Ausführung der gesamten Amtslehre bei Luther“ (39) an. Die traditionelle Delegationslehre bleibt also unbestritten; aber für sich allein bedeutet sie ihm nur eine einseitige und darum unvollständige Sicht der Amtslehre Luthers. Vollständig und allseitig wird diese erst durch die Berücksichtigung des anderen Pols, der nicht bei der Gemeinde zu suchen ist, sondern bei Christus und seinem stiftenden Willen. Daß die Begründung des Amtes „direkt von Christus her“ nicht nur nebenher auch vorliegt, sondern daß „bei Luther auf dieser Art der Begründung der stärkere Ton liegt“ (103), ist die mit besonderem Eifer vertretene und quellenmäßig erhärtete These des Verf.s. Man spürt, daß sein Herz bei der Konstatierung des göttlichen Charakters des Amtes durch Luther schlägt, so daß er von einer „Heilsinstitution des Amtes“ (108) reden kann; aber das hindert ihn nicht an der objektiven Würdigung beider Linien. Gerade darum ist es ihm möglich, auf Einseitigkeiten in der bisherigen Beurteilung hinzuweisen und auf Grund seiner Untersuchungsergebnisse Korrekturen anzubringen, die der systematischen Besinnung freilich neue Impulse zu geben geeignet sind: Während man im 19. Jahrhundert, mit wenigen Ausnahmen, allein in der Ableitung aus dem allgemeinen Priestertum Luthers Amtslehre gegründet sah und auch im 20. Jahrhundert den Gedanken des göttlichen Charakters des Amtes vielfach ignorierte (vgl. Exkurs S. 113–115), dürfte es durch diese Untersuchung gelungen sein, gegen die Verabsolutierung einer der beiden Gesichtspunkte die „Zweipoligkeit“ bei Luther erwiesen zu haben. Demnach sind zwei eigenständige Gedankenreihen bei Luther für die Begründung des Amtes zu konstatieren, die „miteinander verbunden und aufeinander bezogen“ (235) sind als „zwei Seiten ein und derselben Sache“, die „erst zusammengenommen Luthers Amtsbegriff ergeben“ (311).

Indem Verf. die von beiden Polen ausgehenden Linien von der Amtslehre zur Lehre von der Einsetzung ins Amt auszieht, ergibt sich: „Der Begründung des Amtes aus dem allgemeinen Priestertum . . . entspricht die Vokation durch die Gemeinde, der Begründung aus der Stiftung Christi die Ordination als Amtsübertragung durch bereits im Amt Stehende“ (235). Die Vokation durch die Gemeinde kann nach Luthers Meinung durch den Wahlakt einer Ortsgemeinde erfolgen oder durch übergeordnete Amtspersonen, unter denen in erster Linie die Bischöfe zu nennen sind. Verf. gelangt zu der Erkenntnis, daß Luther „eigentlich die bischöfliche Konstitution der Kirche und auch die bischöfliche Vokation der Pfarrer als das Legitime, Normale, am meisten Wünschenswerte beurteilt“ (156). Die christliche Obrigkeit wurde nur aus der Not heraus ins Spiel gebracht, die durch den praktischen Ausfall der bei der römischen Kirche verbliebenen Bischöfe entstanden war; aber die Obrigkeit „vertritt oder verkörpert dabei die christliche Gemeinde“ (161). Der zur Vokation gehörigen Feststellung der Eignung dient das Examen, durch das „die Anerkennung der Berufenen durch die anderen Diener am Wort als wesentliches Element der Berufung“ (164) erscheint.

Gültiger Abschluß des komplexen Vorganges der Vokation ist die Ordination als gottesdienstlicher Akt. In ausführlicher Auseinandersetzung mit G. Rietschel (174 ff.) gelingt Verf. der Nachweis, daß Luther die Ordination als gottesdienstliche Handlung von der Schrift her für notwendig erachtet hat (vgl. auch S. 229 ff.). Neben dem kurfürstlichen Erlaß vom 12. Mai 1535 wendet er sein Augenmerk besonders den Äußerungen des späten Luther zu und untersucht Luthers Ordinationsformular und den Wortlaut seiner Ordinationszeugnisse. Er erhebt aus ihnen den Befund: Die

Ordination ist öffentliche Bestätigung der Vokation, Einsetzung und Sendung ins Amt, sie ist Segnung zum Amt. Zum Vollzug der Ordination sieht Luther, abgesehen von Notfällen, die Träger des geistlichen Amtes, in geordneten und normalen Verhältnissen den Bischof, legitimiert. Zur Ordinationshandlung gehören Wort Gottes, Gebet und Handauflegung; der Handauflegung kommt neben der notariellen auch eine benediktionale Bedeutung zu.

„In Melanchthons Denken sind Evangelium und Sakramente unlöslich mit dem Amt verknüpft“ (257). Sein Amtsbegriff, der in der Heilsnotwendigkeit des Dienstes am Evangelium seine Grundlage hat, ist nach seinem Kirchenbegriff stark funktional bestimmt. Der späte Melanchthon rechnet nicht nur Wort und Sakrament, sondern auch das Amt zu den *notae ecclesiae*. Weil und soweit das Amt ein Amt der rechten Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ist, bedeutet es sogar das entscheidende, die beiden anderen *notae* in sich zusammenfassende Kennzeichen der Kirche. Im Unterschied zu Luther hat Melanchthon eine Deduktion des Amtes aus dem allgemeinen Priestertum nicht gelehrt. Dagegen findet sich bei ihm betont die Auffassung vom göttlichen Ursprung des Amtes; „es gehört zu der von Gott gestifteten Wesensstruktur der Kirche, es ist *institutum Dei*“ (270) oder *instrumentum Dei*, so daß „das Amtshandeln als Gotteshandeln“ (289) verstanden werden muß. Mit dem Amtsauftrag ist eine Amtsgewalt gegeben, die sich auf das Gesamte des Kirchenregimentes erstreckt. Die *potestas ecclesiastica* ist „nach Gottes Willen Amtsgewalt“ (300), die außer im Notfall bei den Trägern des Pfarramtes konkret in Erscheinung tritt. In der Forderung des Gehorsams und der Ehrerbietung dem Amt und den Amtsträgern gegenüber findet die Amtsautorität ihren praktischen Ausdruck. Eine Grenze ist dieser Forderung nur dort gesetzt, wo der Amtsträger in Irrlehre verfällt; denn es gibt keine Autorität, die höher stünde als die des Wortes Gottes.

Die *vocatio* ist nach Melanchthon unbedingt *iure divino* erforderlich. Inhaberin des *ius vocationis* als eines bleibenden Grundrechtes ist die Kirche. Sie übt es nach altkirchlichem Vorbild aus durch ein „Zusammenwirken von Volk und Bischöfen, von Amt und Gemeinde“ (326), wobei die Gemeinde durch ihre *praecipua membra* vertreten wird. Sie „vollziehen die Wahl im Namen der ganzen Gemeinde und die ministri prüfen und bestätigen die Erwählten“ (327). Das Übergewicht liegt für Melanchthon deutlich beim Amt (vgl. die Interpretation des „*rite vocatus*“ von CA 14, S. 333 ff.). Die Ordination ist „die gottesdienstliche, unter Gebet geschehende, öffentliche Bezeugung und Bestätigung rechtmäßiger Vokation (und bestandenen Examens) durch die Amtsträger der Kirche vor der versammelten Gemeinde“ (342 f.) und sie ist die Amtsübertragung. Daß die Ordination unter normalen, geordneten Verhältnissen von den Bischöfen wahrzunehmen sei, erachtet Melanchthon als das Richtige und Gegebene (376). Im Notfall kann dafür auch die Pastorenordination eintreten, nicht aber eine Laienordination. Sichtbar kundgetan wird die Approbation der erfolgten Vokation durch den Ritus der Handauflegung, der von Melanchthon aber nicht nur *significativ*, sondern auch *exhibitiv* verstanden wird als „*effectiver Benediktionsritus*“ (355), ohne daß er ein *ius divinum* für diesen Ritus behauptet. Gewisse Unklarheiten in Melanchthons Lösung der Frage des *ius divinum* der Ordinationshandlung zeigen sich in seiner Stellungnahme zum Frederschen Ordinationsstreit (vgl. den Exkurs S. 360–370). Unter den anderen Streitfällen über die Ordinationsfrage, zu denen Äußerungen Melanchthons vorliegen (370 f.) hat Verf. den Ordinationsstreit übersehen, den Veit Dietrich 1543 in Nürnberg mit Osiander zu bestehen gehabt hat und für den ein ausführliches Gutachten Melanchthons vom 25. Oktober 1543 (CR 5, 209–212) vorliegt.

Dennoch und trotz der eingangs erwähnten methodischen Schwierigkeiten sei anerkannt: Die Position Melanchthons zur Frage „Amt und Ordination“ ist in der neueren Literatur an keiner Stelle so sorgfältig und gründlich untersucht und dargeboten worden wie hier.

Als kritische Anmerkung zur Arbeit im ganzen kann freilich die Verwunderung darüber nicht verschwiegen werden, wie Verf. an einigen wenigen Stellen die Positionen der beiden Reformatoren von der ihm selbst eigenen Auffassung aus beleuch-

tet. Er weiß, was ihm die Quellen bestätigt haben: „Luther kennt keinen character indelebilis als Fortdauer der durch die Ordination gegebenen Bestimmtheit der Person“ (227) und lehnt ihn als „Menschenerfindung“ (101) ab, zumal er letztlich nur der „Untermauerung des Meßopferpriestertums“ (227) dient. Welchen Sinn sollen im Zusammenhang dieser Feststellungen Spekulationen darüber haben, ob Luther über den character indelebilis „vielleicht“ anders geurteilt hätte, „wenn die Verquickung mit dem Opferpriestertum nicht vorgelegen hätte“ (228)? Eine unnötige Belastung der sonst so kenntnisreich und konsequent durchgeführten Untersuchung ist auch der Versuch, einen „Ansatzpunkt für die Lehre von einem evangelischen character indelebilis bei Luther“ (228 f.) in einer Äußerung aus der Genesisvorlesung zu suchen, von der nicht einmal feststeht, ob sie tatsächlich von Luther stammt! Auf der gleichen Linie liegt eine Kritik des Verf.s an Melandthron, dem er es als „Mangel“ vorwirft, daß er nicht energischer die Errichtung eines evangelischen Bischofsamtes angestrebt hatte angesichts des Ausfalls der römischen Bischöfe (378, Anm. 195).

Ein Wunsch zum Schluß, der sich an den Verf. weniger als an den Verlag richtet: Solche wertvollen Arbeiten sollten nicht ohne ein Sachregister veröffentlicht werden, durch das der Reichtum der Untersuchungsergebnisse erst eigentlich erschlossen wird.

Erlangen

B. Klaus

Rolf Schäfer: *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci.* (= Beiträge zur historischen Theologie, 29). Tübingen (J. C. B. Mohr) 1961. VIII, 171 S., kart. DM 21.-.

Als Zentrum des theologischen Aufrisses, den die *Loci communes* von 1521 enthalten, erkennt der Vf. den Gedanken der Gnade und des Gewissenstrostes, dem das Verständnis des Glaubens als Glaube an die Sündenvergebung aus reiner Barmherzigkeit korrespondiert. Die Konsequenz daraus müsse ein Hiatus zwischen Glauben und Handeln sein, sofern es unmöglich sei, aus dem Glauben an die Vergebung der Sünden den Begriff der positiven Freiheit, d. h. positive materiaethische Bestimmungen für ein christliches Leben zu gewinnen. Die Untersuchung setzt darum folgerichtig bei der Frage ein, „durch welchen Gedanken Melanchthon die Lücke zwischen Glauben und Handeln schließt“ (S. 158). Von den beiden grundsätzlich möglichen Lösungen entweder einer „Ergänzung des Glaubens durch den Geist“ oder einer „Ergänzung des Glaubens durch das Gesetz“ hat Mel. nach Ansicht des Vf.s zwar die erstere intendiert und eine „konsequente ‚Geistethik‘ angestrebt, aber unter den systematischen Bedingungen, die er zugrunde legte, konnte „das innere Recht allein bei der zweiten . . . Lösungsmöglichkeit“, also bei der „Ergänzung des Glaubens durch das Gesetz“ liegen (S. 158); „erste Spuren einer Anwendung dieses *tertius usus legis*“ findet der Vf. denn auch schon in den *Loci* von 1521. Die Ursache für das Scheitern der Geistethik erblickt der Vf. vor allem darin, „daß der materiale sittliche Inhalt dem Geist nicht wie bei Luther auf dem Weg über die Christologie zufließen kann, da Mel. diese aller dafür nötigen Momente entkleidet hat“ (S. 109). Das Schwergewicht der Untersuchung liegt deshalb auf der Absicht, die „Veränderung . . ., die Melanchthon an dem von Luther übernommenen Gedankengut, und dabei vor allem an der Christologie anbringt“ als „zumindest einen der tieferen Gründe“ dafür evident zu machen, daß Mel. schließlich doch wieder das Gesetz zur Vermittlung von Glaube und Werk aufbieten mußte. Die Modifikation in der Christologie besteht nach Meinung des Vf.s primär darin, daß Mel. bereits in der frühen Form seiner Theologie, repräsentiert durch die *Loci* 1521, die Satisfaktions-theorie „zum beherrschenden Zug seiner Christologie gemacht“ hat, „da sie die Sündenvergebung am einfachsten und scheinbar selbstverständlichsten begründen kann“, und auf Luthers tropologische Christusexegeese gänzlich verzichtet hat: „die unmittelbare Christusgemeinschaft tritt nicht nur zurück – wie H. E. Weber sagt –, sondern fehlt“ (S. 159). Der Vf. kommt zu dem Resultat, „daß die Unterordnung der Christologie als einer Art ‚dictum probans‘ unter die Sündenvergebung, die als Straffreiheit verstanden wird, den *tertius usus legis* unausweichlich zur Folge hat, da keine Möglichkeit mehr besteht, daß der Geist in der Weise wie bei Luther auf dem

Wege über die Christologie zu einer Macht werden kann, die für die Sittlichkeit nicht nur im Postulat existiert, sondern sich in der Wirklichkeit als eine solche Macht erweist" (S. 159).

Nach der ausführlichen Kritik, die E. Bizer dem Buch in seinem Aufsatz „Zur Methode der Melanchthonforschung“ (Ev. Th. 24 (1964) S. 1–24) gewidmet hat, bleibt beim gegenwärtigen Stand der Luther- und Melanchthonforschung in der Hauptsache nichts mehr zu sagen übrig, denn die dogmatischen und methodischen Prämissen der an sich scharfsinnigen und in sich folgerichtigen Abhandlung R. Schäfers halten der Frage ihrer Angemessenheit an den Gegenstand der Untersuchung tatsächlich kaum stand. Die fundamentale dogmatische Voraussetzung liegt in einer Christologie, deren Mitte offenbar von der Vorstellung besetzt wird, das „Verstehen des geschichtlichen Menschen Jesus“ finde seine konkrete Erfüllung im Sich-Verstehen zu einem Leben im Sinne des Verhaltens Jesu, was zumindest durch den Hinweis des Vf.s auf eine solche „Anschauung des Lebens Jesu“ nahegelegt wird, „daß die Bewegtheit des Menschen Jesus im Gewissen vor Gott sichtbar wird, der Glaubende in sie hineingenommen werden kann und so im eigenen Gewissen Gott wahrnimmt“ (S. 159). Diese christologische Prämisse, welche auf die Gestalt des „historischen Jesus“ abstellt, deren Wesen der Glaube ergreift, sofern im Glauben „eine Art im Wort Gottes vorgegebenen Existenzentwurfs, der nicht nur gewußt, sondern vor allem gelebt sein will“, angenommen werde, und Gottes Wort sein „Maß an der Existenz Christi, an dessen Leben und Leiden“ habe (S. 15), gewinnt auch keine größere Sachnähe durch die mehr als problematische Behauptung, sie liege in der Konsequenz der tropologischen Christusanschauung Luthers, als deren Grundelemente auch der Vf. Kreuz und Auferweckung Jesu Christi gelten lassen muß. Es dürfte in der Lutherforschung zudem noch nicht oder nicht mehr als über allen Zweifel erhaben gelten, daß die tropologische Exegese der Christologie der produktive Grund der in einem präzisen Sinne reformatorischen Theologie Luthers ist, so daß unter diesen Bedingungen die an sich schon nicht unbedenkliche methodische Prämisse, Melanchthon daraufhin zu vernehmen, was er von Luther nicht rezipiert hat, erst recht problematisch fruchtbar werden muß. Wird im Modell vorausgesetzt, daß nur eine tropologische Christusanschauung die bruchlose Kontinuität zwischen Glauben und Handeln gewährleistet, so kann am Ende, wenn Melanchthon daran gemessen wird, nur das Versagen seiner Theologie konstatiert werden, denn es ist sicher richtig, daß er bereits in den Loci 1521 dazu neigt, die Satisfaktionslehre als hauptsächliches Interpretament der Christologie heranzuziehen. Aber gerade die immanente Bündigkeit, mit der die Gedankenführung in R. Schäfers Untersuchung nach einer Variante innerhalb des gestaltenreichen Typus der Imitatio-Christologie gravitiert, erregt den Verdacht auf einen unveräußerlichen Wahrheitsgehalt in der Satisfaktionstheorie, den auch für Mel. zu bergen sich noch immer lohnen möchte.

Wuppertal

Hans-Georg Geyer

H. Jackson Forstman: *Word and Spirit. Calvin's Doctrine of Biblical Authority*. Stanford, Calif. (University Press) 1962. 178 S., \$ 4.75.

„The purpose of this essay is not only to describe Calvin's conception of the authority of the Bible, but also to ask the question, What does it mean? and to evaluate how the conception actually works out.“ (p. 6) Such is the author's own statement of purpose. He goes about his task by developing in Part I Calvin's doctrine of authority. Calvin is moved by a passionate concern for knowledge, for certain knowledge, both about God and about man or self. To be certain or authoritative such knowledge must be from God. It has been given in the Scriptures which are the work of God's Spirit both in inspiring and directing the writers and in illuminating the reader. On both sides it is the inseparable work of Word and Spirit, hence the title of this book.

But what is the significance of this double working? It is in fact that „the human element in each instance has been so circumscribed that it is no longer a real peril to the authority.“ (p. 19) Man is removed from the process of God's self-disclosure without being removed, i. e., without being cut-off, as I understand

Forstman, from a full and sufficient knowledge of God and himself. From this understanding of God's self-communication in the Bible Calvin of course developed a massive biblical theology. All authorities, ecclesiastical and human, are derivative and subordinate. Reason is an authority but not an independent one; rather it is an instrument of the intellect providing valuable support for theology. This reviewer wonders, however, if Forstman plays down Calvin's rationalism a bit too much.

The perennial question about the key doctrine in Calvin's thought is asked but left unanswered, and rightfully so I think, on the ground that Calvin sought a biblical theology in which no one doctrine could prevail. He also sought to transmit knowledge, the knowledge of faith, in polemical contrast to the Roman Catholic idea of implicit faith without knowledge.

At the end of Part I and throughout the succeeding two parts on Spirit and Word, Forstman develops his fundamental, analytical distinction between the knowledge of faith and the wider knowledge of the world. He demonstrates that two epistemologies are at work, two distinguishable activities of the Holy Spirit. In regard to the Word, the author says, "Calvin operates with two separate conceptions of knowledge corresponding to the two conceptions of the work of the Spirit." (p. 89) A similar distinction has been worked out by Edward A. Dowey, Jr., in his book, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, with reference to the knowledge of God as Creator and as Redeemer. Forstman, who refers often to Dowey as well as to other contemporary Calvin scholars, but who resolutely and admirably sticks to Calvin's own statements for his exposition of Calvin's thought, goes a level deeper in asking about the authority for that knowledge.

Calvin does believe in a dictation theory, although not in the rigid sense of his followers and certain modern conservatives (see the Epilogue of the book for a discussion of these figures), and he believes in the non-contradictory character of the Bible. The Bible offers us certain knowledge about many things, including the world in the objective sense, but it especially offers us the knowledge of Christ. Faith in Christ, understood as personal trust and commitment, is in fact the chief work of the Spirit. Here is the basic knowledge for Calvin. The other wider knowledge of things is really an opposite pole in Calvin's thought although he does not stress the distinction in his writings. It is at this pole that the problems of literal inerrancy arise, as clearly revealed in the examination of Calvin's exegesis in Part III.

Forstman shows us that Calvin had, and had to have, a theory of accommodation in order to reconcile all the difficulties of the Scriptures. He also employed figures of speech as explanations of the Bible's meaning. He could not admit error without sacrificing his doctrine of authority and his own certainty. Yet central is always the knowledge of faith which is "more a persuasion than a cognition." (p. 100 f.). It is the knowledge of God's gratuitous mercy toward me and results in both selfknowledge and participation in Christ. It is kerygmatic. The "wider knowledge" remains objective, outside us, is didactic. "In the last place — if we may borrow the language of Paul Tillich — the knowledge of faith may be called theonomous, and the wider knowledge heteronomous." (p. 105).

This distinction between two types of knowledge is most helpful. It results in one side of Calvin which is very close to Bultmann and the existentialists and in another side very close to the fundamentalists. Nor does Forstman seem convinced that the Barthian dialectic preserves the best of both worlds. He does, happily, show no inhibitions about pointing out Calvin's own inconsistencies in exegesis and even in theology. Calvin does have implicit faith, just like the Roman Catholics, but it is directed toward the Bible rather than the Church. Faith is in a real sense obedience, unquestioning but as a work of the Spirit.

One could say much more about such a book and about the author's aims. Let this analysis suffice, and let the student take it up as the very valuable introduction to Calvin that it is. Let the scholar not neglect it either, for it will provide him insight into a fundamental area of Calvin's thought.

Nashville, Tennessee/U.S.A.

Gregory T. Armstrong

Meinulf Barbers: *Toleranz bei Sebastian Franck* (= Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, N. F. Heft 4). Bonn (Röhrscheid) 1964, 196 S., kart. DM 24.-.

Die vorliegende Arbeit widmet sich einem für Sebastian Francks Leben und Denken wesentlichen Thema. Die historische Grundlegung hätte u. E. daher breiter sein sollen. Der Verfasser schickt auf drei Seiten (!) eine Lebensbeschreibung Francks voraus, um sich dann seinen religiösen Grundanschauungen zuzuwenden. In diesem Zusammenhang geht er freilich auf die Einflüsse ein, die auf Franck eingewirkt haben. Die Grundlage seiner Anthropologie, die Unterscheidung des äußeren und des inneren Menschen, führt er auf Tauler zurück. Nur hätte zum mindesten gesagt werden müssen, daß diese Betrachtungsweise in den paulinischen Briefen schon vorliegt. Daß Franck von der Deutschen Mystik stark beeinflusst ist, steht fest. Dazu bedurfte es nicht der Berufung auf einen so unsicheren Gewährsmann wie Ludwig Keller. Im einzelnen wird festgehalten, daß auf Francks Geistlehre Hans Denck und Kaspar v. Schwenckfeld eingewirkt haben.

Bezüglich des Toleranzverständnisses befragt Franck führende Männer aus verschiedenen Epochen der Kirche. Seine eigenen Ansichten werden vom Gottesgedanken und von der Universalität des Werkes Christi bestimmt. Von dort ergibt sich ihm die Bruderschaft aller Menschen, die er zu fordern unternimmt. Mit diesem Gedanken hängt für ihn die Ablehnung der Gewalt gegenüber Andersgläubigen zusammen. Auf die „Geistkirche“ geht der Verfasser nicht näher ein und schließt mit einem Ausblick auf das Fortwirken Franckscher Gedanken. Wenn die Arbeit auch nicht in jeder Hinsicht befriedigt, so ist es doch erfreulich, daß Francks Toleranzgedanke einmal in größerer Breite behandelt worden ist.

Münster/Westf.

R. Stupperich

Burkhart Schneider: *Paul Hoffaeus S. J.* (geboren um 1530, gestorben 1608). Beiträge zur Biographie und zur Frühgeschichte des Jesuitenordens in Deutschland. Roma (Pontificia Universitas Gregoriana) 1956. VIII, 89 S., kart.

Die letzten Jahre haben eine intensive Beschäftigung mit der Person und dem Werk des hl. Ignatius von Loyola gezeitigt, die durch die großen Quelleneditionen der Monumenta historica Societatis Jesu (bisher 88 Bände) und andere Archivbestände angeregt, ja überhaupt erst ermöglicht worden ist. Es ist interessant, daß wir über die Heiligen des Jesuitenordens zwar längst schon einigermaßen sicher unterrichtet waren, daß aber über die große Zahl jener Männer der ersten Jesuitengeneration, die nicht kanonisiert worden sind, tiefes Dunkel lag. Wenn dieses sich jetzt zu lichten beginnt, so ist darin nicht bloß gewissermaßen eine Rehabilitierung dieser zumeist sehr einflußreichen und bedeutenden Persönlichkeiten zu erblicken, sondern auch eine große Bereicherung unserer Kenntnis jener Zeit. Paul Hoffaeus z. B. war vor einigen Jahren noch so gut wie unbekannt. Zwar hatte B. Duhr ihm in seiner „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert“, Bd. I. (Freiburg 1907) 780 ff. und in der Zeitschrift für kath. Theologie 23 (1899) 605–631 einige Seiten gewidmet; aber wie wenig zutreffend seine Beurteilung dieses Mannes war, erkennt man erst jetzt nach der Lektüre mehrerer Arbeiten von B. Schneider.

B. Schneider hatte P. Hoffaeus 1956 seine oben zitierte römische Dissertation gewidmet und ihr schon im nächsten Jahre eine Untersuchung über den „Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffaeus“ (in: Archivum Hist. S. J., 26, 1957, 1–56 und Bd. 27, 1958, 279–306), sowie über „Petrus Canisius und Paulus Hoffaeus“ (in: Zeitschrift f. kath. Theologie 79, 1957, 304–330) folgen lassen; andere Artikel aus seiner Feder vervollständigten das Bild (so im Korrespondenzblatt für d. Alumnen des Colleg. Germ.-Hungaricum, Nov. 1956, 77–89; im LThK² V, 1960, 414). Danach zeigt der bislang nur im Schatten des Petrus Canisius stehende Hoffaeus durchaus ein eigenes, sogar sehr selbständiges Profil und eine Wirksamkeit in Deutschland, die neben der des Canisius vollauf bestehen kann.

Hoffaeus wurde um 1530 bei Bingen geboren; er studierte in Emmerich und

Köln und kam gegen Ende 1552 als einer der ersten Alumnus ins Germanicum zu Rom. Bereits zwei Jahre später wurde er durch Ignatius persönlich in die Gesellschaft Jesu aufgenommen. Nach seiner Priesterweihe (1557) wurde er nach Deutschland gesandt und stand hier nun über vierzig Jahre lang in leitenden Positionen neben Petrus Canisius, zuerst in Prag, dann in Wien (1561, nach seiner feierlichen Probeß) und schließlich (seit 1564) in München. 1567 folgte er Canisius im Amte des Provinzials für Deutschland, das er bis 1581 innehatte. In dieser Funktion hat er in erster Linie den Auf- und Ausbau der deutschen Ordensprovinzen geleitet. „Seine Planung des Einsatzes, seine Sorge um Nachwuchs und Ausbildung und was sonst noch dazugehört, ist eine der wesentlichen Vorbedingungen für die nach außen dringende und bekannt werdende Aktivität des Ordens“ gewesen (S. VI). Wenn der Jesuitenorden in Deutschland in der nachtridentinischen Zeit eine so führende Rolle gespielt hat, so ist dies nicht zuletzt der rastlosen Tätigkeit und dem Weitblick des Hoffaeus zuzuschreiben. Er hat länger als irgendein anderer Jesuit in Deutschland an so verantwortlicher Stelle gestanden.

Von der Generalkongregation wurde er 1581 zum Assistenten des neuen Ordensgenerals Aquaviva (1581–1615) gewählt und hatte als solcher die deutschen Ordensprovinzen im obersten Führungsgremium zu vertreten. Ja, er wurde zum Admonitor des Generals selbst bestellt und hatte diesen mit seinem besonderen Rat zu unterstützen. Zehn Jahre lang hat er diesen wichtigen Posten innegehabt; dann erfolgte plötzlich und für Außenstehende unerwartet seine Abberufung. Schon 1590 war es zwischen ihm und Aquaviva zum Konflikt gekommen.

Über die Hintergründe dieses Konfliktes hat B. Schneider in seiner anderen oben bereits zitierten Arbeit neues Licht verbreitet. Neben sachlichen Differenzen waren vor allem auch persönliche Gründe für die Spannungen maßgebend. Der selbständige, offene und unbeugsame Charakter des deutschen Jesuiten fügte sich schlecht in die bewegliche Strategie Aquavivas. Der General stellte ihm schließlich ein Ultimatum, entweder seine Opposition aufzugeben, oder von seinem Posten zurückzutreten. Hoffaeus wählte das letztere. Anfang März 1591 kehrte er nach Deutschland zurück. Der Vorfall erregte großes Aufsehen im Orden. Hoffaeus ertrug die Kaltstellung. Später besserte sich das Verhältnis wieder und Aquaviva rehabilitierte ihn gewissermaßen, indem er ihn 1594 zum Visitor der Ober- und Niederdeutschen Provinz bestellte.

Damit kehren wir zum Gang der ersteren Arbeit zurück. Ihren Hauptinhalt machen die Visitationserfolge des Hoffaeus aus den Jahren 1594–1597 aus. Die Berichte stellen eine reiche Quelle historischer und kulturgeschichtlicher Erkenntnisse dar. Das gesamte vielgestaltige Leben des aufblühenden Ordens mit all seinen Problemen, Aufgaben und Gefahren zieht an unserem Auge vorüber; aber auch die politische Unsicherheit, die durch Wegelagerer heraufbeschworenen Gefahren der Reise, die Zustände in den Städten und an den Fürstenhöfen finden einen reichen Niederschlag. Über Mainz, Würzburg, Fulda und Paderborn ging die Reise nach Hildesheim und durch Niedersachsen. Überall gab es viel Arbeit und manche Nöte zu bestehen. Die Jesuitenniederlassungen waren zum Teil hart umkämpfte Vorposten im protestantischen Lande. Vom Dezember 1594 bis Januar 1595 weilte er als Visitor in Köln und am Niederrhein. Emmerich konnte er wegen der herrschenden Kriegsgefahr nicht besuchen. Das ganze niederrheinische Gebiet war durch Straßenräuber und umherschweifende Soldateska so unsicher, daß der gesamte Verkehr fast zum Erliegen gekommen war.

An den visitierten Orten hinterließ er jeweils seine besonderen Anordnungen und Weisungen. Sie zeugen von praktischem Sinn und klarem Blick und wurden durchweg von Bedeutung für die weitere Entwicklung der Niederlassungen. Ernsthaft bemühte er sich, seine Ordensbrüder zur Regeltreue und ursprünglichen Einfachheit zurückzuführen. Er kämpfte gegen jeden Luxus, wie er ihn verstand, und wandte sich besonders gegen üppige Tischgelage und Trinksitten, die Nationallaster der Deutschen in damaliger Zeit. Selbst noch ein begeisterter Vertreter der ersten Ordensgarde, die Ignatius zum Lehrmeister gehabt hatte, vertrat er mit beredten Worten die Ideale des großen Ordensstifters.

Besondere Aufmerksamkeit widmete er der Unterrichtstätigkeit des Ordens. Der stetig wachsende Andrang zu den Jesuitengymnasien und die von allen Seiten an den Orden herangetragenen Bitten um neue Schulgründungen warfen schwere Probleme auf, da man nicht genügend Kräfte herbeischaffen konnte. Hoffaeus warnte vor jeder Verzettelung der Kräfte und vor dem Raubbau an der Gesundheit. „Oft befällt mich die Furcht“, so schrieb er, „daß wir Gott selbst versuchen, indem wir so vermessen immer neue Aufgaben übernehmen“ (S. 35). Er wußte, daß Maßlosigkeit ein Absinken der Qualität in der Erziehung zur Folge haben müsse und mahnte zur Zurückhaltung.

Auch den übrigen Aufgabengebieten wandte er seine Aufmerksamkeit zu. In München regte er zuerst den Aufbau einer besonderen Standesseelsorge an und leitete damit eine ganz neue Epoche in der Pastorierung ein. Mit besonderem Nachdruck und Liebe widmete er sich dem systematischen Ausbau der Exerzitienbewegung. Er sorgte dafür, daß in allen Niederlassungen eigene Patres für diesen wichtigen Zweig intensiver Seelsorge freigestellt wurden. Große Sorge bereite ihm das Problem der Seelsorge an den Fürstenhöfen. Er warnte die Hofbeichtväter, sich allzusehr in politische Fragen einzulassen, und ermahnte sie, dem Sog der Hofluft durch ein umso intensiveres religiöses Innenleben entgegenzuwirken. Der religiösen Ausbildung der Novizen und Laienbrüder war seine größte Sorgfalt gewidmet.

1599 reiste der bald Siebzigjährige zum letztenmal nach Rom. Nach seiner Rückkehr trat er immer mehr in den Hintergrund, bis er am 17. Dezember 1608 als einer der letzten Veteranen der Gründungsgeneration das Zeitliche segnete.

Freiburg

A. Franzen

Neuzeit

Keetje Rozemond, Hrsg.: Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du grand catéchisme de Bellarmine (= Kerkhistorische studien XI). S'Gravenhage (M. Nijhoff) 1963. 75 S., kart. hfl. 6.50.

Die vorliegende Veröffentlichung bringt einige Abschnitte aus dem 1616 in Rom gedruckten griechischen Katechismus Bellarmins, zu denen der damalige Patriarch von Alexandrien, Kyrill Lukaris, einige Randbemerkungen gemacht hat. Der Abdruck geschieht nach dem im Besitz der Bibliothek der Rijks-Universität Leiden befindlichen Exemplar. Die Herausgeberin berichtet einleitend über die Geschichte dieses Buches. Der Druck erfolgt in vier Spalten: italienischer Text, griechischer Text, Randbemerkungen Kyrills, Kommentar. Im Unterschied zu Ph. Meyer, der dieses Buch gekannt hat, ist die Herausgeberin der Meinung, daß Kyrill Lukaris theologisch gebildet war und daß es möglich sein wird, seinen Standpunkt von diesen wenigen Randbemerkungen her näher zu bestimmen. Die Hauptfrage betrifft das Verhältnis der Randbemerkungen zur Konfession von 1629. Beide müssen näher untersucht werden, ehe ein abschließendes Urteil über Kyrill Lukaris möglich sein wird. Auch die übrigen vom vielumkämpften Patriarchen vorliegenden Zeugnisse müssen dazu erneut geprüft werden, wobei seine Wirksamkeit in Osteuropa nicht übergangen werden darf. Es ist zu wünschen, daß die Forschung nunmehr weitergeführt und die theologische Entwicklung Kyrills nach Möglichkeit aufgeheilt wird.

Münster/Westf.

R. Stupperich

Samuel J. T. Miller and John P. Spielman jr.: Cristobal Rojas y Spinola. Cameralist and Irenicist 1626-1695 (= Transactions of the American Philosophical Society, N.S. Vol. 52, Part 5). Philadelphia (The American Philosophical Society) 1962. 108 S., kart. \$ 2.50.

Der berühmte Ireniker hat eine im Druck vorliegende biographische und gesamt-

historische Würdigung bisher nicht gefunden: Leibniz hat Vorarbeiten geleistet, die nicht zum Ziele kamen, und eine umfassendere Darstellung mit reichlichem Material hat der Jesuit Markus Hansiz geliefert, ohne sie zum Druck bringen zu können; die Handschrift liegt in der Wiener Nationalbibliothek. Wie Leibniz und Hansiz, so sind auch die beiden Bearbeiter des vorliegenden Werkes in ihrer Weise Gesinnungsgenossen ihres Helden, und daß sie sich der Unterstützung durch Wilhelm Schüssler (nicht Hermann) in Heidelberg, Joseph Lortz in Mainz und Heinrich O. Benedikt in Wien haben erfreuen können, geht über das Äußerliche oder Kollegiale hinaus. Übrigens verdient es Beachtung, daß die vorliegende Arbeit bei deutlicher Markierung des je besonderen Beitrags ein regelrechtes team work zur Grundlage hat. Das wird auch in Europa immer unvermeidlicher werden.

„Spinola“ heißt in diesem Werk stets „Rojas“, weil er sich stets in dieser oder leicht abweichender Form schrieb. Er wird zunächst innerhalb seines Zeitalters und namentlich der deutschen Verhältnisse – Konfessionalität und Föderalismus – sorgfältig ausgegrenzt. Die räumliche Entfernung und der zeitliche Abstand haben dabei einzelnes verschoben oder nicht ins Licht gerückt. So ist für den „erastianischen“ Grundzug des Protestantismus zwar J. Chevalier, nicht aber Johs. Heckel als Zeuge aufgerufen; außerdem ist manches für uns Selbstverständliche zum Nutzen der amerikanischen Leser näher ausgeführt. Naturgemäß zeigen die Vf. besonders die frühen Ansätze zu einer innerprotestantischen Union (Cassander, Synode von Charenton usw.) wie auch, in Frankreich nach der Konversion Heinrichs IV., die Erwägungen über die Möglichkeit einer protestantisch-katholischen Wiedervereinigung auf. Die Fakten sind größtenteils bekannt; ihre Zusammenordnung bietet jedoch ein Gesamtbild von großer Eindruckskraft. Außer der Akademie von Saumur heben sich dann Calixt und später Leibniz und Molan heraus. Die Religionsgespräche, an denen Rojas teilnahm, sind bekannt. Sie sind sämtlich ohne greifbares Ergebnis geblieben, trotz der letztlich von der kaiserlichen Regierung ausgegangenen – politischen – Anregung, und trotz der Unterstützung, die Rojas für seine politischen und wirtschaftspolitischen, aber auch für seine kirchenpolitischen Pläne bei den meisten deutschen Fürsten fand, im Grundsatz auch beim Großen Kurfürsten, stärker, aus begreiflichen Ursachen, beim hannoverschen Hofe. Besonders aufschlußreich ist die Verflechtung von politischen, handelspolitischen und unionspolitischen Gegenständen in den von Rojas geführten Verhandlungen. Der Hintergrund für die vom kaiserlichen Hof inspirierten Verhandlungen ist, wie schon seit langem, die Türkengefahr. Aber wiederum, wie schon 150 Jahre vorher, zeigt sich die Kurie zu keinem Entgegenkommen wirklich entschlossen, obwohl Ansätze erkennbar werden. Rojas ist fast genau an dem Punkte gescheitert, wo 1541 der Regensburger Reichstag gescheitert war. Trotzdem: die Zeit war inzwischen anders geworden, und Rojas gehörte seinem Zeitalter an. Er erweist sich als ein stark durch die „Realpolitik“ bestimmter Geist, für den seine eigene Kirche wie auch die anderen wesentlich Machtfaktoren darstellen, die sich dann auch begrenzen oder vereinigen lassen. Die Leidenschaft um die „Wahrheitsfrage“ scheint ihm fremd gewesen zu sein. Seine inhaltlichen Vorschläge betreffen überwiegend – nicht ganz – das institutionell Verrechnbare. Der alte Einwand gegen die Irenik, sie sei im Kern indifferentistisch, trifft Rojas nicht weniger als Molan oder Leibniz. Die Aufklärung meldet sich an, und der Abstand von Rojas zu Joseph II. ist kleiner als der etwa zu Contarini. Selbst von dem bedeutendsten Papst seiner Zeit muß das gleiche gelten: von Innozenz XI. Odescaldi. Letztlich hat Ludwig XIV. neben anderem auch die Irenik des spanisch-österreichischen Bischofs zu Fall gebracht, entgegen den Neigungen der Päpste, mit Hilfe von Kardinälen, die in Frankreichs Sold standen, und zugunsten eines rein politischen Konzepts.

Die vorliegende Darstellung ist trotz ihrer Herkunft von zwei Autoren flüssig geschrieben. Sie gründet sich auf Originalakten, die vor allem in Wien, Hannover und im Fürstlich Seckauer Diözesanarchiv zu Graz liegen (Hartberg-Akten). Parallel laufende und sekundäre Literatur ist ausgiebig herangezogen. Beide Autoren haben als Fulbright-Stipendiaten die Möglichkeit gehabt, das in Amerika nicht zugängliche

Material zu studieren, und sie haben Zeit und Möglichkeit mit bestem Erfolg genutzt. Die Kenntnis der älteren Irenik ist im Zeitalter der Oekumene wichtiger als wohl je. Und hier haben wir einen wichtigen Beitrag dazu.

Göttingen

Otto Weber

Peter Hauptmann: Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreform des 17. Jahrhunderts. Mit einem Anhang: Das russische Altgläubigentum der Gegenwart (= Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Band 4). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1963. 152 S., kart. DM 15.80.

Lange hat die Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen das Problem des russischen Altgläubigentums als „Sonderfall“ der russischen Orthodoxie übergangen oder mit wenigen Worten abgetan. Das Altgläubigentum galt eher als Domäne der russischen Volkskunde und Folklore oder, im Höchstdalle, der russischen Geschichte in einem sehr allgemeinen und undifferenzierten Sinn. Seit K. K. Graß, *Die russischen Sekten* (Leipzig 1907), fehlt jeglicher wichtigere Versuch, der Beschreibung des Phänomens im eigentlich konfessionskundlichen Sinne. Nur A. M. Ammann brachte in seinem Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte (Wien 1950) in verschiedenen Kapiteln verstreut wenigstens eine auf die zugänglichen Quellen gestützte Übersicht der Entstehung und Entwicklung des Altgläubigentums, ohne in seine eigentliche Problematik tiefer einzudringen und über das von der russischen Forschung des 19. Jahrhunderts Gebrachte wesentlich hinauszustoßen. Neuerdings aber wendet man sich im deutschsprachigen Raume dem Altgläubigentum wieder zu. V. Pleyer gab eine Übersicht über seine Geschichte und die seiner Erforschung und über seine Spiegelung in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts.¹ P. Johannes Chrysostomus OSB vermittelte einen Einblick in eine wichtige Strömung altgläubiger Theologie im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts.²

In den Jahrzehnten der Stagnation in der Behandlung des Altgläubigenproblems war es allein der Gestalt eines der Mitbegründer des Raskol gelungen, vom Bannkreis des allgemeinen Schweigens oder unfruchtbaren Wiederholung nicht vollständig umfassen zu werden. Es war dies die Gestalt des Protopopen Avvakum, der auf Grund seiner schriftstellerischen Meriten als Verfasser der „ersten russischen Autobiographie“³ und Schöpfer einer gegenüber den literarischen Gepflogenheiten seiner Zeit lebensvollen und „modernen“ Schriftsprache.⁴ Ihm hatte man sich immer wieder auch im außerrussischen Raume zugewandt. Dabei war aber die einzige Arbeit, die in die eigentlich kirchengeschichtliche und konfessionskundliche Problematik dieser

¹ Viktoria Pleyer, *Das russische Altgläubigentum. Geschichte. Darstellung in der Literatur.* = Slavistische Beiträge, hrsg. von A. Schmaus, München 1961. Zu der Problematik des doppelten Ansatzes in diesem Buch vgl. meine Rezension in „Zeitschrift für Slawistik“, 1964 (im Druck).

² Johannes Chrysostomus OSB, *Die „Pomorskie otvety“ als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII Jahrhunderts.* = *Orientalia Christiana Analecta* Nr. 148, Rom 1957.

³ Diese Behauptung der Literaturhistoriker stimmt nur in bedingtem Sinne. In den Vorworten der Typika der Klöster ist manch eine kurze Autobiographie schon enthalten, und das berühmte 10. Kapitel der „Duchovnaja gramota“ des Josif v. Volokolamsk (Anfang 16. Jhr.) stellt durchaus schon ein autobiographisches Erzeugnis dar.

⁴ Im Grunde ist dies auch ein noch nicht zu Genüge erhelltes Problem, wie es kommt, daß der in Bezug auf kirchenslawische Schreibungen griechischer Fremdwörter und Eigennamen so konservative d. h. dem Kirchenslawischen treue, Avvakum in der Sprache seiner Lebensbeschreibung solch ein „Neuerer“ ist und die volkstümliche Umgangssprache in breitem Strome in seine Rede einfließen läßt, wodurch er in der Entwicklung einer eigentlich russischen Schriftsprache eine eigene und besondere Stellung einnimmt, also „unkonservativ“ ist.

Persönlichkeit tiefer eindrang, die französische von P. Pascal, dem großen Kenner und Freund des Altgläubigentums, auch des heutigen.⁵

Nun hat Peter Hauptmann vom Ostkircheninstitut in Münster es dankenswerterweise unternommen, die Lebensgeschichte des Protopopen Avvakum und seine gesamte literarisch-theologische Hinterlassenschaft (die die Literaturhistoriker kaum interessierte) auf die Geschichte der Entstehung des „alten Glaubens“ in Rußland hin kritisch zu untersuchen. In einer wichtigen Einleitung zeigt er das Problem auf, das Avvakum für uns heute darstellt: „Seine literarhistorische Bedeutung und kirchengeschichtliche Rolle (scheinen) einander zu widersprechen“ (S. 10). Darum liegt es dem Verf. daran, die „Grundmotive“ herauszustellen und besser zu würdigen, die zu Avvakums hartnäckigem und „verbohrtem“ (Setschkareff) Widerstand gegen die Reformen des Patriarchen Nikon führten. Verf. spürt diese „Grundmotive“ in zwei verschiedenartigen Bereichen auf: einmal in der Geschichte des Reform-gesinnten „Kreises der Eiferer für die Frömmigkeit“, zu dem ursprünglich der spätere Patriarch Nikon ebenso gehörte wie der stürmische Protopope; zum anderen, in bestimmten theologisch-dogmatischen Anschauungen Avvakums, die er „nach seiner Absetzung und endgültigen Verbannung zu formulieren begann“ (S. 11). Hauptmann will ganz bewußt mit der Aufklärung dieser „Grundmotive“ Avvakums nicht nur dessen persönliche theologisch-existentielle Entwicklung besser verstehen, sondern auch Licht in die Motive „der Entstehung einer neuen Konfessionsgruppe“ bringen, „deren Dasein ähnliche Probleme aufwirft“ (ebenda). Sehr richtig weist der Verf. darauf hin, daß in der Beurteilung des russischen Altgläubigentums bei uns weitgehend die bekannte Einstellung Adolf Harnacks gegenüber der ganzen (russischen) Orthodoxie fortlebt, die gegenüber der orthodoxen Kirche selbst durch die neueren konfessionskundlichen Bestrebungen erfolgreich abgebaut wurden. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß wir auch heute „Zeichen“ der „religiösen Lebenskraft“ des Altgläubigentums besitzen, „die eine andere Erklärung verlangen“ als nur durch die „Überzeugungen hinsichtlich der Unerblichkeit bestimmter Riten“. So will P. Hauptmann „durch ein vertieftes kirchengeschichtliches und theologisches Verständnis“ Avvakums und seines Anliegens auch einen Zugang zum inneren Wesen des Altgläubigentums überhaupt“ bahnen.

Nach einem nützlichen Überblick über die bisherige Avvakum-Forschung im zweiten Teil der Einleitung behandelt der Verf. zunächst ausführlich die Geschichte des „Kreises der Eiferer für die Frömmigkeit“ und die persönliche Entwicklung Avvakums in ihr. Die Rez. will dem Leser ihrer Besprechung nicht durch ein Kurzreferat von Hauptmanns Ausführungen das Gefühl geben, er brauche nun das Buch selbst nicht mehr zu lesen. Deshalb mißverstehe man nicht, wenn im folgenden weiterführende Fragen und Bemerkungen den meisten Platz einnehmen. Es sei unterstrichen, daß wir der Ansicht sind, daß dies Buch bei der augenblicklichen Forschungslage für jeden, der am Altgläubigentum und der Person Avvakums interessiert ist, unentbehrlich ist.

Sehr interessant ist die Schilderung der Tätigkeit der eigentlichen Initiatoren und Träger dieses sogenannten „Kreises“, Stefan Vonifat'ev und Ivan Neronov. Verf. braucht den in der russischen Forschung des 19. Jahrhunderts aufgetauchten Ausdruck des „Kreises der Eiferer für die Frömmigkeit“ (*kružok revnitelej blagočestija*) und erwähnt nur am Rande, daß die Glieder dieses Kreises sich vorwiegend „Gottesfreunde“ nannten. Gerade diese Selbstbezeichnung wirft aber Fragen auf, denen man sich stellen sollte: Natürlich entspricht sie der eigenen älteren orthodoxen Tradition und Sprache: *φιλότεοι* – bogoljubey – hat man immer in der orthodoxen frommen Literatur gekannt. Aber gerade auf den gesamt-orthodoxen Aspekt dieses Ausdrucks werden die Glieder des „Kreises“ relativ wenig Wert gelegt haben; es wird ihnen mehr um das russische Wort selbst und seine unmittelbare Bedeutung gegangen sein.⁶ Nicht nur diese Selbstbezeichnung, auch die Pflege der Predigt

⁵ P. Pascal, Avvakum et les débuts du Raskol, La crise religieuse au XVII^e siècle en Russie, Paris 1938.

⁶ Vgl. unten S. 200.

(S. 46, 55), die Liebe zum Bibelspruch (S. 48), die ganze zirkelartige volksmissionarische Tätigkeit dieses Kreises vor dem Streit um die nikonianische Reform stellt die Frage nach dem geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit dem älteren Pietismus, – wenn wir uns gewöhnen, diesen nicht als protestantisch begrenzte Erscheinung zu betrachten, sondern an die frommen Zirkel von „Gottesfreunden“ in ganz Europa des 17. Jahrhunderts denken, an deren Zusammenstöße mit der ordinierten Hierarchie auch anderswo. Bewußt liegt hier sicher kein direkter Einfluß vor; aber obgleich man längst von der Wichtigkeit des polnisch-bjelorussisch-ukrainischen geographischen Gürtels für die Entwicklung der dogmatischen Theologie in Rußland weiß, hat man noch zu wenig die Frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung der dort ständig vor sich gehenden „Osmose“ von byzantinisch-ostslawischen und westeuropäischen Frömmigkeitsformen durchleuchtet. Die Bedeutung der dortigen „Bruderschaften“ ist meist nur für die Bildungs- und Literaturgeschichte hervorgehoben worden. Daß wir bei den großrussischen Vertretern der Belebung echter Frömmigkeit explizit nur den Rückgriff auf die Formen ostkirchlicher Mönchsfrömmigkeit finden, verneint die Fragen nicht, die wir eben stellten; denn nirgends sind die Formen des vom Kirchenvolke, der Gemeinde, getragenen gemeinsamen Gebets im Rahmen der Vesper und Matutin, bzw. der „Vsenoščnaja“, noch bis ins 20. Jahrhundert so erhalten geblieben wie im galizischen Raum, im weiten Sinne genommen. Auch das „Jesusgebet“⁷ wurde als „Regel des Pachomius“ („Pachomievo pravilo“) gerade dort noch intensiv – auch als gemeinschaftlicher Gesang – von (russisch-ukrainischen) Mönchen und (polnischen) Laien geübt.⁸ Die Anregungen sind ohne Zweifel dort in beiden Richtungen gegangen, und jedenfalls würde es interessant sein, die frühe volksmissionarische Tätigkeit Neronovs und Avvakums im Rahmen größerer Zusammenhänge weiter zu beleuchten. Auch die Wunderheilungen und Gebeterhörungen Avvakums sollten einmal unter diesem „gesamt-pietistischen“ Aspekt betrachtet werden.⁹

Der zweite Komplex, dem Hauptmann nachgeht, ist der Versuch, das Festhalten Avvakums und seiner Freunde am alten Ritus theologisch zu durchleuchten. Mit Recht weist er dabei auf die Untrennbarkeit von Dogma und Ritus im gesamt-orthodoxen Bereich hin. Ihm gelingt der interessante Nachweis, daß Avvakum die palamitische Unterscheidung von *ἐνέργεια* und *χάρις* Gottes wenigstens mittelbar gekannt haben muß (S. 101 f.).¹⁰

Allerdings zeigt sich auch, daß die Besonderheit der Avvakumschen Theologie in der eigentümlichen Materialisierung seiner trinitarisch-christologischen Begriffe begründet ist, die nur aus volkstümlicher orthodoxer Frömmigkeitstradition, nicht aus theologisch-dogmatischen Einflüssen erklärt werden kann.¹¹ Die bildhaft-materielle

⁷ Eine kleine Richtigestellung: Nicht erst Avvakum hat zum klassischen Text des „Jesusgebets“ „Herr Jesu Christe, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“ den Zusatz „des Sünders“ hinzugefügt. Wir finden diesen Text schon in Handschriften des 15. Jhs. in Rußland. Vgl. Fairy v. Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III. Berlin 1963, S. 136, Anm. 95.

⁸ Diese Mitteilung verdanke ich Herrn Geistl. Rat Joseph Gülden, vom Oratorium in Leipzig, der in den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg diese Gegenden bereiste und Gelegenheit hatte, die damals noch blühenden Formen alter Volksfrömmigkeit zu beobachten und abzuhören.

⁹ Hauptmann hat in seiner Polemik gegen N. Gudzijs Deutung der Berichte Avvakums über solche Glaubens-Erfahrungen als „Sendungsbewußtsein“ Avvakums natürlich recht.

¹⁰ S. 102 sagt Verf.: „Über Avvakums Kenntnis der palamitischen Theologie lassen sich nur Vermutungen anstellen“. Handschriften mit Übersetzungen einzelner Schriften des Palamas gab es seit dem 15. Jh. schon in Rußland. Vgl. N. K. Nikol'skij, Opisanie rukopisej Kirillo-Belozerskogo monastyryja.. (XV v.) = Izdanija obščestva ljubitelej drevnej pis'mennosti Nr. 113.

¹¹ Verf. formuliert sehr treffend: „Im Symbol des Fünffinger-Kreuzes verbanden sich für Avvakum die Grundzüge des altkirchlichen Dogmas mit ikonographi-

Fassung des Begriffe „suščestvo“ (Wesen) und „sila“ (Kraft) ist ganz und gar unpalamitisch und ungriechisch.

Merkwürdig ist, daß der Verf. ständig an der Frage nach der Tradition, auf die sich die Altgläubigen stützen, entlang streift, ohne darauf einzugehen, daß diese „wahre Tradition“ der russischen Orthodoxie schon seit dem 15. Jahrhundert zum Problem geworden war. Schon damals gab es doch einen „Hallelujah-Streit“ und einen Streit um die Prozessionsrichtung beim Umschreiten der Kirche. Schon damals stand zur Debatte, ob man den griechischen Bräuchen als den „oekumenischen“ zu folgen habe,¹² oder ob die russische Sonderentwicklung nicht dadurch gerechtfertigt war, daß es immer Heilige und „Wundertäter“ in Russischen Landen gegeben hatte. Kann kirchliche Tradition entarten? Wo ist die wahre, echte Tradition zu finden? – das waren schon lange Kernfragen des russischen orthodoxen kirchlichen Lebens, auf deren Hintergrund erst die Streitigkeiten um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert und dann die „Hundertkapitalsynode“ und ihre Entscheidungen verstanden werden müssen. Auch die Kämpfe aus der Entstehungszeit des Raskol um die kirchenrechtliche Gültigkeit des „Stoglav“ sind aus diesem jeweils verschiedenen Verständnis des Kriteriums der wahren Tradition zu verstehen: hie das „oekumenisch“, gesamt-orthodox Gültige, das an den Kanones der Alten Kirche und der griechischen Tradition zu prüfen war, – dort das So-Gewordensein der russischen Prägung der Orthodoxie, die als Führung durch den Heiligen Geist zu verstehen ist, der in den „russischen Wundertätern“ und den „gotttragenden Vätern“ seines Mönchtums spürbar zugegen gewesen ist.

So ist es, gegen Hauptmann, *doch* eine Geschichtstheologie, jedenfalls eine Traditionstheologie, die – schon ererbt und vielleicht halb unbewußt – hinter Avvakums theologischen Ansichten steht. Zu ihr paßt ausgezeichnet, was Hauptmann sehr lehrreich über das Verhältnis der „Eiferer“ und Avvakums zum Zaren und dem russischen Zarentum herausarbeitet. Denn die Gedankengänge um „Moskau – das Dritte Rom“ gehören ja auch zu den Versuchen der Rechtfertigung der russischen Tradition und Geschichte, diesmal aus der „Offenbarung Gottes in der Geschichte“ selbst. Die Einschränkungen, die Avvakum dann angesichts der Verfolgung der Altgläubigen durch den Zaren macht, stehen nun zu diesem fast messianischen Verständnis des Zarentums *nicht* im Widerspruch, wie Hauptmann meint, sondern sind aus altorthodoxer Tradition in Rußland längst bekannt und gerade auch von Josef von Volokolamsk, dem Verfechter nationalrussischer Orthodoxie und der „Symphonie“ von Kirche und Zarenmacht, energisch vertreten worden.¹³ Danach ist die Möglichkeit nie aus den Augen verloren worden, daß der Zar seinem von Gott verliehenen Auftrag, Schirmherr der Kirche zu sein, untreu werden könne und sich zum Handlanger ungerechter Ziele, ja des Teufels selbst, machen könne. Hier ist dann die Einbruchsstelle für eine Panik, die das Wirken des Antichrist schon in der Gegenwart zu ent-

schen Anschauungsformen und palamitischen Gesichtspunkten zu einem in sich geschlossenen (aber wie H. versäumt zu unterstreichen, unzweifelhaft häretischen!) Gottesbilde von eigentümlicher Kraft“ (S. 103). Hier wären Avvakum und der „Kreis der Eiferer“, besonders Neronov, aber noch weiter zu beobachten und zu erforschen; denn offenbar macht sich gerade in ihren Anfängen doch auch eine Abwendung von nur „ikonographischer“ (optischer) Anschauungsweise und eine Wendung hin zum „Bedenken“ der Schrift und des Dogmas (S. 95) bemerkbar. Wie geht das im einzelnen mit orthodoxer Frömmigkeitstradition zusammen?

¹² Dabei bestand zusätzlich die Schwierigkeit, daß einerseits die liturgische Übung Konstantinopels als Sitz des „Oekumenischen Patriarchen“ vorbildlich war, andererseits gerade der hochgeschätzte „Heilige Berg“ Athos am Eindringen einiger Sonderbräuche in Rußland mit schuld gewesen zu sein scheint, insbesondere am „zweifachen Halleluja“. Vgl. E. Golubinskij, in: Čtenija v Obščestve Istorii i Drevnosti pri Moskovskom universitete, H. 214, S. 200 ff.

¹³ Vgl. I. Sevčenko, A neglected byzantine Source of muscovite political Ideology, in: Harvard Slavic Studies, Bd. II, S. 141–179.

decken meint und nach den Aussagen der Apokalypse nun das Weltende unmittelbar nahegerückt zu erkennen meint.¹⁴

Der Verf. hat in seiner Einleitung zwar darauf hingewiesen, wie sehr Avvakum im Rußland des 19. und 20. Jahrhunderts selbst, aber auch von westeuropäischen Forschern immer wieder als Verkörperung „echt russischen Wesens“ angesehen worden ist.¹⁵ Nun verstehen wir seine Zurückhaltung gegenüber diesem traditionellen Topos der Forschung recht gut. Zuviel Unfug ist im unkritischen Gefolge von Dostojewskis Vorstellungen von „der russischen Seele“ gesagt und geschrieben worden – und die heutige Generation der Konfessionskundler steht Spekulationen dieser Art darum sehr mißtrauisch und ablehnend gegenüber. Aber von dem oben angedeuteten Verständnis der nationalrussischen Tradition her, das wir bei Avvakum wie bei den anderen Altgläubigen seiner Zeit finden, muß doch die Frage auch nach dem Nationalbewußtsein, ja nach dem Nationalismus, bei ihm gestellt werden. Was Avvakum über die Patriarchen des Orients sagt, die am Konzil von 1666/67 mitwirken, ist nicht nur von der Theologie „Moskau – das Dritte Rom“ her zu verstehen, nach der die Unterwerfung des griechischen Orients durch die Türken Strafe Gottes für den Abschluß der Union von Florenz durch den byzantinischen Kaiser und die Hierarchie von Byzanz ist, sondern hier spricht auch einfach die Verachtung des Russen für den Nicht-Russen, besonders für den Griechen und den Orientalen.

Nicht daß Avvakum etwas diese Verachtung neu aufgebracht hätte: Wie in vielem anderen ist er Exponent der im Volke üblichen Ansichten, der schon längst selbstverständlich und unbewußt gewordenen Identifikation von Russentum und Orthodoxie. So hätten wir also auch hier einen Zug der allgemeinen Geistesgeschichte der beginnenden Neuzeit, in die Avvakum und das Altgläubigentum eingeordnet werden müßte: das Entstehen des Nationalgefühls als bestimmenden Moments in Kultur, Politik – und eben auch als „nicht-theologischer Faktor“ in der Theologie.

Der Verf. weist m. E. ganz richtig darauf hin, daß Avvakum kein „theologischer Führer“ des Altgläubigentums im echten Sinne geworden ist, obgleich sich alle zerspaltenen und verfeindeten Richtungen des Altgläubigentums auf ihn berufen, daß er dennoch eine Schlüsselfigur für die Art altgläubigen Wesens ist, und zwar in der Art seiner Argumentation, dem Pathos seines Theologisierens und Fromm-Seins. Darüber hinaus aber stellt die Eigenart des Traditionsverständnisses bei Avvakum, – seine Art, Liturgie, Sitte und Dogma so ganz als Eines zu sehen, – die Frage auch nach gewissen „altgläubigen“ Tendenzen auch im orthodoxen Kirchenvolk bis auf den heutigen Tag.¹⁶ So daß man aus einer Beschäftigung mit Avvakum schließlich lernt, daß das Altgläubigentum nicht etwas vom Hauptstrom der russisch-orthodoxen Kirchengeschichte völlig Abgetrenntes ist, sondern ein Phänomen, das auf einen wichtigen Wesenszug – oder eine ständig inhärente Gefahr – der Orthodoxie

¹⁴ Die Sehnsucht Avvakums nach dem Martyrium, seine Bejahung auch eines freiwillig gewählten Märtyrertodes, muß unter diesem apokalyptischen Aspekt gesehen werden! – Übrigens wirken auch hier Tendenzen und Stimmungen, die zwar im Altgläubigentum besonders ausgeprägt bis in unsere Gegenwart hinein wirken, die aber auch der russischen Orthodoxie selbst nicht fremd geworden sind. Man vergleiche etwa das Pathos der Antichrist-Theologie der Yordanviller Jurisdiktion mit dem Pathos Avvakums. Die ähnlich gesinnten „Wahren Orthodoxen Christen der Pilgernden“ und die „Wahre Orthodoxe Kirche“ in der Sowjet-Union scheinen allerdings unmittelbar stark unter dem Einfluß altgläubiger eschatologischer Stimmungen zu stehen.

¹⁵ Vgl. das typische Zitat von Reinhold Schneider, das Verf. S. 9 anführt.

¹⁶ So ist auch heute noch ein orthodoxer Priester in der russischen „Durchschnittsgemeinde“ in der SU „unmöglich“, der seinen Bart nicht frei wachsen läßt, – der raucht, – der Rad fährt!

als konfessionskundlicher Größe hinweist, ein Phänomen, das uns die Orthodoxie selbst möglicherweise besser verstehen lehrt.

Bei solchen Untersuchungen und Erwägungen wird das Buch P. Hauptmanns unentbehrliches Material liefern.¹⁷

Jena

Fairy v. Lilienfeld

Karl Gastgeber: Gotteswort durch Menschenwort. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung. Ein Beitrag zur Geschichte der Kerygmataik seit dem 18. Jahrhundert. (= Wiener Beiträge zur Theologie VII). Wien (Herder) 1964. 317 S., kart. öS 118,-, DM 19,-.

Die angezeigte Untersuchung ist eine Grazer Habilitationsschrift und verdankt ihre Entstehung einer Anregung des Tübinger Pastoraltheologen F. X. Arnold. Johann Michael Sailer (1751–1832), gestorben als Bischof von Regensburg, hat in den letzten zehn Jahren starke Beachtung als Theologe, Pädagoge, Seelsorger und ökumenisch denkender Christ gefunden. Der Verfasser nimmt eine schon von Joseph Brögger (Johann Michael Sailer als Homilet, I. Teil, Paderborn 1932) in Angriff genommene Aufgabe auf und bewältigt sie im Rahmen einer knappen Zeichnung des theologie- und geistesgeschichtlichen Klimas, in dem sich der Theologe und Homilet Sailer bewegte. Sailers Beziehungen zur Erweckungsbewegung und Mystik hätten, wenn der Verfasser B. Dusslers Werk über Feneberg (1959) gekannt hätte, noch stärker hervorgehoben werden müssen. Es wäre dabei nicht der Frage auszuweichen, welchen Kirchenbegriff Sailers Erlebnistheologie impliziert. Gastgeber verwischt die einzelnen Stadien der geistigen Entwicklung Sailers, indem er das vom romantischen Entwicklungsdenken bestimmte Endstadium m.E. zum Ausgangspunkt seiner theologischen Bewertung und Einordnung Sailers nimmt (vgl. den schnellen Sprung von Sailer zu Möhler, 64). Wir übersehen nicht die Einschränkung dieser These (71). Die Darstellung des Kirchenbegriffs erfolgt in Anlehnung an und in Übereinstimmung mit Geiselman. Im Dritten Teil befaßt sich der Verfasser mit Sailers Ringen um eine Erneuerung der Wortverkündigung. Dabei wird reichlich aus Sailers Werken geschöpft und zitiert, doch sorgt die sorgfältige Disposition für eine übersichtliche Aufgliederung des Stoffes. G. führt den Nachweis, daß kein anderer Homilet und Pastoraltheologe die Hl. Schrift so bedeutungsvoll in den Vordergrund stellte wie Sailer. Nur mit Protestanten kann Sailer in dieser Hinsicht verglichen werden (146). Sailers Betrachtungen zur liturgischen Predigt im Rahmen des Kirchenjahrs bezeugen eine grundlegende Wendung im Vergleich zur Predigt der Aufklärung. In dem Satz „Gott in Christus“ sieht er alle Tatsachen des Christentums, alle Glaubens- und Sittenlehren zusammengefaßt. Das volksmissionarische Motiv steht beherrschend im Vordergrund der homiletischen Anweisungen Sailers. Im Vierten Teil wendet sich der Verf. der Predigt Sailers zu und bestärkt so anschaulich die Gültigkeit und wegweisende Bedeutung der Sailerschen Homiletik. Der Lebensgedanke, wahrscheinlich das Zentralmotiv der frühen Erweckungsbewegung, bestimmt in Theorie und Praxis den homiletischen Beitrag Sailers. In einem fünften Teil berichtet G. über die Entwicklung der Homiletik nach Sailer. Die breit angelegte Untersuchung dürfte das sich gesetzte Thema erschöpfend behandelt haben. Sie fügt den aus Arnolds Schule hervorgegangenen Untersuchungen eine weitere bereichernde Studie hinzu.

Neuendettelsau

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

¹⁷ Folgende kleine Hinweise seien noch gestattet: S. 38 f.: Die Tränen, die Neronow bei der Schriftlesung und der Predigt weint, sind nicht nur mit einem gefühlsbetonten Pietismus zu erklären, sondern stellen das asketische *δακρύων* des ostkirchlichen Mönchtums dar – ein Charisma des Heiligen Geists. S. 54: „unter den Popen“ ist nicht die richtige Übersetzung – die Präposition „v“ bezeichnet in solchen Verbindungen mit dem Plural des Nomens immer einfach den Stand, also besser: „im Popenstand“, „als Pope“.

Hans-Joachim Birkner: Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems. (=Theologische Bibliothek Töpelmann, 8. Heft). Berlin (A. Töpelmann) 1964. 159 S., kart. DM 22.-.

In dieser Habilitationsschrift, welche einleitend zunächst Entstehung und Gestalt der Christlichen Sittenlehre schildert und dann ihrer Wirkungs- und Interpretationsgeschichte nachgeht, bezeichnet es der Verf. als seine Aufgabe, „Wesen und Eigenart von Schleiermachers Christlicher Sittenlehre sowie ihre Eigenbedeutung im Ganzen seiner Theologie herauszuarbeiten“ (S. 28).

Das 1. Kap. sucht die systematischen Voraussetzungen der Christl. Sittenlehre zu klären, die in Schleiermachers (Schl.) Verständnis vom Organismus der Wissenschaften und seiner philosophischen Ethik begründet liegen. Letztere stellt nach Ansicht des Verf. „einen völlig originalen Entwurf“ dar (S. 37). Das 2. Kap. entwickelt sodann die Prinzipien der Christl. Sittenlehre, die uns nur in Gestalt von Vorlesungsmanuskripten und Vorlesungsnachschriften überliefert ist. Erfreulich ist, daß bei der Interpretation der Christl. Sittenlehre, deren Thema die aus dem christlich-frommen Selbstbewußtsein hervorgehenden Handlungsweisen sind, auch die Predigten Schl.s herangezogen und ausgewertet wurden. Eine methodische Besonderheit der philosophischen wie christl. Sittenlehre liegt in ihrem deskriptiven Charakter, dem die bewußte Ablehnung der imperativischen Gesetzesethik (Kant) entspricht. Die im 3. Kap. gebotene Entfaltung der Christl. Sittenlehre konzentriert sich auf die Behandlung der Grundthemen von Kirche, Familie und Ehe, Staat und Kultur.

Fasziniert Schl.s Christl. Sittenlehre einerseits durch eine große Beweglichkeit des Denkens und den Reichtum ihrer Thematik, welche den Gesamtbereich menschlichen Handelns zum Gegenstand der Betrachtung macht, so spürt man andererseits doch an der Art, wie Kirche, Gesellschaft und Staat interpretiert werden, sehr deutlich den geschichtlichen Abstand zu unserer Zeit. Hier wäre nicht nur auf den oft kritisierten Fortschrittsoptimismus Schl.s zu verweisen. Eine moderne Demokratie, die durch die verschiedenen Interessengruppen einer pluralistischen Gesellschaft bestimmt und in ihrer Handlungsfreiheit eingeschränkt wird, ist zwar auch ein Staat, aber keiner für den „der Gegensatz von Obrigkeit und Untertan“ konstitutiv wäre. Und wenn Schl. in einer analogen Wendung „den Gegensatz von Klerus und Laien“ als ein für die Kirche konstitutives Element bezeichnet, so scheint dieser Gedanke eher kryptokatholisch als reformatorisch oder gar protestantisch zu sein, obwohl Schl. auf den protestantischen Charakter seiner Theologie großen Wert gelegt hat.

Es zeigt sich, daß die von Schl. erhobene Forderung, die Darstellung der Ethik müsse auch „prophetisch die Zukunft bestimmen“, angesichts des raschen Wandels der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse nur schwer zu verwirklichen ist. Hinsichtlich einer Entwicklung, die erst unserer Generation in ihrem vollen Ausmaß zum Bewußtsein gekommen ist, hat Schl. allerdings prophetischen Weitblick bewiesen, nämlich in der bitteren Klage darüber, daß „die christlichen Völker“ in ihren Kolonien das Christentum durch Gewalttätigkeit verhaßt und verächtlich gemacht haben (S. 102). Auch darin ist Schl. seiner Zeit und der damaligen Rechtsentwicklung weit vorausgeeilt, daß er energisch die Forderung nach Abschaffung der Todesstrafe erhoben hat. Er hat die Todesstrafe nicht nur als überflüssig und unnütz, sondern sogar als „unsittlich“ bezeichnet (S. 133).

Ganz unabhängig von der verschiedenartigen Beurteilung, die Schl.s Theologie erfahren hat, besteht seit langem eine auffällige Übereinstimmung darin, Schl. als eine bahnbrechende Gestalt zu zeichnen, die am Eingang des 19. Jahrhunderts steht und die durch ihr Werk eine neue Epoche theologischen Denkens eingeleitet hat. Für das Gebiet der christlichen Ethik hat Birkners Monographie dieses Verständnis der epochalen Bedeutung Schl.s erneut bekräftigt. Während die Vorläufer und Zeitgenossen die christliche Ethik nur in der Form einer Sittenlehre Jesu oder als systematisierende Darstellung der ethischen Anweisungen des Neuen Testaments kannten, hat Schl. eine grundlegende Neugestaltung der christlichen Ethik vorgenommen, indem er das Christentum als eine individuell-konkrete Gestalt menschlich-geschichtlichen Lebens und den christlichen Glauben als eine das ganze Leben durchdringende und

alles wahrhaft Humane integrierende Macht darstellte. Von Schl.s Sittenlehre sind dann Wirkungen auf die Gestaltung der theologischen Ethik bei R. Rothe und W. Herrmann ausgegangen.

Der Eindruck, den die an sich unbestreitbare Originalität und systematische Kraft Schl.s hervorruft, wird dadurch noch gesteigert, daß man ihn in seinem Denken gegenüber den vielfältigen Strömungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts fast völlig isoliert. Sofern überhaupt auf die theologischen Positionen und Entwürfe des 18. Jahrhunderts Bezug genommen wird, geschieht dies weithin, um Schl. von diesem dunklen und bisher nur wenig erforschten Hintergrund in seiner Eigenständigkeit umso wirkungsvoller abheben zu können. Diese Tendenz, die sich in verschiedenen neueren Schl.-Monographien beobachten läßt und von der auch die vorliegende Untersuchung nicht ganz frei ist, kann aber kaum befriedigen. Daß die Konzeptionen der theologischen Ethik, wie sie von F. V. Reinhard, C. F. Stäudlin, Ch. F. Ammon und J. F. v. Flatt entworfen worden sind, sich von Schl.s Sittenlehre grundlegend unterscheiden, trifft sicherlich zu. Aber warum beschränkt man den Vergleich auf eine kritische Abgrenzung gegenüber diesen supranaturalistischen Theologen? Es entsteht auf diese Weise der Eindruck, daß es keine positiven Beziehungen der theologischen Ethik Schl.s zur vorangehenden Lehrtradition gäbe. Tatsächlich existieren aber solche positiven Beziehungen, wenn auch der Name, der hier in erster Linie zu nennen wäre, unerwähnt bleibt. Hinsichtlich seiner christlichen Glaubens- und Sittenlehre hat Schl. von seinem Hallenser Lehrer J. S. Semler wichtige Gedanken, Anregungen und Impulse empfangen. Schl. ist, wie E. Hirsch bereits nachdrücklich hervorgehoben hat, „der eigentliche vollmächtige Erbe Semlers“ gewesen und ohne Semler „überhaupt nicht zu denken“ (vgl. Geschichte der neuern evang. Theologie, Bd. IV, S. 88 f.). In der kritischen Stellung zum Partikularismus und zur Gesetzmäßigkeit des AT, in der Forderung innerhalb des NT „Lokales und Temporäres vom Allgemeinen“ zu scheiden und in der Erkenntnis, daß sich die christl. Sittenlehre nicht in einer Repristination der „biblischen Moral“ erschöpfen könne, stimmt Schl. mit Semler überein.

Bleiben also hinsichtlich der theologiegeschichtlichen Einordnung Schl.s und seiner Sittenlehre noch manche Wünsche offen, so verdient doch die straffe, prägnante und stilistisch gut formulierte Darstellung Birkners, welche durch eine sorgfältige Quellenanalyse einen wesentlichen Beitrag zum besseren Verständnis von Schl.s Sittenlehre geliefert hat, hohe Anerkennung. Sie gibt reiche Anregungen zu weiteren Forschungen.

Bochum

Gottfried Hornig

Stefan Lösch: Prof. Dr. Adam Gengler 1799–1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J. J. J. Döllinger und J. A. Möhler. Ein Lebensbild mit Beigabe von 80 bisher unbekannten Briefen, darunter 47 neuen Möhlerbriefen. Zugleich ein Beitrag zur Gelehrten Geschichte Bambergers im XIX. Jahrhundert (= Veröffentl. der Gesellsch. f. Fränk. Gesch. Reihe IX: Darstellungen aus der Fränk. Geschichte, Bd. 17). Würzburg (Kommissionsverlag Franz Schöningh) 1963. 454 S., kart. DM 30,-.

Die bis vor kurzem vernachlässigte, jetzt so emsig betriebene Erforschung der neueren katholischen Theologiegeschichte hat noch das Glück, Funde zu machen. Der neben J. R. Geiselmann von jeher darum besonders verdiente Tübinger St. Lösch hat den Briefnachlaß des in Bamberg geborenen und dort lebenslang wirkenden Theologen Adam Gengler, eines genauen Altersgenossen Döllingers und Freundes von Möhler, gefunden und legt ihn hier vor, eingefügt in eine fast überwältigende Fülle detaillierter Kommentierung und Auswertung. In vier Gruppen gliedert sich der Briefschatz: 47 bisher unbekannte Briefe Möhlers an seinen Bamberger Freund, der ihm während eines Studienaufenthalts in Tübingen 1824/25 nahegekommen war; sie reichen von 1827 bis 1838 und stellen den wertvollen Kern des Buches dar. Genglers Briefe an Möhler sind nicht erhalten. Die zweite und dritte Gruppe der Briefe besteht aus vier Briefen Döllingers an Gengler aus den Jahren 1832–1838 und

aus 17 Briefen Genglers an Döllinger (1832–1843). Daran schließt sich als vierter Teil eine Folge von sechs Briefen des ebenfalls aus Bamberg stammenden Theologen (und Prinzenenerziehers) Georg Karl Reindl an Gengler, alle in München geschrieben. Den Briefwechsel Döllinger-Gengler hätte man besser chronologisch ineinandergeordnet. Die beigegebenen Erläuterungen zeigen die profunde Kenntnis jedes personellen Details jener Jahrzehnte, die wir schon an Löschs früheren Arbeiten bewundern konnten. (Umso mehr darf der fatale Druckfehler K. Haase statt K. Hase S. 391 Anm. 23 als bloßes Versehen betrachtet werden!)

Nach drei Seiten hin hat St. Lösch den Ertrag der Möhlerbriefe selbst ausgewertet: in der Klarstellung der Beziehungen der beiden Freunde zu dem Prager Religionsphilosophen Bernard Bolzano, der damals schon indiziert war und mit dem ein heimlicher Briefwechsel nachgewiesen wird; in der Aufhellung ihrer Stellung zu Augustin Theiner, dem späteren Bibliothekar an der Vaticana; schließlich in der Schilderung der Stellung Möhlers in dem württembergischen Streit um das Zölibat 1830–32. Während der junge Möhler zunächst dem Zölibat nicht unkritisch gegenüberstand, hat er (u. a. durch eine Audienz beim württembergischen König) die Bewegung gegen den Zölibat mit zum Scheitern gebracht.

Immerhin ist aber der Hauptteil des Werkes dem Bamberger Theologen selbst gewidmet. Sein Lebensgang wird geschildert. Gengler hat seine Vaterstadt nur selten verlassen, in der er seit 1828 als Lyzealprofessor, später als Domkapitular und Domdechant tätig war. Nicht weniger als siebenmal hatte er Aussicht, an eine Universitätsfakultät berufen zu werden: Marburg, Freiburg, Gießen, München (mehrfach), Tübingen und Breslau. Niemals konnte und wollte er sich von Bamberg trennen. Bezeichnend für die damalige Lage der katholischen Restauration, was er am 6. 4. 38 an Döllinger schreibt: „Ich muß Dir nämlich offen erklären, daß ich mich unter den dermaligen Verhältnissen nicht entschließen könnte, das Lehrfach der Dogmatik überhaupt, am wenigsten in München zu übernehmen. Ich glaube nicht, daß ich den Forderungen entsprechen könnte, die man von den verschiedensten, ja entgegengesetzten Seiten an mich stellen würde; ich würde nicht hinter den Anforderungen der Wissenschaft zurückbleiben wollen, will mich aber nicht den tausendfachen Mißverständnissen aussetzen, denen heutzutage das redlichste wissenschaftliche Streben begegnet; ich will nicht das Schauspiel des Hermesianismus an mir in München wiederholen lassen. Du weißt, ich bin kein Hermesianer und von diesen philosophischen Radebrechereien weit entfernt; aber heutzutage gibt man sich nicht viel Mühe, zu unterscheiden, sondern stellt um der Bequemlichkeit willen, oft wohl auch aus andern Motiven, das Verschiedenste unter Einen Namen – kurz, ich fürchte die gegenwärtigen Verhältnisse und ziehe das Schweigen dem Reden vor, bis die Zeit kommt, wo ich es für nützlicher halte . . . Bei allem dem aber tut es mir leid, sehr leid, einem Ruf nicht folgen zu können, dem ich unter anderen Verhältnissen mit größter Freude gefolgt sein würde: ich halte es für ein großes Unglück für mich und sehe mir zum voraus wieder jeden Weg auf Beförderung und Besserung meiner Lage abgeschnitten . . . Indes will ich lieber arm und unbekannt bleiben, als zu jener Celebrität zu gelangen, die der Index romanus infolge deutscher Denunciationsen gibt“ (S. 299 f.). Daß Gengler kein verkanntes theologisches Genie war, lassen Löschs Darlegungen über sein bescheidenes wissenschaftliches Oeuvre deutlich genug erkennen. Nach einem Konflikt mit der Tübinger Theol. Quartalschrift, an der er 1832–1835 mitgearbeitet hat, ließ er nur mehr 1837 ein Lyzealprogramm zur ekklesiologischen Debatte erscheinen und verstummte dann völlig.

Es sind die Möhlerbriefe, um derentwillen dieses Buch mehr als nur einen Beitrag zur Territorial- und Gelehrtengeschichte des frühen 19. Jahrhunderts darstellt. Sein tiefstes Anliegen bezeichnet Möhler selbst: „Meine ganze Bestrebung ist, auf das Innere des Katholizismus zurückzuführen, soviel in meinen Kräften steht, den Glauben möglichst wieder zu beleben und erleuchtete Treue und Anhänglichkeit an die Kirche zu befördern, die so vielfach von den ihrigen selbst verkannt oder nicht verstanden wird. In gewisse Aussendungen mag ich mich nicht einlassen . . . Den Katholiken fehlt Mut, Selbstgefühl, volles, bewußtes Vertrauen auf die innere Güte der Sache, der sie sich hingeben. Mir scheint, es müsse, wenn entschiedener Mut und

das so nötige Selbstvertrauen den Protestanten gegenüber wieder erwacht ist, auch die katholische Wissenschaft sich erneuern. Ohne Glauben, der Mut, Selbstgefühl und Vertrauen einschließt, kann es auf *katholischem* Gebiete *nie* Wissenschaft geben. Anders bei den Protestanten“ (12. 12. 1834, S. 134 f.). Ebenso deutlich hören wir von ihm, was er mit seiner ‚Symbolik‘ im Sinne hatte: „Ich bemühe mich, mit der größten Milde und dem glimpflichsten Urteil, dem Protestantismus Eins zu versetzen, wie er schon lange nichts Ähnliches verspürt hat. Die Schriften der Reformatoren enthalten mein Arsenal, unerschöpflich an Flinten, Canonen, Kugeln, Pulver und Feuer, um ihn zusammenzuschießen. Ich habe reichlich von dieser Munition Gebrauch gemacht. Auch glaube ich, den Protestantismus in seiner ursprünglichen *wahren* Gestalt zu reproduzieren, daß ich ihn den Protestanten erst will recht kennen lehren. Sie kennen sich selbst nicht und haben sich vielleicht nie gekannt; der Katholik muß ihnen dazu verhelfen“ (25. Juni 1830, S. 64). Auch über seine Stimmungen angesichts von F. Chr. Baur's Gegenschrift erfahren wir etwas (S. 112 u. ö.). Es fällt mir schwer, dem Historiker Lösch beizustimmen, wenn er zu der oben zitierten Briefstelle bemerkt, der von Möhler verfolgte irenische Zweck der ‚Symbolik‘ trete hier besonders deutlich zutage. Richtig ist es, wenn Lösch andeutet, daß gerade durch die ‚Symbolik‘ die Diastase zwischen Alt- und Neuprotestantismus ins Bewußtsein getreten sei. – Und weil Lösch es selbst tut, kann ich mir nicht versagen, Möhler's politisches Credo aus einem Brief an Andreas Räß vom 25. April 1830 noch anzufügen: „Das Christentum und namentlich die katholische Kirche befördert wesentlich das monarchische Prinzip; aber dieses erleidet mancherlei Modifikationen und schon – um die Kirche in Aufnahme zu bringen und den Sinn für dieselbe in den Konstitutionellen zu erregen, wird es meiner Ansicht nach das Beste sein, nicht gegen den Strom zu schwimmen, damit katholisch und inkonstitutionell nicht als identisch erscheine und beides zugleich gehaßt werde. Ist nur einmal die Kirche befestigt, dann kann die Monarchie nicht sinken. Ähnliches gilt, wie ich glaube, noch von manchen Ideen, die einmal der Zeit zu fremd sind, als daß sie gewürdigt werden könnten“ (S. 359).

Münster i. W.

Karl Gerhard Steck

Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–1890, hrsg. v. Victor Konzemius. Erster Band: 1850–1869. (= Ignaz von Döllinger. Briefwechsel. Band I). München (Beck) 1963. XLVIII, 580 S., 8 Abb., kart.

Fast wie zu Zeiten des Hochstandes von Geltung und Einfluß Döllingers um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts gilt auch heute wieder der Münchener Ordinarus für KG von 1826–1890 als die zentrale Gestalt der katholischen Universitäts-theologie im 19. Jahrhundert. Dennoch ist bis heute noch keine Rede von einer kritischen Veröffentlichung des Gesamtwerkes. Nach der Periode erster Dokumentation in Verbindung mit der damaligen Apologetik und Polemik, wie sie etwa der 3. Band des Freundesopus Joh. Friedrichs (1899–1903) und die römisch-katholische Standardquelle E. Michael: Ignaz von Döllinger 2/1892 kennzeichnen, wurde das große Schweigen über Döllinger nur ganz gelegentlich und auf Nebengebieten durch vereinzelte Stimmen unterbrochen, die auch nur selten und höchst bruchstückhaft etwas zur Quellenerschließung und zur Erneuerung der historisch-biographischen und theologisch-kirchengeschichtlichen Fragestellung beitrugen. Es war das große und bleibende Verdienst von Stefan Lösch, I. v. Döllinger und Frankreich, eine geistige Allianz, München 1955 hier der Forschung eine Gasse geöffnet und die Fruchtbarkeit weiterer Beschäftigung mit dem Thema „der ganze Döllinger, seine Zeit und die Kirche“ einleuchtend gemacht zu haben. Im gleichen Verlag und ebenfalls in der Schriftenreihe zur Bayerischen Landesgeschichte konnte jetzt der junge luxemburgische Kirchenhistoriker Viktor Konzemius, der sich seit Jahren der Döllingerforschung verschrieben hat, den 1. Band einer von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften für ihren ehemaligen Präsidenten auf mindestens 6 Bände geplanten kritischen Briefedition der Öffentlichkeit übergeben. Die ersten drei Bände gehören dem Briefwechsel Acton – Döllinger, der 4. Band wird „die ursprünglich als Einleitung

in die Probleme gedachten Einführungen zu den einzelnen Bänden“ in geschlossener Darstellung zusammenfassen. Der fünfte Band soll den Briefwechsel Döllingers mit Lady Blennerhasset, ein sechster die englische und französische Korrespondenz umfassen; ein eventueller weiterer, siebter Band wird den deutschen Briefwechsel aufnehmen, soweit dieser nicht schon in anderen Veröffentlichungen zugänglich ist. Darüber hinaus stellt Conzemius eine eigene Döllingerbiographie in Aussicht, „welche die Unausgeglichenheit der bisherigen Standardbiographie von Friedrich überwinden und wissenschaftlichen Ansprüchen genügen soll“. Die verlegerische Darbietung und buchtechnische Ausstattung sind durch Akademisches Sponsorship und den Verlag Beck gewährleistet. Zugleich erweist sich in den 45 Seiten der Einführung und der die einzelnen Briefe begleitenden Fülle von Hinweisen und Anmerkungen der Herausgeber als liebevoll dem Stoff hingebender Historiker und zugleich besonnen umsichtiger Kritiker. Der ganze vorliegende erste Band vermittelt damit die Vorstellung, daß mit der wissenschaftlich-kritischen Briefedition wenigstens eine für jede weitere Forschung unerlässliche Vorarbeit geleistet sein wird.

Der Bericht über die Geschichte des Acton-Döllinger-Briefwechsels gibt eine lebhaftere Vorstellung von der Mühsal des Auffindens und Suchens des Briefgutes. Leider fehlen überwiegend die Briefe von Döllingers Seite, dadurch erscheint der Band für die heute weniger wichtige Gestalt Actons ergiebiger als für die Hauptgestalt Döllingers. Das Verhältnis ist jedoch ab Januar 1867 ausgeglichener, das Bild damit lebendiger und die Einzelheiten auch in Actons Briefen verständlicher. Der Begriff des „liberalen Katholiken“ gewinnt seine positiven Konturen; deutlich tritt bei Döllinger die Akzentsetzung auf die Frage der die Schulen und geschichtlichen Entwicklungen umfassenden, übernatürlich bedingten kirchlichen Wahrheit und das Erschrecken über die Aufdeckung folgenswerer Fehlentwicklungen in ihrer Geschichte hervor. Acton zeigt sich dabei zwar einerseits skeptischer, andererseits aber und wohl gerade darum auch pragmatischer. Wiederholt klingt bei D. die Sicht einer größeren Kircheneinheit an, die – undeutlich zwar – den Protestantismus nicht nur aus-, und jedenfalls die „orientalische Kirche“ einschloße! Jedenfalls meldet sich hier die vorwärtstreibende ökumenische Kraft seiner „Degenerations-“ oder auch nur „Verdunkelungstheorie“ im Blick auf den empirischen Geschichtsverlauf.

Sehr dankenswert und im Falle der Nebenpersonen wenigstens beruhigend sind die fast vollständigen und jedenfalls in ihrer Beschaffung oft schwierigen Identifizierungen der in den Briefen namentlich Genannten.

Im ganzen vermittelt schon der vorliegende Band des Briefwechsels das Bild zweier selbständiger und weitblickender Menschen, die auch im 19. Jahrhundert fast noch im Geiste der „Gelehrtenrepublik des 18. Jahrhunderts die Welt überblicken“ und „auf ihren geistigen Höhen wandeln“ wollen. Das Medium dafür sind ihnen Bücher und Quellendokumentation. Das Verhältnis zur Spezialforschung und zum tätigen Leben bleibt dadurch gebrochen. Beide geben sich keine Rechenschaft, daß ihre Forderung in ihrer Zeit durch den einzelnen Gelehrten nicht mehr erfüllt werden kann. Beide sind in ihrer Art Autodidakten und vermögen trotz des Überreichtums der Einsichten und Stoffsammlung keine Schule zu bilden und ihre Zeit nicht zu führen. Im Einzelnen ergeben sich aber vor allem auch für die Erneuerung des bis heute noch oft polemisch und ideologisch verzerrten Döllingerbildes Ansätze in großer Zahl: spontane Menschlichkeit, Abhängigkeit von Freundschaft und Gespräch, Bestimmbarkeit durch das Urteil des Anderen gegenüber einer erheblichen Kraft zur Selbstbestimmung bei Acton, dazu die vorbildliche Harmonie von Nationalbewußtsein und Kosmopolitismus eines nach Gladstone „Deutschesten der Deutschen und europäischen Humanisten: ein Beispiel von bleibender Tiefe und unverlierbarer Anziehungskraft“ in der Vermittlertätigkeit zwischen erstarrenden dogmatischen Fronten und sich verhärtenden nationalen Egoismen.

Es ist zu erwarten, daß die fortschreitende Veröffentlichung einen wesentlichen Beitrag leisten wird zum neuen „ökumenischen“ Döllingerbild unserer Zeit.

Adolf Heuser: Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus. (= Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Band 4). Essen (Ludgerus-Verlag) 1963. XV, 234 S., kart. DM 26.-.

Wie der Verf. selbst im Vorwort mitteilt, wurde diese Arbeit 1945 abgeschlossen und wird nun nach 18 Jahren unverändert veröffentlicht. Die geschichtliche Entwicklung der katholischen dogmatischen Soteriologie – der Verf. gebraucht den Ausdruck nicht – wird in vier Abschnitten behandelt: unter der Herrschaft der Aufklärung; im Schatten der Romantik; im Licht des Übernatürlichen; in Bereitschaft für die Mysterienlehre. Jeweils 16, 17, 11 und 6 Autoren werden mehr oder weniger knapp abgehandelt, darunter auch reichlich unbekannte, auch diejenigen, die zur Signatur der Zeit in Gegensatz stehen, z. B. Sailer und Liebermann gegenüber der Aufklärung, Kleutgen gegenüber der Romantik. Nach Ansicht des Verf. läuft die Gesamtentwicklung auf die Position der Mysterientheologie O. Casels und seiner Freunde zu. In einem Nachwort meint er aber dann, was sich ihm bei Abfassung seines Werkes als Bereitschaft zur Mysterienlehre abzuzeichnen schien, sei mehr und Tieferes gewesen, die Bereitschaft für das Mysterium selbst. Zur Begründung dafür begnügt er sich mit einem Hinweis auf K. Rahners Essai „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“ Schriften zur Theologie I, 1956² S. 9–47.

Es ist schwer, dem Buch gerecht zu werden. Es schwankt von der bloßen Aneinanderreihung von Exzerpten der Autoren über Ansätze einer Deutung bis zur Erkenntnis der Entwicklung im ganzen. Aber gerade hier fehlt es an Klarheit. Der Verf. setzt mit rein geistesgeschichtlichen Reflexionen ein. Sehr unbefangen spricht er vom Nachhinken der Dogmatiker hinter den weltlichen Strömungen (S. 61). „Geführt, nicht führend machten die deutschen Dogmatiker den Weg des allgemeinen Geisteslebens mit: durch Aufklärung, Romantik und Historismus“ (S. 215). Dann fällt er aber wieder völlig aus der Geschichtsbetrachtung heraus: „Das Übernatürliche ist um 1860 so klar und unabweisbar vor die Theologie hingetreten, daß sie die Erlösungslehre nicht unter den Nachwirkungen der Romantik, sondern im alles überstrahlenden Licht des Übernatürlichen aufbauen muß“ (S. 132). Natürlich kann er das Aufkommen der Neuscholastik nicht ignorieren, obwohl er vermeidet, ihr ein eigenes Kapitel einzuräumen. Seine Begründung für ihren Sieg ist anfechtbar genug: „Die durchdringendste Macht erwuchs wohl der Neuscholastik aus dem Seeleninnern der deutschen Katholiken. Restauration und Romantik hatte das katholische Selbstbewußtsein angefaßt, liebevolle Versenkung in die Geschichte hatte die Augen die einzigartige Leistungen der Glaubensverfahren geöffnet. Von dem widerkatholischen und außerkatholischen Zeitgeist war die breite Masse des katholischen Volkes unberührt geblieben. So konnte katholischer Glaubenssinn stets wieder aus dem Volk heraufsteigen und die Mächte der Zeit nach ihrer echten Christlichkeit fragen“ (S. 116). Beweis dafür soll ausgerechnet Kleutgen sein, der sich am wenigsten von dort her erklären läßt (vgl. seine Einleitung in die „Philosophie der Vorzeit verteidigt“ I, 1860, S. 23 f.). Heuser registriert getreulich die Eingriffe des römischen Lehramts. Da er gerade auch die Außenseiter behandelt, hat er viel zu berichten, das zumal uns Protestanten neu ist. Aber es kommt nirgends zu einer sorgfältigen und in sich schlüssigen Betrachtung der innerkatholischen Entwicklungen, die er darstellen möchte. Es dürfte damit zusammenhängen, daß er auch von der – an sich reichlich herangezogenen – Sekundärliteratur nur einen äußerlichen und aphoristischen Gebrauch macht, wie etwa an dem viel zu dürftigen Möhler-Abschnitt nachzuweisen wäre. So vermag der Reichtum dieses Buches an Material, das ja offenbar unmittelbar aus den Quellen zusammengetragen ist, die sympathische Unbefangenheit gerade den durch Verketzerung in die Vergessenheit geratenen Autoren gegenüber, die Mängel nicht aufzuwiegen. Zur Entwicklung der katholischen Soteriologie, wie sie dem Leser hier geschildert wird, kann hier nicht Stellung genommen werden. Daß sie nicht im Mittelpunkt des Interesses steht, stellt der Verf. selbst fest. Der nicht-katholische Leser ist erstaunt, wie breit die Variationen gestreut sind. Durchaus parallel zu den protestantischen Auseinandersetzungen wird die objektive Versöhnungslehre allmählich verdrängt. „Schell hat den rigorosen

Gerechtigkeitscharakter bei der Genugtuung Christi wohl endgültig abgebaut“ (S. 157). Eben der gleiche H. Schell wird als Ergänzung Scheebens bezeichnet (S. 169). Auch wer meint, die Geschichte der neueren katholischen Theologie ein wenig zu kennen, ist doch überrascht angesichts einer zusammenfassenden These des Verf.: „Bei den nicht irrigen religiösen Aussagen geht unsere Erkenntnis eine Strecke weit durch geschöpfliche Verhältnisse, um dann von ihnen sich hinschicken zu lassen zu der göttlichen Wirklichkeit, die am Abschluß des unendlichen Weges liegt, auf dem unser Erkennen forteilt, wenn es von den geschöpflichen Dingen herkommt. Es gibt nun religiöse Aussagen, in denen unser Erkennen länger, und solche, bei denen es weniger lang bei den kreatürlichen Dingen verweilt, bevor es sich von ihnen auf die unendliche Wegesfortsetzung zu Gott schicken läßt. In dem ersteren Fall sind die religiösen Aussagen mehr bildlich und uneigentlich als in dem zweiten Fall. Die kirchliche Glaubensentwicklung vermag nun oftmals aufzuhellen, welche religiösen Aussagen gegenüber anderen den Vorzug haben, weniger bildlich und uneigentlich zu sein. So hat die deutsche katholische Erlösungslehre von Zimmer bis Schmaus gezeigt, daß eine vermeidbare Uneigentlichkeit darin liegt, wenn man eine kausale Einwirkung von Jesu Erlösungswerk auf Gott aussagt. Wenn man die Genugtuung Jesu als Beschwichtigung des erzürnten Gottes darstellt, so ist das eine mehr bildliche und uneigentliche Aussage, als wenn man Christi Genugtuung als ein Zurechtrücken der sittlich religiösen Ordnung und der Seelen auffaßt. In der letzteren Weise fassen sie Schell und Schmaus auf“ (S. 213). Anders haben m. E. auch die Modernisten um 1900 nicht gedacht. Das Buch ist mit kirchlicher Druck-erlaubnis erschienen.

Münster i. W.

K. G. Steck

Johann Bielefeld: Der Kirchenkampf in Schleswig-Holstein 1933-1945. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1964. 268 S., kart. DM 19.80.

Je mehr die von der Kommission zur Geschichte des Kirchenkampfes betreuten Arbeiten (die übrigens mit diesem Bande nicht mehr den Serienvermerk tragen) sich den einzelnen Landeskirchen zuwenden, umso mehr gewinnt man den Eindruck, wie komplex das ganze Geschehen „Kirchenkampf“ gewesen ist. Manches vorzeitige, aus einem bestimmten Blickpunkt gesprochene und für das Ganze gültig sein sollende Urteil wird nur in seinen Grenzen noch einen Platz haben. Andererseits steht es fest, daß die entscheidenden Vorgänge an gewisse bewegte Zentralpunkte gebunden waren, während andere Kirchengebiete in Tempo und Schrittlart des Handelns nach einem anderen Zeitmaß sich bewegten. Das macht der vorliegende Band erneut deutlich. Schleswig-Holstein, wesentlich agrarisch-bäuerlich bestimmt, ohne Großstädte, und das heißt ohne bemerkenswerte Industrie und daher auch ohne Arbeiterproletariat, vom nahen Hamburg auch politisch immer stark unterschieden, war sehr an die nüchternen und rationalistischen Tendenzen des ehemaligen Staatskirchentums gebunden. Die Menschen des Landes, in dem ein Theodor Storm oder ein Gustav Freytag gewirkt haben, in dem aber auch der junge Theodor Mommsen im väterlichen Pfarrhaus seine Eindrücke vom Lebenswert des Christentums gewann, so daß er sich seiner bis zur Unterdrückung des Vornamens nicht mehr bediente, galten bei den Frommen und Erweckten als ein für heidnische Vorstellungen noch immer anfälliges Volk, das in dem Rauschen seiner Wälder die Stimme Odins vernahm. Was von solchen Vulgärurteilen stimmte, war die Tatsache, daß für die Kirche hier immer ein spröder Boden war. Auch Claus Harms ist über einen Teil der Pfarrerschaft mit seinem Weckruf nicht hinausgedrungen. Der Verf. der vorliegenden Arbeit geht von diesen allgemeinen sachlichen Feststellungen aus. In vorsichtig abgewogener Weise bringt er, verbunden mit einer Darstellung der allgemeinen Vorgänge im Reich, die besondere Entwicklung in Schleswig-Holstein im Jahre 1933. Auch die DC hatten ihre Varianten, und in Schleswig-Holstein verlief der Kirchen-„kampf“ in einer Reihe von Kompromissen. Es fehlte nicht an Festigkeit, aber der Leser fühlt sich an gewissen Wendepunkten an die bekannten Religionsgespräche im

Reformationszeitalter erinnert. Das harte Entweder-Oder, das in der BK der alt-preussischen Union die Auseinandersetzung bestimmte, wird nicht so recht vernehmbar, wenngleich auch der gut ausgewählte Dokumententeil manches treffliche Wort enthält.

Man wird dem Vf. dankbar sein, daß er nirgends in ein Pathos verfällt und sich durchweg vor Heroisierungen hütet. Aber gerade dadurch wird die Eigenart des Kampfes deutlich und die Bindung der Entscheidungen an geschichtlich-soziale Traditionen und kirchliche Denkweisen. Ich meine, daß gerade dieses Buch dem Historiker zeigen kann, wie ein Kampf, der auf einem sehr schmalen Raum geführt würde, zuverlässigere Einsichten in Glaubensentscheidungen gewährt, als eine von Siegesfahnen geschmückte Heldengalerie. Der Sieg der BK erfolgte eben nicht in gewaltigen Kesselschlachten, sondern in einsamen Paßkämpfen. Und viele büßten hier an Ausrüstung ein, was sich auf Freskogemälden nicht darstellen läßt.

Berlin

Karl Kupisch

Walter Schäfer: Effigies Pastorum. Die Pastoren an St. Katharinen. 400 Jahre Osnabrücker Kirchengeschichte in Bildern und Urkunden aus den Quellen. Osnabrück (Meinders & Elstermann) 1960. 197 S., 80 Abb., geb. DM 18.60.

Die vorliegende Veröffentlichung des jetzigen Verdenener Superintendenten und damaligen Pfarrers an St. Katharinen ist – diese Bezeichnung sei einmal erlaubt – ein schönes Buch. Geschmackvoller Einband, guter Druck, wohlausgewogener Satzspiegel und reiche Ausstattung mit Abbildungen rechtfertigen dieses Urteil. Die Bilder geben (nach Photographien der in der Sakristei der Katharinenkirche befindlichen Gemälde) die Pastoren wieder oder zeigen Teile von Kirchenrechnungen, Urkunden und Briefen, auch zeitgenössische Titelblätter von Büchern. Der erläuternde und veranschaulichende Wert dieser Beigaben ist beträchtlich.

Diese Geschichte der Pastoren von St. Katharinen in Osnabrück ist zugleich ein sehr aufschlußreiches Buch. Nach den großen Kriegsverlust in Osnabrück sichtete Schäfer die noch vorhandenen Dokumente, um die vorliegende Darstellung geben zu können und bereicherte sie durch intensive genealogische, kulturgeschichtliche und wissenschaftsgeschichtliche Studien.

Die Darstellung umfaßt die Jahre 1543 bis 1943, indem sie mit Hermann Bonnus, dem vorübergehend nach Osnabrück gerufenen Lübecker Superintendenten, beginnt, der die Reformation endgültig einführte, und mit der Abschiedspredigt von Pfarrer James Emil Frederick Bell (1870–1952) im Jahre 1943 endet. Es sind unter den Überschriften „Vocatio Domini“ (von Hermann Bonnus bis M. Martin von Essen), „Effigies Pastorum“ (von M. Johannes Tegeder bis Konrad Rudolf Iden) und „Pietatis Memoria“ (von Johann Christoph Gerding bis James Emil Frederick Bell) drei Teile geformt worden, als deren „sachgemäßer Einschnitt“ „sich der Westfälische Friede und sein Jubiläum von 1748“, wie das Nachwort sagt, ergab. Die Lebens- und Zeitgeschichte sowie die Familiengeschichte der in diesem Zeitraum an St. Katharinen tätigen Pastoren bildet den Inhalt des Werkes. Unter jedem Namen, z. B. Sleibingius 1562, Theodor Rölting 1667, Ernst Georg Wöbeking 1679, Friedrich Andreas Gruner 1795, Ernst Wilhelm Julius Rolffs 1902, ist das Jahr des Amtsantritts an St. Katharinen angegeben. Wer nun, wie der Rezensent, die Zusammenhänge genau erkennen möchte, schreibt sich zu den Namen noch die Lebensdaten aus der Biographie heraus, um sehen zu können, ob der vorher Genannte noch lebte, als der Nächste auftrat. Er kann es aber damit nicht genügen lassen: er fügt sich in schlichter Bezifferung hinzu, wer zu der Zeit, da der dritte Pfarrer neu in sein Amt eintrat, Primarius und wer Secundarius war. Damit klärt sich die Szene. Bei Henrich Fortlage 1683 (S. 76/77) und Georg Christian Runer 1728 (S. 100/101) hat der Verfasser zu Beginn seiner Ausführungen selbst eine solche Zusammenstellung einfließen lassen. Vielleicht wäre es eben gut gewesen, dem Leser zur Erleichterung bei den Pfarrerbiographien die Lebendaten und die jeweilige Pfarrstellenbesetzung oben in Klammern anzugeben. Dies ist aber auch das einzige, was methodisch anzumerken wäre.

Wohl selten kann sich eine Kirchengemeinde rühmen, eine solche vollständige und gründliche Geschichte ihrer Pastoren zu haben. Das Biographische und Zeitgeschichtliche ist durch den Abdruck von Texten aus Werken der genannten Pastoren, z. B. aus „Heller und klarer Buß Spiegel“ von Gerhard Gülich (1633), aus Kirchenordnungen, z. B. die von Ossenbrügge von 1543 (S. 15), aus Kirchenrechnungen (S. 41), aus Rölings Osnabrücksche Kirchenhistorie (S. 63) und für die neueste Zeit aus Zeitungen (S. 157–159) erläutert. Der Verfasser hat damit einen Beitrag zur Kulturgeschichte des Predigerstandes und seines Dienstes geben wollen, wie im Vorwort vermerkt ist. Ferner muß bei der Lektüre beachtet werden, daß die Einordnung der Pastoren in theologiegeschichtliche Zusammenhänge vermieden worden ist. Dem genauen Leser sind einige Andeutungen gegeben, z. B. S. 29 bei dem Lutheraner Timann, S. 82–84 bei M. Bernhard Peter Karl, S. 151 bei Weidner als Schüler Hases u. ö. Im übrigen hat Schäfer das Prinzip, die theologiegeschichtliche Klassifizierung zu vermeiden: „Der Respekt vor den Vorgängern im Amt, mit denen er dem Urteil Gottes ausgeliefert ist, verbietet dem Verfasser ein solches Verfahren, dessen Anwendung gewiß bei einer anders angelegten Arbeit um der kritischen Stellungnahme willen berechtigt ist“ (S. 10). Die wissenschaftliche Benutzbarkeit des Werkes wird durch einen Anhang gefördert (S. 167–197), der die Quellen, Literaturhinweise und Anmerkungen sowie ein Register enthält.

Bonn

Otto Wenig

Notizen

Das hohe geistige Niveau der Wichmann-Jahrbücher: *Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin*, hrsg. v. Bernhard Stasiewski. XI./XII. Jahrgang (1957/58). Berlin (Morus-V.) 1958. 152 S., kart. DM 5.–; XIII./XIV. Jahrgang (1959/60). Berlin (Morus-V.) 1960. 136 S., kart. DM 5.– verdient uneingeschränkte Anerkennung. Sie haben durchweg auch über den Rahmen der Diözesangeschichte hinausreichendes Interesse zu beanspruchen. So stellt die ausgezeichnete Studie von H. Grimm, „Dietrich von Bülow, Bischof von Lebus (1460–1523)“ (XI/XII. Jg. S. 5–98) ihren Helden bewußt und nachdrücklich in den größeren Zusammenhang der Kultur- und Bildungsgeschichte des deutschen Ostens um 1500 hinein und versteht es, auf diesem Hintergrunde eine lebendige, ebenso anschauliche wie kritische Darstellung dieses interessanten und bedeutenden Mannes zu entfalten. Die eigentümlichen Verhältnisse des Bistums Lebus mit einer vielschichtigen religiösen, völkischen und politischen Problematik forderten ein näheres Eingehen auf seine Geschichte. In den Einleitungskapiteln (S. 7–32) bietet der Verfasser eine überall von großer Sachkenntnis zeugende kleine Bistumsgeschichte von den Anfängen bis zur Regierungszeit Bülows, der der drittletzte Bischof des in den Stürmen der Reformation, im J. 1555, untergegangenen Bistums gewesen ist. Dem, der gewöhnt ist, in der Kirche des ausgehenden Mittelalters, vor allem in ihrem Episkopat, nur dunkle Schatten zu sehen, offenbart sich hier eine Bischofsgestalt, die nicht so ganz in das übliche Schema hineinpaßt. Auch Dietrich von Bülow gehört, wie z. B. Matthias von Rammung und andere, in die Zahl jener eifrigen und tüchtigen Reformbischöfe, an denen das 15. Jh. gerade in Deutschland so reich war. In seiner dreiunddreißigjährigen Regierungszeit, von 1490–1523, hat dieser hochgebildete und reformfreudige, nur der Erfüllung seiner Amtspflichten lebende gelehrte Mann alle seine Kräfte in den Dienst der inneren Erneuerung und des Aufbaus seines Bistums gestellt. Diese Zeit war erfüllt von gewaltigen Erschütterungen und Umwälzungen, von Reichsreformbemühungen und kirchlicher Reformation. Sie forderte den Menschen zur Stellungnahme unumgänglich heraus.

Im J. 1460 geboren, erhielt Dietrich seine erste Ausbildung in Rostock und widmete sich an der dortigen mecklenburgischen Landesuniversität von 1472–1477 den

artistischen Studien. Von humanistischem Drang erfüllt, begab er sich anschließend für zwei Semester nach Erfurt (1478/79) und oblag von 1479–1485 dem Rechtsstudium in Bologna. Ein weiterer zweijähriger Aufenthalt in Rom vollendete nicht nur seine juristisch-kanonistische Ausbildung, sondern machte ihn auch mit allen Hauptern des italienischen Humanismus bekannt. Als er nach achtjährigem Studienaufenthalt in Italien, mit der Doktorwürde geschmückt, 1487 in die Heimat zurückkehrte, hatte er nicht nur die Grundlage für eine leitende Stellung in Kirche oder Staat gelegt, sondern auch den Geist des Humanismus, der ja die mächtig bewegende geistige und gesellschaftliche Potenz der Zeit darstellte, in seiner edelsten und reinsten Form tief in sich aufgenommen. Er ist zeit seines Lebens einer der besten Vertreter dieses reformoffenen und zugleich innerlich-frommen Geistes, der besonders den deutschen Humanismus kennzeichnete, geliebt. Persönlich stets unantastbar, war sein kritischer Blick auf die unzweifelhaften Mißstände in Kirche und Staat gerichtet und drängte ihn unentwegt zu Reformen: in der Bistumsverwaltung, in der Rechtspflege, im Bildungswesen und in der Seelsorge. Die Gründung der Universität Frankfurt an der Oder im J. 1506 war größtenteils sein Werk. Schon 1487 trat er als kurfürstlicher Rat in den Dienst der Brandenburger Kurfürsten. Als Bischof verblieb er in dieser Stellung und sicherte sich als erster Ratgeber und Prinzenenerzieher einen entscheidenden Einfluß auf die kurfürstliche Politik. Joachim I., der spätere Kurfürst (1499–1535), und Albrecht, der künftige Erzbischof von Mainz und Kardinal, waren seine Schüler. Eine Zeitlang konnte es den Anschein haben, ob die brandenburgische Landesuniversität Frankfurt/O. unter ihrem ersten Rektor Wimpina, einem Vertrauensmann Bülows, die Führung der Altkirchlichen gegen Luther übernehmen werde (Frankfurter Disputation vom 20. 1. 1518).

Der folgende Beitrag von H. D. Kahl, „Zum Ergebnis des Wendenkreuzzuges von 1147“ (S. 99–120) wendet sich wieder einem Gegenstand der mittelalterlichen Geschichte zu. Der Verfasser kommt auf Grund tiefeschürfender und weitausholender Quellenanalysen zu dem Schluß, daß der schon von den Zeitgenossen sehr negativ beurteilte Kreuzzug in Wirklichkeit durchaus positiv gewertet werden muß, denn er habe „in weitem Umfang das Ziel erreicht, das ihm gesteckt war“. Die Untersuchung gewährt wertvolle Einblicke in das gesamte Kreuzzuggeschehen und seine Motive, auf dem Hintergrunde der Zeitgeschichte.

Der dritte Beitrag führt in die neuere Kirchengeschichte: A. Rothe, „Erzbischof Johann Gabriel Leo Meurin S. J. Ein Berliner Missionsbischof aus dem 19. Jh.“ (S. 121–130). Als bischöflicher Sekretär des Kölner Kardinals Geissel trat Meurin schon in den Jahren 1848–53 hervor. Als er nach seinem Eintritt in den Jesuitenorden (1853) in die indische Mission geschickt worden war, rückte er alsbald 1868 zum Missions-Erzbischof auf und entwickelte eine von großer Klugheit, Tatkraft und restloser Hingabe gezeichnete Wirksamkeit, die sich durch weitherzige Akkommodation hervortat. Sein Widerstand gegen das sich verhängnisvoll auswirkende portugiesische Patronat in seinem Missionsbereich führte 1886 zu seiner Abberufung durch Rom, auf den Druck Portugals hin.

Der letzte, aber zugleich aktuellste Beitrag von W. Adolph, „Ziele und Taktik der Kirchenpolitik Hitlers“ (S. 131–142) wendet sich der neuesten Kirchengeschichte zu. Er zeigt die kompromißlose Religions- und Kirchenfeindschaft Hitlers und leitet aus ihr die gesamte NS-Kirchenpolitik ab. Die Dokumente des nächsten Heftes ergänzen ihn.

Das Wichmann-Jahrbuch, XIII/XIV (1959/1960), ist in seiner Zusammensetzung noch mannigfaltiger. In seinem ersten Teil bietet A. Rothe, „Eine Missionsfahrt in der Mark Brandenburg im J. 1664“ (S. 5–11) einen für die Lage der Katholiken in den brandenburgischen Ländern während des 17. Jh. höchst interessanten Quellenbericht, der dem Jahresbericht des böhmischen Jesuitenprovinzials, P. Daniel Krupsky, an die Propaganda in Rom entnommen ist. Es folgen W. Adolph's Dokumente zum Kirchenkampf 1933–1945“ (S. 12–41), von ihm ausgesucht und treffend kommentiert. Sie untermauern nicht nur seine im vorigen Heft gegebene Studie, sondern führen die Untersuchung auch selbständig weiter. Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, daß beide Beiträge nicht nur für die Berliner Diö-

zesangeschichte, sondern für die gesamte deutsche Kirchengeschichte von höchstem Interesse sind.

In den „Abhandlungen“ untersucht B. Schremmer die „Patrozinien der märkischen Stadtkirchen im Mittelalter“ (S. 42–77) und bietet damit wertvolle Anregungen, über die Patrozinienforschung zu einer tieferen und umfassenderen Kenntnis der Frühgeschichte der Christianisierung der Mark zu gelangen. Einen kurzen Einblick in die Tätigkeit der „Schweriner Jesuiten in der Mark Brandenburg von 1718–1772“ gibt H. Holzapfel (S. 78–85). A. Rothe, „Zur Geschichte der Jesuiten in der Mark Brandenburg und in Mecklenburg während des 19. Jh.“ (S. 105–111), setzt diese Arbeit gewissermaßen fort. Einen ebenso kulturhistorisch wie kirchengeschichtlich interessanten Beitrag bringt J. Eismann, „Die Tüödden, westfälische Kaufleute als Wegbereiter der Kirche in Brandenburg und Pommern“ (S. 86–104). Die Tüödden haben nicht nur Handel getrieben, sondern sind dadurch, daß sie dem katholischen Glauben ihrer westfälischen Heimat auch in der Fremde treu blieben, vom 17. bis zum 19. Jh. in nachweisbar 84 Orten die Kernzellen katholischer Gemeindebildungen geworden. In seinem Beitrag „Prof. Contardo Ferrinis Studienaufenthalt in Berlin 1880–1882“ (S. 112–123) schildert A. Heyder die Eindrücke und Erlebnisse dieses bedeutenden italienischen Gelehrten und leistet einen wertvollen „Beitrag zum Persönlichkeitsbild“ dieses edlen Mannes, der 1947 von Pius XII. selig gesprochen wurde.

Freiburg

A. Franzen

Im Jahre 1950 hat Alfred Stange in dem Buche „Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels“ seine Auffassung von der Entstehung und dem Wesen der altchristlichen Basilika mit eingehender Begründung vorgetragen. Er leitete ihre Form – doch wohl zu einseitig – aus dem kaiserlichen Thronsaal ab, der für die Christen seit dem 4. Jahrhundert zum Abbild des Thronsaales Gottes und dann auch Christi geworden sei; die Kirchenschiffe verstand er als Weg-bau oder Weg-raum zum Altar und Sanctuarium, nicht als Verweilraum. 1964 hat Stange in einem neuen Buche („Basiliken, Kuppelkirchen, Kathedralen. Das himmlische Jerusalem in der Sicht der Jahrhunderte“ = Welt des Glaubens in der Kunst IV. Regensburg, Fr. Pustet. 117 S., geb. 13.80 DM) diese These wieder aufgenommen und ihre Umformung und Fortwirkung bis zum Aufkommen der Gotik verfolgt. Nach den antiken römischen Basiliken und östlichen Kreuzbasiliken werden die byzantinischen Kuppelkirchen und die Besonderheiten des frühmittelalterlichen Kirchenbaus, vor allem Westwerk und Doppelchor, aus den neuen geschichtlichen Voraussetzungen verständlich gemacht. 15 Textzeichnungen und 38 vorzügliche Bildtafeln unterstützen den Text wirksam; kurze Literaturhinweise schließen das Bändchen ab.

Bonn

H. Karpp

Auf dem knappen Raum eines Taschenbuches hat Franz Wieacker: *Recht und Gesellschaft in der Spätantike* (= Urban-Bücher 75. Stuttgart, Kohlhammer, 1964. 150 S., kart. DM 4.80) ein abgerundetes und lebendiges Bild von der spätantiken Rechtsgeschichte im Okzident gezeichnet. Die Rechtsentwicklung wird in ihrer Beziehung zu den gesellschaftlichen und politischen Zuständen und Wandlungen als Element eines umfassenden Umformungsprozesses verständlich, das gerade als solches repräsentativ ist für das im abendländischen Mittelalter tatsächlich gestaltend weiterwirkende antike Erbe.

Siegburg

K. Schäferdick

Veranlaßt durch die Auseinandersetzungen des zweiten Vatikanischen Konzils über das Bischofsamt stellt Engelbert Neuhäusler: *Der Bischof als geistlicher Vater* (München, Kösel, 1964. 104 S., kart. DM 6.80) die Frage nach einer sachlich auf das Wesen dieses Amtes bezogenen Titulatur, die er in der Anrede des Bischofs als Vater findet. Anhand der Paulusbriefe, der *Epistula Apostolorum*, der

Ignatianen und der Didaskalie sucht er dazu einen theologischen Begriff der geistlichen Vaterschaft zu gewinnen, dessen Inanspruchnahme für den Episkopat ihm darüber hinaus Anlaß zu verwegener Spekulation über die heilsgeschichtliche Bedeutung des bischöflichen Amtes gibt.

Siegburg

K. Schäferdieck

Mit der Flut der Konzilsliteratur wurde dem Leserpublikum auch Helmut Echter nachs: Kirchenväter, Ketzer und Konzilien (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. 232 S., kart. DM 12.80) beschert. Das „sehr unabsichtlich entstanden(e)“ Buch enthält Stücke, die bereits in „Christ und Welt“ und im „Eckart“ erschienen waren. Hätte man sie dort doch nur belassen. Richtiges ist zu selten; und das Falsche hat nicht jenes Interesse, welches zur Auseinandersetzung reizt. Pfarrer und Religionslehrer, denen der Verf. helfen will, wissen, wo sie sich heute historisch zuverlässigere und noch dazu preiswertere Hilfe holen können. Die Leser dieser Zeitschrift vollends brauchen sich mit E.s Publikation nicht aufzuhalten.

Bonn

M. Tetz

In der Reihe der „Hagioreitikē Bibliothēkē“, die die Schätze des asketischen Schrifttums des ostkirchlichen Mönchtums jedem griechischen Leser zugänglich machen will, um volksmissionarisch zu wirken, ist nun auch der berühmte Briefwechsel der „klassischen“ Mönchsväter Barsanuphios und Johannes (6. Jh., Gaza) wieder gedruckt worden: „Βιβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις διαφόροις ὑποθέσεσιν ἀνηκούσας, συγγραφείσα μὲν παρὰ τῶν δοίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, ἐπιμελῶς δὲ διορθωθείσα καὶ τῇ τῶν δοίων βιογραφίᾳ καὶ πλατυτάτῳ πίνακι πλουτισθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου Νικοδήμου Ἀγιορείτου. Τὸ πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα διὰ δαπάνης τῶν πανοσιωτάτων καὶ κατὰ πνεῦμα ἀδελφῶν ἀγιορειτῶν, τοῦ τε κυρίου Ἀνανίου μοναχοῦ καὶ κυρίου Κυπριανοῦ καὶ Εὐθυμίου τῶν πρεσβυτέρων, εἰς κοινὴν ἀπάντων τῶν Ὁρθοδόξων ὠφέλειαν. Νῦν δὲ τὸ δεύτερον ἐκδίδεται ὑπὸ Σωτηρίου Ν. Σχοῖνα, ἐξ Ἀγίας Λαύρας (Θεσσαλίας).“ (Volos, Verlag S. Schoinas, 1960. 390 S., kart. dr. 85.-.) Die Ausgabe stellt eine durch Druckfehler verschlechterte Wiederholung der ersten Auflage dar, die Nikodēmos Hagioreitēs im Zuge der Renaissance des Hesychasmus um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, 1803 (nach anderen Angaben 1816) mit dem Druckort Venedig herausbrachte. Wie die „Philokalia“ so ging auch dieser Band fast ausschließlich in den Nahen Orient und ist in west- und mitteleuropäischen Bibliotheken sehr selten; und so ist es erfreulich, daß wir wenigstens diesen nach einer einzigen Handschrift der Athanasios-Laura veröffentlichten Text benutzen können, doch wird der Benutzer umso mehr die Edition dieser Erōtapokrisis nach textkritischen Grundsätzen herbeisehnen.

Jena

Fairy v. Lilienfeld

(Zusatz: Dem Programm des Internationalen Patristik-Kongresses, Oxford 1963, zufolge hat Rev. D. J. Chitty, Upton Rectory, Didcot, Berks, England, eine communication gehalten über: A Projected Critical Edition of the Questions and Answers of Varsanuphios and John.)

Alois Gerlich behandelt in seinen Studien zur Landfriedenspolitik König Rudolfs von Habsburg. (Institut für Geschichtliche Landeskunde an der Universität Mainz. Jahregabe 1963. Mainz 1963. S. 5–86., kart. 4.50 DM) die bekannten österreichischen, bayrischen, fränkischen und rheinischen Landfrieden, die Rudolf von Habsburg in den Jahren von 1273 bis 1282 verkündet hat, und versucht, sie in die Politik dieses Herrschers einzuordnen. Die maßgebliche Darstellung von L. Quidde, Histoire de la paix publique en Allemagne au Moyen Age, in: Rec. des cours de l'Acad. de droit internat. 1929, III, scheint Vf. nicht zu kennen. Im übrigen kann die Studie, da sie die Kirchengeschichte im engeren Sinn kaum berührt, hier nur kurz angezeigt werden. Ausführlicher setzt sich mit ihr auseinander H. Krause,

in: Zs. f. Rechtsgesch., Germ. Abt. 81 (1964) 399–403. Der Österreich-Abschnitt ist in veränderter Form fast gleichzeitig in den Blättern f. dt. Landesgesch. 99 (1963) erschienen.

Bonn

Hartmut Hoffmann

In den Chroniken des Mittelalters: Widukind – Otto von Freising-Helmold, aus dem Lateinischen übertragen von Ernst Metelmann, mit einer Einführung von Anton Ritthaler. (München, Winkler, 1964. 375 S., geb. 12.80 DM) werden nicht nur Widukinds *Res gestae Saxonicae*, Helmolds *Slawenchronik* und die Bücher 6 und 7 der Chronik Ottos von Freising übersetzt, sondern es werden auch Kreuzfahrerbriefe eingeschaltet, und Otto von Freising wird durch Otto von St. Blasien und schließlich durch Martinus Polonus bis 1273 „fortgesetzt“. Die „deutsche Nacherzählung hat sich von strenger Philologie gelöst“, erhebt aber den Anspruch, nicht zu verfälschen (S. 360). Immerhin hat der Übersetzer gekürzt, Umstellungen vorgenommen, manche Passagen willkürlich zusammengezogen. Daß Lucans unsterblicher Vers *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni* wiedergegeben wird mit „... doch Cato liebt die Besiegten“, wird kaum den Beifall des klassisch gebildeten Lesers finden.

Bonn

Hartmut Hoffmann

Die Neubearbeitung von John Le Neve's *Fasti Ecclesiae Anglicanae 1300–1541*, über deren erste Ergebnisse in dieser Zeitschrift, Jahrgang LXXIV, 1963, S. 390, berichtet wurde, ist in den letzten Jahren schnell vorangeschritten: V: St. Paul's, London, compiled by J. M. Horn, X, 86 S., geb. 25 s; VI: Northern Province (York, Carlisle and Durham), compiled by B. Jones, X, 128 S., geb. 35 s; VII: Chichester Diocese, compiled by J. M. Horn, XII, 70 S., geb. 25 s; VIII: Bath and Wells Diocese, compiled by B. Jones, XII, 97 S., geb. 30 s; IX: Exeter Diocese, compiled by J. M. Horn, XIV, 73 S., geb. 30 s; X: Coventry and Lichfield Diocese, compiled by B. Jones, VIII, 82 S., geb. 30 s. London (Athlone Press) 1963/64. Von der spätmittelalterlichen Abteilung liegen jetzt insgesamt 10 schmale Bände vor, so daß hier nur noch einer für die wallisischen Diözesen und ein abschließender mit der Einleitung ausstehen. In den London-Band sind zwei kurze quellenkritische Exkurse über einschlägige Präbendenlisten aufgenommen worden.

Bonn

Hartmut Hoffmann

MITTEILUNG DER TEYLERS GODGELEERD GENOOTSCHAP ZU HAARLEM

Die Direktoren der Teylers Stichting und die Mitglieder der Teylers Godgeleerd Genootschap geben ihr Preisausschreiben bekannt, das vor dem 1. Januar 1967 einzureichen ist.

Erbeten wird eine Abhandlung über die Bedeutung von Franz Rosenzweigs Werk in religionsphilosophischer Hinsicht.

Daneben wird eine weitere Preisaufgabe bekanntgegeben, die bis zum 1. Januar 1966 einzureichen ist.

Erbeten wird die Wiedergabe der Religionsgespräche zu Leipzig, Hagenau, Worms und Regensburg, 1539–1541, mit einer kritischen Untersuchung über deren Bedeutung für die Theologie, die Kirchengeschichte und die vorherrschende politische Situation.

Erläuterung: Die auszuführende Untersuchung soll basieren auf Quellen, die dafür zur Verfügung stehen. Sie soll die bestehenden Unterschiede der Gesprächspartner unter Aufweis der Nuancen herausarbeiten. Es ist deutlich zu machen, wo man in den Gesprächen auf nicht zu überbrückende Schwierigkeiten gestoßen ist und wo

eine gegenseitige Verständnismöglichkeit gegeben ward. In der Untersuchung möge außer der historischen Bedeutung auch die bleibende Aktualität dieser Religionsgespräche beachtet werden.

Es sei darauf hingewiesen, daß die Preisschreiben für eine Prämiiierung nur dann in Frage kommen, wenn sie vor dem 1. Januar 1967 und vor dem 1. Januar 1966 eingesandt worden sind.

Die eingesammelten Arbeiten müssen in niederländischer, französischer, englischer oder in deutscher Sprache verfaßt sein, entweder in Schreibmaschine geschrieben oder deutlich lesbar in lateinischer Schrift, aber nicht aus der Hand des Autors. Die Arbeit muß versehen sein mit einem versiegelten Briefumschlag, welcher das Kennwort zur Aufschrift hat und welcher den Namen und die Angabe des Wohnortes des Autors enthält, und so eingesandt werden an die DIREKTOREN VAN TEYELERS STICHTING, *Fundatiehuis, Damstraat 21, Haarlem, Holland*.

Die Einsendungen müssen innerhalb der vorgeschriebenen Zeit abgeschlossen vorliegen; ausgeschlossen von der Prämiiierung bleiben alle unvollständig ausgeführten Arbeiten. Teile können nicht nachgeliefert werden.

Die eingesandten Arbeiten gehen in das Eigentum der Stichting über. Abschriften der Einsendung können den Autoren nicht gegeben werden, es sei denn auf eigene Kosten.

Der Autor einer prämierten Arbeit ist verpflichtet, das Autorenrecht unmittelbar an die Stichting zu übertragen, damit dieselbe in das Recht gesetzt wird, die Arbeit als Abhandlung der Gesellschaft, wenn nötig auch als Übersetzung, in Druck geben zu können. Wenn die Stichting innerhalb einer Zeit von drei Monaten, nachdem ihr die Rechte an der Arbeit zugefallen sind, dem Autor keine Mitteilung über den Entschluß einer Herausgabe gemacht hat, erhält der Einsender das Autorenrecht an seiner Arbeit zurück. Wird eine Arbeit durch den Entscheid der Direktoren preisgekrönt, erhält der Einsender eine Summe von f 400,- (vierhundert Gulden) oder eine Medaille in Gold, wenn dies der Inhaber des Preises wünscht.

Damit der Einsender über das Ergebnis seiner Arbeit nicht länger als möglich zu warten braucht, falls die Arbeit nicht prämiert werden sollte, wird der Einsender gebeten, neben dem versiegelten noch einen offenen Briefumschlag beizulegen, der den Namen und die Adresse einer Vertrauensperson enthält, damit sich die Stichting gegebenenfalls an dieselbe wenden kann.

Das Programm der Gesellschaft kann man auf Anfrage von den Direktoren der Teylers Stichting (Damstraat 21, Haarlem, Holland) für das Jahr kostenfrei erhalten.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13 ½ Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 42.-, das einzelne Doppelheft DM 21.-.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. D. Ernst Wolf, Göttingen, Merkelstraße 49.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. D. W. Schneemelcher, Bonn, Lutfriedstraße 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft: Dr. Victor Conzemius, Grenchen (Schweiz), Bachtelenstraße 24; Ass. Prof. Dr. Marianka Fousek, Department of Religion, Duke University, Durham/North Carolina (USA); Prof. Dr. Julius Gross, Göttingen, Händelstraße 1; Prof. Dr. Theodor Klauser, Ippendorf b. Bonn, Kurfürstenstraße 15; Prof. Dr. Otto Meinardus, The American University in Cairo, 113 Sharia Kasr el Aini, Cairo; cand. th. Helmut Roscher, Göttingen, Albrechtstraße 5; Dozent Dr. August Strobel, Erlangen-Bruck, Fraunhoferstraße 17.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

UNTERSUCHUNGEN

The Ethiopians in Jerusalem*

By Otto Meinardus

IV. THE ETHIOPIAN HOLY PLACES IN JERUSALEM

1. The Church of the Resurrection

A. THE ETHIOPIAN CHAPEL IN THE ROTUNDA

Niccolo di Poggibonsi (1345–1347)¹ is the first European traveller to provide us with data as to the exact positions of the Ethiopians in the holy places in Jerusalem. According to his observation, the Ethiopians possessed the altar behind the Holy Sepulchre in the Church of the Resurrection,² next to the altar of the Nubians.³ Interestingly enough, the Ethiopians participated in the celebrations of the Divine Liturgy of the Jacobites and Syrians, for this is the testimony of the anonymous pilgrim of the Abbey of Loos (15th cent.).⁴ Yet, in spite of this practice, it is beyond doubt, that the Ethiopians maintained an altar in the Rotunda, a fact which is also attested by Stephan von Gumpenberg (1450).⁵ From the reports of the pilgrims, it is evident that the Ethiopian chapel or altar in the Rotunda was situated to the south of the Holy Sepulchre, or as Hans Bernhard von Eptingen (1460)⁶ says, "as one enters the temple (the Church of the Resurrection) on the left hand next to the Holy Sepulchre." Sebald Rieter (1479)⁷ confirms the position of the Ethiopian site in the Rotunda, when he says that the Ethiopians have a special chapel with an altar and their lodgings on the left hand of the Holy Sepulchre. John Tucher (1479–1480)⁸ adds that the altar was situated be-

* Teil I–III siehe Heft I/II.

¹ *Niccolo di Poggibonsi*, Libro d'oltramare. Bologna, 1881. I, 94–95.

² Here the Syrians had their altar during the Latin occupation of Jerusalem.

³ *Theoderich* (1169–1173), "Description of the Holy Places", PPTS, VI, 14 f.

⁴ *Moravillé, H.*, "Un pèlerinage en Terre Sainte et au Sinai au XV^e siècle", Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, LXVI, 1905. 83.

⁵ "Wahrhaftige Beschreibung der Meerfahrt so von den Gestrengen Edlen und Ernvesten Stephan von Gumpenberg", in: *Reyssbuch dess heyligen Lands*. Frankfurt, 1584. 249.

⁶ "Reise des Ritters Hans Bernhard von Eptingen", in: *Der Schweizerische Geschichtsforscher*, VII, 1828, 388.

⁷ *Röhricht R. and Meisner, H.*, "Das Reisebuch der Familie Rieter". Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. 168. Tübingen, 1884. 75.

⁸ *Reyssbuch dess heyligen Lands*; Frankfurt, 1584. 355r.

tween the columns of the Church, and that the Ethiopians were even entitled to celebrate the Divine Liturgy in the Holy Sepulchre, provided they received the permission of the Latin fathers (the "Barfüßer"). The Syrians had their lodgings next to the Ethiopians and the Armenians above the Ethiopians.⁹ For how long the Ethiopians retained the privilege of celebrating in the Holy Sepulchre is difficult to know. Georg of Gaming (1507)¹⁰ and Duke Friedrich II of Liegnitz (1507)¹¹ confirm the fact that the Ethiopians had their living quarters on the left hand of the entrance between the columns, and that, with permission of the "Barfüßer", they could celebrate the Divine Liturgy.

Felix Fabri (1484)¹² observed that the Ethiopians held daily services in their chapel which was situated between the columns of the church, shut in, instead of by walls, by cloths and mats, and other hangings, which are suspended by ropes.¹³ Apparently, the Ethiopians had a special entrance to their lodgings in the Rotunda, for Leonhard Rauwolffen (1575)¹⁴ clearly states that the Ethiopians, who have their dwellings near the door of the Church to the left, are in possession of a separate entrance which enables them to enter or to leave the Church unmolested, that is, without paying taxes to the Turks. In his respect, they even compared themselves with the Turks.¹⁵

George Sandys (1610)¹⁶ provides us with an interesting list of the various chapels which were situated in the Rotunda. The first on the left belonged to the Ethiopians, the next to the Jacobites, the third to the Copts, the fourth to the Georgians, and the fifth to the Maronites. The small chapel behind the Holy Sepulchre was used in those days by both, the Copts and the Ethiopians.¹⁷ Jean Doubdan (1651)¹⁸ is one of the last pilgrims to notice the Ethiopians in their chapel in the Rotunda. He describes the site by saying that their chapel was situated twelve or fifteen paces left of the Holy Se-

⁹ This site would correspond to the so-called "Armenian Gallery".

¹⁰ "Venerabilis Georgii Prioris Gemnicensis Ordinis Carthusiani in Austria Ephemeris sive Diarium peregrinationis transmarinae videlicet Aegypti, Montis Sinai, Terrae Sanctae ac Syriae", in Pez, *Thesaurus Anecdotorum Novissimus*. Augsburg, 1725. 553.

¹¹ Meisner, H. and Röhrich, R., "Die Pilgerfahrt des Herzogs Friedrich II von Liegnitz und die Descriptio templi Domini von Philippus de Aversa", in ZDPV, I, 1878, 185.

¹² Felix Fabri, "The Book of the Wanderings", PPTS, VIII, 436.

¹³ Cf. also the testimony of Arnold von Harff (1496). Groote, E. von, *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln*. 1860. 175.

¹⁴ "Beschreibung der Rheyss Leonhardi Rauwolffen", in *Reyssbuch dess heyligen Lands*. Frankfurt, 1584. 340.

¹⁵ It is stated elsewhere, that the Ethiopians had acquired special privileges on account of the fact that on various occasions they had threatened the Turks to divert the waters of the Nile, if their rights were not respected.

¹⁶ Sandys, G., *A Relation of the Turkish Empire, of Aegypt, of the Holy Land*. London, 1627, 165.

¹⁷ This would be the Coptic Chapel of the Blessed Virgin Mary.

¹⁸ Doubdan, J., *Le Voyage de la Terre-Sainte*. Paris, 1666. I, 48.

puldre, or towards the south. Jean de Thévenot (1657)¹⁹ merely mentions the existence of an Ethiopian chapel, while Michel Nau (1667)²⁰ still noticed one poor Ethiopian monk, who represented his nation in the Church of the Resurrection. After his death, however, the chapel was abandoned, and the Greeks took over the Ethiopian property in the Rotunda, since the Ethiopians were so impoverished that they were unable to pay the taxes demanded by the Turks. Henry Maundrell (1696–1697)²¹ sums up the developments of the 17th century in the Church of the Resurrection when he says: “the Latins, Greeks, Syrians, Armenians, Abyssinians, Georgians, Nestorians, Coptites, Maronites, etc., all which had anciently their several apartments in the Church. But these have all, except four, forsaken their quarters, not being able to sustain the severe rents and extortions, which their Turkish landlords impose upon them. The Latins, Greeks, Armenians and Coptites keep their footing well, the Coptites have now only one poor representative of their Nation left”.

B. THE CHAPEL OF ST. MARY OF GOLGOTHA

During the first few decades of the 14th century, the Ethiopians acquired the Chapel of St. Mary of Golgotha, known today as the Chapel of St. Mary of Egypt. This chapel is the lower of the two chapels which today occupy the projecting building in the north-east corner of the parvis. Niccolo di Poggibonsi (1346) is the first pilgrim to present us with a more detailed description of this chapel. According to his account, the Chapel of St. Mary of Golgotha was “very beautiful, and within dark, and there stands the altar where St. Mary stood, when she saw her Son being put on the Cross, it is small so that four men fill it, and this is sacred to the Ethiopians who are all black”.²² That the Chapel of St. Mary of Golgotha was situated outside the Church of the Resurrection is also attested by the anonymous author of the Guide-Book to Palestine (1350) who explicitly states, that when “you go out of the Church of the Holy Sepulchre, and on the left hand, you shall find a little chapel of the Blessed Virgin Mary under Mount Calvary, and there the Nubians, *i. e.* the Ethiopians minister”.²³ This observation is also substantiated by Pierre de Pennis,²⁴ a contemporary of Niccolo di Poggibonsi, and by Hans Schiltberger (1393). The latter describes the chapel by saying: “In front of the door of the church one ascends eighteen stairs, and there Our Lord spoke from the Cross to His Mother: ‘Woman, behold thy son. Then saith He to the disciple, Behold thy mother’. (*St. John 19:26b, 27*) And the same stairs, Our Lord ascended as He carried the Cross, and there is a chapel,

¹⁹ *De Thévenot, J.*, Relation d'un voyage fait au Levant. Paris, 1664. II, 378.

²⁰ *Voyage nouveau de la Terre sainte*. Paris, 1679. 173.

²¹ *Maundrell, H.*, A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter A. D. 1697. Oxford, 1740. 70.

²² *Poggibonsi, Niccolo di*, A Voyage Beyond the Seas. Jerusalem, 1945. 27.

²³ “Anonymous Guide Book to Palestine”, PPTS, VI, 9.

²⁴ *Kohler, C.*, “Le libellus de locis ultramarinis de Pierre de Pennis, O.S.D.”, in *Revue de l'Orient Latin*, IX, 1902, 348.

in which there are the priests of Prester John's land (Ethiopia).²⁵ Throughout the 15th century, the Ethiopians maintained this chapel, and Stephan von Gumpenberg (1449) confirms the description of the anonymous author of 1350, when he states that the Chapel of the Ethiopians, where the Blessed Virgin Mary and St. John stood, was situated underneath the stairs.²⁶ Unfortunately, we have to admit that the pilgrims of the 15th century were not unanimous as to the name of this chapel. Thus, Hans Rot, for example, who visited the Holy Land between 1440 and 1453, refers to the Ethiopians in the Chapel of St. John the Baptist, which also was one of the four chapels situated outside the Church of the Resurrection.²⁷

By the end of the 15th century, the four chapels outside the Church of the Resurrection were destroyed, for this is the testimony of Count Johann Ludwig von Nassau-Saarbrücken, who went to Jerusalem in 1495.²⁸ To what an extent the chapels were rebuilt, we do not know. By 1529, however, the Ethiopians are reported to have regained their Chapel of St. Mary of Golgotha. Fr. Antonio de Aranda speaks of the Ethiopian Chapel dedicated to the Blessed Virgin Mary which is situated underneath the stairs leading to Golgotha outside the Church of the Resurrection.²⁹ The last reference which we can cite with regard to the Ethiopians in the Chapel of St. Mary of Golgotha comes to us from Greffin Affagart in 1533. He mentions this chapel as marking the site where the Blessed Virgin Mary stood beneath the Cross, when her Son addressed to her the words; "Woman, behold thy son".³⁰

We may assume, therefore, that by the middle of the 16th century, the Ethiopians no longer possessed the Chapel of St. Mary of Golgotha.

C. THE CHAPEL OF ABRAHAM

During the first few years of the 16th century, the Ethiopians acquired an additional site, just outside the Church of the Resurrection, abutting on to Golgotha. This chapel, which the Austrian pilgrim George of Gaming (1507)³¹ still records as being in the hands of the Armenians, apparently changed its

²⁵ *Langmantel*, V., *Hans Schiltberger's Reisebuch nach der Nürnberger Handschrift* herausgegeben. Tübingen, 1885, 73.

²⁶ "Wahrhaftige Beschreibung der Meerfahrt so von den Gestrungen Edlen und Ernvesten Stephan von Gumpenberg", in *Reiysbuch dess heyligen Lands*. Frankfurt, 1584. 284.

²⁷ *Bernouilli*, A., "Hans und Peter Rot's Pilgerreisen", in *Beitr. z. Vaterl. Gesch.* hrsg. Hist. u. Antiquar. Ges. Basel. I, Basel, 1882. 373.

²⁸ "Die Reise des Grafen Johann Ludwig nach dem Heiligen Lande", in *Mitteilungen d. hist. Vereins f. d. Saargegend*, IX, 1909, 94.

²⁹ *Verdadera informacion de la Tierra Sancta segun la dispusicion que en el ano de mil y quinientos y treynta el muy reverrendo padre F. Antonio de Aranda*, etc., Alcala, 1563. II, 139.

³⁰ *Chavanon*, J., *Relation de Terre Sainte, 1533-1534 par Greffin Affagart*. Paris 1902. 84.

³¹ "Venerabilis Georgii Prioris Gemnicensis Ordinis Carthusiani in Austria Ephemeris sive Diarium peregrinationis transmarinae videlicet Aegypti, Montis Sinai, Terrae Sanctae ac Syriae A. D. 1507", in *Pez*, *Thesaurus Anecdotorum Novissimus*. Augsburg, 1725. c. 547.

owner between 1507 and 1512. Jean Thénaud (1512)³² is the first traveller, who records that the Ethiopians had their lodging at the site, where Melchisedek offered both bread and wine "pour la victoire d'Abraham". Morosini (1514)³³ adds that the site of the Ethiopians was near Calvary, but separated from it by a wall, and that, at this site, there was an olive tree, near to which Abraham prepared his son Isaac for sacrifice. Here, also, near to the wall of the Church, the Ethiopians maintained their lodgings, a site, where Melchisedek brought forth bread and wine to Abraham. (*Genesis* 14:18-19).

Denis Possot (1532)³⁴ also mentions the Ethiopian Chapel in commemoration of the sacrifice of Abraham, and refers to the olive tree, in the branches of which the ram got caught; and the anonymous Spanish Franciscan (16th cent.)³⁵ states that above the Chapel of Calvary, there was another chapel, situated in a high and prominent place to which the pilgrims ascended from the parvis outside the Church of the Resurrection. Here Abraham prepared to sacrifice his son Isaac, and by the chapel there grew an olive tree. This was a large chapel and belonged to the Ethiopians. Fra Lucca da Gubbio (1559)³⁶ refers only briefly to the Ethiopian Chapel of Abraham, while Samuel Kiechel (1585)³⁷ speaks of a beautiful and dainty chapel, the floor of which was artistically inlaid with coloured marble. De Villamont (1588)³⁸ provides us with a more detailed description in so far as he mentions the olive tree, the site of the sacrifice, which was situated five or six paces from the Chapel of the Ethiopians, and which was decorated with marble. It is said, De Villamont continues, that Melchisedek, King of Salem, made here his offering to Abraham. De Brèves (1605)³⁹ clearly speaks about two Ethiopian chapels. One chapel, known as the Chapel of the Sacrifice of Abraham, and situated in front of Calvary, separated from the sacred site by a wall, while the other chapel is said to commemorate the offering of Melchisedek. Both chapels were used by the Ethiopians. George Sandys (1610)⁴⁰ merely repeats the observations of his predecessors when he says: "Belowe thorow a wall which bounds the East side of the court, a paire of staires do mount to the top of the rocke (yet no rocke evident) where is a little chapel built (they say) in the place where Abraham would have sacrificed Isaac; of much devotion, and kept by the Priests of the Abissiens."

³² *Schefer, Ch.*, *Le voyage d'outremer: Egypte, Mont Sinay, Palestine, de Jean Thénaud*. Paris, 1884. 100.

³³ *Morisini, B.*, "Peregrinagio de mi Barbon Morisini as viagio de Jerusalem . . ." MS. Italiani, cl. VI, n. 6. Provenienza: Amedeo Svajer. f. 9r.

³⁴ *Schefer, Ch.*, *Le Voyage de la Terre Sainte . . .* Paris, 1890, 185.

³⁵ *Luke, H. Ch.*, *A Spanish Franciscan's Narrative of a Journey to the Holy Land*. London, 1927. 31.

³⁶ "Viaggio in Terra Santa di Fra Luca da Gubbio (1559)" in Bessarione, III, IV, 1908, 87.

³⁷ *Haszler, K. D.*, *Die Reisen des Samuel Kiechel aus drei Handschriften*. Publikation des Litterarischen Vereins, Stuttgart, 1866. 315.

³⁸ *De Villamont, Les Voyages*, Lion, 1611. I, 222.

³⁹ *De Breves, Relation des Voyages*, Paris, 1628. 131.

⁴⁰ *Sandys, G.*, *A Relation of the Turkish Empire, of Egypt, of the Holy Land, of the remote parts of Italy, and Islands adjoyning*. London, 1627. 61.

And William Lithgow (1612)⁴¹ describes, how "they brought us to Mount Moriah (*sic!*) and showed us the place where Abraham offered up Isaac, which is in the custody of the Nigroes or Aethiopians, to whom each of us payed ten Madins of Brasse, the common coin of Jerusalem, for our in going to that place." That the Ethiopians possessed two distinct sites on the same level as Calvary is also attested by Bernard Surius (1644–1647)⁴² who distinguishes the site of Abraham from that of Melchisedek. The Chapel of Abraham must have gained considerably in significance, for Jean Doubdan (1651)⁴³ states that all Christians honour and respect this place. He also mentions two chapels in which the Ethiopians conduct their services. Jean Doubdan may well have been the last pilgrim who testified to the Ethiopian ownership of the Chapel of Abraham. Michel Nau (1668)⁴⁴ wrote that the Chapel of Abraham was in Greek hands and adds that the chapel used to belong to the Ethiopians, who, however, were unable to pay the taxes demanded by the Turks. Thereupon, the chapel returned to the hands of the Greeks. Today, the Chapel of Abraham belongs to the Greek Orthodox Church.

D. THE CHAPEL OF THE OPPROBRIUM

The Chapel of the Opprobrium, known also as the Chapel of Derision or the Chapel of the Mocking (*St. John* 19:2), is situated in the ambulatory southwest of the stairs which lead to the Armenian Chapel of St. Helena. The fragment of the Column of Derision, built into the altar is said to have been used by Jesus Christ as a seat, when He was mocked, reviled and buffeted by the Roman soldiers. Today, the chapel belongs to the Greek Orthodox Church.

The fact that the Ethiopians possessed the Chapel of the Opprobrium in the 15th century is first attested by Sebald Rieter of Nürnberg (1464), who mentions the chapel with a walled-up window and an altar under which stood a silver-black stone of marble upon which Christ sat while He was crowned.⁴⁵ John Tucher (1479–1480), who also noticed the Ethiopians in possession of this chapel adds that they kept a sanctuary-lamp burning there all the time,⁴⁶ whereas the anonymous pilgrim of Württemberg (1494) saw several lamps suspended in the chapel.⁴⁷ That this stone was taken from the House of Pilate and transferred to the Church of the Resurrection is pointed

⁴¹ *Lithgow, W.*, The totall discours of the rare adventures and painefull peregrinations of long nineteen yeares. Glasgow, 1906. 222.

⁴² *Surius, B.*, Den God Turuchtigen Pilgrim of te Jerusalemsche Reyse. Antwerp, 1705. II, 580.

⁴³ *Doubdan, J.*, Le Voyage de la Terre-Sainte. Paris, 1666. 274.

⁴⁴ *Nau, M.*, Voyage nouveau de la Terre sainte... Paris, 1679, 148.

⁴⁵ *Röhrich und Meisner*, Das Reisebuch der Familie Rieter in Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart. Band 168. Tübingen, 1884. 20.

⁴⁶ *Reyssbuch dess heyligen Lands: das ist ein grundtliche Beschreibung aller und jeder Meer und Bilgerfahrten zum heyligen Lande.* Frankfurt, 1584. 355.

⁴⁷ *Schön, Theodor*, "Eine Pilgerfahrt in das Heilige Land im Jahre 1494", in Mittheilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung, XII, 3, 6.

out by Arnold von Harff (1496), who mentions the Ethiopians as one of the seven nations in the Church of the Resurrection.⁴⁸ According to Dietrich von Kettler (1517) indulgences amounting to seven years and seven "karen" (Karen means quarantine [forty days], and thus seven "karen" equals 280 days) were attached to this chapel. It is interesting to note that even prior to the Union of Ethiopia with the Latin Church in the 16th century, indulgences were attached to Ethiopian sites in Jerusalem.⁴⁹ By the time of Barbon Morisini's visit around 1514, wooden planks were erected for the support of the chapel which in turn prevented the pious pilgrims from obtaining any small fragments from the column at which the Saviour had been scourged, and which according to his observation was of white, black and green stone.⁵⁰ Throughout the 16th century, the Chapel of the Opprobrium remained in the hands of the Ethiopians, as attested by the following pilgrims. The Spanish Franciscan Antonio de Aranda (1529) noticed the chapel in which a sanctuary-lamp was always lit, as belonging to the Ethiopians,⁵¹ and Denis Possot (1532) actually calls this site "the Chapel of the Indians" *i. e.* the Ethiopians.⁵²

Greffin Affagart (1533)⁵³ and Fra Luca da Gubbio (1559) confirm that the Ethiopians possessed the chapel, at the time when they made their pilgrimage. The latter calls it the "Chapel of Coronation" and states that the sponge which was filled with vinegar and put upon hyssop and held to Christ's mouth (*St. John* 19:29) was kept here. He also adds that the Ethiopians always keep a sanctuary-lamp burning in the chapel and that seven years and seven "forties" of indulgences are attached to this site.⁵⁴ Samuel Kiechel (1585) calls the column upon which Christ was crowned mistakenly the "collonna imperii" (for *improperi*), and advises the pilgrims to contribute alms according to their ability to the Chapel which is in the hands of the Ethiopians.⁵⁵ Giovanni Zuallardo (1586)⁵⁶ and De Villamont

⁴⁸ Groote, E. v. (ed.), *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln ... in den Jahren 1496 bis 1499*. Köln, 1860. 175.

⁴⁹ Hoogeweg (ed.), "Eine Westfälische Pilgerfahrt nach dem Heiligen Lande vom Jahre 1519", in *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde*, XLVII, 1889, 203.

⁵⁰ Ms. Italiani, cl. VI, n. 6. Provenienza: Amadeo Svajer.

⁵¹ Verdadera informacion de la Tierra Sancta segun la dispusicion que en el ano de mil y quinientos y treynta el muy reverendo padre F. Antonio de Aranda ... Alcala, 1563. 139.

⁵² Schefer, Ch., *Le Voyage de la Terre Sainte composé par Maitre Denis Possot et achevé par Messire Charles Philippe, seigneur de Champarmoy et de Grandchamp*. Paris, 1890. 178.

⁵³ Chavanon, J., *Relation de Terre Sainte (1533-1534) par Greffin Affagart*. Paris, 1902. 84.

⁵⁴ Gregori, L. de, "Viaggio in Terra Santa di Fra Luca da Gubbio (1559)", in *Besaronne*, III, iv, 1908, 70.

⁵⁵ Haszler, K. D., *Die Reisen des Samuel Kiechel aus drei Handschriften herausgegeben*. Stuttgart, Litterarischer Verein, 1866. 311.

⁵⁶ Zuallart, Giovanni, *Il devotissimo viaggio di Gerasusalemme fatte e descritto*. Rome, 1595. 181.

(1588)⁵⁷ mention the Ethiopian Chapel of the Opprobrium only briefly. The latter calls the chapel small and obscure, and speaks of two columns which support the altar under which a sanctuary-lamp always burns in honour of the Opprobrium. An almost identical account comes from the pen of Martinus Seusenius (1602). He also refers to the two columns upon which the altar was built, and under which a sanctuary-lamp was hung in honour of the column which was of coloured marble.⁵⁸ George Sandys (1610) speaks of "a little room, which is called the Chappell of the Derision, where under the Altar is observed a part (as they say) of the pillar to which Christ was bound".⁵⁹

By the middle of the 17th century, the Ethiopians lost the Chapel of the Opprobrium to the Armenians. Whereas Francesco Verniore (1631–1647) attributed the Chapel of the Opprobrium to the "Soriani" (Syrian Jacobites),⁶⁰ Bernard Surius (1644–1647) definitely states that the Chapel was in the hands of the Armenians.⁶¹ Yet, Jean Doubdan (1651)⁶² explicitly states that the Chapel was in the possession of the Ethiopians. That the Ethiopians may have temporarily regained the Chapel is most unlikely. For whoever is forced to surrender his property in the Church of the Resurrection is, normally speaking, unable to regain it. It is, therefore, more likely that Surius mistook the Ethiopians for Armenians. When, however, Michel Nau (1668)⁶³ visited Jerusalem, the Chapel of the Opprobrium was in the hands of the Greeks. It is difficult to give an exact date for the transfer of the Chapel of the Opprobrium from the Ethiopians to the Greeks. That it occurred around 1660 is most plausible. Today, the Chapel of the Opprobrium belongs to the Greek Orthodox Church.

E. OTHER SITES

The Chapel of the Prison of Christ

The procès verbal of 1655 mentions that the Armenians, who had acquired the Ethiopian Chapel of the Prison of Christ, transferred this site to the Greeks.⁶⁴ This statement leads us to believe that, by the middle of the 17th century, the Chapel of the Prison of Christ was in the possession of the Ethiopians. Generally speaking, the pilgrims of the 16th and 17th century do not mention the Chapel of the Prison of Christ as an Ethiopian possess-

⁵⁷ De Villamont, *Les voyages*. Lion, 1611, 246.

⁵⁸ Mühlau, F., "Martinus Seusenius' Reise in das heilige Land i. J. 1602/1603". ZDPV, XXVI, 1903. 39.

⁵⁹ Sandys, George, *A Relation of the Turkish Empire, of Aegypt, of the Holy Land, of the remote parts of Italy, and Islands adjoining*. London, 1627. 168.

⁶⁰ Golubovich, G., *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa*. N. S. I, vi, 55.

⁶¹ Surius, B., *Den God Turuchtigen Pilgrim of te Jerusalemsche Reyse*, Antwerp, 1705. II, 598.

⁶² Doubdan, J., *Le Voyage de la Terre-Sainte*. Paris, 1666. I, 56.

⁶³ Nau, M., *Voyage nouveau de la Terre sainte* . . . Paris, 1679. 148.

⁶⁴ Cerulli, E., *Etiopi in Palestina*. Rome, 1947. II, 122.

ion, with the exception of Girolamo Dandini (1596) who briefly refers to this chapel as belonging to the Ethiopians.⁶⁵

An interesting reference with regard to the Ethiopian sites in the Church of the Resurrection comes to us from Francesco Verniore (1631–1647), who, in his *Croniche ovvero Annali di Terra Santa* attributes the Chapel of the Division of the Raiments to the Ethiopians.⁶⁶ It is very probable, of course, that, in this case, a confusion may have occurred, and that the Chapel of the Division of the Raiments was really the Chapel of the Prison of Christ.

The Chapel of the Superscription on the Cross

From the reports of some pilgrims it appears that also this chapel was temporarily in the hands of the Ethiopians. The location of this site is described by Bénard (1616) who states, that further above the Chapel of the Prison of Christ, and turning backwards, one sees on the left hand a chapel which is occupied by the Ethiopians. To this place there had been taken and preserved the title and the superscription of the Cross, which Pilate had written and fixed upon the Cross of our Saviour Jesus Christ.⁶⁷ It is difficult to determine when the Ethiopians acquired this chapel. Lucca da Gubbio (1559) is the first pilgrim who mentions this site as belonging to the Ethiopians.⁶⁸ He describes the location by saying that following to the right, and in the wall of the Church, there is a chapel with an altar which commemorates the site, where Pilate caused to be written the superscription of the Cross: "Jesus Nazareus Rex Judaeorum". This chapel is in the hands of the Ethiopians, and attached to it are indulgences amounting to seven years and seven "forties". It is strange, indeed, that the other pilgrims remain silent about this chapel. By the middle of the 17th century, however, the Ethiopians had abandoned this site, as it is not mentioned in the procès verbal of 1655.

The Church of the Ascension

The summit of the Mount of Olives is the place which is intimately associated with the Ascension of Jesus Christ. The 4th century Church of the Ascension was transformed into a mosque in 1187.

Throughout the centuries, however, the Christian communities were permitted to celebrate the Divine Liturgy in the court of the Church of the Ascension on Ascension Day. That the Ethiopians participated in the Ascension Day celebrations is recorded by Louis de Rochedouart (1416) who mentions that the Latins, Armenians, Greeks and Ethiopians held their services in the Church of the Ascension.⁶⁹

⁶⁵ Missione Apostolica al Patriarca e Maroniti del monte Libano. Cesena, 1656. 208.

⁶⁶ Golubovich, G., Biblioteca Bio-Bibliografica della Santa. N. S. I, VI, 43.

⁶⁷ Bénard, Le Voyage de Hierusalem. Paris, 1621. 213.

⁶⁸ "Viaggio in Terra Santa di Fra Luca da Gubbio", in Bessarione. III, vol. IV. 1908. 69.

⁶⁹ Conderc, C., "Journal de voyage à Jérusalem", in Rev. Orient. Latin, I, 1893. 168–274.

Today, the Ethiopians do not celebrate the Divine Liturgy on the Mount of Olives. The Ethiopian community assembles on Ascension Day in the court-yard of the Church of the Ascension for special prayers only.

2. The Dair as-Sultan

At one time the property of the Augustinian Canons (1100–1241), who used this site as a refectory, the Ethiopians have resided on the roof of the Chapel of St. Helena, at least from the middle of the 17th century.

On the roof there are twenty separate cells which are occupied by Ethiopian monks and one Coptic monk. In addition to the Ethiopian monks, two Ethiopian nuns live in the Dair as-Sultan, Walata Jesus, and Wezorah Amarg, an Ethiopian princess.

The Ethiopians worship in the small Chapel of the Saviour which is situated west of the Dome of the Chapel of St. Helena. The chapel is so small, however, that there is room for only one priest at the altar.

In the centre of the courtyard is the dome of the Armenian Church of St. Helena. On the Eve of Easter and the Feast of the Invention of the Holy Cross, the Ethiopians process three times around the dome, singing: "For those who believe Thy Resurrection, send us Thy Peace and Thy Light."

The Church of the Four Bodiless Living Creatures is situated to the southwest of the Dair as-Sultan and forms part of the passage which leads from the roof of the Chapel of St. Helena to the parvis of the Church of the Resurrection. The church has one haikal with a wooden haikal screen. No services are held in this chapel, and the key to the passage is in the hands of the Copts.

West of the Church of the Four Bodiless Living Creatures is the Church of the Angel. This church has one haikal, and it also forms part of the passage from the Dair as-Sultan to the parvis of the Church of the Resurrection. No services are held in this chapel.⁷⁰

In 1962, Dair as-Sultan was inhabited by 22 Ethiopian monks.

3. The Monastery of St. Takla Haymanot

The Ethiopian Monastery of St. Takla Haymanot is situated in a narrow lane which turns off from St. Francis Street. The monastery serves as the episcopal residence of the Ethiopian archbishop in the Holy City. The property was acquired from the Latins by Mamher Walde Semait in 1884. The monastery was built by the Emperor Yuhannis IV in 1891. The inscription above the entrance to the monastery reads:

This monastery was bought by the Emperor Yuhanna Kasa who gave it to the Ethiopian monks who stay in Jerusalem, that he might inherit the Kingdom of God. Amen. 1883 (Ethiopian Calendar).

The Church of St. Takla Haymanot is situated in the eastern part of the monastery and is reached by passing through the inner court. The Church is

⁷⁰ Meinardus, O., *The Copts in Jerusalem, Cairo*, 1960. 61, 62.

noteworthy because of its wall-paintings which represent the Symbols of the Four Evangelists, the Baptism of the Ethiopian Eunuch by St. Philip, the Holy Virgin and Christ, and the Nativity.

On the first floor of the Monastery there is the episcopal residence, the reception hall and the offices. From the roof of the monastery one has an excellent view over the Holy City.

In 1962, the monastery was inhabited by the Archbishop and five Ethiopian monks.

4. The Church and the Monastery of the Garden of Paradise

The Ethiopian Monastery of the Garden of Paradise is situated in the northwestern part of West Jerusalem, at 10 Street of the Ethiopians, between the Strauss Health Centre and the Italian Hospital. An imposing gate with a beautifully designed wrought-iron fence leads to the outer court of the monastery in which the Church of the Holy Virgin is situated. The church is a typical Ethiopian circular edifice with three doors. The Holy of Holiest (Makdas) with the altar is surrounded by the Holier (Keddist) and the Holy (Kenimahalet). The monastic buildings, which are situated in a garden of cypresses, have a ground floor and a first floor. Stairs lead to the first floor from the outside. North and south-west of the church are the cells of the monks. The cells of the nuns are situated in the southeastern part of the monastery. South of the church is the belfry, which stands by itself.

In 1889, the Empress Taitu, Consort of Menelik, requested her cousin, Ras Makonnen, to purchase on her behalf some land near Golgotha, outside the old wall of Jerusalem, in order that she might have a church built on that site. In 1901, the church and the monastery of the Garden of Paradise were built there. According to G. Jeffery, this is one of the most imposing modern churches in Jerusalem. It was built from the designs of a French architect.

5. The Church of the Sepulchre of the Blessed Virgin Mary

The Church of the Sepulchre of the Blessed Virgin Mary, which is situated in the Valley of Josaphat, belongs today to the Greeks and the Armenians. The original church with a dome over the sepulchre was built during the first part of the 5th century. St. John Damascus (730 A. D.) refers to the sepulchre, when he stated that the Empress Pulcheria (390–450 A. D.) sent to Jerusalem for some relics of the Blessed Virgin which she desired to enshrine at Constantinople.⁷¹ Bishop Arculf described a circular church built over the tomb (7th century), and Bernard the Wise saw this circular church in ruins (9th century). Godfrey of Bouillon built in the immediate vicinity of this site the Abbey of the Valley of Josaphat for the Benedictines of Cluny, to whom he entrusted the Church. The Crusaders rebuilt the Church about 1130 in the same form as it appears today. When the Saracens occupied

⁷¹ It should be remembered that according to the dogma of the Bodily Assumption the Blessed Virgin Mary only passed through the tomb, but did not delay there.

Jerusalem in the 13th century, the Benedictine Abbey was destroyed, and the materials were used for building the city walls. Yet, the Sepulchre of the Blessed Virgin Mary was respected. The Franciscans entered into possession of the Church in the second half of the 14th century and retained the Church until 1757, when the Church passed into Greek and Armenian hands.⁷²

During the period of the Latin possession of the Church of the Sepulchre of the Blessed Virgin Mary, the Ethiopians are reported to have had altars in this Church. The first reference to the Ethiopians in this Church comes from Grethenios, the Russian Archimandrite, who visited the Holy Land in 1400.⁷³ Ethiopian pilgrims to the Holy Land in the 14th and 15th century worshipped in the Church of the Sepulchre of the Blessed Virgin Mary, for a colophon of an Ethiopian Codex of the 15th century informs us that a codex of the *Miracles of the Blessed Virgin Mary* was presented to the Church of Gethsemane by Melchisedek, a member of an Ethiopian group of pilgrims.⁷⁴ In 1593, the Ethiopians possessed the altar west of the cistern in the western section of the Church, which later was used by the Copts. This altar, which was rarely used in the middle of the 19th century (Tobler, 1852), became the object of property disputes in 1867, when the Coptic Archbishop of Jerusalem sent a letter on June 1st, 1867 to H. B. Cyril, the Greek Patriarch of Jerusalem, requesting him to state his view about the altar west of the Sepulchre of the Holy Virgin. In answer to this request, the Greek Patriarch sent word to the Coptic Archbishop on June 20th, 1867 stating that during his forty years of office in Gethsemane, he had never seen the Armenians in possession of the Choir situated west of the cave, facing St. Mary's Tomb, and that he had always noticed that the Copts were the only owners of the Choir.⁷⁵ In addition to this, the Chapel of St. Joseph, situated west of the stairs leading to the sepulchre belonged to the Ethiopians.⁷⁶ Michel Nau, writing in 1668, states that the Ethiopians possessed an altar at the base of the stairs near the altar of the Georgians,⁷⁷ while Corneille Le Bruyn (1674) also confirms that the Ethiopians possessed an altar to the left of the stairs.⁷⁸

⁷² Jeffery, George, *A Brief Description of the Holy Sepulchre*. Cambridge, 1919. 180.

⁷³ Khitrowo, B., *Itinéraires Russes en Orient*. Geneve, 1889. I, i. 178.

⁷⁴ Turaiev, B., "Ethiopskiya rukopisi v S.-Peterburge", in ZVO, XVII, 1906. Cf. Cerulli, Enrico, *Etiopi in Palestina*. Rome, 1943. I, 308. The Ethiopian altar in the Church of the Sepulchre of the Blessed Virgin in the 15th century is also mentioned by Felix Fabri (1484). Cf. *Fratri Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae*, in Hassler, *Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart*. Stuttgart, 1843-59. II, 375.

⁷⁵ Timoteos, *Translation of Documents bearing on the Rights of the Copts over Sultan's Monastery and Other Places at Jerusalem*. Cairo, Schindler, n. d., 36-38.

⁷⁶ Amico, Bernardino, *Plans of the Sacred Edifices of the Holy Land*. Ed. Belorini and Hoade. Jerusalem. 1953. 124.

⁷⁷ Nau, M., *Voyage nouveau de la Terre Sainte*. Paris, 1679. 237.

⁷⁸ Le Bruyn, Corneille, *Voyage au Levant*. Adelff, 1700. 267.

By the end of the 17th century, the Ethiopians had to give up their sites in the Church of the Sepulchre of the Blessed Virgin Mary, thereby losing at the same time the right and privilege to hold services in this church.

6. The Grotto of David on Mount Sion

Sebald Rieter, Jr., visiting the Holy Land in 1479, is one of the first Western pilgrims who supplies us with information about the Ethiopians in the Grotto of David on Mount Sion. According to his report, the Ethiopians had their lodging in a house which was situated behind the Latin monastery on Mount Sion. The grotto in which David composed the seven penitential psalms⁷⁹ was situated underneath the Ethiopian lodging.⁸⁰ Johann Tucher, who went to Jerusalem in the same year, adds in his report that indulgences amounting to seven years and seven "karen"⁸¹ were attached to this site.⁸²

Joos van Ghistele (1485) provides us with some more additional information insofar as he mentions that twenty-two steps led down to the grotto on the right side of which was a small rectangular space where David composed the psalter as well as other devotional literature.⁸³ While Jean Thénau (1511) mentions only that one of the "houses" of the Ethiopians was near Mount Sion, where David had written several psalms,⁸⁴ Barbon Morisini (1514), also referring to David and the seven penitential psalms, adds that, after descending many steps, two habitations can be found which were occupied by the Ethiopians.⁸⁵ Peter Füssly and Philipp von Hagen (1523) went to the Grotto of David, which, according to their estimation, was a "finster loch", a dark hole, where David offered his prayers and wrote the seven penitential psalms.⁸⁶

Unfortunately, detailed information about the Ethiopian holdings on Mount Sion are not available. Indeed, most of the 16th century pilgrims do not even refer to the Ethiopian property in the Grotto of David. In all probability, therefore, the Ethiopians were either evicted or gave up their

⁷⁹ Repenting of his complicity in the death of Uriah (II Samuel 11, 12) David composed the seven penitential psalms which are Psalm VI, XXXII, XXXVIII, LI, CII, CXXX, CXLIII (Hebrew reckoning). These psalms were used liturgically from earliest Christian times. In the Middle Ages they were ordered to be recited after Laudes on Fridays in Lent. They are now prescribed for occasional use, e.g. at the consecration of churches.

⁸⁰ *Röbriht und Meisner*, Das Reisebuch der Familie Rieter in Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, Band 168. Tübingen, 1884. 66.

⁸¹ "Karen" or quarantaines means forty, seven "karen", therefore are 280 days.

⁸² *Reyssbuch dess heyligen Lands: das ist ein grundtliche Beschreibung aller und jeder Meer und Bilgerfahrten zum heyligen Lande*. Frankfurt, 1584. 353.

⁸³ *T'voyage van Mynher Joos van Ghistele*. Ghent, 1542. II, 82.

⁸⁴ *Schefer, Ch.*, Le voyage d'outremer: Egypte, Mont Sinay, Palestine, de Jean Thénau. Paris, 1884. 100.

⁸⁵ Ms. Italiani classe VI, n. 6. Provenienza: Amadeo Svajer.

⁸⁶ *Böhmer, H.*, Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. Bonn, 1914. App. 33. *Conrady, L.*, Vier rheinische Pilgerschriften des XIV, XV, and XVI Jahrhunderts. Wiesbaden, 1882, I, 254.

holdings on Mount Sion. The last reference to the Monastery of the Indians (Ethiopians) in the Grotto, where David composed the penitential psalms, is found in the travel account of Stefano Mantegazza (1600).⁸⁷

V. THE ETHIOPIAN SITES OUTSIDE OF JERUSALEM

1. The Church of the Nativity, Bethlehem

The Church of the Nativity of Our Lord at Bethlehem is built on the site where, according to tradition, Our Lord was born. In 326, the construction of the Church was begun by St. Constantine who built a great basilica over the Cave of the Nativity. Towards the end of the fourth century, St. Jerome and SS. Paula and Eustochium settled in Bethlehem, where they founded a Western monastery and nunnery. On the destruction of the Church by the Samaritans, the Emperor Justinian built in its place the present church, which survived both the Persian and the Muslim Conquest of Palestine. On Christmas Day, 1100, Baldwin was crowned first King of the Latin Kingdom of Jerusalem in the Church of the Nativity in Bethlehem.

On the expulsion of the Crusaders by Salah ad-Din in 1187, the Ethiopians were assigned certain sites in Bethlehem. We hear that Salah ad-Din gave to the Ethiopians a site near to the northern door to the Cave of the Nativity, three cubits in dimension, and that the Ethiopians used part of the demolished narthex, where they built their cells and lodgings.⁸⁸ The first pilgrim to give us some further information about the Ethiopians in Bethlehem is Jacques de Verone (1335), who mentions that the Ethiopians possessed an altar next to the altar of the Nubians, on the left side of the basilica, near the cistern from which the Blessed Virgin Mary drank water, when she gave birth to Christ. This altar was situated in the northern apse of the Basilica, not far from the entrance to the Cave at a northeastern angle.⁸⁹ Apparently, the Ethiopians maintained the right to celebrate the Divine Liturgy in the Church of the Nativity, for, when in 1513–14 Fr. Antonio Medina visited the Church of the Nativity, he noticed among other Christian communities also the Ethiopians,⁹⁰ and Barbon Morisini (1514) confirms this observation by pointing to the Ethiopian altar in the Church of the Nativity.⁹¹ A little more detailed than the previous accounts is the description of Jan Want, who went to Bethlehem in 1519 and observed the Ethiopians, both men and women, and about ten or eleven of them, how they danced and sang until

⁸⁷ *Steffano Mantegazza*, *Relazione tripartita del viaggio di Gierusalemme nella quale si raccontano gli avvenimenti dell'Autore...* Milano, 1616. 262.

⁸⁸ *Papadopoulos-Kerameus*, *A.*, *Analecta Hierosolymitikes Stachyologias e Suloge anekdoton*. Petersburg, 1894. II, 409.

⁸⁹ *Röhricht*, *R.*, "Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone", in *Revue de l'Orient Latin*, III, 1895, 218–219.

⁹⁰ *Viaggio di Terra Santa con sue stazioni e misterii del M. R. P. Antonio Medina*. Florence, 1590. 182.

⁹¹ MS. Italiani, cl. VI, n. 6 Provenienza: Amadeo Svajer, *Bibl. Marc.* Venice.

they got tired.⁹² Jan Want is the last pilgrim who mentions the Ethiopians in the Church of the Nativity. Quoting Papadopoulos Kerameus, Hugo Duensing states that the Armenians occupied the living quarters and the garden of the Ethiopians in Bethlehem in 1653.⁹³ There is no question, that ever since the beginning of the 17th century the Armenians attempted to acquire the Ethiopian properties in the Holy City.

Today, the Ethiopians go once a year to Bethlehem. At 6 a. m., on the Feast of the Nativity, January 7, they have a short service consisting of prayers, the reading of the Gospel of the Nativity and a brief sermon in the Cave of the Nativity in Bethlehem.

2. The Monastery of the Holy Trinity at the River Jordan

We may assume that once a permanent Ethiopian community had been established in Jerusalem, some time around the 12th or 13th century, Ethiopian pilgrims to the Holy Land would have included in their itinerary a pilgrimage to the River Jordan to behold the sacred site, where Christ was baptized by St. John the Baptist. One of the first pilgrims to notice the Ethiopians at the River Jordan was Paul Walther, who visited the Holy Land in 1483. While travelling to the River Jordan on the fourth day of the Week of Easter, he saw the Ethiopians and the Armenians who were more than three hundred of both sexes, accompanied by guards who provided for them a safe escort, on their way down to the River Jordan.⁹⁴ And there is no reason to doubt, that, until the middle of the 17th century, these pilgrimages to the Jordan River were an annual occasion.

But even after the expulsion of the Ethiopians from the Church of the Resurrection, and during the period of general penury of the Ethiopian community, Ethiopian Christians continued in their pilgrimages to the River Jordan. Charles L. Irby, who visited the Holy Land in 1818, mentions the immense number of Christians from all quarters, among whom were the Abyssinians from Ethiopia, some of the pilgrims riding on camels, others on mules, horses and asses, in all five thousand.⁹⁵

Today, the Ethiopians possess the Monastery of the Holy Trinity which is situated in the immediate vicinity of the River Jordan, about 2½ kilometres south of the Greek Monastery of St. John the Baptist. In order to visit the monastery, one follows the road which leads from the traditional site of the Baptism of Christ southwards, passing on the right hand first the Syrian, and

⁹² *Weisweiler*, "Eine Pilgerreise nach Jerusalem im Jahre 1519", in *Das Heilige Land. Organ des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande*, XLI, 1897, 114-115.

⁹³ *Papadopoulos Kerameus*, A., *Analecta B*, 409 in Duensing, H., "Die Abyssinier in Jerusalem", *ZDPV* (1916), XXXIX, 105.

⁹⁴ *Sollweck*, M., "Fratris Pauli Waltheri Guglingensis Itinerarium in Terram Sanctam et ad Sanctam Catharinam", in *Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart*, vol. 192, Tübingen, 1892. iv. 146.

⁹⁵ *Irby*, Ch. L., *Travels in Egypt and Nubia, Syria, and the Holy Land*. London, 1808. 100.

then the Coptic monastery. After another 200 metres, on the left hand of the road, there begins the Ethiopian property which extends over 10 feddans. The Monastery of the Holy Trinity is located in the centre of the garden. Four isolated cells are found at the north wall of the garden while the kitchen is situated in the southwest corner of the property.

The monastery, which, in addition to guestrooms and cells, includes the Church of the Holy Trinity, was built by the Empress Menen in 1934. The Church is adorned with modern icons representing the Baptism of Christ, the Crucifixion, the Resurrection, the Agnus Dei, the Holy Trinity, and three icons of the Blessed Virgin Mary. An interesting icon portrays Ethiopia extending her hands to God. Other pictures show Haile Selassie, the Emperor, and Anba Philippus, the Ethiopian Archbishop of Jerusalem.

In 1961, ten Ethiopian monks resided at the Monastery of the Holy Trinity.

3. The Ethiopian Property at Bethany

At Bethany, on the hills north of the road leading from Jerusalem to Jericho, the Ethiopians purchased about thirteen feddans in 1956. The property is divided by a small path into a smaller and a larger piece of land. Plans are being prepared for the construction of a monastery, a church and an Ethiopian Theological Seminary to be built on the larger piece of land. The smaller area has been set apart for a cemetery.

Das Wahlrecht der Benediktusregula

Von Kassius Hallinger OSB

Die Grundlagen des abendländischen Wahlrechts haben seit E. Löning (1878) und O. Gierke (1881) die Forschung beschäftigt. Über den *Forschungsertrag* berichteten zusammenfassend F. Elsener (1956) und L. Moulin (1958). Wie insbesondere L. Moulin zeigte, wurden die heute üblichen Wahlideen und -techniken nicht von der Antike, sondern von kirchlichen Institutionen des frühen Mittelalters an unsere Tage vermittelt.¹ – Der Gang der Rechtsentwicklung läßt sich – im großen gesehen – in etwa vier gedankliche Phasen auseinandergliedern. Am Anfang steht die in religiöse Gründe hinabreichende Einstimmigkeitsstufe. Die aus den Urkunden geläufigen Formeln von der *electio concors, pari uoto, communi uoto, communi consensu . . . elegimus* – diese Formeln gründen im Religiösen. Sie leben aus dem Bewußtsein, wie es Leo d. Gr. einmal formuliert hat,² daß die geistige Einheit nicht Menschen, sondern Gottes Werk ist, der die auseinanderstrebenden Geister

¹ Als Wegführer durch die Probleme des Wahlrechts seien aufgeführt: *F. Elsener*, Zur Geschichte des Majoritätsprinzips. Zeitschrift d. Savigny Stiftung f. RG. Kan. Abt. 42 (1956) 73–116. – *L. Moulin*, Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes. Revue internat. d'hist. politique et constitutionnelle (1953) 106–148. – Idem, Sanior et maior pars. Rev. historique de droit français et étranger 4, 36 (1958) 368–397 u. 490–529 (Lit. 521–529). – Einzeluntersuchungen: *A. Esmein*, L'unanimité et la majorité dans les élections canoniques. Mélanges N. Fitting 1. Montpellier 1907, 357–382. – *O. Gierke*, Das deutsche Genossenschaftsrecht. 3. Berlin 1881, 312–330. – *P. Grossi*, Unanimitas. Annali di storia del Diritto 2 (1958) 229–331. – *N. Hilling*, Zur Abtswahl der Benediktinerregel. AKR 117 (1922) 55–57. – Idem, Der Grundsatz der pars sanior bei den kirchlichen Wahlen. Festschrift F. Porsch, Paderborn 1923, 228–234. – *Phil. Hofmeister*, Pars sanioris consilii. Stud. Mitt. OSB. 70 (1959) 12–24. – *G. Jellinek*, Das Recht der Minoritäten. Wien 1898. – *E. Loening*, Geschichte des deutschen Kirchenrechts 2. Straßburg 1878. – *H. Leclercq*, Elections abbatiales. DACL 4, 2 (1921) 2611–2618. – *H. Lévy-Bruhl*, Les élections abbatiales en France 1 (1913). – *H. Pirenne*, Les origines du vote à la majorité dans les Assemblées politiques. Société d'hist. moderne et contemporaine. Bull. 24 (1924) 456–461. – *E. Ruffini-Avondo*, Il principio maggioritario nelle elezioni dei Re e Imperatori romano-germanici. Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 60 (1925) 392 ff., 441 ff., 459 ff., 527 ff. – *P. Schmid*, Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreits. Stuttgart 1926. – *H. A. Schwarz-Liebermann von Wahlendorf*, Mehrheitsentscheid und Stimmenwägung (Masch.) Tübingen 1953. – *W. Starosolskyi*, Das Majoritätsprinzip. Wiener staatswiss. Studien 13 (1916). – *A. von Wretschko*, Die electio communis bei den kirchlichen Wahlen im MA. Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht 11 (1902) 321–392.

² Leo d. Gr. über die Wahl von Arles (22. 8. 449). Text in Migne PL 54, 814 (JL 434): Electionem pacificam atque concordem . . . postulationis quidem humanae, sed inspirationis credimus esse divinae. – Weitere Beispiele A. v. Wretschko a.a.O. 328 f. – Zum Gang der Rechtsentwicklung vgl. L. Moulin, Sanior et maior pars 374–395.

allein zur Einheit zu binden vermag. Weil also die Wahleinheit, d. h., die Einheit der Wählerschaft, als Gottes Werk, als Geschenk Gottes angesehen wurde, hat man an der Einstimmigkeitsformel unter allen Umständen festgehalten. Auch dann noch hielt man an dieser Formel fest, als anders geartete Vorstellungen die Grenzen aller Einstimmigkeit spürbar werden ließen. Denn neben und hinter der offiziellen Einheitsformel kündigte sich schon früh eine zweite gedankliche Phase an, die man als verdeckte Mehrheitswahl bezeichnen könnte. Obwohl man sich also praktisch sehr oft mit einer einfachen Mehrheit abfinden mußte, dekretierte man aus religiösen Gründen jeweils die Einstimmigkeit des Wahlergebnisses. Das Prinzip der einfachen Mehrheit drängte früh ans Licht. Mit einer einfachen Mehrheit wurden beispielsweise schon die Päpste Kornelius (251) und Vigilius (538) gewählt. Seit Nizäa gewann das Mehrheitsprinzip auch bei Konzilsbeschlüssen und synodalen Entscheidungen an Boden³ – ohne daß es freilich dem Mehrheitsgedanken gelingen wollte, die nun einmal offiziell festliegende, geradezu mythische Geltung der Einstimmigkeitsformel aus dem Urkundenbereich abzuschütteln. Wie renitent auch Einzelstimmen sich gebärden mochten – man versah noch bis zum Ende des 12. Jhs. das Wahlergebnis mit der Etikette der Einstimmigkeit, wie das beispielsweise noch im Wahlbericht Alexanders III. (1159) geschehen ist.⁴

Eine dritte, völlig neue gedankliche Phase des abendländischen Wahlrechtes hat das Gesetzbuch der Mönche heraufgeführt. Die formelhafte Verbindung der *Sanioritas*⁵ und einer wählenden Minderheit hat sich nämlich bis jetzt in der Zeit vor Benedikt kaum nachweisen lassen.⁶ Seit O. Gierke, N. Hilling und F. Elsener ist sich die Forschung darum mehr und mehr darüber klar geworden, daß die Forderungen des Minderheits- und Qualitätswahlrechtes von der Benediktusregula in das abendländische Recht übergegangen sind. Als Zeitpunkt des Einsickerns wurde bisher die Zeit des Investiturstreites angenommen. Man hat indes übersehen, daß die Sanioritas schon vor Gregor VII. im päpstlichen Privilegienrecht sich nachweisen läßt.⁶

³ Belege bei L. Moulin, *Sanior et maior pars* 375 f. Zu Nicäa vgl. Mansi 2, 671: *vincant plurimum suffragia*. – Conc. Africanum (418), vgl. Mansi 3, 818: *plurimorum voluntas paucioribus preferatur*. – Justinian sieht in seinem ersten Abtwahlgesetz (530) Einstimmigkeitswahl oder Mehrheitswahl vor, vgl. Cod. Justinian. I 3, 46, ed. P. Krueger, Corp. Iuris civilis 2. Berolini 1929, 33.

⁴ Alexander III. an seine Wähler (26. Sept. 1159): Text in MGH ss. 18, 28: ... tandem in personam nostram ... omnes fratres, quotquot fuerunt, (tribus tantum exceptis) ... concorditer et unanimiter convenerunt (JL 10 584). – Zur Deutung vgl. A. v. Wretschko a.a.O. 374.

⁵ F. Elsener stellt in seiner Besprechung der profund-gelehrten Arbeit von P. Grossi (ob. Anm. 1) in ZSav. RG Kan. Abt. 47 (1961) 328–330 fest, daß vor der Sanioritas Benedikts eine patristisch-theologische Schicht der Unanimitas gelegen ist, daß aber auch P. Grossi die formelhafte Verbindung von Minderheit und Sanioritas nur in einem einzigen Fall (um 470) habe nachweisen können. Beleg unten Anm. 42.

⁶ O. Gierke a.a.O. 3, 325. – N. Hilling, Zur Abtwahl 57 f. – F. Elsener, Zur Geschichte 104–105. – Ph. Hofmeister 12 f. – H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Kath. Kirche. Köln 1964⁴, 381 f. drückt sich vorsichtiger aus. Er sagt, „der Begriff der Sanioritas stammt wohl aus dem Klosterwahlrecht, letzten Endes aus der

Abtsahlen stehen schon seit dem 8. Jh. unter dem Schlagwort von der melior bezw. sanior pars.⁷ Aber auch die Bischofswahlen wurden von dieser Idee erfaßt. Dem König wird so z. B. im Wormser Konkordat auferlegt, beim Wahlgeschäft die sanior pars zu berücksichtigen.⁸ Vom gleichen Zeitpunkt ab stehen selbst Papst- und Königswahl unter dem Leitmotiv der neuen Wahl-idee. Dem neuen Wahlrecht lag der Gedanke zu Grunde, daß die Stimmen weniger gezählt denn gewogen werden müssen. Wahlentscheidend sollte nicht die Zahl, sondern das moralische Gewicht der Wähler sein. Diese ideal konzipierte, jeder äußerlichen Mechanik abholde Regelung unterstrich eindrucksvoll die spirituelle Seite des Rechtsempfindens. Sie unterstrich obendrein den Autoritätsgedanken der Zeit, ohne den jede wählende Minderheit in eine ausweglose Lage geraten mußte. Wie viel auch von der Rechtsphilosophie zum Lobe dieses Systems gesagt wurde⁹ – in Wirklichkeit wuchs sich diese Regelung zur wahren Crux immer dort aus, wo dem Wahlkörper die übergeordnete Autorität fehlte. Das traf vor allem bei Papst- und Königswahl zu. Nach den üblen Schismenerfahrungen des 12. Jhs. befreite sich das Papsttum darum zuerst von der Minderheitswahl. Alexander III. setzte i. J. 1179 die Mehrheit als wahlentscheidend für die Papstwahl fest. Bei der deutschen Königswahl fiel dieselbe Entscheidung erst 1338 bezw. 1356.¹⁰ Lanfrank hatte übrigens schon gegen Ende des 11. Jhs. die Mehrheitswahl gefordert.

Benediktusregel.“ Zum Eindringen der Sanioritas ins öffentliche Recht: P. Schmid 55 Anm. 178 und F. Elsener 105–106 behaupten, daß Gregor VII. den Begriff der pars sanior in die Kanonistik eingeführt habe. Ph. Hofmeister nennt als Einführungsjahr 1080 (vgl. Pars sanioris consilii 13–14). – H. Grundmann (unten Anm. 13) 249 Anm. 38 meint, daß seit Urban II. die Sanioritas-Formel in den Privilegien aufscheint. – In Wirklichkeit hat Gregor VII. diese Formel schon vor 1080, beispielsweise im Privileg für San Salvatore di Leno vom 10. 3. 1078 (JL 5069). Text bei L. Santifaller, Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen P. Gregors VII. Studi e Testi 190 (1957) 169 n. 150: nisi quem fratres communi consilio uel fratrum pars consilii sanioris ... elegerint. – Schon früher verwendet P. Viktor II. im Priv. für St. Bertin vom 13. 5. 1057 (JL 4367) die benediktinische Formel, vgl. Text in Migne PL 143, 830 c. – Die Sanioritas-Formel kam somit längst vor dem Investiturstreit ins Privilegienrecht. – Schon im 8. und anfangs d. 9. Jhs. stehen Abtsahlen unter dem Zeichen der wählenden Minderheit, vgl. unten Anm. 38–39.

⁷ Siehe unten Anm. 38–39.

⁸ Wortlaut der Auflage: iudicio sanioris partis auxilium praebeas. Text bei A. Mercati, Raccolta di Concordati ... Roma 1954, 19. – Zur Auflage vgl. N. Hilling, Der Grundsatz 232. – Ph. Hofmeister 14 und F. Elsener 106 f.

⁹ O. Gierke 3, 325. – S. Brechter, Die Bestellung des Abtes nach der Regel des Hl. Benedikt. Stud. Mitt. OSB. 58 (1940) 44–58, bes. 50–51. – L. Moulin, Sanior et maior pars 380–381. – E. Feine (ob. Anm. 6) 381 f. Anm. 10. – Übrigens setzt schon einer der frühesten Fälle der wahlentscheidenden Sanioritas, von dem wir Kunde haben, die übergeordnete Autorität als Komplement voraus. So entscheidet die höhere kirchliche Autorität um das Jahr 470 die Bischofswahl von Chalons im Sinn der sententia sanior, vgl. Sidonius Apollinaris, Epist. 4, 25. Text in MGH a.a. 8 (1887) 76. – Zur rechtsphilosophischen Würdigung der qualitätsbetonten Minderheitswahl vgl. insbesondere N. Hilling, Der Grundsatz 228–233 und L. Moulin, Sanior et maior pars 376 ff.

¹⁰ Mansi 22, 217 f. zit. von N. Hilling, Der Grundsatz 233. Ebenso H. Grundmann (unten Anm. 13) 248.

Die Mendikanten entschieden sich seit 1228 im gleichen Sinn.¹¹ Bei allen übrigen Wahlgeschäften galt (theoretisch wenigstens) das Minderheitswahlrecht bis zur Einführung des neuen Codex Iuris i. J. 1918.¹² Mit diesen knappen Angaben ist gleichzeitig das Heraufkommen des vierten Wahlgedankens, des sog. Mehrheitswahlrechtes, genügend umschrieben.

Gegen diese Forschungsergebnisse hat bisher niemand Einspruch erhoben. Erst H. Grundmann meldete Bedenken gegen die Deutung des benediktinischen Wahlpassus an. Zugunsten der spiritualistischen Seite jener Wahlregelung glaubte er jegliche autoritative Verflechtung der Wahlordnung Benedikts leugnen zu müssen. Der Mönchsvater habe eigentlich überhaupt keine Rechtsordnung aufstellen wollen. Wer über die Sanioritas der wählenden Minderheit zu befinden habe, bleibe ungesagt. Die Wahl bedürfe keiner Prüfung oder Bestätigung. Nur in einem einzigen Fall, bei einer schlechten Wahl, dürften äußere Mächte eingreifen. Aber selbst da sei nichts im eigentlichen Sinn festgelegt, da sich der Nächstbeste einschalten dürfe. Hinter dieser unbestimmten Offenheit verberge sich Absicht: Die Absicht, die es ablehnt, den Willen Gottes im voraus festzulegen. Benedikt habe das gläubige Zutrauen gehabt, daß sich der Wille Gottes so oder so durchsetzen werde. Denn nicht der Wille der Mönche oder des Bischofs soll entscheiden, wer gewählt wird, sondern Gottes Wille. Wie es aus diesem Grunde noch im Hochmittelalter keine schriftliche Regelung der Thronfolge gab, so fehle eben deswegen auch eine juristisch-eindeutige Regelung der Abtsnachfolge in der Regula. Ob nun die Wahl einstimmig verlaufe oder ob nur ein Teil der Wähler entscheide, ob äußere Gewalten sich einmischen, sei im voraus nicht auszumachen. Ohne die gläubige Zuversicht, daß Gottes Wille dabei geschehen wird und muß, irgendwie und irgendwann und von irgendwem vollzogen, bleibe die Wahlregelung Benedikts unverständlich. Grundmann fügt hinzu: Das stehe zwar, als sei es selbstverständlich, nicht ausdrücklich so in der Regel.¹³

Hier ist der Ansatzpunkt, an dem die Überprüfung der neuen Interpretation einsetzen muß. Grundmann betont die spirituelle Seite des benediktinischen Wahlrechts. Diese Deutung ist zweifellos anregend. Sie wirft freilich eine Menge von Fragen auf.

Beginnen wir mit dem Ausgangspunkt. Grundmann geht vom Schweigen des Gesetzgebers aus. Dieses Schweigen über so und so viele Punkte der Wahlordnung deutet Grundmann spiritualistisch und anti-autoritär. Wir stellen sofort die Frage: *Muß* das Schweigen des Gesetzgebers tatsächlich im Sinne Grundmanns interpretiert werden? Oder gibt es andere Möglichkeiten?

¹¹ *Decreta Lanfranci*, ed. D. Knowles, Nelson's Medieval Classics, Edinburgh 1951, 72. Man beachte, daß L. die Form der Zustimmungswahl meint: omnes fratres uel maior et melior pars in eius electionem consentire debent. – Über die Mendikanten, siehe Ph. Hofmeister 17.

¹² N. Hilling, *Der Grundsatz* 229.

¹³ H. Grundmann, *Pars quamvis parva*. Zur Abtswahl nach Benedikts Regel. Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem 70. Geburtstag . . . zugeeignet. Wiesbaden 1964, 237–251, bes. 242–248.

Wir fügen hinzu: Falls ein einziger echter Gesichtspunkt auftaucht, den Grundmann nicht ausgeschlossen hat, ist seine geistvolle Deutung nicht gedeckt. Zunächst sei auf eine feststehende Tatsache hingewiesen, daß nämlich Benedikt es jeweils deutlich zu sagen pflegt, wenn er etwas nicht will. Das zeigen seine ablehnenden Worte über das Praepositus-Institut, das er in seinen Gemeinschaften durch die Institution der Dekane ersetzt wissen will.¹⁴ Das zeigen ferner seine Worte über die Söhne reicher Eltern, denen er entgegen dem sonst üblichen Brauch Einschränkungen auferlegt.¹⁵ Benedikt sagt also klar, wenn immer er etwas nicht will oder wenn ihm etwas nicht paßt. Nur bei der Abtwahl soll er es anders gehalten haben. Da soll er jede juristisch-autoritative Wahlregelung lediglich durch sein Schweigen ausgeschaltet haben. Eine solche Exegese klingt nicht recht überzeugend, berücksichtigt man den Freimut des Patriarchen, der sonst schon deutlich zu sagen pflegt, was er ablehnt.

Benedikt hat übrigens sich über eine Reihe von Gegenständen völlig ausgesprochen. Er verliert kein Wort über das Kirchenjahr, über Messe, Studium und andere bekannte Dinge. Es wird nun doch keinem beifallen zu behaupten, daß derselbe Abt, der beispielsweise Bestimmte der Seinen zu Priestern weihen läßt,¹⁶ durch sein Schweigen über die Messe etwa die Messe habe beseitigen bzw. die hierarchisch-juridischen Voraussetzungen von Ordination und Messe von den Seinen habe fernhalten wollen. M. a. W.: Das Schweigen des Gesetzgebers muß nicht unbedingt als Ablehnung einer Sache verstanden werden. Im vorliegenden Fall kommen für die Erklärung dieses Schweigens übrigens noch andere Tatsachen in Frage, so etwa das Vorliegen einer bis ins Einzelne ausgebildeten Rechtspraxis, die keiner Erwähnung mehr bedurfte. Eine solche verästelte Rechtspraxis lag im 6. Jh. tatsächlich vor, wie wir sofort sehen werden. Wenn Benedikt über diese bekannten Dinge sich ausschwiege, muß er keinen Grund empfunden haben, hier einzugreifen, bzw. die nochmalige Erwähnung höchst bekannter Dinge muß er als überflüssig erachtet haben – ganz abgesehen davon, daß er sich gegebenenfalls als nicht kompetent angesehen haben könnte, in die geltende Praxis ändernd einzugreifen. Mit einem Wort: Alle diese echten Gesichtspunkte müssen zur Deutung des Wahlpassus der Regula herangezogen werden, wie eine Übersicht über die im 6. Jh. üblichen Wahlformen erkennen läßt.

Im 6. Jh. bestanden nämlich über das Wahlgeschäft juristisch-klare Vorstellungen. Diese juristischen Formen – das hat P. Schmid bereits erkannt¹⁷ – unterscheiden sich durch ihre autoritäre Grundhaltung sehr wesentlich von

¹⁴ Benedicti Regula 65, ed. R. Hanslik, CSEL 75 (1960) 152–155. – Vgl. dazu K. Hallinger, P. Gregor d. Gr. u. d. Hl. Benedikt, *Studia Anselmiana* 42 (1957) 297–298.

¹⁵ Benedicti Regula 59, ed. R. Hanslik, l. c. 138–139.

¹⁶ Benedicti Regula 62, ed. R. Hanslik, l. c. 144.

¹⁷ Der Begriff der kan. Wahl (ob. Anm. 1) 96 ff. – Vgl. auch K. Hallinger, P. Gregor d. Gr. und der Hl. Benedikt (ob. Anm. 14) 309–317 und K. Hallinger, *Cluniacensis SS. Religionis Ordinem elegimus. Jahrbuch f. d. Bistum Mainz* 8 (1958/60) 244 ff. – Zusammenfassung jetzt bei A. De Vogue, *La communauté et l'Abbé dans la Règle de S. Benoît. Textes et Études théologiques* [Paris 1961] 348–367.

den heute üblichen Wahlideen. Soweit wir sehen können, hatten etwa sieben Formen sich eingebürgert. Der äbtliche Nachfolger wurde entweder durch seinen Vorgänger ausgewählt (Vorgängerwahl, Designationswahl), oder er wurde von den Nachbaräbten eingesetzt, oder auch der zuständige Bischof traf die Auswahl, wie es beispielsweise das Kaisergesetz vom Jahr 535 verlangte.¹⁸ In strittigen Fällen traf die Auswahl die höhere Instanz, sei es der Metropolit oder gar der Bevollmächtigte des lateinischen Patriarchen.¹⁹ Wie eine Dekretale Pelagius I. v. J. 559 festlegte, hatte auch der *possessionis dominus* das Wahlrecht.²⁰ Die Wahl vonseiten einer qualifizierten Minderheit sieht (neben einem anderen, gleich zu erwähnenden Modus) das Kaisergesetz vom 1. Mai 546 vor.²¹ Alle die bisher aufgeführten Wahlformen haben autoritären Charakter. Die wählende Gemeinschaft hat in diesen sechs Fällen nur das Recht der Zustimmung. Trotzdem bezeichnen die einschlägigen Texte den gesamten Vorgang als *electio*, als Wahl. Inwieweit der von den Quellen erwähnte siebente Modus der Mehrheitswahl²² vielleicht doch nur als Zustimmungswahl zu deuten ist, müßte von Fall zu Fall erst noch untersucht werden. Es will nun beachtet sein, daß nicht nur der Wahlpassus Benedikts,²³ sondern auch die synodalen Entscheidungen vor Arles (um 455) und Karthago (535) es offen lassen, welche der sechs bis sieben Rechtsformen angewandt werden. Da aber erst seit der Gregorianischen Wende immer stürmischer die sog. echte Wahl gefordert wurde, da erst nach dem Investiturstreit

¹⁸ Designationswahl: Belege bei K. Hallinger, P. Gregor d. Gr. 309–310 und A. De Vogue, *La communauté* 348–367. – Wahl durch die Nachbaräbte: Regula S. Basilii (fus. tr.) 43, 2 Migne PG 31, 1028 c–1029 b Wahl durch den Bischof: Justiniani Nov. V 8, 9 ed. R. Schoell – W. Kroll, Corp. Iur. Civ. 3. Berolini 1928, 34–35.

¹⁹ Synode von Karthago (535) Mansi 8, 842 bestimmt, daß in strittigen Fällen der zuständige Bischof den Fall durch die Nachbaräbte oder durch den Metropolit behandeln und lösen läßt: Et quando ipsi abbates . . . ordinandi sunt . . . Si qua uero contentio . . . ista abbatum aliorum iudicio finiatur aut si scandalum perseuerauerit, ad Primates . . . perducantur. – Über den Röm. Patriarchen als Instanz für Wahlprobleme, siehe folg. Anm. – Zur Datierung (535) siehe W. Schwarz, *Jurisdictio und Condicio*. Zeitschr. Sav. R.G. Kan. Abt. 45 (1959) 39 f.

²⁰ Pelagius I. Melleo Subdiacono (Febr. 559), ed. P. Gassó – C. Battle, Pelagii I. papae epistolae quae supersunt. Scripta et Documenta 7 (1956) 83 n. 28 (JL 987): Abbatem autem in eodem loco illum uolumus ordinari, quem sibi de sua congregatione et monachorum electio et possessionis dominus . . . poposcerit ordinari. – Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß der päpstliche Defensor Lukanien eine römische Entscheidung in der Wahlfrage eines bestimmten Klosters seines Amtsbezirks erbeten hatte.

²¹ Justiniani Nov. 123, 34, ed. R. Schoell – W. Kroll, Corp. Iur. Civ. 3. Berolini 1928, 618: abbatem . . . omnes monachi [aut] melioris opinionis existentes eligant.

²² Erstes Wahlgesetz Justinians (530), vgl. Cod. Justin. I 3, 46 ed. P. Krueger, Corp. Iur. Civ. 2. Berolini 1929, 33, sieht zwei Wahlmodi vor, die nach Belieben angewandt werden können. Den Abt wählt entweder: totum reliquorum monachorum corpus vel maior eorum pars. – In Wirklichkeit wird die Einstimmigkeit selten erreicht worden sein. Deshalb entsprachen die Wahlen praktisch (bevor dieses offiziell sich durchsetzte) dem Mehrheitsprinzip.

²³ Benedicti Regula 64, ed. R. Hanslik, CSEL 75 (1960) 148 f. – Benedikt erwähnt zwei Wahlmodi. Es wählt entweder die: omnis concors congregatio oder eine Teilgruppe: etiam pars quamuis parua congregationis saniore consilio.

demokratischere Formen im Wahlgeschäft sich langsam durchzusetzen begannen,²⁴ dürfte in der vorliegenden Frage zum mindesten eine methodische Vorentscheidung gefallen sein. Ob Benedikt dem Empfinden seiner Zeit weit vorausgeeilt ist und die autoritären Wahlformen abgeschafft hat, muß sehr dahingestellt bleiben. Alles spricht, wie wir gleich sehen werden, gegen eine solche Annahme. Die Worte *eligere*, *electio* dürfen weder bei Benedikt noch bei den eben erwähnten synodalen Texten von vornherein als echte Wahl erklärt werden. Es muß also völlig offen bleiben, ob Benedikts einhellig wählende Gemeinde (die *concors congregatio*) nicht doch im Sinne des Zeitempfindens, also im Sinn der sechs autoritären Wahlformen aufzufassen ist. Selbst die von Benedikt zugelassene Wahl des Allerjüngsten zwingt nicht zur gegenteiligen Annahme. Denn jeder wählende Abt oder Bischof oder Gebietsherr konnte schließlich einmal auch auf den Jüngsten verfallen, woraufhin die wählende Gemeinde einhellig zustimmend in den ihr vom Zeitempfinden vorbehaltenen Platz des Wahlvorgangs eintrat. Da auch die Minderheitsklausel, die gleich zu behandeln ist, als autoritäre Wahlregelung verstanden wurde, dürfte auch die von Benedikt erwähnte Konventwahl sich nicht allzuweit von der autoritären Denkform seiner Zeit entfernt haben.

Aus all dem ergibt sich zweitens, daß die Anordnung Benedikts keinesfalls in Gegensatz zur Wahlregelung des Magisters gestellt werden darf, wie dies Grundmann getan hat. Der Magister habe die Wahl bis ins Letzte hinein juristisch geordnet. Benedikt habe das bewußt *nicht* getan, da er dem göttlichen Willen keine ‚Spielregeln‘ habe vorschreiben wollen.²⁵ Wie sehr hier neuzeitliche Sichten den Zugang verbauen können, zeigt der Magistertext, bei dem sich autoritäre Kleinstregelung und spirituelles Anliegen zutiefst wechselseitig durchdringen. Die Menschen des sechsten Jhs. haben eben noch nicht die autoritäre von der spirituellen Sphäre getrennt. Trotz aller juristischen Kleinbestimmungen ist es nämlich nach dem Magister gerade nicht der Mensch, sondern Gott, der den äblichen Nachfolger auswählt. Den Wahlvorgang hat der Magister axiomatisch in die Worte zusammengefaßt: *Deus elegit, abbas consensit, sacerdos ordinavit*.²⁶ Dem Abt obliegt es, Jahre hin-

²⁴ P. Schmid, Der Begriff 96 ff. und K. Hallinger, Jb. f. d. Bistum Mainz 8 (1958/60) 244–245. – Die Entscheidung von Arles (um 455) [Text in Mansi 7, 908] verfügte die Wahl durch die Mönchsgemeinde, ohne indes die Art des Wahlmodus (echte Wahl, Zustimmungswahl?) näher vorzuschreiben, vgl.: *laica uero omnis monasterii conegatio ad solam et liberam abbatis sui proprii, quem sibi ipsa elegerit, ordinationem . . . pertineat, regula, quae a fundatore . . . constituta est, in omnibus custodita*. – Hierzu vgl. noch H. Lévy-Bruhl 22–23 und A. de Vogue 350 n. 3. – Ebenso wenig regelt die Synode von Karthago v. J. 535 (ob. Anm. 19) die Frage des tatsächlichen Wahlmodus.

²⁵ Siehe H. Grundmann, a.a.O. 244, bes. Anm. 21, wo gesagt wird: „Charakteristisch anders heißt es im entsprechenden c. 2 der Magisterregel . . .“ oder id. 242: „warum regelte er [Benedikt] die Abtwahl so viel weniger klar und eindeutig als . . . die Magisterregel?“. – Aus S. 241 geht hervor, daß H. Grundmann der Ansicht ist, daß sowohl Benedikt wie der Magister die Frage der Abtsnachfolge „bewußt anders“ geregelt habe als der andere Gesetzgeber.

²⁶ Die Frage der Abtwahl wird in der Regula Magistri c. 92–94, edd. H. Vanderhoven – Fr. Masai – P. B. Corbett. Les Publications de Scriptorium 1. Paris 1953,

durch zu beobachten, in welchem der Seinen das göttliche Gnadenwirken am sichtbarsten sich kundgibt.²⁷ Seine Beobachtungen sagen ihm untrüglich: dieser ist der Erwählte (*deus elegit*). Hat er dies erkannt, so bleibt ihm nur die eigene Zustimmung übrig (*abbas consensit*), die er jedoch erst kurz vor seinem Hinübergang bekannt geben darf,²⁸ bei welcher Gelegenheit der Bischof den Erwählten einsetzt (*sacerdos ordinavit*) und die Mönche durch ihr zustimmendes Homagium das Wahlgeschäft abschließen.²⁹ Sollte indes der Altabt sterben, bevor er den Seinen den Erwählten zur zustimmenden Bestätigung vorstellen konnte, so tritt der Bischof an des Altabts Stelle.³⁰ Halten wir drei Dinge fest: Der ganze vielschichtige, autoritär geregelte Vorgang wird als ein *eligere* empfunden.³¹ Zweitens: Dem göttlichen Willen wird durch diesen genau vorgeregelten Modus durchaus nicht der Weg vorgeschrieben, sondern gerade Gott selber ist es, der durch sein Gnadenwirken den künftigen Abt vorerwählt. Und drittens: Benedikt kannte, wie die Forschung der letzten Jahrzehnte immer mehr nahelegt – wenn nicht den Magistertext, so doch gegebenenfalls seine Vorlage.³² Hinzu kommt noch, daß es Benedikt überhaupt nicht in den Sinn gekommen ist, die sechs zeitgenössischen autori-

304–316 behandelt. – Grundmann 243 meint, daß Benedikt die Frage der Nachfolge „gerade nicht juristisch eindeutig für alle Fälle regeln“ wollte, wie etwa die Magisterregel es getan hat. Bei näherem Zusehen zeigt sich indes, daß Benedikt nur den Wahlmodus offen ließ. Gegensätze zwischen beiden Regeln lassen sich aus diesem Schweigen Benedikts keinesfalls konstruieren. – Das Wahlaxiom des Magisters, vgl. Regula Magistri 93, ed. H. Vanderhoven 313 Z 124–125.

²⁷ Der Beförderungssatz in der Regula Magistri 94, ed. H. Vanderhoven 315 Z 13 lautet: *quem ceteris probauerit meliore(m)*. – Genau diese Formel wird in merowingischen Wahlprivilegien aufgenommen, vgl. z. B. die Form. Flaviniacensis 43, ed. K. Zeumer, MGH Form. (1882) 481 Z 4–5: *quemcumque de semetipsis . . . meliorem invenerint*. – Aus dem Magister ist entnommen Form. Marculfi 1, 1 ed. K. Zeumer, 1. c. 39–40: *quem unanimiter . . . ex semetipsis optime regula comperit . . . elegerint*. – Zu den Wahlformeln im Privilegienrecht, vgl. K. Hallinger, Jb. f. d. Bistum Mainz 8, 251 ff.

²⁸ Regula Magistri 92, ed. H. Vanderhoven 308 Z 129: *iam tempore mortis suae*.

²⁹ Daß übrigens in erster Linie der zuständige Bischof (und nicht irgendein Vertreter) zur Einsetzung des neuen Abtes zu berufen war, sagt Regula Magistri 93, ed. H. Vanderhoven 309 Z 10–11: *accersitus statim praesula(e) ecclesiae ipsius territorii*. An anderer Stelle wird der ordinierende Bischof *summus sacerdos* genannt (ibid. 310 Z 51). Der *sacerdos* im Wahlaxiom des Magisters (ob. Anm. 26) ist damit eindeutig festgelegt. – Daß die nachfolgende Zustimmung seitens der Mönchsgemeinde durchaus nicht immer einhellig sein mußte, sagt uns der Magister. Der Altabt, der vor seinem Tod den künftigen Abt den Seinen zur Zustimmungskundgabe vorstellt, mahnt seine Mönche mit den aufschlußreichen Worten: *Videte fratres, ne quis hanc ordinationem animo malo suscipiat* (ibid. 309 Z 6–7).

³⁰ Regula Magistri 94, ed. H. Vanderhoven 315–316.

³¹ *Eligitur* – so nennt der designierende Altabt den Wahlvorgang, da er seinen Kandidaten der Gemeinde zur Zustimmung vorführt (Regula Mag. 92 1. c. 309 Z 136–137). – An anderer Stelle sagt der Altabt: *iudicio dei et testimonio meo vobis pastor eligitur* (ibid. 309 Z 3–4).

³² Die Frage der Priorität des Magisters ist noch nicht geklärt, vgl. P. Meyvaert, *Scriptorium* 17 (1963) 103–104, bes. Anm. 84, und H. Grundmann 240. – Die Frage der gemeinsamen Vorlage für Benedikt und den Magister streift A. de Vogue 27–28. – Gegen die Hypothese der gemeinsamen Vorlage: Gr. Penco, S. Benedicti Regula. Firenze 1958, CII–CIII.

tären Wahlformen auszuschließen. Hätte er solche Formen fernhalten wollen, so hätte er nach seiner sonstigen Gepflogenheit hierzu nicht einfach geschwiegen. Daß er nur in diesem Einzelfall von seiner Gewohnheit abgegangen sei – nur weil er dem Willen Gottes keine „Spielregeln“ vorschreiben wollte –, diese Deutung verfängt schon deshalb nicht, weil die Menschen des 6. Jhs. zwischen der juristischen und der spirituell-religiösen Sphäre keine Scheidewand zu errichten pflegten.

Nur in einem einzigen Punkt, in der Festlegung des *Minderheitswahlrechtes*, scheint Benedikt die vom Magister bezeugte Zeitpraxis ergänzt zu haben. Benedikt läßt neben der Konventwahl noch die Gruppenwahl zu. Die wählende Gruppe kann selbst eine Minderheit darstellen, sie muß lediglich qualifiziert sein. Das will die Formel besagen von der *pars quamvis parva*, die *sanioris consilio* ihr Wahlrecht ausübt.³³ H. Grundmann bezeichnete gerade diese Bestimmung als durch und durch unjuristisch, die in der Praxis schon deswegen nicht zu gebrauchen sei, da niemand der Minderheit die Sanioritas garantiere. In diesem Mangel an jeglicher juristischen Präzision sah er, wie bereits erwähnt, die bewußte Absicht Benedikts, der dem Willen Gottes keine „Spielregeln“ vorschreiben wollte.³⁴ Man fragt sich unwillkürlich, warum Benedikt überhaupt einen Wahlmodus angibt, wenn er schon dem Willen Gottes nicht vorgreifen wollte. Man darf sich weiterhin fragen, ob das Recht der Minderheitswahl wirklich so unbekannt und wirklich so wenig juristisch eindeutig und so wenig in der Praxis zu gebrauchen war. In seinem dritten Wahlgesetz vom 1. Mai 546 sieht jedenfalls Justinian als Alternative zur Konventwahl die Gruppenwahl vor. Die Gruppe muß *melioris opinionis* (ἡ οἱ καλλίονος ὑπολήψεως ὄντες) sein.³⁵ Hier taucht von neuem die für den heutigen Leser verwirrend unbestimmt klingende Qualitätsformel auf. Justinian war nun zweifelsohne ein Jurist von hohen

³³ Benedicti Regula 64, ed. R. Hanslik, CSEL 75 (1960) 148 (Vers 1).

³⁴ *Pars quamvis parva* 243–245. – Die Sanioritas ist für Grundmann „gerade ihr (der Regula) juristisch am wenigsten faßbarer Begriff“ (S. 245), der alle modernen Kommentatoren am meisten beunruhigt habe (S. 244). Diese Formel sei überhaupt nicht juristisch gemeint, sondern nur aus der gläubigen Erwartung zu verstehen, daß Gott seinen Willen im Wahlgeschäft irgendwie durchführen wird (ibid. 243–244).

³⁵ Text des Kaisergesetzes vom 1. Mai 546 ob. Anm. 21. – Ob Benedikt „höchstens (wenn überhaupt) die authentische lateinische Übersetzung [des griechischen Originals] ohne aut“ gekannt hat – so Grundmann 242 Anm. 18 –, diese Fragestellung bleibt auf halbem Wege stehen. Hat nämlich Benedikt (wenn überhaupt!) die lateinische Übersetzung ohne das Wörtchen *aut* vor sich liegen gehabt, dann gewinnt ja erst die Verfügung des Kaisers wie auch des fernen italienischen Abtes ihren eigentlichen Zeugniswert. Dann ergibt sich klar, daß beide so weit von einander getrennten Gesetzgeber lediglich einen offenbar in Ost wie West damals bekannten Rechtsbrauch kodifizieren, den keiner von beiden geschaffen haben kann. Wenn nicht einmal der rechterfahrene Justinian es für nötig fand, die von ihm kodifizierte Gruppenwahl näher zu erklären, dann muß er vorausgesetzt haben, daß die Untergebenen seine lakonische Vorschrift verstanden. Spirituelle Motive dafür, daß Justinian so und nicht anders gehandelt hat, wird man bei dem Kaiser nicht behaupten wollen. Auch bei Benedikt wird man hiermit nichts erklären können, zumal in seiner Regula Spiritualität und rechtlich-autoritäre Verankerung sich keineswegs ausschließen.

Graden. Darf man diesem befähigten Gesetzgeber etwa den Vorwurf machen, daß er eine durch und durch unjuridische Formel ins Wahlrecht eingeschleust habe? Könnte es nicht vielmehr so sein, daß der von ihm verwandte Begriff von der qualifizierten Wählergruppe – ob *melioris opinionis* oder *sanioris consilii*, beides läuft letzten Endes auf den gleichen Sachverhalt hinaus – ein in jener Zeit geläufiger Rechtsbegriff gewesen ist? H. Grundmann hat in diesem Zusammenhang einen ungemein fruchtbaren Gedankengang skizziert, der, zu Ende gedacht, in die Nähe der eigentlichen Antwort führt. Im Anschluß an die Regula verweist Grundmann auf die Aufgabe des Eigenwillens, die der Mönch durchzuführen hat, um sich ganz dem göttlichen Willen zu öffnen. Der Abt legt den Seinen jeweils den göttlichen Willen vor. Bei der Wahl des Abtes fehle aber jene Instanz, die im Wahlgeschäft erst gefunden werden müsse. Da also in diesem Fall die Leitungsspitze fehle, müsse das göttliche Wirken selber den Kandidaten durchsetzen, und Benedikt hüte sich angeblich, hier „Spielregeln“ vorzuzeichnen.³⁶ Bei diesem, wie wir sehen werden, höchst fruchtbaren Gedanken ist jedoch die Tatsache übersehen, daß auch in jenem extremen Fall die Zwischeninstanz NICHT fehlt. Denn der Abt pflegt seine Befehlsgewalt an die Zweitobern weiterzugeben (*seniores, decani*), die immer dort die Amtsgewalt ausüben, wo der Abt nicht zum Zug kommt.³⁷ Die Leitungsgruppe der Zweitobern legt amtlich und gültig Gottes Willen im Auftrag des Abtes den Mönchen vor. Im Sprachgebrauch der Zeit sind diese Zweitobern *melioris opinionis* oder *sanioris consilii*, d. h., sie sind durch Amtsauftrag qualifiziert. Ob solche Zweitobern auch ins Wahlgeschäft eingriffen, muß in den erzählenden Quellen zu erfahren sein.

Wir brauchen uns in der Tat nicht weit zu entfernen, um nicht nur die Rechtsformel, sondern auch die leitende Tätigkeit der Zweitobern beim Wahlgeschäft zu beobachten. So wird in der Pirmingründung Murbach am 12. Juli 728 die Gruppenwahl der *melior pars* verbrieft.³⁸ In Fulda ist es die *pars prima patrum*, die *pars prior seniorum*, die *saniori consilio* der Gemeinde auferlegt, den Eigil i. J. 818 zu wählen. Der Biograph Eigils sagt uns

³⁶ H. Grundmann 244. – In ansprechender Weise beleuchtet der Verf. 245 die frühkirchliche Sanioritas-Idee mit den Worten des Hl. Augustin, Epist. 157 II, 8 ed. A. Goldbacher, CSEL 44 (1904) 454: *Haec enim voluntas libera tanto erit liberior, quanto sanior, tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subiectior.* – Von neuem ergibt sich aus dem angezogenen Gedankengang, daß in der christlichen Frühzeit der autoritäre Bezug keineswegs der religiös-spirituellen Haltung entgegengesetzt wurde.

³⁷ Benedicti Regula 65, ed. R. Hanslik, CSEL 75 (1960) 154 Z 12: *per decanos ordinetur, ut ante disposuimus* (c. 21), *omnis utilitas monasterii.* – Über die autoritäre Stellung dieser Seniores vgl. den Index der Hanslik-Ausgabe (S. 315).

³⁸ Theuderich IV. für Murbach (12. Juli 728), ed. A. Bruckner, Regesta Alsatie aevi merovingici et karolini 1 (1949) 58 n. 114. – Die Urk. ist in einer gleichzeitigen Abschrift im Dep. Archiv zu Colmar erhalten und ist nach Br. als echt anzusehen. Der Wahlpassus lautet: *Nullus presumat ibidem abbatem ordinare, ... nisi quem ... melior pars elegerit.* – Man beachte, daß der Passus die Wahlformel des dritten Kaisergesetzes vom 1. Mai 546 (ob. Anm. 21) aufnimmt, wo von der qualifizierten Wählergruppe (*melioris opinionis*) gesprochen wird. Die Qualitätsformel Benedikts (ob. Anm. 23) hat abweichenden Wortlaut (*sanioris consilio*), meint aber den gleichen Sachverhalt.

obendrein, daß sofort die gesamte Gemeinde (*universa multitudo*) zustimmte. Im Nachsatz gibt der Biograph freilich ehrlich zu, daß es doch nicht „alle“ waren, die zugestimmt hatten.³⁹ An der Etikette der Einstimmigkeit hielt man eben trotzdem fest.

Die Gruppenwahl war übrigens nicht nur für Murbach vorgesehen oder in Fulda geübt. Belege hierfür finden sich auch in Farfa⁴⁰ sowie im normannischen Bec.⁴¹ Vor Benedikt entschied um 470 die Bischofswahl von Chalons der Erzbischof von Lyon im Sinn der *sententia sanior*.⁴² Hält man sich vor Augen, daß Benedikt (wie Grundmann selbst zugibt) das Kaisergesetz allem Anschein nach überhaupt nicht gekannt hat, so ist aus diesem Sachverhalt offensichtlich eine andere Folgerung zu ziehen, als Grundmann getan hat. Wenn die Gruppenwahl sowohl in der östlichen wie in der westlichen Reichshälfte gleichzeitig und unabhängig von einander bezeugt wird – muß es sich nicht dann um einen stehenden Rechtsbrauch handeln, der ohne lange Worte den Zeitgenossen verständlich und gewohnt war? Justinian hat auch in diesem

³⁹ Der Fuldaer Wahlbericht (v. J. 818) findet sich bei Candidi, Vita Eigilis abb. Fuldensis cap. 3–7, ed. Gg. Waitz, MGH ss. 15, 1 (1887) 224–225. – Bezeichnend für das autoritätsgebundene Denken der Wähler ist, daß sie zuerst an den Kaiserhof Boten senden, um zu erfragen: si forte [Imperator] dignaretur quid indignis de abbatis electione praemonstrare. Nachdem der Kaiser aber die Wahl freigibt, entsteht unter den Wählern schwerster Zwist (facta non modica dissensio). – In diesem Augenblick schaltet sich die Führungsgruppe der Zweitobern ein. Sie wird genannt: pars prima patrum, pars prior seniorum (S. 225). Diese Seniores setzen von neuem eine Wahlversammlung fest, in der sie (wie es wörtlich heißt) saniori consilio den Eigil als Abtskandidaten benennen (visum est nobis, si uestrae placuerit uoluntati). Und nun folgt der Konsens der Wähler: Quo dicto, statim universa multitudo monachorum consensit (Zustimmungswahl!), quamuis pauci . . . de hac conuentione claudicaret. – Noch in der zweiten Hälfte des 12. Jhs. hielt man an der Etikette der „Einstimmigkeit“ gegenüber der widerspenstigen Wahlwirklichkeit fest, vgl. ob. Anm. 4. – Auf den Fuldaer Wahlbericht hat mich Herr L. Falkenstein (Aachen) hingewiesen, dem ich meinen verbindlichen Dank ausspreche.

⁴⁰ Il Regesto di Farfa, vol. 5 (1892) 311 ff. und 318 ff., ed. I. Giorgi e U. Balzani (zum Jahr 1119). – Erwähnt bei A. von Wretschko (ob. Anm. 1) 328 n. 1.

⁴¹ Beleg bei A. von Wretschko 336 n. 2 (aus E. Martène, De ant. Eccl. ritib. 4, 609).

⁴² Beleg ob. Anm. 9. – Weiterer Beleg für das Wahlrecht einer qualifizierten Gruppe in Oigny (Dioz. Autun) bei A. v. Wretschko 336. – Der ebendort beigebrachte Beleg für die vorbenediktinische Wahlidee von der *sententia sanior* aus der vielgelesenen Martinsvita des Sulp. Seuerus, Vita Martini 9, ed. C. Halm, CSEL 1 (1866) 119 bezieht sich, genau besehen, auf die wählende Mehrheit, die im Jahr 372 den Hl. Martin zum Bischof gewählt hat. Als Beleg dafür aber, daß man in vorbenediktinischer Zeit die Sanioritas von den Wählern gefordert und erwartet hat, ist diese Nachricht erst zu nehmen, als H. Grundmann 245 Anm. 24 wahrhaben möchte. Es geht hier nicht darum, ob der Wahlbericht aus Tours die „Quelle“ für die Sanioritas-Formel Benedikts gewesen ist, sondern daß man in erheblich weiter örtlicher Entfernung von Mittelitalien schon 372 und um 470 die Sanioritas-Formel mit dem Wahlvorgang verbunden hat. Hinzu kommt noch, daß Benedikt ausgerechnet ein Martinskloster in Monte Cassino, wie wir von Gregor d. Gr. wissen, gebaut hat – eine Tatsache, die ohne den bestimmenden Einfluß der Martinsvita nicht zu erklären ist. – Die Verknüpfung der Sanioritas-Formel mit der wahlentscheidenden Autorität ist, soweit wir wissen, erstmals zu Chalons um 470 bezeugt (ob. Anm. 9).

Fall offenkundig nur kodifiziert, was der Zeitbrauch längst festgesetzt hatte. Die von ihm verwandte Formel von der *melior opinio* muß in ihrem autoritätsbestimmten Grundgehalt juristisch klar und durchsichtig gewesen sein.^{42a} Eine erneute Durchsicht der Quellen dürfte die hier gebotene Übersicht weiterhin ergänzen.

In die Wahl des Abtes hat nach dem Willen Benedikts auch der Bischof einzugreifen.⁴³ Die Grenzen der bischöflichen Eingriffsmöglichkeiten können im Rahmen dieses Beitrags nicht untersucht werden.

Wir fassen das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung zusammen: Benedikts Wahlregelung ist nicht als ein Ausweichen aus der Rechtssphäre in die rein spirituelle Zone eines rein gläubigen Zuwartens zu werten, bis etwa Gott den künftigen Nachfolger so oder so durchsetzt. Das Wenige, das Benedikt in dieser Sache festgelegt hat, ist nicht etwa durch und durch unjuridisch, sondern ist vom zeitgeschichtlichen Rechtsbrauch her gesehen verständlich.

Willensträger sind nach Benedikt nicht nur der Abt, sondern auch die von ihm bestellten Zweitobern. Deren leitende Funktion im Wahlgeschäft ist in Fulda bezeugt.

Wir fügen abschließend hinzu: Nach dem Zeitbrauch ist die wählende Minderheit nicht etwa nur durch den Abt, sondern notfalls auch durch die höhere kirchliche Autorität qualifiziert. Bei strittigen Wahlen greift nach synodaler Weisung der Bischof ein, d. h., der Bischof läßt den Streitfall durch Nachbaräbte regeln, oder er leitet den Fall an den Metropolen weiter. So hatte die Synode von Karthago 535 bestimmt. Daß die höhere Autorität immer wieder eingriff, beweisen die bereits zitierte Dekretale Pelagius I.

^{42a} Die justinianische Formel findet sich im gleichen 6. Jh. auch in Nordafrika bezeugt; vgl. *Ch. Diehl*, Une charte lapidaire du VI^e siècle. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 12 (1894) 383–393. Text lautet: omnes *melioris opinionis* existentes monachi abbatem sibi [eligant].

⁴³ H. Grundmann 244 leugnet das. Er stützt sich auf Benedicti Regula 65, ed. R. Hanslik CSEL 75 (1960) 152 Z 3, wo es von den Praepositi heißt, daß sie: ab eodem sacerdote uel ab eis abbatibus, qui abbatem ordinant, eingesetzt werden. – Zieht man indes die Magisterregel cap. 93 (ob. Anm. 29) zum Verständnis der Ausführungen Benedikts heran, so zeigt es sich, daß der Ortsbischof für die Einsetzung des Abtes im 6. Jh. als zuständig angesehen worden ist. Genau wie die Synode von Karthago vom Jahr 535 (ob. Anm. 19) läßt es auch der Magister offen, ob den Bischof andere vertreten (vgl. Reg. Mag. 93, ed. H. Vanderhoven 309 Z 10–11: *adcersitus statim praesula(e) ecclesiae ipsius territorii uel testimonio eius clericatus*). – Liest man Reg. Ben. 65 unvoreingenommen durch, so zeigt es sich, daß Benedikt die Einsetzung des Praepositus durch den Bischof bzw. die Nachbaräbte ausschließen, keineswegs aber die Einsetzung des Abtes jenen Autoritäten entziehen wollte. Von hier aus gesehen bleibt somit bestehen, was S. Brechter (ob. Anm. 9) 53–58 ausgeführt hat. – Eine Überprüfung der Nachrichten des 5.–7. Jhs. läßt erlauben, daß es einem Abt schon gar nicht mehr zustand, die Ordinationsrechte seines Bischofs zurückzuweisen. Diese Rechte waren so durchgreifend, daß die gesamte privilegiertenrechtliche Entwicklung seit Arles (um 455) bestrebt war, nicht etwa solche Rechte einzuführen, sondern Übertreibungen jener Rechte abzubauen. Es kam infolgedessen ganz auf den Bischof selbst an, inwieweit er seine Ordinationsrechte selbst oder durch andere wahrnahm. Die Darlegung dieser Rechtslage kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht gegeben werden.

sowie die häufigen Eingriffe Gregors d. Gr.,⁴⁴ die eine längere einschlägige Übung voraussetzen. Benedikt brauchte infolgedessen überhaupt nicht näher auszuführen, wer die wählende Minderheit qualifiziert.

⁴⁴ Siehe ob. Anm. 19–20. – Gregor d. Gr. betont stark die Ordinationsrechte der zuständigen Autorität, vgl. seine Weisung an den Subdiakon Petrus (März 593), daß er den neuen Abt des Martinsklosters: *per eum, cuius interest, facias ordinari* (Reg. 3, 23 edd. *Ewald – Hartmann*, MGH. Epist. 1 (1891) 181) oder seine gleichlautende Weisung an den B. Kastorius von Rimini (6. 6. 595), daß er keine anderen Rechte als das Recht der Einsetzung des neuen Abtes zu beanspruchen hat (Reg. 5, 49 *Ewald – Hartmann*, l. c. 1, 349).

Probleme der Reformationsgeschichtsforschung*

Von Bernd Moeller

I.

Jedem, der die gegenwärtige Lage in der Erforschung des Reformationszeitalters in Deutschland etwas eingehender studiert, muß ein eigentümlicher Tatbestand ins Auge fallen: Die Beschäftigung mit dieser Zeit ist unter den nichttheologischen Historikern im deutschen Sprachgebiet, von Göttingen und einigen anderen erleuchteten Orten abgesehen, ganz in den Hintergrund getreten. Gerade in einer Zeit, für deren Geschichtsverständnis die alten Scheidelinien der aetates durchlässig geworden sind, die sich in der Theorie über die Problematik der Streitigkeiten um die Grenzen des Mittelalters voll im Klaren ist und die in der Praxis, im Blick auf die Anfänge des Mittelalters, wo diese Grenzen immerhin einigermaßen deutlich zutage liegen, die ganze Vielschichtigkeit der übergreifenden Beziehungen sichtbar gemacht hat, ist unter den Mediaevisten die Meinung verbreitet, ihr Lehr- und Forschungsauftrag stoße bei dem Jahr 1500 an einen Eisernen Vorhang. Die neueren Historiker aber sehen vielfach ihr Geschäft erst mit dem Jahr 1650 beginnen, dem Zeitpunkt, da mit dem Ende der Glaubenskriege die rationalen Faktoren in der europäischen Geschichte vorzuherrschen beginnen. Die dazwischenliegenden anderthalb Jahrhunderte sind für die nichttheologischen, zumal die evangelischen Historiker – von einigen, freilich bedeutsamen Ausnahmen abgesehen – weithin eine Art von Niemandsland.

Das drückt sich in der historiographischen Praxis vor allem darin aus, daß Dissertationen über dieses Zeitalter selten, Habilitationsschriften so gut wie nie geschrieben werden, daß also die Forschung weithin stillsteht. Auch ausgreifende und anspruchsvolle monographische Entwürfe wie etwa noch Gerhard Ritters *Luther* oder Karl Brandis *Karl V.* sind seit mehr als einem Vierteljahrhundert nicht vorgelegt worden, und überdies zeigt sich in einem Teil der Arbeiten, die erscheinen, die ja auch sonst zunehmende Neigung, die Beschäftigung mit der Geschichte als Altertumskunde zu betreiben; es kommt da, mit dem Grafen York zu reden, „Staub zu Staube“.

Ohne diesen Tatbestand jetzt im einzelnen erörtern und erklären zu wollen – soviel scheint doch deutlich: Die äußerlichen und zufälligen Gründe, die man aufführen könnte, werden nicht genügen. Gewichtsverteilungen und Gewichtsverschiebungen von solcher Allgemeinheit in der Historiographie stehen mit der Korrespondenz zwischen der betroffenen Vergangenheit und der Ge-

* Göttinger Antrittsvorlesung, 22. 5. 1965.

genwart in Zusammenhang. So gehe ich wohl nicht fehl mit der Vermutung, daß in der Vernachlässigung des Reformationszeitalters durch die allgemeine historische Forschung, die der von Ebeling beobachteten „Luthervergessenheit . . . unter den Gebildeten heute“¹ zu entsprechen scheint, eine allgemeine und grundsätzliche Unsicherheit unseres Verhältnisses zu dem durch die Reformation eingeleiteten Geschichtszusammenhang zum Ausdruck kommt.

Sie dürfte ihren wichtigsten Grund darin haben, daß noch der moderne Betrachter sich den gewaltigen Spannungen dieses Zeitalters, den unerhörten geistlichen Ansprüchen, mit denen Luther seine Zeit getroffen und durch Generationen, über Völker hin und bis zu Massakern und Kriegen von zuvor ungeahnten Ausmaßen auseinandergerissen hat, schwerlich entziehen kann. Abstandhaltende Neutralität oder auswählende Ab- und Zuneigung sind gegenüber dem Mittelalter oder dem Zeitalter des Absolutismus um vieles leichter.

Dazu kommt wohl, daß uns die tiefe Verschiedenheit des reformatorischen und des modernen Geistes deutlich bewußt geworden, daß auch unter den Theologen Troeltschs, auch Diltheys Standpunkt gegenüber Holl heute, wenn auch mit abweichender und unterschiedlicher Akzentuierung, Begründung und Ausdeutung, wohl nahezu allgemein, bis hin zu Friedrich Gogarten,² durchgedrungen ist. So sehr diese Wendung der Diskussion mit dem tiefen Bruch im Selbstbewußtsein der Moderne, den das 20. Jahrhundert mit sich gebracht hat, zusammenhängen mag – sie erleichtert es doch zugleich der allgemeinen Geschichtsforschung wie dem Selbstverständnis der Gebildeten, das Reformationszeitalter zu vernachlässigen oder zu umgehen. Die Frage ist naheliegend, ob dieser Standpunkt voll gerechtfertigt und dieses Verfahren auf die Dauer fortführbar ist. Ich muß sie aber, mangels ausreichender Kompetenz, jetzt auf sich beruhen lassen.

II.

Der Rückzug der nichttheologischen Historiker aus der Reformationsgeschichtsforschung hat dieses Feld nicht zur Einöde werden lassen. Die Theologen, aus naheliegenden und legitimen Gründen an dieser Arbeit schon immer energisch und fruchtbar beteiligt, haben sich nicht von ihr abgewendet.

Im Gegenteil: Die theologische Reformationsforschung hat in den letzten Jahrzehnten an Umfang und Intensität außerordentlich zugenommen und ist heute ausgedehnter als je zuvor. Die Reformationsgeschichte hat in der Theologie, zumal im Protestantismus, das Interesse geradezu auf sich versammelt. War die vorangehende Periode, die Jahrzehnte vor dem ersten Weltkrieg, zur großen Zeit der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung vor allem durch die mächtigen, die Zeitalter überspannenden Gesamtdarstellungen geworden, in denen die Harnack, Loofs und Reinhold Seeberg, Karl Müller und Albert Hauck die kirchen- und theologiegeschichtliche Entwicklung in ihrer ganzen Breite und Vielfalt nachzeichneten, so hat sich seither die evangelische Kirchenhistorie aus bestimmten Zeitaltern, dem Mittelalter und weiten Gebieten

¹ G. Ebeling, Luther, 1964, 9.

² Jedenfalls nach der Interpretation von H. Fischer, NZStH 5, 1963, 167 ff.

der Neuzeit, nahezu völlig zurückgezogen, Gesamtentwürfe, die es in der Größe der Konzeption und in der Durchbildung im Detail mit den früheren aufnehmen können, sind nicht mehr erschienen, dafür konzentrierte sich die Aufmerksamkeit und Arbeitskraft vornehmlich auf zwei Teilgebiete, das Zeitalter der Kirchenväter und die Reformation.

Es vollzog sich hier also eine der nichttheologischen Historie gerade entgegenlaufende Entwicklung, und wenn sie auch den in der kirchengeschichtlichen Wissenschaft selbst um 1914 erreichten Gegebenheiten nicht völlig zuwiderlief,³ so ist sie doch zweifellos maßgebend durch Impulse bestimmt worden, die von außerhalb kamen. Der grundstürzende Umbruch, der sich um 1920 in der evangelischen Theologie in Deutschland vollzog, hat die Kirchengeschichte wie kaum eine andere Disziplin der theologischen Fakultät in seinen Bann gezogen. Es liegen Welten und Abgründe zwischen der verächtlichen Gebärde, mit der der größte Theologe der älteren Periode, der Kirchenhistoriker Harnack, beim Umräumen seiner Bibliothek die dogmatischen Bücher der Abteilung „schöne Literatur“ zuwies,⁴ und der – allerdings nicht als Werturteil gemeinten – Qualifizierung der Kirchengeschichte als „unentbehrliche Hilfswissenschaft der exegetischen, der dogmatischen und der praktischen Theologie“ durch den größten Theologen der neueren Zeit, den Dogmatiker Barth.⁵ Es liegt zwischen diesen Äußerungen die tief eindringende Besinnung auf den Kern der christlichen Verkündigung im energischen Griff über die Zeiten hinweg und damit der Ausbruch aus dem Gefängnis, in das der Historismus die Theologie gebannt zu haben schien. Die Geschichte der Kirche, das geschichtliche Verstehen wurden als solche, im Blick auf das eigentliche Thema und die eigentliche Aufgabe der Theologie, „schrecklich gleichgültig“. ⁶ Sie verloren ihre konstitutive Bedeutung, und die Kirchengeschichte wurde in erster Linie für die Sammlung und Zubereitung theologischen Anschauungs- und Lehrmaterials herangezogen. Die konzentrierte Beschäftigung mit der alten Kirche und der Reformation erklärt sich hauptsächlich von daher: Es waren diese Perioden, von denen in erster Linie Vorbild und Impulse zu erwarten waren.

Kein ernster evangelischer Kirchenhistoriker der Gegenwart wird sich von dieser Sicht der Dinge, die sich mit der und jener Modifikation weithin in der deutschen evangelischen Theologie durchgesetzt hat, kurzerhand distanzieren und hinter die für sie bestimmenden neuen oder neu akzentuierten theologischen Erkenntnisse ohne weiteres zurückgehen können. Die Definition der Kirche von ihrer Bindung an Christus her, die Überzeugung von der

³ Z. B. hat *E. Troeltsch* schon 1901, in seiner Rezension des zweiten Bandes der Seebergischen Dogmengeschichte in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen, bemerkt, „daß wir nunmehr für längere Zeit eine dogmengeschichtliche Gesamtdarstellung nicht mehr zu wünschen brauchen, umso dringender dagegen eingehende Monographien sowohl über einzelne Persönlichkeiten als besonders über einzelne Begriffsgruppen“. Ges. Aufsätze 4, 752.

⁴ *Agnes v. Zahn-Harnack*, Adolf von Harnack, 2. Aufl. 1951, 83.

⁵ *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik I/1, 6. Aufl. 1952, 3.

⁶ So *K. Barth* schon 1916, in einem der frühen Briefe an Thurneysen (Antwort, Festschrift für K. Barth, 1956, 845).

Unanschaulichkeit des Glaubens und seiner Unmittelbarkeit zum Herrn werden Grundvoraussetzung der Kirchengeschichtsforschung bleiben müssen.

Auch deshalb werden wir der Arbeit der letzten Jahrzehnte fest und dauerhaft verbunden bleiben, weil uns der bedeutende wissenschaftliche Ertrag, den gerade die Reformationsforschung gewonnen hat, eindrucklich und verpflichtend vor Augen stehen wird. Schon in der Methode hat sich ein bedeutsamer Wandel vollzogen, indem nun die ursprünglichen Texte ganz ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses gerückt sind und die Frage nach deren originalem Verständnis jedenfalls der Absicht nach methodisch zum Richtmaß geworden ist.

Vor allem unser Bild Luthers hat sich unter diesen Umständen gewandelt. Der Reformator erscheint uns ganz als Theologe, in der tiefgründigen und konzentrierten Gespanntheit seines Denkens. Er hat alle heroischen Züge verloren, die Bedeutung der Anfechtung für seine Theologie und seinen Glauben ist ans Licht getreten, und es ist, im Zusammenhang damit, seine Entdeckung des Evangeliums als die Entdeckung des von Gott geschenkten Trostmittels erfaßt. Seine Übernahme der altkirchlichen Dogmen und die tiefsinnigen Ausdeutungen der Christologie erscheinen von daher als zentrale Elemente seiner Lehre, sein Kirchenbegriff in der Spannung zwischen mittelalterlichem Heilanstalts- und modernem Genossenschaftsdenken hat Profil erhalten, und sein Ausbrechen aus dem sakralen Gehäuse des Mittelalters erweist sich ebenso wie die Begründung seiner neuen, freien und sachlichen Stellung zu den Dingen der Welt, die neue Natur-, Geschichts- und Gesellschaftsauffassung, als geistlich und theologisch fest gebunden.

Neben der Intensivierung des Luther-Studiums und der Profilierung des Luther-Bildes erbrachten die letzten Jahrzehnte einen fast in eine Mode ausgearteten Aufschwung der Täuferforschung, vor allem aber eine lebhafte Beschäftigung mit den neben und hinter Luther stehenden Reformatoren, durch die wir vom theologischen Verhältnis Zwinglis, Bucers und zahlreicher anderer, kleinerer Führer der Reformation zu Luther, vor allem aber neuerdings von der theologischen Eigenart Melanchthons, wesentlich klarere Vorstellungen gewonnen haben.

III.

So sehr man diese und andere Leistungen der neueren Forschung begrüßen und sich zu eigen machen wird – das Gesamtbild, das sie uns darbietet, kann nicht befriedigen. Vielleicht ist es nicht einmal zu hoch gegriffen, geradezu von einer Krise der theologischen Reformationsforschung in der Gegenwart zu sprechen. Sie scheint, zusammengefaßt gesagt, darin zu bestehen, daß uns die Reformation nun auch als Vorgang der *Kirchengeschichte* abhandeln zu kommen droht.

Unsere Forschung hat sich in den letzten Jahrzehnten in weitgehendem Maß auf die reformatorische *Theologie* konzentriert und beinahe beschränkt. Auf die Gründe für diese Entwicklung haben wir schon hingedeutet. In ihrem Gefolge ist uns nun aber vielfach die Reformation in ihrer geschichtlichen

Qualität, als Vorgang entfernter Vergangenheit und als vielschichtiges Geflecht geschichtlicher Beziehungen, aus dem Blick geraten, und wir haben uns damit die Auffassung sowohl wie die Auswertung der reformatorischen Theologie selbst bedenklich vereinfacht, die doch gerade und nur darum in der Geschichte mächtig geworden ist, weil sie fest in sie hineinverflochten war. Dem Vorwurf, der heute vor allem von marxistischen Historikern erhoben wird, die „in der westdeutschen reformationsgeschichtlichen Historiographie vorherrschende . . . kirchengeschichtlich-theologische Richtung“ habe einen „zutiefst ahistorischen Charakter“ und bedeute eine „Flucht aus der Geschichte“,⁷ kann, so wie er lautet, auch der theologische Betrachter kaum ungeteilt widersprechen – so wenig er sich die dahinterstehende, keineswegs weniger einseitige und ahistorische Geschichtsauffassung zu eigen zu machen gedenkt. Mag immer die theologische Sammlung und Vertiefung, die den Protestantismus des 20. Jahrhunderts kennzeichnet, maßgebend den Energien zuzuschreiben sein, die ihm aus der Reformation neu zugeflossen sind – es ist doch durchaus offen, ob nicht auch gewisse Fehlleistungen und Verirrungen, die jene innere Erneuerung des Protestantismus begleiten, mit der Orientierung an der Reformation, mit der Art und Weise, in der sie weithin erfolgt, in Zusammenhang stehen.

Die Reformationsgeschichtsforschung selbst, die unser Thema ist, wird wenn ich recht sehe, vor allem durch zwei problematische Auswirkungen betroffen. Es ist kürzlich bemerkt worden, die *Lutherforschung* sei gegenwärtig „fast zu einem Zweig der systematischen Theologie“⁸ geworden. Tatsächlich kann der kritische Beobachter sich kaum dem Eindruck entziehen, sie sei eines der Schlachtfelder, auf denen die theologischen Schulrichtungen der Gegenwart ihre Meinungsverschiedenheiten austragen. So sehr, wie gesagt, in bestimmten Grundlinien der theologischen Lutherinterpretation heute Einigkeit besteht, so weit sind die Differenzen, wo es um Einzelheiten geht und zumal in solchen Fragen, in denen der Protestantismus der Gegenwart selbst um Klarheit ringt.

So sind die neueren Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Weltreich und Gottesreich bei Luther, gewiß nicht zu Unrecht, als ein „Irrgarten“ bezeichnet worden.⁹ Auch an anderen Stellen gibt es Gebilde derselben Art, zumal auch im Blick auf die wahrhaft bedeutungsvolle, übrigens schon vor 1914 heiß umstrittene Frage nach Gehalt und Zeitpunkt der reformatorischen Entdeckung Luthers, des sogenannten „Turmerlebnisses“, selbst. Zwar darf man nicht übersehen, daß es in einem Teil dieser Auseinandersetzungen eher um die Interpretation und nicht so sehr um die Bewertung der frühen Luther-texte geht. Doch sind daneben auch – man muß sagen: nach wie vor – tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten in der Bestimmung des Reformatorischen selbst im Spiel, und von daher sind die Fronten heute so verschoben, daß sie zum Teil geradezu über Kreuz stehen: Ein großer Teil der Forscher, von

⁷ M. Steinmetz in: Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland, 1961, 32. 36.

⁸ R. Stupperich, AKultG 43, 1961, 377–392.

⁹ J. Heckel, Im Irrgarten der Zweireichelehre, 1957.

katholischen Gesprächspartnern wie Lortz und Iserloh über K. A. Meissinger bis hin zu Ernst Bizer, betrachtet, mit unterschiedlichen Argumenten im einzelnen, den sog. „jungen Luther“, in den Jahren bis etwa 1518, als noch mehr oder weniger „katholisch“, und als eigentlich reformatorische Theologie erscheint hier erst diejenige der späteren Zeit; dieser Auffassung steht am schroffsten, vorerst allerdings in dieser Form isoliert,¹⁰ der Standpunkt der Ostberliner Professorin Rosemarie Müller-Streisand gegenüber, gerade der junge Luther sei der wahrhaft evangelische, und mit dem Jahr 1518 beginne sein großer Abfall zurück zum Katholizismus.

Es scheint in der Tat unübersehbar, daß der Kontakt zwischen einer das geschichtliche Verstehen geringschätzenden Dogmatik und der Lutherforschung heute vielfach zu eng geschlossen wird. Auch daß der zur Zeit vorbereitete Kommentar zu den lutherischen Bekenntnisschriften vorwiegend von Dogmatikern statt von Kirchenhistorikern abgefaßt wird, mag in diese Richtung deuten: Welcher Alt- oder Neutestamentler ließe das in seinem Fach wohl zu? Es werden, so scheint es, heute häufig Fragen an Luther gerichtet, die nicht zu ihm passen, und es werden ihm Antworten entnommen, die er nicht geben will. Der enorme Abstand von mehr als vier Jahrhunderten, die tiefen Wandlungen des Denkens und der Verhältnisse werden nicht immer genügend berücksichtigt, wenn man sich dem Reformator nähert. Es wird oft zu wenig ernst genommen, daß eine Zeit, die – um nur dies zu nennen – die Säkularisierung, den Historismus und die historisch-kritische Forschung, die „völlige Subjektivierung der Wirklichkeit“¹¹ und die damit zusammenhängende Verschärfung des Gewißheitsproblems erfahren und den Ruf „Gott ist tot“ gehört hat, einer Selbsttäuschung unterliegt, wenn sie dort unmittelbar anzuknüpfen sucht, wo all dies noch nicht Wirklichkeit war – selbst wenn es richtig sein mag, daß viele dieser Wandlungen in Luthers Denken und z. T. in seinen Intentionen schon vorweggenommen sind. Der verbreitete Verlust der geschichtlichen Dimension mündet vielfach in die Inthronisation der Theologie Luthers als eine Art *theologia perennis* ein, ein Unternehmen, das doch genau genommen der theologischen Vernunft als um nichts weniger unpassend erscheinen muß als der historischen.

Die dogmatische Engführung unseres Umgangs mit der Reformation hat für die Reformationsgeschichtsforschung noch einen zweiten problematischen Aspekt. Nicht nur wird Luther selbst vielfältig für die Bedürfnisse der Theologie und Kirche der Gegenwart unmittelbar als Norm und Autorität in Anspruch genommen und in diesem Sinn ausgelegt. Vielmehr steht auch die theologiehistorische Betrachtung der *Reformation als ganzer* im deutschen Protestantismus weithin im Zeichen des hohen, fast kanonischen Ansehens Luthers. Nun kann auch in diesem Fall das innere Recht einer solchen Sicht der Dinge keineswegs einfach bestritten werden. Gerade uns, denen der theologische Tiefsinn und Weitblick Luthers viel deutlicher als früheren Genera-

¹⁰ Er hat Vorläufer in der älteren liberalen Theologie, z. B. in Herm. Barge.

¹¹ F. Gogarten in: Anfänge der dialektischen Theologie, hrsg. v. J. Moltmann, Bd. 2, 1963, 202.

tionen erkennbar geworden ist, muß sich das Gefälle im theologischen Niveau, das zwischen ihm und seinen Zeitgenossen und Erben liegt, förmlich aufdrängen. Zudem haben wir minutiöse Methoden und scharfen Blick entwickelt, um uns im Vergleich der jeweiligen theologischen Äußerungen die Differenzen vor Augen zu führen – Luthers allmähliche Befreiung aus dem dichten Netz der spätscholastischen Theologie, seinen Gegensatz zum Humanismus und den bleibenden Abstand zu den aus dem Humanismus herkommenden – und das heißt: zu beinahe allen anderen – Reformatoren, schließlich die fast als Abfall erscheinende Entwicklung der lutherischen Theologie und Kirche nach dem Tod des Reformators.

So wenig an diesen Arbeiten im einzelnen auszusetzen sein mag – stellt man sich das Gesamtbild der Reformation vor Augen, das sich aus der Mehrzahl von ihnen ergibt, so kann man es nur als unglaublich bezeichnen, und die Frage erscheint erlaubt, ob uns nicht etwa auch in diesem Fall die neue Forschungsrichtung von der geschichtlichen „Wahrheit“ eher entfernt als ihr nähergebracht habe. Faßt man nämlich die Ergebnisse dieser Arbeiten zusammen, so drängt sich der Schluß auf, daß Luthers eigentliche Intentionen in seiner Zeit von beinahe oder gar niemandem verstanden worden sind, und zumal die weitere Geschichte des Protestantismus stellt sich als ein „unerhörtes geschichtliches Loch“ dar, das einem allerdings „die göttliche Vorsehung in der Geschichte der Theologie“ zweifelhaft machen kann.¹²

Ja, neuerdings kann man sogar zu der Vermutung kommen, daß Luther selbst seine eigene Sache nicht verstanden habe. Wenn man einer kürzlich erschienenen Arbeit¹³ glauben darf, ist Melanchthon sogar in der Periode seiner engsten Annäherung an Luther in Wirklichkeit derart weit und tief von diesem getrennt geblieben, daß man Luthers bekannte Sympathieerklärungen für die Lehre seines Freundes – sie gipfeln bekanntlich noch 1537 in dem schlagenden Dictum: *Res et verba: Philippus, verba sine re: Erasmus, res sine verbis: Lutherus, nec res nec verba: Carolostadius*¹⁴ – nur als kapitalesselbstmißverständniß interpretieren kann. Das Hochgefühl des modernen Theologen, sich rühmen zu können, daß er als erster in der Geschichte Luther wirklich, im Kern, verstanden habe, ist nur um den Preis zu haben, daß die Reformation als Ereignis der Kirchengeschichte sich in ein Nebelgebilde auflöst und im 16. Jahrhundert allenfalls *ein* rechter Protestant übrigbleibt – Luther selbst.

IV.

Die letzten Darlegungen – schroff, vielleicht allzu schroff gefaßt – haben für den ungestümen Kritiker, der doch selbst im Strom der Forschung schwimmt und ihr überall verpflichtet ist, den peinlichen Effekt, ihm Forde-

¹² K. Barth in Briefen von 1924, in: Gottesdienst – Menschendienst, Festschrift für Ed. Thurneysen, 1958, 99. 105.

¹³ Den im Text folgenden Gesichtspunkt verdanke ich der Auseinandersetzung E. Bizers mit dem Buch von R. Schäfer, *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci*, 1961, in: *EvTh* 24, 1964, 1–24.

¹⁴ WA Tischreden 3, 619.

rungen zu stellen. Er muß Auswege eröffnen und soll an die Stelle des Guten Besseres setzen. Er kann nicht hoffen, mit den nun noch folgenden Aphorismen, den Hinweisen auf einige prinzipielle und einige spezielle Aufgaben, diese Forderungen angemessen zu erfüllen.

Was zum gegenwärtigen Zustand der theologischen Reformationsgeschichtsforschung kritisch angemerkt worden ist, läßt sich, das wurde schon angedeutet, grundsätzlich in einer Feststellung zusammenfassen: Es wird offenbar weithin nicht genügend wahrgenommen und berücksichtigt, daß die Reformationsgeschichtsforschung allen ihren Bemühungen die Einsicht voranzustellen hat, daß ihr Gegenstand ein Vorgang der Geschichte ist, das heißt ein Vorgang, der unter ganz bestimmten, einmaligen und für uns vergangenen Bedingungen aus einer Vergangenheit in eine Zukunft hineinreicht, den für unseren Blick Fremdheit und Unwiederholbarkeit, unableitbare Faktizität und eine letzten Endes undurchdringliche Vielschichtigkeit geschichtlicher Beziehungen kennzeichnet und dem wir, die Interpreten, mit dem Vorsprung und zugleich in der Armut der Nachfahren gegenüberstehen. Das der modernen evangelischen Theologie so geläufige Motiv, die Geschichtlichkeit der christlichen Existenz ernstzunehmen, hat hinsichtlich unserer Auffassung von der Reformation bisher nur geringfügige Auswirkungen gehabt, eine Schärfung unserer historischen Reflexion hat es kaum bewirkt.

Ich versuche abschließend, an einigen Beispielen aus dem Problemkreis der frühen Reformationsgeschichte, der mir am ehesten vertraut ist, zu erläutern, was ich meine und welche Auswege ich sehe.

1. Wie schon gesagt wurde, gehört es zu den bedeutenden und bleibenden Leistungen der Theologiehistorie der letzten Jahrzehnte, daß uns in einer Reihe eindringender Untersuchungen, von Ernst Wolfs Buch „Staupitz und Luther“ angefangen bis in unsere unmittelbare Gegenwart, der diffizile Prozeß des Hindurchwachsens Luthers durch das dichte und lastende Netz der spätmittelalterlichen Theologie zwar gewiß nicht durchgehend geklärt, aber doch jedenfalls in seiner Kompliziertheit, Verschränktheit und Tiefgründigkeit vor die Augen gestellt worden ist. In diesem Zusammenhang stellen sich der Forschung nun aber mannigfaltige Aufgaben. Das Problem des *Verhältnisses der Reformation als ganzer zum Mittelalter* ist als historisches Problem, d. h. als Frage nach der Vorbereitung der Reformation, nach der Durchbrechung des Mittelalters durch die Reformation und nach dem Fortleben des Mittelalters in der Reformation, unserem Blick nahezu entschwunden.

Die Feststellung, daß dem Sieg Luthers der Boden bereitet war, wird durch die gegen die Vorreformatoren lautenden Ergebnisse der Lutherforschung nicht berührt. Andererseits aber glich, wie wir immer deutlicher erkennen, die religiös-geistige Lage in Deutschland am Vorabend der Reformation keineswegs, wie man früher gemeint hat, einem Pulverfaß, zu dessen Explosion Luthers Auftreten nur den zündenden Funken lieferte. Wenn die materialistische Geschichtsauffassung bis hin zu den Arbeiten von Rosemarie Müller-Streisand das eigentliche Zentralmotiv für den Sieg Luthers im Widerwillen der Menschen gegen die mittelalterliche Kirche findet, so verzerrt und

vergrößert sie den geschichtlichen Tatbestand ebenso wie mit der Behauptung, Luther sei an erster Stelle Kirchenkritiker gewesen. Deutschland war jedenfalls im ausgehenden Mittelalter zumindest kirchengläubiger, „mittelalterlicher“ als die umgebenden Reiche, in denen die Reformation nicht durchgebrochen ist, und die Frömmigkeit richtete sich womöglich noch entschlossener als in früheren Zeiten gerade auf die heiligen *Sachen* – was freilich wiederum nicht hinderte, daß später die antizeremoniellen Bestandteile der evangelischen Predigt besonders leicht zündeten. Wir sind weit davon entfernt, hinsichtlich der hier vorliegenden Verknotung der geschichtlichen Linien Klarheit zu haben, und haben die für diesen Vorgang grundlegende Gegebenheit in ihrer Abwegigkeit, ja Analogielosigkeit noch kaum recht wahrgenommen: Daß es ein Theologe war, der den Umbruch der Weltgeschichte auslöste und ihm sogar weithin sein Gesetz aufzwang, und zwar der tiefsinnigste von allen.

2. So wenig wir uns, angesichts der „komplexen Weite des hermeneutischen Problems“, ¹⁵ der Illusion hingeben können, es könnte die *Lutherforschung* der früher skizzierten „dogmatischen Engführung“ generell aus dem Wege gehen, so sollte sich doch wenigstens die Einsicht in deren Problematik und der *Wille*, sie zu vermeiden, ausbreiten.

Vielleicht erweist es sich hierzu als notwendig, daß wir in unserem Lutherbild einige eingreifende Korrekturen anbringen. Luther erscheint in den Darstellungen weithin – karikierend gesagt – wie ein großer Wissender, als eine Art geistiger Koloß, der, nachdem er einmal die reformatorischen Einsichten gewonnen und aus ihnen Zug um Zug die weiteren Konsequenzen gezogen hatte, die Menschen mit sich riß, indem er durch die Geschichte ging und nach rechts und links seine Wahrheiten austeilte. Wir beginnen neuerdings zu durchschauen, daß dieses Bild eine Verzeichnung ist. Mir erscheinen als besonders aufschlußreich die Beobachtungen, die kürzlich Heinrich Bornkamm im Blick auf den „dialogischen Charakter“ der Schriftstellerei Luthers mitgeteilt hat. ¹⁶ Er hat gezeigt, daß es in dem riesigen Corpus der Werke des Reformators wohl keine einzige Schrift gibt, in der Luther nicht, was er zu sagen hat, im Dialog mit einem Partner sagt, der belehrt und bereichert oder abweicht und widerspricht, der schwankt oder fragt, der aufgerüttelt oder zurückgehalten werden will.

Man wird, so scheint es, diese Beobachtungen und etwa auch die Bemerkung Ebelings, Luther sei „in beispielloser Weise dem Geschehen ausgesetzt“ gewesen, ¹⁷ als heuristisches Prinzip auch bei der Erschließung des Denkens des Reformators stärker als bisher berücksichtigen und damit rechnen müssen, daß Luthers Theologie, so wie sie vor uns steht, vom ganz unpassend so genannten „Turmerlebnis“, dem Dialog mit Paulus, angefangen, nicht so sehr im Ausspinnen einmal erfaßter Prinzipien, sondern in der Konfrontation mit Anfor-

¹⁵ G. Ebeling, Art. Luther II., in RGG³ IV, 1960, Sp. 496.

¹⁶ H. Bornkamm, Luther als Schriftsteller (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1965/1) 29.

¹⁷ Ebeling, Art. Luther a.a.O. Sp. 507.

derungen der mannigfaltigsten Art und in der lebendigen Auseinandersetzung, gleichsam im Wechselspiel mit ihnen, gewachsen ist, und daß die Entwicklung, die Schwankungen, Uneinheitlichkeiten und Widersprüche, die sich bei Luther finden, nicht zuletzt von hier aus erklärt und theologisch ausgedeutet werden wollen. Mir scheint, Luthers Theologie hat mit derjenigen des Paulus, wie sie die neutestamentliche Wissenschaft in den letzten Jahren zu sehen gelernt hat, auch strukturelle Verwandtschaft, und die Lutherforschung könnte wohl bei der jüngsten Paulusforschung in die Lehre gehen, wie übrigens insgesamt die den Bibelwissenschaften so geläufige Frage nach dem „Sitz im Leben“ eines Textes in das methodische Handwerkszeug auch der Reformationshistoriker aufgenommen werden sollte. Wir werden uns im Lutherstudium nicht mehr mit der bloßen Textinterpretation, und wäre sie noch so scharfsinnig und minutiös, begnügen können. Es gilt in der Forschung zu realisieren, daß das geschichtliche Phänomen „Luther“ und das geschichtliche Phänomen „Reformation“ nur zusammengedacht werden können.

Genauer als im Blick auf die Zeitgenossenschaft sind wir, neuerdings vor allem dank der imponierenden Kleinarbeit, die in Tübingen und Zürich zur Aufhellung von Luthers Frühtheologie geleistet wird, über den Platz des Reformators in der Abfolge der Geschichte im Bilde. Und doch ist auch in dieser Hinsicht noch vielerlei offen. Ganz abgesehen von hier nicht weiter zu erörternden Fragen, die sich angesichts bestimmter Prämissen und Methoden der genannten theologischen Schule selbst nahelegen – soviel dürfte auf alle Fälle deutlich sein: Das Geflecht der Beziehungen Luthers zur Überlieferung ist breit und dicht und noch bei weitem nicht zureichend untersucht, es ragt über den im engeren Sinn theologischen Bereich weit hinaus, und bei seinem Studium müssen in jedem Fall die eigentümlichen Bedingungen, die die geschichtliche Existenz des „Reformators“ ausmachen, sorgfältig im Auge behalten werden – das Durchstoßen des Herkömmlichen *und* dessen Fortleben, der Rückgriff auf die entfernte und die Fragestellung durch die nächste Vergangenheit, die Dynamik und die Hemmung des neuen Aufbruchs als solche, das Spätergeborensein in seiner komplizierten Struktur, und was es sei.

3. Was die *Reformatoren neben Luther* angeht, so wird man über den zweifellos zutreffenden und dankenswerten Nachweis ihres theologisch-geistlichen Abstandes von dem Wittenberger nunmehr hinauskommen müssen. So richtig es ist festzustellen, daß der Humanismus, aus dem sie nahezu alle herkamen, im Unterschied zur Reformation theologisch noch im Mittelalter wurzelte, so richtig es ist, darauf hinzuweisen, daß Rom diese Tatsache erkannt oder gespürt zu haben scheint, indem es Luther, was den humanistischen Kritikern bis dahin nicht widerfahren war, sofort exkommunizierte – das Faktum ist doch unübersehbar und bleibt bestehen, daß es Humanisten waren, die sowohl die eigentlichen Bahnbrecher als auch auf die Dauer die eigentlichen Träger der Reformationsbewegung geworden sind.

Es dürfte nun, nachdem wir den zweiten Schritt getan haben, an der Zeit sein, den ersten zu tun, nämlich den eigentümlichen geschichtlichen Tatbestand als ganzen wahrzunehmen und aufzuhellen, indem wir der Anziehungskraft

Luthers auf die jungen Humanisten und seiner bleibenden Wirkung auf sie, also dem inneren sachlichen Zusammenhang der reformatorischen Bewegung nachgehen. Dabei sollten wir uns darüber im klaren sein, daß die Erwartung nicht nur unrealistisch, sondern auch unbillig ist, es hätten die Anhänger Luthers selbst gleichsam kleine Luther werden, ihre eigene Geschichte ablegen und seine Geschichte anziehen sollen; weiterhin sollten wir uns von Klischeevorstellungen, als wäre der Humanismus eine Art Kollektivpersönlichkeit, freimachen und sollten auch dem evangelischen Humanisten zubilligen, ein „Kreuzungspunkt von Zusammenhängen“¹⁸ und als solcher eine in sich kohärente „Gestalt“ zu sein; wir sollten uns vor dem hermeneutischen Positivismus hüten, der die geschichtliche Wahrheit über das Denken eines Menschen ermittelt zu haben glaubt, wenn er dessen überlieferte Niederschriften analysiert hat; und wir sollten auch in dieser Hinsicht lernen, nach dem „Sitz im Leben“ zu fragen, und nicht meinen, der Kanon, mit dem wir die Theologie des einzelnen messen, stünde uns im vorhinein pauschal zur Verfügung.

4. Endlich scheint es an der Zeit zu sein, daß *die Reformationsbewegung* als ganze wieder zum Gegenstand kirchenhistorischer Studien wird, und man muß hoffen, daß die – gegenwärtig vielleicht auch durch die Selbstgespräche der Theologie verschreckten – Historiker gleichfalls wieder in stärkerem Maß zur Mitarbeit bereit werden möchten. Es müßte unternommen werden, im sorgfältigen Wahrnehmen und Abwägen der politischen, wirtschaftlich-sozialen, geistigen und geistlichen Gegebenheiten und Antriebe die große Linie und das Wechselspiel der Geschehnisse und ihre Breiten- und Tiefendimension genauer, als das früheren Historikergenerationen möglich war, aufzufassen, das unendlich differenzierte Gefüge von Erscheinungen, im Aufeinandertreffen und aneinander sich Entzünden, im Austausch und der Vereinigung ganz unterschiedlicher Voraussetzungen und Erfahrungen, Motive und Ziele. Die Möglichkeiten, die Forschung anzusetzen, liegen uns geradezu vor den Füßen. So stehen etwa die exakten sozialgeschichtlichen Studien erst in den Anfängen, wir sind in Bezug auf elementare Fragen wie die nach der Stellung des Mönchtums, der Domkapitel, des Klerus zur Reformation bisher im allgemeinen auf vage Vermutungen angewiesen, und selbst ein für die Aufhellung der Hintergründe des Geschehens so unerhört bedeutungsvolles und so geschichtsmächtiges Phänomen wie die reformatorische Flugschriftenliteratur ist bisher nicht einmal hinsichtlich ihrer riesigen äußeren Ausmaße, geschweige denn nach ihrem inneren Gehalt und ihren Wirkungen zureichend studiert und gewürdigt.

Eine allgemeine Bemerkung zum Schluß. Es wäre mir leid, wenn ich nicht recht verstanden würde. Mein Bekenntnis zu dem geschichtlichen Recht der in der Reformationsforschung der letzten Jahrzehnte vorherrschenden Tendenzen und zu den bleibenden, für uns weithin grundlegenden Leistungen, die sie hervorgebracht hat, möchte gehört werden neben dem Hinweis auf das wissenschaftliche Dickicht, in dem steckenzubleiben wir in Gefahr sind.

¹⁸ W. Dilthey, Ges. Schriften 7, 1927, 135.

Zugleich aber möchte die Spärlichkeit meiner Vorschläge, wie man vielleicht einige Schritte weiterkommen könnte, nicht als Beweis für die Unerheblichkeit der Einwendungen genommen werden. Mir scheint, daß sich im Zeichen des geläuterten, gereiften Historismus eine verantwortliche Theologie – um die Historiker jetzt aus dem Spiel zu lassen – der Aufgabe nicht mehr entziehen kann, ein deutlicheres Bewußtsein von der geschichtlichen Tiefe der Reformation anzustreben. Wir bedürfen der geistigen und geistlichen Kräfte, die die Reformation zu vermitteln hat. Mehr als das: Der Wirkungszusammenhang, in dem Christsein, Kirche und Theologie der Gegenwart mit der Reformation verbunden sind, will um unseres eigenen Selbstverständnisses willen immer neu ins Bewußtsein gehoben, aufgehellte und auf seine Angemessenheit geprüft werden. Wir gehen aber in die Irre, wenn wir meinen, dieser Gewinn sei ohne die Anstrengung geschichtlichen Verstehens zu erlangen.

Schelling in Berlin

Von Karl Kupisch

I.

Der Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. (1840) bedeutete auch für die preußische Kulturpolitik einen Einschnitt. Es brach nicht ein neues geistiges Zeitalter an, aber der Fortgang der Tendenzen der Zeit erfuhr eine Unterbrechung. Was der König plante, mochte in den „frohen Tagen der Erwartung“ im einzelnen noch unklar sein. Die ersten Schritte, die er auf dem kulturellen Gebiet tat, wiesen in keine bestimmte Richtung. Aber auf weitgehende Aussöhnung schien zunächst alles gestellt zu sein. Gewiß stammten die engeren Berater des Königs zumeist aus dem alten, pietistisch-orthodoxen und konservativen Freundeskreis. Aber er berief den vom Vater ungnädig verabschiedeten liberalen Hermann v. Boyen zum Kriegsminister, den freigeistigen Alexander v. Humboldt in den Staatsrat, Ernst Moritz Arndt erhielt sein akademisches Amt als Bonner Professor wieder, die Polizeiaufsicht über den Turnvater Jahn wurde aufgehoben und eine allgemeine Amnestie verschaffte zahllosen in Gefängnishaft sitzenden politisch Verfolgten des alten Regimes die Freiheit. Dazu gehörte auch der Ausgleich mit der katholischen Kirche. Den Vertrauten war indessen nicht unbekannt, daß der König auch der höheren Bildung seine besondere Aufmerksamkeit schenken wolle. Das betraf nicht zuletzt die vornehmste akademische Bildungsstätte Preußens, die Berliner Universität.

Der verstorbene König hatte sich um die Anstalt, die seinen Namen als Stifter trug, nicht viel gekümmert. Die Besetzung der Professuren lag ganz in der Hand des Ministers Altenstein,¹ und die Universität hatte keinen Grund, mit diesem unzufrieden zu sein. Er war ein Grandseigneur, erfahren in den Praktiken der alten Schule der liberalen Bürokratie, ohne einen Überschwang der Gefühle, dafür ausgezeichnet mit einem nüchternen Verstand. Als Hardenbergs Mitarbeiter ist er einst von Ansbach nach Berlin gekommen, hat hier eine Zeitlang unter Stein gearbeitet, gewann aber mit seiner Kritik an dessen „revolutionärem“ Reformprogramm das Ohr Friedrich Wilhelms III. und hat zu Steins Entlassung entscheidend beigetragen. Der Ausklang der Reformära nach den Befreiungskriegen brachte ihn auf den Posten des Kultusministers, auf dem er durch die Berufung von Gelehrten wie Hegel, Ranke, Savigny, Böckh, Liebig, Joh. Müller und Schönlein sich größte Verdienste um den raschen Aufstieg der Universität erworben hat. In der Kirchenpolitik folgte er den Intentionen des Königs und ging im Agendenstreit mit gesetz-

¹ Vgl. Art. Altenstein, in RGG³, I, 291 f. (Kupisch).

lichen Strafen, militärischen Maßnahmen gegen die Opponenten vor. Wenn er im Zuge der Karlsbader Beschlüsse die Absetzung des Theologen de Wette verfügte, so verteidigte er anderseits die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung, indem er die rationalistischen Theologen Gesenius und Wegscheider vor Denunzianten in Schutz nahm. Der Kronprinz stand zu ihm schon früh in einem harten Gegensatz. Dessen Wünschen bei Berufungen hat sich Altenstein mehrmals beugen müssen. Dabei ging der Kampf meist im Sinne eines *do ut des* vor sich. So war es dem Kronprinzen gelungen, das orthodoxe Schulhaupt Hengstenberg in die Theologische Fakultät und den Naturphilosophen Henrich Steffens in die Philosophische Fakultät zu bringen,² während Altenstein dafür seinem Schützling Eduard Gans einen Lehrstuhl in der Juristischen Fakultät verschaffte und als Nachfolger Hegels den Bayreuther Rektor Gabler berief, der wohl auf jedes Wort des verstorbenen Meisters schwor, aber kein Kopf eigener Konzeption war.

Es war aber gerade die in Preußen zu einer Machtstellung gelangte Philosophie Hegels, die des Kronprinzen leidenschaftlichen Widerspruch hervorgerufen hatte. Daß er Hegel durch eigene Lektüre kennen gelernt hat, ist unwahrscheinlich. Friedrich Wilhelm gehörte nicht zu den Naturen, die sich ihr Urteil durch ein selbständiges, gründliches Studium bilden. Ihm genügte ein kennzeichnendes Signum. Wenn Hegel die „geoffenbarte Religion“ wohl nicht verneinte, ihre Wahrheit jedoch in den Bereich der relativen, endlichen „Vorstellungen“ verwies, dafür aber im System seines Panlogismus die absolute Wahrheit in den Begriffen der Vernunft erblickte, dann war das für Friedrich Wilhelm hinreichend, um diese Philosophie ohne weitere Prüfung zu verwerfen. Ob Hegel unter wissenschaftlichen Voraussetzungen „recht“ hatte, war völlig belanglos.³ Dieser Dogmatismus der Vernunft, sagte er, zerstöre alle lebendige Christlichkeit, er ist das Prinzip des Bösen schlechthin. Was von der „Hegelei“ ausgeht, ist „Drachensaat“, die mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden muß. Auch die *theologische* Dogmatik war nicht nach seinem Geschmack, weil sie das, was nach Gottes Ordnung unaussprechlich ist, begreiflich zu machen sucht, das heilige Geheimnis auf den Weltmarkt der Erklärung bringen will. Ihre Anfälligkeit für Hegels Vernunftorthodoxie bewiese das. Wenn Friedrich Wilhelm beim Tode Hardenbergs schrieb, daß es diesem, „um der erste Staatsmann seiner Zeit zu sein, nur an dem unschätzbaren Glück gebrach, ein Christ zu sein“, so stand er dem Schüler des Verstorbenen, dem Kultusminister Altenstein, mit der gleichen unverhohlenen Ablehnung gegenüber, weil dieser die Hegelsche Philosophie als das Prinzip des Fortschritts stützte, wo diese doch nur der Widerpart des reinen christlichen Glaubens sei.

Schon bald nach seiner Thronbesteigung hatte Friedrich Wilhelm den Rektor der Universität und die vier Dekane empfangen⁴ und ihnen nahegelegt, bei künftigen Berufungen nur die besten Kräfte Deutschlands in Aus-

² Max Lenz, Geschichte der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, II, 2, 1918, 3 f. – Ingetraut Ludolphi, Heinrich Steffens, 1963, 136 ff.

³ Ernst Lewalter, Friedrich Wilhelm IV., 1938, 267 f.

⁴ Es handelt sich um folgende Personen: Twesten (Rektor), Neander (Theologie), Lancizolle (Jura), Hecker (Medizin), Kunth (Philosophie-Botanik).

sicht zu nehmen. Auch Prinz Wilhelm, der Bruder des Königs und bei der Kinderlosigkeit desselben auch sein präsumtiver Nachfolger, empfing die Delegation. Bei dieser Gelegenheit hat sich die kleine Episode abgespielt, die Ludwig v. Gerlach festgehalten hat. Der Prinz gab der Hoffnung Ausdruck, daß der König noch Erben bekommen werde. Er selber fühle sich zu schwach für das hohe Amt der Krone, worauf Lancizolle trocken erwiderte, wem Gott ein Amt gebe, dem gebe er auch den Verstand.⁵

Die vordringlichste Aufgabe war die Besetzung des Postens des Kultusministers. Altenstein, der schon seit Jahren kränkelte und die Geschäfte seit 1838 nicht mehr führend wahrgenommen hatte, war fast gleichzeitig mit dem alten König gestorben. Friedrich Wilhelm dachte zunächst an den Finanzminister seines Vaters, den Grafen v. Alvensleben, weil er, wie er diesem unverblümt sagte, einen „farblosen“ Mann haben wollte. Alvensleben lehnte natürlich ab. Unter den sonstigen Anwärtern fiel die Wahl schließlich auf den keineswegs „farblosen“ Karl Friedrich *Eichhorn*,⁶ der einst dem Kreise der Reformer und Patrioten angehört, am Schillschen Zuge teilgenommen und im Befreiungskrieg als Offizier zum Stabe Blüchers gehört hatte. Er ist ein besonderer Freund Schleiermachers gewesen, galt allgemein als liberal, weshalb ihn die Konservativen als „Jakobiner“ verketzten und dem Könige vor der Berufung sein politisches „Sündenregister“ vorlegten. Friedrich Wilhelm hat Eichhorn dennoch berufen, zur Freude von Ranke, Savigny, Lachmann und aller derer, die auch einst Schleiermacher nahegestanden hatten.

Der König hat seinem neuen Minister wahrscheinlich schon in der ersten Unterredung, die er mit ihm hatte, seinen Wunsch, den Philosophen *Schelling* nach Berlin zu berufen, kundgetan. Mit der gleichen Absicht nannte er den Namen des Erlanger Staatsrechtslehrers *Stahl*. Beide hatte er schon als Kronprinz in Vorschlag gebracht, war damit aber an dem Widerspruch Altensteins, vor allem des zuständigen Referenten Johannes Schultze, eines überzeugten Hegelianers, gescheitert. Bei Eichhorn durfte er des Erfolges sicher sein, da dieser gleichfalls der Hegelschen Philosophie ablehnend gegenüberstand. Am reibungslosesten ging die Berufung Stahls vor sich. Die Einwände der Fakultät waren ein schwaches Wiederholen früherer Argumente ohne nähere Charakterisierung, im übrigen stimmte man dem Wunsche des Königs zu. Ende November stand der Theoretiker des christlichen Staates schon auf dem Katheder, begann mit einer heftigen Polemik gegen Hegel und seinen Vorgänger Gans, so daß es zu einem heftigen Tumult unter den Hörern kam. Der Rektor mußte einschreiten, Stahl lenkte ein, behielt indessen nur knapp zwei Dutzend Hörer, war aber 1842/43 schon Dekan.⁷

Weniger glatt verlief die Berufung Schellings. Wie bei Stahl hatte sich auch diesmal des Königs Freund, Josias *Bunsen*, als Vermittler zur Verfügung gestellt. Aber der von der Bedeutung seiner geistigen Größe tief überzeugte

⁵ Ernst Ludwig v. Gerlach, Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken, 1903, I, 272 f.

⁶ Vgl. Art. Eichhorn, in RGG³, II, 345 (Kupisch).

⁷ Lenz, a. a. O. 70.

Philosoph, der in München großes Ansehen genoß, besonders bei dem bayerischen Kronprinzen Maximilian, hatte es noch nicht ganz verwunden, daß er einmal in Berlin als Nachfolger Hegels abgelehnt worden war. Er spreizte sich und gedachte keineswegs, auf das preußische Angebot schon beim ersten Finkenschlag freudig zu antworten. Aber Friedrich Wilhelm ließ nicht locker. Alles, was auch bei einem Philosophen selten versagt, wurde angeboten: glänzende materielle Aussichten durch 5000 Taler Gehalt, 1000 Taler für den Umzug, Erhebung in die 1. Rangklasse der preußischen Beamtenhierarchie. Schelling seinerseits drückte noch eine Erhöhung des Witwengeldes heraus, klopfte dann auch noch einmal in München gehörig auf den Busch, um zu prüfen, was angesichts seines drohenden Wegganges Bayern zu bieten hätte.⁸ Weil man hier nur auf einen Teil seiner Wünsche einzugehen vermochte, war das Kommen nach Berlin ziemlich sicher. Aber selbst jetzt noch, da er fest entschlossen war, den Ruf anzunehmen, drehte er sich in kokettierender Eitelkeit wie eine nur auf stürmisches Bitten reagierende Primadonna. Er versuchte dem Minister klarzumachen, welche Opfer er mit der Übersiedlung nach Berlin bringe: sein vorgeschrittenes Alter – er war 66 Jahre alt –, das norddeutsche, seiner Gesundheit möglicherweise unzuträgliche Klima, schließlich wollte er sich auch nur auf ein Jahr verpflichten. Diese Zeit, so meinte er selbstbewußt, würde genügen, um zu erfüllen, was man von ihm erwarte, nämlich die Austilgung des hegelschen Giftes, denn es käme ja nur darauf an, daß man den Verirrten den klaren Weg zeige. Eichhorn, der das rasche Heilvermögen des großen Zauberers keineswegs bezweifelte, beeilte sich, dem Meister zu versichern, daß es in Berlin an freundlichen, gesunden und bequemen Wohnungen nicht fehle, auch das Klima würde seiner Gesundheit zusagen, denn die Luft sei im ganzen rein und gesund. Im übrigen: gegenüber der Zahl derer, die dem Zeitgeist erlegen seien und sich zum Teil in zuchtloser Selbstüberhebung befinden, vermag allein „eine große philosophische Autorität, die in der Kraft des eigenen Geistes sich zur Klarheit einer Theologie und Philosophie vermittelnden Zentralmoments hindurchgearbeitet

⁸ Lenz, a. a. O. 12 – Derartige Geldverhandlungen mit den behördlichen Berufsinstanzen waren und sind im akademischen Leben keineswegs ungewöhnlich. Als *Ranke* einige Jahre später einen Ruf nach München erhielt, den er nach längeren Verhandlungen schließlich ablehnte, erreichte der preußische Hofhistoriograph für sein Verbleiben in Berlin eine Gehaltszulage von jährlich 1600 Talern; vgl. *Bernhard Hoefft*, *Rankes Berufung nach München*, 1940, 108. – Von einer überraschenden Bescheidenheit waren die Brüder *Grimm*. Als sie nach Verlust ihrer Lehrtätigkeit in Göttingen an die Akademie der Wissenschaften in Berlin berufen wurden, verloren sie über Geldfragen kein Wort und erhielten zusammen ein Jahresgehalt von 2000 Talern, was sie zu gleichen Teilen unter sich verteilten; daß Wilhelm Grimm eine Familie besaß, wurde von der Behörde gar nicht zur Kenntnis genommen. Erst als Wilhelm in Berlin die allgemeinen Lebensverhältnisse näher kennen lernte, bat er höflich um eine Zulage von 1000 Talern, die ihm nun auch bewilligt wurden, vgl. Lenz, a. a. O. 15 – Schelling war sich seines Wertes voll bewußt, als er in das ihm vom König gereichte Blankoakzept ohne Bedenken 8000 Taler (einschließlich Reisekosten) eintrug. Sein festes Jahresgehalt von 5000 Talern (= 16 500 Mark) hat bis zum 1. Weltkrieg kein Ordinarius erreicht. 15 000 Mark waren die Höchstsumme um 1910. Es ist zu bemerken, daß Schelling nicht ordentliches Mitglied der Fakultät war. Er hatte sich auch diese persönliche Unabhängigkeit vorbehalten.

habe, in lebendiger Rede dem deutschen Geiste eine seinen eigentümlichen Bedürfnissen angemessene neu und zu heilsamer Entwicklung hinführende Bahn zu öffnen. Gelingt Ihnen dieses, woran ich nicht zweifle, dann haben Sie sich ein Verdienst erworben, welches den größten und herrlichsten an die Seite gesetzt werden darf“.⁹

Am 15. November 1841 hielt Schelling in der Berliner Universität seine Antrittsvorlesung. Spötter wie Varnhagen von Ense hatten schon vor seinem Kommen gemeint: „Nun wird der alte Schelling . . . erwartet, das wird eine verfluchte Rumpelkammer“.¹⁰

II.

Als Schelling dem Ruf nach Berlin folgte, lag der bedeutendere Teil seiner Lebensentwicklung schon hinter ihm. Man muß auf jenen ersten Abschnitt etwas eingehen, auch auf das Persönliche, um die Eigenart der Schlußphase seines geistigen Schaffensprozesses zu verstehen.

Schelling kam aus einem schwäbischen Pfarrhause (geb. 1775) und war ursprünglich zum Theologen bestimmt.¹¹ In Tübingen hatte er studiert und dort im Stift mit den um fünf Jahre älteren Hegel und Hölderlin eine ebenso enthusiastische wie geniale Jugendfreundschaft geschlossen. Die Fanfare der Revolution hatte diese Jünglinge erweckt, ein seliger Frühling des Geistes, eine neue Gläubigkeit entbrannte ihnen die Seele. Der Bund sollte, wie das der Schwur so vieler Jünglingsfreundschaften ist, fürs Leben sein und hat doch nicht gehalten, was man sich in der Morgenröte freudigen Hoffens versprach. Hölderlin, mit dem Schelling die Begeisterung für das griechische Altertum teilte, ist nach raschem Dichterruhm und leidvollen Erfahrungen, wenig über dreißig Jahre alt, in geistige Umnachtung gefallen, die ihn über vierzig Jahre gefangen hielt. Mit Hegel, dem der gerade sechzehnjährige Schelling die ersten Schritte in das Wunderland der Philosophie verdankte, kam es seit 1807 zur fortschreitenden Entfremdung bis zum endgültigen Bruch.

Schelling war im Kreise seiner Freunde ein frühreifer und geistig außerordentlich befähigter Mensch. Als Zwanzigjähriger hatte er bereits sein Studium in Tübingen beendet, eine Schrift „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ verfaßt, die ihn als einen ungewöhnlichen Kenner der zeitgenössischen Philosophie auswies. Kants „kopernikanische Wendung“, daß unsere Erkenntnis sich auf bestimmte Gebiete beschränke und nur dadurch möglich sei, daß sich die Gesetzmäßigkeit des Subjekts auch auf die zu er-

⁹ Idee und Wirklichkeit, einer Universität-Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, hrsg. von Wilhelm Weischedel (= Gedenkschrift der Freien Universität Berlin zur 150. Wiederkehr des Gründungsjahres der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, 1960, 349 f.

¹⁰ Lenz, a.a.O. 19 f.

¹¹ Über Schelling vgl. Kuno Fischer, Schellings Leben und Werke und Lehre (= Geschichte der neueren Philosophie, 7. Bd.) 1902; Karl Jaspers, Schelling. Größe und Verhängnis, 1955; ADB, 31, 6 ff. (Fr. Jodl); Alois Dempf, Friedrich Wilhelm Josef Schelling (= Die Großen Deutschen, 3. Bd. 1957) 75 ff.; Stiftsköpfe, hrsg. v. Ernst Müller, 1938, 209 ff.

kennenden Gegenstände erstreckte, hatte die Geister mächtig in Bewegung gebracht. Denn das hieß, daß nicht die ganze Wirklichkeit zur „intelligiblen“ Welt gehört, sondern nur soweit sie sich den Kategorien der Vernunft unterordnen lasse. Das war die klassische Grenze, die der kantische Vernunftidealismus aufgerichtet hatte, wie es das bekannte Faustwort ausdrückt: „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt, Tor, wer dorthin die Augen blinzeln richtet“. Aber es sollte gerade die Aufgabe des deutschen Idealismus werden, von *einem* Seinsgrunde aus zu einer umfassenden Erkenntnis des Daseins zu gelangen. Den ersten Schritt hatte Fichte 1794 in seiner Wissenschaftslehre getan, die den kantischen Kritizismus in ein spekulatives System umwandelte, indem sie die Synthese der transzendentalen Apperzeption (in der reinen Vernunft) und das Gesetz des kategorischen Imperativs (in der praktischen Vernunft) unter dem Begriff des absoluten „Ich“ zusammenfaßte. Damit war der Vorstoß zu einer neuen Metaphysik getan, die sich zu einem Tat-Idealismus fortbildete. Schelling hatte Fichtes Gedankengänge kennen gelernt, und seine ersten literarischen Äußerungen wollten nichts anderes sein als Erläuterungen der Wissenschaftslehre Fichtes, deren Grundgedanken er bald klarer wiederzugeben wußte als der Meister. Hölderlin, der Fichte in Jena gehört hatte, versicherte dem Freunde: „Du bist genau so weit wie Fichte“.

Aber Schelling blieb hierbei nicht stehen. Über eine Hauslehrertätigkeit kam er nach Leipzig, studierte hier Naturwissenschaften und veröffentlichte als Zweiundzwanzigjähriger eine Reihe von Abhandlungen, unter denen die „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ seinen Ruf als Naturphilosophen begründeten. Schellings Grundüberzeugung war es, daß es eine Gesamtansicht der Natur als lebendige Entwicklungseinheit geben müsse. Der Pantheismus Giordano Brunos und Spinozas, aber auch Silberfäden aus der Naturphilosophie von Leibniz durchzogen sein Gedankengebäude, dessen wissenschaftlichen Erkenntnischarakter er mit Nachdruck betonte, wie es überhaupt schon zu seinem Denkstil gehörte, seine Ansichten apodiktisch, thetisch, oft herrisch und keinen Widerspruch duldend, vorzutragen. Goethe wurde auf ihn aufmerksam und berief den gerade Dreiundzwanzigjährigen als außerordentlichen Professor nach Jena. Fichte hatte die Berufung wärmstens unterstützt.

Jena war damals eines der Hauptquartiere der Frühromantik. Um Fichte und August Wilhelm Schlegel hatte sich eine Schar geistvoller Menschen gesammelt: Tieck aus Dresden und Novalis aus dem nahen Weißenfels gehörten dazu. Wie die Berliner Romantiker mit dem jungen Schleiermacher ihre große Erwerbung gemacht hatten, so war für Jena das Auftreten Schellings *das* große Ereignis. Schlegels Gattin Caroline, von der Jean Paul sagte, daß sie zu den geflügelten Naturen gehöre, die den Sinn für Poesie mit auf die Welt bringen, erkannte in dem jungen Gelehrten einen Menschen, der „Mauern durchbricht“. Nach einer gemeinsam erlebten Aufführung von „Wallensteins Lager“ schilderte sie ihn ihrem Schwager Friedrich Schlegel als eine „rechte Urnatur, als Mineral betrachtet, echter Granit“. Das war ein Anklang an Worte Goethes in dessen Abhandlung „Über den Granit“, der dort „die

Grundveste der Erde“ genannt wird. Caroline Schlegel, verwitwete Böhmer, geborene Michaelis, war zwölf Jahre älter als Schelling und nach dem Urteil bürgerlicher Moral das, was man „eine Frau mit Vergangenheit“ nennt. Schillers wohlstandige Lotte nannte sie nur „das Übel“ oder „Dame Lucifer“. Das war gehässig, vielleicht auch rachsüchtig, berührte aber einen schwachen Punkt, nicht nur Carolines, sondern des romantischen Liebeslebens überhaupt. Die erste Ehe (mit dem Bergmedikus Böhmer) wie die jetzige hatte sie nicht aus Neigung geschlossen. Zwischen beiden Ehen (der erste Mann war 1788 gestorben) lagen für sie aufregende Jahre mit delikaten Erlebnissen, in deren Zusammenhang sie sogar eine Zeitlang hinter Gefängnismauern weilen mußte. A. W. Schlegel hatte ihr mit Hilfe hoher Gönner, u. a. W. v. Humboldt, wieder die Freiheit verschafft. Er wurde dann ihr Gatte, aber es war von Anfang an eine Scheinehe. Mit gewöhnlichem Maßstab war Caroline gewiß nicht zu messen. Über ihre geistige Lebendigkeit geben am besten ihre Briefe Auskunft,¹² die zu den bedeutendsten Quellen des romantischen Lebensgefühls gehören. Zu Schelling hatte sie von Anfang an eine heftige Zuneigung gefaßt. Der „trotzige“ Jüngling entsprach ihrer tiefsten Sehnsucht. Es kennzeichnet Carolines Wesen, daß sie glaubte, ohne Scheidung von Schlegel mit beiden Männern einträchtig, in Freundschaft und Liebe leben zu können. Ihre Empfindungen teilte sie ohne Scheu ihrer halbwüchsigen Tochter Auguste (aus erster Ehe) mit. Man munkelte schon von Kuppelei, woran freilich kein wahres Wort gewesen sein dürfte. Der unausbleibliche Klatsch der ebenso neidischen wie gehässigen Umwelt steigerte sich zur offenen Empörung, als Auguste plötzlich an der Cholera starb. Schelling wurde der Schuld an dem Tode von Carolines Tochter bezichtigt, weil er mit eigenen, unzureichenden medizinischen Kenntnissen in die ärztlichen Verordnungen hineingepfuscht hätte. Ein seelischer Zusammenbruch war die Folge, nicht so sehr bei Caroline, die sich mit merkwürdig schwebenden Worten zu trösten wußte, als bei Schelling, den manche als den Verlobten Augustes betrachten wollten. Die Schlegels verließen zunächst Jena, was für die Beziehungen Carolines zu Schelling keine Unterbrechung bedeutete. Als Schlegel sich bald als Reiseprediger der Romantik nach Berlin begab, kehrte Caroline nach Jena zurück. Es war Goethe, der schließlich beim Großherzog die Auflösung der Ehe erreichte. Im Jahre 1803 traute Schellings Vater, Prälat in Württemberg, Carolines dritte Ehe mit seinem Sohn.

Wo Genialitäten mit ausgeprägtem Eigensinn zusammen hausen, gibt es selten glückliche Eintracht. In Weimar wußte man davon ein Lied zu singen. Manche kleine oder mittlere Universitätsstadt besitzt ihr ungeschriebenes Diarium der menschlichen Fatalitäten. In Jena war es nicht anders. Gelehrsamkeit und Charakter schließen selten einen Bund der Treue. Ein übler Professorenstreit, in dem von beiden Seiten alles Erdenkliche an Tücke und Maßlosigkeit aufgeboten wurde, veranlaßte die Schellings, Jena zu verlassen. Für kurze Zeit bot Würzburg ein Domizil. Als das Bistum im Preßburger

¹² *Caroline-Briefe aus der Frühromantik*, hrsg. v. *Erich Schmidt*, 2 Bände, 1913; vgl. auch ADB, 31. Bd. 3 ff. (Muncker).

Frieden (1805) dem Erzbischof von Salzburg unterstellt wurde, also in den österreichischen Machtbereich geriet, folgte Schelling einem Ruf nach München, das damals noch keine Universität besaß. Er wurde zunächst Generalsekretär der Akademie der Künste, später Mitglied und Sekretär der Akademie der Wissenschaften. Es waren Jahre ruhigen Schaffens, in denen sich freilich auch die Trennung von Hegel vollzog. Der Verkehr mit Schlegel war nie abgebrochen. Als Reisemarschall der berühmten Frau von Stael kam er nach München zu Besuch. Im Jahre 1809 traf Schelling ein schwerer Schlag: Caroline, die in ihrer dritten Ehe Frieden und Genügsamkeit gefunden hatte, ihrem Gemahl auch wichtige seelisch-geistige Hilfe geworden war, starb plötzlich an der Cholera. Drei Jahre später heiratete Schelling die um vierzehn Jahre jüngere Pauline Glotter, Tochter einer Freundin seiner verstorbenen Frau. Während die Ehe mit Caroline kinderlos geblieben war, schenkte ihm Pauline noch drei Kinder und überlebte ihren Gatten nach einer langen harmonischen Ehe um viele Jahre. Eine Tochter ist die Gattin des Rankeschülers Georg Waitz geworden.

Carolines Tod war für Schelling nicht nur menschlich ein schwerer Verlust, unter dem er lange seelisch gelitten hat, er bedeutete auch für den Denker einen tiefen Einschnitt. Das Problem des Todes, die Fragen nach Jenseits und Ewigkeit begannen ihn zu bewegen. Es trat die Wende ein, die schrittweise zu seiner „zweiten Philosophie“ geführt hat.

III.

Für die preußische Kulturpolitik unter Friedrich Wilhelm IV. war Schelling deshalb so begehrenswert geworden, weil man seit langem wußte, daß dieser von der ersten Phase seiner Philosophie zu einer zweiten Stufe fortgeschritten war, von der aus alle bisher offen gebliebenen Fragen der idealistischen Epoche, vor allem die der geoffenbarten Religion, eine umfassende, Philosophie und Offenbarung miteinander vereinigende umfassende Antwort finden sollten. Hegels Religionsphilosophie hatte insofern einen Trennungsstrich zwischen Philosophie und Offenbarung gezogen, als sie dem auf dem geoffenbarten Wort Gottes sich gründenden Glauben einen unteren Rang als dem spezifisch philosophischen Erkennen zuwies. Der Philosoph muß die Stufe des an die religiöse Überlieferung (Bibel, kirchliche Lehre) gebundenen Glaubens überwinden, wenn er zu jener Erkenntnis aufsteigen will, in der das Denken des Menschen sich identisch weiß mit der göttlichen Vernunft. Es vollzieht sich hier ein Gottvertrauen höherer Art, dem Gott selber sich im ewigen Weltgeschehen als vernünftige Wirklichkeit kundgibt. Alles, was Gegenstand der Theologie ist: die Fragen der Offenbarung und der Christologie, das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit und der Welterlösung, findet sich wieder im methodischen Dreischritt dieser spekulativen Philosophie. Der sie beherrschende Philosoph blickt der Gottheit nicht über die Schulter, sondern als Teilhaber ihrer Pläne unmittelbar ins Antlitz.¹³

¹³ Vgl. hierzu auch *Karl Kupisch*, *Das Jahrhundert des Sozialismus und die Kirche*, 1958, 18 f.

Hier meldete Schelling seinen Widerspruch an. Ob seine Beschäftigung mit Hegel tiefgründig genug war, um den Gegensatz scharf genug zu begründen, ist oft bezweifelt worden. Einen totalen Bruch mit seiner eigenen, früheren Identitätsphilosophie hat er gleichwohl nicht vollzogen. Schon in seiner Schrift „Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge“ (1802) lagen wesentliche Elemente für eine Gedankenentwicklung vor, die zu seiner Spätphilosophie führen. Was dort über die Idee der Unsterblichkeit gesagt wurde, mag mehr ein Denkproblem gewesen sein, aber schon zwei Jahre später geht die Schrift „Philosophie und Religion“ einen großen Schritt weiter. Die schwäbische Mystik und Theosophie seines Landsmannes *Oetinger* beschäftigt ihn. Es setzt jene Entwicklung ein, die man später als die Wendung zu einer Gnosis bezeichnet hat.¹⁴ Wir verfolgen die Einzelheiten hier nicht. Keineswegs handelt es sich um einen jähen Bruch, vielmehr herrscht schon seit der „Transcendentalphilosophie“ (1800) eine kontinuierliche Entwicklung vor, in deren Verlauf freilich vieles vom Früheren allmählich verblaßt. Von Bedeutung wurde die Begegnung mit Franz von *Baader* und dem Landshuter Kreis der bayerischen Katholiken um J. M. *Sailer*, über den auch Savigny und Görres mit Schelling in Berührung kamen.¹⁵ Wenn man sich erinnert, wie eng schon der jüngere Schelling Philosophie und Poesie aneinanderband, indem er nämlich meinte, daß aus der unbewußten, genialischen Schöpferkraft des Dichters die unbewußte Produktionskraft der lebendigen Natur aufsteigt, die der Naturphilosoph nur nachzuzeichnen braucht,¹⁶ so stoßen wir hier auf jenes romantische Element seines Denkens, das ihn dann schrittweise zu seiner Verbindung von Metaphysik und Religion führte. Glaube und Denken dürfen nicht als entzweite Gegensätze stehen bleiben. Der Philosoph, der glaubt, hat keinen Grund, sich dieses Glaubens zu entäußern, wenn er philosophiert. „Jede Philosophie, die ihren Namen wirklich verdient, d. h. sich nicht scheut, die zuletzt allein entscheidenden Probleme anzugehen, d. h. nach dem Sinn der Welt und des Lebens zu fragen, muß unabdingbar ihrem ganzen Charakter nach vom Glauben oder vom Nichtglauben des Philosophen bestimmt sein.“¹⁷ Nichts Geringeres strebte Schelling an, als eine Philosophie der Offenbarung, die anders und umfassender als es

¹⁴ Vgl. hierzu *Ernst Benz*, F. W. J. Schelling und C. Ch. F. Krause in Spanien, ZRGG, 1954, 226 ff.; *Friedemann Horn*, F. W. J. Schellings Lehre von den letzten Dingen, ebd. 248 ff.

¹⁵ Es handelte sich damals in jenen bayerischen Gebieten um eine wirkliche Erweckungsbewegung, die auch nach Norddeutschland ihre Wirkungen ausstrahlte. So sind im Sommer 1816 der stud. iur. *Carl v. Lancizolle* und der spätere Führer der pommerschen Erweckung, der Leutnant der Berliner Kriegsschule *Adolf v. Thadden* nach Süddeutschland aufgebrochen, um an Ort und Stelle das mitzuerleben, was dort vorging. Aus diesem Landshuter Kreis ist *Johannes Gösner* hervorgegangen, hat den Übertritt vom Katholizismus zum Luthertum vollzogen und ist Prediger in Berlin geworden. Er hat Schellings Kommen nach Berlin warm begrüßt. Vgl. *K. Kupisch*, Durch den Zaun der Geschichte, 1964, 153 ff.

¹⁶ A. Dempf, a.a.O. 75.

¹⁷ Vgl. zu dieser Frage *Erwin Reisner*, Der begegnungslose Mensch – Eine Kritik der historischen Vernunft, 1964, 7 ff.

Hegel wohl auch von seiner Arbeit gemeint hat, die philosophische Arbeit zum unwiderruflichen Abschluß bringen sollte. Hegels humanistische Essentialphilosophie wollte er durch eine christliche Existentialphilosophie ersetzen.

Schelling hatte sich in dem letzten anderthalb Jahrzehnt mit eigenen literarischen Veröffentlichungen sehr zurückgehalten. Nur durch gelegentliche Andeutungen sickerte mehr oder weniger geheimnisvoll durch, zu welchem großen Unternehmen er sich rüste. Auch seine preußischen Auftragsgeber wußten vom eigentlichen Inhalt der neuen „positiven Philosophie“ so gut wie nichts. Ihnen genügte zu wissen, daß Schelling offenbar das tun wolle, was die Theologie nicht zu leisten vermochte, nämlich Berlin „aus den Krallen der Hegelschen Vernunft zu befreien“. Was sie darüber hinaus über seine Stellung zur geoffenbarten Religion vernommen hatten, schien in das Konzept des „christlichen Staates“ zu passen, wie es dem König und seinen romantisch-konservativen Freunden vor Augen stand.¹⁸

So wurde das erste Auftreten Schellings in Berlin zu einer Sensation. Er hatte schon einige Tage zuvor einem Freunde geschrieben, daß die *proceres Universitatis* anwesend sein werden, der Zudrang der Studenten so groß, daß diese, wenn nicht durch die Türen, so durch die Fenster hereinkommen würden.¹⁹ Das war keine Übertreibung. Seit den berühmten Kosmosvorträgen Alexander v. Humboldts (1827) hatte die Berliner Universität kein so zahlreiches und illustres Publikum gesehen. Das Auditorium maximum war überfüllt. Obwohl man nur auf Karten Einlaß fand, herrschte ein fürchterliches Gedränge.²⁰ Selbst das Katheder war belagert, so daß die unmittelbar hinter Schelling Stehenden bequem aus seinem Vortragsmanuskript mitlesen konnten. In den vordersten Reihen hatten die Notabilitäten der Universität, die Koryphäen der Wissenschaft, Repräsentanten aller Lebensstellungen, Offiziere, Geistliche, hohe Beamte Platz genommen.²¹ Unter den studentischen Hörern

¹⁸ Zum „christlichen Staat“ vgl. *Friedrich Meinecke*, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1928, 223 ff. (= Werke, Band V); *Hans Joachim Schoeps*, Das andere Preußen, 1957 2. A.

¹⁹ Idee und Wirklichkeit, a.a.O. 341.

²⁰ Vgl. *Helmuth Pölcher*, Schellings Auftreten in Berlin, in: ZRGG, a.a.O. 193 ff. Das Auditorium maximum war der Hörsaal 6, in dem nur der Jurist Savigny und der Mediziner Schönlein lasen. Neben den für die Ehrengäste reservierten Bankreihen standen 290 Sitzplätze für Studenten zur Verfügung, für Hospitanten, eine verhältnismäßig junge Einrichtung der Universität, waren 140 Stehplätze vorgesehen, was aber bei weitem nicht ausreichte. Die Universität befand sich damals im Umbau. Die alte Aula durfte nicht für Vorlesungen benutzt werden.

²¹ Unter ihnen die Theologen Neander, Twisten, Vatke, Benary und der Hofprediger Strauß, natürlich alle Philosophen, ferner der Jurist Savigny, die Historiker Ranke und Pertz, der Zoologe Lichtenstein, der Germanist v. d. Hagen, der Mineraloge Weiß, schließlich Alexander v. Humboldt und Schellings ältester Schüler Steffens, der Generaldirektor der Königl. Museen Olfers, unter den hohen Offizieren der General Rühle von Lilienstern; sogar die türkische Gesandtschaft hatte einen Vertreter entsandt. – Später nahm vorübergehend auch der Historiker Droysen an Schellings Kolleg teil; auch Ernst Ludwig v. Gerlach hat mit seinem Freunde Adolf v. Thadden (1842) eine Vorlesung besucht; Gerlach, a.a.O. 303.

waren einige Namen, die später zu geschichtlichem Ruhm gelangt sind: Jacob Burckhardt, Sören Kierkegaard, Friedrich Engels und Michael Bakunin.²²

In seiner Antrittsvorlesung²³ äußerte sich Schelling noch sehr zurückhaltend, enthielt sich aller Polemik, erwähnte seinen Antipoden Hegel überhaupt nicht, sprach nur umschreibend von „jener Philosophie“ oder noch allgemeiner von einigen „ihrer getreuen oder ungetreuen Schüler“. Er selbst habe vor vierzig Jahren begonnen, „ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen; die eine Seite desselben ist jetzt vollgeschrieben“, gern hätte er es anderen überlassen, „das Blatt umzuwenden und eine neue Seite anzufangen“. Er fühle „die ganze Größe und Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe“, habe sie aber dennoch nicht abgelehnt, es spreche sich in dieser Annahme „das Bewußtsein eines entschiedenen Berufs aus“. Denn die Philosophie befinde sich heute in einer großen Gefahr. Sie gebe vor, in ihrem Resultat religiös zu sein. Das werde ihr jedoch nicht geglaubt. Man halte ihre Deduktionen christlicher Dogmen für Blendwerk. Das Leben selber erhebe sich gegen diese Philosophie, jenes Leben, das am Ende immer Recht behält. Die Philosophie ist bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen, gegen die es keinem erlaubt, ja möglich ist, gleichgültig zu sein. Fichte und Schleiermacher fanden den Mut und die Besonnenheit zum Kämpfen. Die Philosophie darf nicht in schmachlichem Schiffbruch enden. „Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft“.

Der erste Eindruck war ein günstiger. Man durfte von dem Philosophen etwas erwarten. Er hatte noch nichts verraten, aber Hoffnungen erweckt. „Das Auftreten dieses herrlichen Mannes hat die ganze Universität, die Lehrenden wie die Lernenden, wie ein elektrischer Schlag ergriffen, und wie sollte nicht auch ich von diesem Strom der glühenden Begeisterung fortgerissen sein?“²⁴ Auch Sören Kierkegaard notierte begeistert: „Ich bin so froh, Schelling . . . gehört zu haben – unbeschreiblich. So habe ich ja lange genug geseufzt und die Gedanken geseufzt in mir; als er das Wort ‚Wirklichkeit‘ nannte über das Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, da hüpfte die Gedankenfrucht in mir vor Freude wie in Elisabeth. Ich erinnere fast jedes

²² Pölcher (a.a.O.) erwähnt unter den Studenten auch den Theologen Adolf Hilgenfeld, später Prof. für NT in Jena, und den Schweizer Friedrich v. Tschudi. In späteren Semestern hat der aus Bayern kommende stud. theol. Luthardt an Schellings Kolleg teilgenommen. – Kierkegaard war allerdings kaum noch als Student anzusprechen. Er hatte seine Studien soeben in Kopenhagen mit einer philosophischen Promotion abgeschlossen. Er ist nach Berlin geeilt, um hier an seinem Buch *Entweder/Oder* zu arbeiten, eigentlich jedoch, um Abstand von seiner Trennung von Regine Olsen zu gewinnen. Friedrich Engels diente hier als Einjährig-Freiwilliger bei der Garde-Artillerie, steckte als Autodidakt tief in philosophisch-theologischen Problemen. Da er kein Reifezeugnis besaß, begrüßte er es, als Hospitant an den Vorlesungen der Universität teilnehmen zu können; vgl. *K. Kupisch*, *Vom Pietismus zum Kommunismus*, 1965², 61 ff.

²³ Abgedruckt in: *Idee und Wirklichkeit* . . . a.a.O. 341 ff.

²⁴ So Adolf Hilgenfeld, vgl. Pölcher, a.a.O. 104.

Wort, das er von diesem Augenblick an sagte. Hier kann vielleicht Klarheit kommen.“²⁵ Auch der junge Engels war zunächst sehr angetan vom Auftreten Schellings, wenn er in seinem „Tagebuch eines Hospitanten“ schrieb: „Wenn ihr jetzt hier in Berlin irgendeinen Menschen, der auch nur eine Ahnung von der Macht des Geistes über die Welt hat, nach dem Kampfplatz fragt, auf dem um die Herrschaft über die öffentliche Meinung Deutschlands in Politik und Religion, also über Deutschland selbst, gestritten wird, so wird er euch antworten, dieser Kampfplatz sei in der Universität, und zwar das Auditorium Nr. 6, wo Schelling seine Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung hält.“²⁶

Jedoch die Erwartung, „aus dem Goldhort erlösender Gedanken, den er in der Tiefe seines Geistes barg“, neue Erkenntnisse schöpfen zu können, wurde bald enttäuscht. Der Philosoph schien nicht zu halten, was er versprochen, nämlich der Philosophie das bisher noch verschlossene Tor zur letzten Wahrheit zu öffnen. Einige Wochen hörte man ihm noch geduldig zu, und die Unentwegten unter den Zuversichtlichen hielten auch bis zum Schluß, eifrig mitschreibend, aus. Aber die mit der Sache der Philosophie Vertrauteren wurden unruhig, bald unwillig. Was sollten sie mit dem tiefsinnigen Satz anfangen: „Die Offenbarung muß etwas über die Vernunft hinausgehendes enthalten, etwas aber, das man ohne die Vernunft doch nicht hat“?²⁷ Die „Donnerlegion“ der Hegelianer, die sich bisher ruhig verhalten hatte, begann ins Feuer zu blasen. Der Dozent Karl Ludwig *Michelet*, Mitherausgeber von Hegels Werken und Sprecher des „Vereins von Freunden des Verewigten“, schrieb im Vorwort zum 2. Bande von Hegels Enzyklopädie, die im Dezember herauskam; „Glaubt er (Schelling) aber die Mission zu haben, die Philosophie ‚aus der unleugbar schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, herauszuführen‘ und vor ‚einem schmachvollen Schiffbruch und der Zerstörung aller großen Überzeugungen‘ zu retten, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen: so hoffe er nicht, ohne wissenschaftliche Widerlegung dieser echten Kinder seines eigenen Philosophierens, das seinen Händen längst entrissene Szepter der Philosophie wieder ergreifen zu können... Wenn Schelling für seine zweite Philosophie allen positiven Inhalt außerhalb des Rationalen herholen will, so hat er die echte Freiheit eines

²⁵ Kierkegaard, Die Tagebücher 1834–1855, hrsg. von Theodor Haedeker, 2. A. 1941, 136.

²⁶ MEGA I, 2, 299; vgl. auch Kupisch, Vom Pietismus . . . a.a.O. 62 – Über den äußeren Eindruck, den Schelling machte, gibt es sehr widersprechende Aussagen. Kierkegaard schrieb schon nach der ersten Vorlesung: „Schelling ist dem Aussehen nach ein höchst unbedeutender Mann. Er sieht aus wie ein Rottmeister (nach anderer Übersetzung: wie ein Steuereinnnehmer)“, vgl. Kierkegaard, Briefe, 1955, 71; Idee und Wirklichkeit . . . a.a.O. 352. Friedrich Engels schrieb: „Ein Mann von mittlerer Statur, mit weißem Haar und hellblauem, heiterem Auge, dessen Ausdruck eher ins Muntere als ins Imponierende spielt, und vereint mit einigem Embonpoint, das mehr auf den gemüthlichen Hausvater als auf den genialen Denker schließen läßt, ein hartes, aber kräftiges Organ, schwäbisch-bayerischer Dialekt mit beständigem ‚eppes‘ für etwas, das ist Schellings Erscheinung“, MEGA, a.a.O. Vgl. auch Lenz, a.a.O. 47, Anm. 1.

²⁷ H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte, 5. Band, 1894, 227.

wissenschaftlichen Philosophierens aufgegeben und wird an dem Schatten des Riesen (Hegel) zerschellen, den er überschreiten wollte“.²⁸ Ähnlich äußerte sich Michelet in einem Aufsatz in den „Halleschen Jahrbüchern“. Man argwöhnte, daß Schelling Hegel überhaupt nicht zureichend kenne, was bekanntlich zutraf. Dazu kamen auch einige Schnitzer, die ihm unterliefen. Es mochte noch auf das Konto des zerstreuten Professors gehen, wenn er den schweizer Theologiestudenten Tschudi fragte, ob der berühmte Historiker sein Vater sei, worauf dieser unverfroren erwiderte, nein, mein Vetter.²⁹ Geradezu unverzeihlich war es aber, wenn er aus seinem ausgearbeiteten Vorlesungsmanuskript, aus dem er bekanntlich wörtlich ablas, vortrug, daß Jakob Böhme entscheidend von Spinoza beeinflusst sei, und er wundere sich, daß das vor ihm noch niemand entdeckt habe.³⁰ Die Zuhörerschaft stand wachsend unter dem Eindruck, daß das große Vorhaben Schellings nicht zu seinem Ziele gelange. Gegen Ende des Semesters empfand selbst ein anfänglich so zur Aufnahme bereiter Hörer wie Kierkegaard: „Schelling salbadert grenzenlos, sowohl in extensivem wie in intensivem Sinne“.³¹ „Seine ganze Potenzenlehre bekundet die höchste Impotenz“. Gemeint ist, daß Schelling den phantastischen Versuch unternahm, die Dreieinigkeitslehre (das sind die drei göttlichen Potenzen) spekulativ so zu konstruieren, daß die heilsgeschichtliche Offenbarung und Versöhnung von ihr aus begreiflich werde. Mit Hilfe der dialektischen Methode hatte Hegel in seiner Religionsphilosophie schon Ähnliches, aber auf einem ganz anderen Hintergrunde, unternommen. Der junge Burckhardt hielt Schelling für einen Gnostiker. „Daher das Unheimliche, Monströse, Gestaltlose in diesen Teilen seiner Lehre. Ich dachte jeden Augenblick, es müsse irgendein Ungetüm von asiatischem Gott mit 12 Armen 6 Hüte von 6 Köpfen nehmen. Es wird selbst den Berliner Studenten nach und nach unmöglich werden, diese furchtbare, halbsinnliche Anschauungs- und Ausdrucksweise auszuhalten“.³² Am schärfsten ritt damals der junge Engels seine Attacke

²⁸ Hegel (Jubiläumsausgabe) Bd. IX, Vorrede (in der älteren Ausgabe von Hegels „Sämtlichen Werken“ Bd. VII).

²⁹ Pölcher, a.a.O. 199. – Der Verfasser des Chronikon Helveticum, der Glarner Ägidius Tschudi, von dem Schiller für seinen „Tell“ seine geschichtlichen Kenntnisse bezogen hatte, lebte im 16. Jahrhundert.

³⁰ Lenz, a.a.O. 47; Pölcher, a.a.O. 205. – Jakob Böhme lebte von 1575–1624, Baruch Spinoza von 1632–1677.

³¹ Kierkegaard, Tagebücher, a.a.O. 102–105. – Da Schelling ab Februar sah, daß er mit seinem Stoff nicht fertig wurde, nachdem er sich vorher viel Zeit gelassen hatte, begann er Doppelstunden einzulegen. Die Kritik Michelets schien ihn wenig zu rühren, aber Kierkegaard schrieb, er sehe jetzt „so grimmig aus wie ein Essigfabrikant“; a.a.O. 86.

³² Werner Kaegi, Jacob Burckhardt. – Eine Biographie, II (1950), 192. – Ähnlich äußerte sich ein Jahr später Burckhardts Studienkamerad W. Beyschlag, der auch zunächst von Schelling beeindruckt war – „wie ein alter Berggeist stand er seiner zum großen Teil feindseligen Hegel'schen Zuhörerschaft gegenüber“ – dann aber doch bei Schellings schon erwähnter Kernlehre der „Potenzen“ kopfschüttelnd meinte: jetzt ginge ihm der Atem des Verständnisses aus. „Der dichterische greise Philosoph wollte unter dem Titel „Offenbarungsphilosophie aus der stark autoritativ aufgefaßten Bibel ein gnostisches System herauslesen, das nimmermehr in derselben enthalten war“, Pölcher, a.a.O. 211.

gegen Schelling. Der revolutionäre Brausekopf und philosophische Parforcereiter hatte in dem Kreis der radikalen Hegelschüler, der sog. „Linken“, Aufnahme gefunden, soeben auch Feuerbachs „Wesen des Christentum“ gelesen. Was er in diesen Monaten gegen Schelling schrieb, war auf dem Hintergrund des eigenen Bruchs mit dem Christentum geschrieben, eine Art Abrechnung mit der eigenen Vergangenheit, die er in Schellings esoterischer Philosophie wieder vor Augen sah. Schon im Dezember 1841 veröffentlichte er den ersten Aufsatz „Schelling über Hegel“ in Gutzkows „Telegraph“, es folgte im März 1842 eine selbständige Broschüre über „Schelling und die Offenbarung“ und im Mai eine weitere über „Schelling, der Philosoph in Christo“.³³ Die Schriften sind bedeutsamer für die Entwicklung Engels' zum Atheismus,³⁴ als charakteristisch für eine Schelling-Kritik. Sie dürften auch Schelling kaum zu Gesicht gekommen sein. Immerhin sind sie ein Beitrag zu der wachsenden Opposition, auf die er allmählich stieß.

Schelling besaß unter seinen Hörern dennoch eine feste Anhängerschaft. Nach Schluß des Semesters wurde aus dem Kreise der nichtakademischen Teilnehmer der Vorlesung eine Dankadresse aufgesetzt, und einige Studenten brachten ihm einen Fackelzug. In seiner Antwort auf die Dankadresse sagte Schelling u. a.: „Es ist wahr, ich habe mich bestrebt, Ihnen etwas mitzuteilen, was länger dauert und aushält, als das schnell vorübergehende Verhältnis zwischen Lehrer und Zuhörer . . . Aber nicht durch den Inhalt allein gewinnt man die Herzen. Es kann nur dies sein, daß ich Sie gerade die höchsten Dinge in der ganzen Wahrheit und Eigentümlichkeit habe erkennen lassen, daß ich Ihnen nicht statt des Brotes, das Sie verlangten, Steine gegeben und dabei versichert habe, es sei Brot, daß ich den Abscheu nicht verhehlt habe vor jeder Art von Unterricht, der Abrichtung zur Lüge sein würde, nicht meinen Unwillen über die innere moralische und geistige Verkrümmung, die durch absichtliche Entstellung, in welchem Interesse immer, versucht würde; versucht gerade gegen die Güter der Jugend, deren schönste Zierde Ernsthaftigkeit, Geradheit und unverfälschte Gesinnung sei“.³⁵

Auch im nächsten Semester, in dem Schelling als Fortsetzung über die Philosophie der Mythologie las, war der Besuch zunächst zufriedenstellend, bröckelte aber rasch ab, weil hier die Enttäuschung noch mehr zunahm. Indessen hielt die Regierung an dem von ihr Berufenen fest. Der junge Burckhardt hat den Grund richtig erkannt, wenn er einem Freunde schrieb: „Die hiesige große Welt (interessiert sich) für Schelling vom orthodox-pietistisch-aristokratischen Standpunkt aus, wie denn dies unglückliche Berlin immerfort Sympathien und Antipathien für dies und jenes mitmacht, ohne zu wissen warum, auf das einem Minister entfallene Wort hin“.³⁶ Was das „unglückliche Berlin“ betrifft, so wird man in Korrektur der Abneigung des Schweizers gegen die preußische Hauptstadt im Norden überhaupt, ein-

³³ Heute sämtlich abgedruckt in MEGA, a.a.O. – Vgl. auch Kupisch, Vom Pietismus . . . a.a.O. 212.

³⁴ Kupisch, a.a.O. 59 ff.

³⁵ Lenz, a.a.O. 48 f.

³⁶ Kaegi, a.a.O.

schränkend sagen dürfen: es handelte sich um die Berliner Hofgesellschaft und ihre politisch-kirchliche Koterie. Schelling entsprach ganz den kulturpolitischen Wünschen dieser Kreise. Besonders der König und Eichhorn bemühten sich, den Philosophen ganz nach Berlin zu ziehen. Aber dieser widerstand auch jetzt, als Professor in den Verband der Universität einzutreten. Eichhorn schrieb an Schelling im August 1842: „Ihre hiesige Wirksamkeit hat unseren einsichtigen Vertretern deutscher Wissenschaft, die der Ausgelassenheit einer anspruchsvollen Sophistik mit Besorgnis zusahen, neuen Mut eingeflößt, gesunde, wenngleich unklare Überzeugungen haben sich an dem entschiedenen Hervortreten einer großen Autorität gestärkt, und auf dem Gebiete des öffentlichen literarischen Austausches gewinnt eine edlere Richtung mehr und mehr die Oberhand. Selbst die Äußerungen der Gereiztheit der Gegner haben den unparteilichen Beobachtern nur zum Beweise dieser erfreulichen Erfolge dienen können und werden mit jedem Tage der Fortdauer Ihrer Wirksamkeit an Einfluß verlieren“.³⁷ Das trat freilich nicht ein. Aber die Regierung war entschlossen, Schelling weiter zu fördern. Nachdem der bayerische König Ludwig sich einverstanden erklärt hatte, Schelling den Preußen „zum Nutzen des teutschen Gesamt-Vaterlandes“ ganz zu überlassen,³⁸ erklärte sich der Minister damit einverstanden, daß Schelling, ohne der Fakultät anzugehören, weiter an der Universität Vorlesungen halten dürfe, zugleich Mitglied der Akademie der Wissenschaften werde.³⁹ Wichtig war auch diesmal seine finanzielle Ausstattung. Ihm verblieben die 5000 Taler Gehalt, dazu traten aber weitere 500 Taler für den Ausfall der Emolumente und eine eigene Kanzlei. Des weiteren wurden ihm Portofreiheit bewilligt, die Witwenpension den für Bayern geltenden besseren Bedingungen angeglichen und seine Söhne in den preußischen Staatsdienst übernommen.

Aber je stärker Schelling von der Regierung protegiert wurde, umso mehr geriet er in die Isolierung. Vom Wintersemester 1842/43 ab ging die Hörerzahl merklich zurück. Es wurde in der Universität auch wieder über Hegel gelesen, wie überhaupt die Opposition der Hegelanhänger zunahm. Im Sommer 1844 hatte Schelling noch siebzig Anmeldungen. Aber zu dieser Zeit hatte schon einer seiner Hauptgegner, der Heidelberger rationalistische Theologe H. E. G. *Paulus*, wie Schelling Pfarrerssohn aus Leonsberg und einst mit ihm gut befreundet, den schärfsten Schlag gegen ihn geführt. Paulus hatte die Vorlesung über die Philosophie der Offenbarung in Berlin nachschreiben lassen und das Manuskript mit eigenen Anmerkungen etc. veröffentlicht. Man wird diese Methode der Verunglimpfung, die auch einen Blick in die charakterlichen Nachtseiten akademischer Schulhäupter gewährt, nur mißbilligen können. Schelling hatte zudem in seiner ersten Semestervorlesung nur etwa den vierten Teil seines gesamten neuen Systems geboten, Paulus außerdem auch einige Kürzungen vorgenommen. Aber der giftige Pfeil saß. Schelling

³⁷ Idee und Wirklichkeit, a.a.O. 349 ff.

³⁸ Ebd. 351 f.

³⁹ Schelling hat auch in der Akademie Vorträge gehalten, aber nichts in den „Abhandlungen“ veröffentlicht; vgl. *Adolf Harnack*, Geschichte der Kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1901, 698 f.

verfiel bei allen Freunden der Vernunftphilosophie der Lächerlichkeit, man nahm ihn nicht für ernst. Als auch noch ein Prozeß, den er gegen Paulus anstregte, für ihn ungünstig auslief, verlor er selber alle Lust, noch weiter öffentlich zu lehren. Er hielt zuletzt im Winter 1845/46 noch eine Vorlesung über die Mythologie. Der Minister war damit einverstanden, daß Schelling seine Vorlesungen einstellte, da die mit ihm s. Zt. getroffenen Abmachungen so weit gespannt waren, daß sie Schelling freiestes Verfügungsrecht gaben, gleich, ob er auf dem Katheder lehrte, wissenschaftlich für sich arbeitete oder auch mit wissenschaftlichen Zwecken verbundene Reisen unternahm. Er hat die kommenden Jahre in völliger Zurückgezogenheit verbracht, auch nichts produziert – seine zweite Philosophie ist erst posthum erschienen –, er erlebte das Scheitern des Regimes Friedrich Wilhelms IV., nahm aber an den Vorgängen des politischen Lebens keinen unmittelbaren Anteil mehr. Dazu spürte er auch seine physischen Kräfte rasch schwinden. Im August 1854 ist er in Ragaz, in der Schweiz, gestorben. Der Mann, von dem Bunsen einst gesagt hatte, daß er „nicht wie ein gewöhnlicher Professor, sondern als der von Gott gewählte und zum Lehrer der Zeit berufene Philosoph“ kommen sollte,⁴⁰ war ein nahezu Unbekannter geworden. Niemand sprach mehr von ihm. Die Zeit war über ihn hinweggeschritten.

IV.

Das Urteil über den älteren Schelling scheint einhellig zu sein. Berlin und der preußische Staat waren für ihn nicht der Boden des Glücks. Wie der König selber sich bald überall einer Ablehnung gegenüber sah, so wurde sein gelehrter Schützling allenthalben eine Enttäuschung. Sein großes Unternehmen, Philosophie und Christentum, Vernunft und Glaube, nicht nur miteinander zu versöhnen, sondern in einem universalen Gedankensystem zu vereinigen und auszugleichen, war mißglückt. Als das ganze Werk nach 1856 posthum an die Öffentlichkeit trat, galt es den meisten, schon von der Methode her, als ein Dokument der Hochromantik in ihrem Ausgang als religiöse Bewegung.⁴¹ Schelling ist das Opfer von Zeittendenzen geworden, die der Vernunft den Primat zusprachen und die Wirklichkeit des Lebens nicht mehr von den Quellen einer geoffenbarten Religion her zu erfassen suchten. Max Lenz hat es in seiner Berliner Universitätsgeschichte so ausgesprochen: die Zeit der spekulativen Philosophie war überhaupt vorüber. Der Realismus bestimmte auch in den Geisteswissenschaften den Gang der Dinge. Aber schon der Schelling in keinem Zuge verwandte Harnack hat um 1900 in seiner Akademiegeschichte geschrieben: „Es ist auch heute noch nicht möglich, über die Bedeutung der Philosophie Schellings ein abschließendes und gerechtes Urteil zu gewinnen“, und er zitiert aus der Gedächtnisrede des Akademikers Christian August Brandis die Worte, daß Schellings „Name mit

⁴⁰ So Bunsen in dem Konzept für das königliche Berufungsschreiben; Harnack, a.a.O.

⁴¹ H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, IV, 1953, 527 u. ö.

Bewunderung und Ehrerbietung genannt werden wird, solange unermüdlicher Drang auch die schwierigen Probleme zu lösen, Tiefe des schöpferischen Denkens und Kraft des Wortes in Ehren bleibt“. Ähnlich äußerte sich 1855 der klassische Philologe August Böckh, der Schelling in Parallele mit Leibniz stellte.⁴²

Zu denen, die Schelling günstig gesinnt waren, ohne seine Philosophie als Ganzes zu akzeptieren, gehörte auch Leopold von Ranke. Er hatte schon 1835 den Versuch des Kronprinzen, Schelling als Nachfolger Hegels zu gewinnen, begrüßt.⁴³ Als dieser schließlich 1841 kam, war er glücklich, daß es diesmal gelungen war. Ranke war mit Schelling seit längerer Zeit bekannt. Offenbar hat der Schwiegervater seines Bruders Heinrich, der aus Sachsen stammende Münchener Naturphilosoph Gotthilf Heinrich Schubert, die Verbindung hergestellt. Als Ranke um die Mitte der zwanziger Jahre aus einer vorübergehenden Unzufriedenheit mit den preußischen Verhältnissen an einen Wechsel seiner Lehrtätigkeit dachte, erwog Schelling den Gedanken, ihn für München in Vorschlag zu bringen, und Ranke, dankbar und hocherfreut über den Anteil, den der Philosoph an ihm nehme, meinte, auch ihm sei „nichts erwünschter, als einmal (Schellings) Gedanken über die Art von Historie zu erwähnen, die er (Ranke) zu kultivieren anfangen“.⁴⁴ Als Ranke 1830 von Italien zurückkam, machte er in München Halt und hat hier Schelling und den um diesen versammelten Gelehrtenkreis kennen gelernt, woraus eine ständige Verbindung entstand.⁴⁵

Ranke hat sich von philosophischen Spekulationen immer fern gehalten. Seine Ablehnung Hegels ist bekannt. Seine Geschichtsschreibung selber gibt die Antwort.⁴⁶ Aber sein geschichtliches *Denken* besaß deshalb nichtsdestoweniger eine geistige Kategorienskala, die ihre weltanschaulichen Bezüge hatte.

Nach der traditionellen Anschauung gilt Ranke als ein Kind des Lutherums. Sofern man diese Herkunftsbezeichnung nicht im Sinne eines dogmatisch-orthodoxen Bekenntnisses versteht, wird man sie gelten lassen. Der Verfasser der *Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation*, eines Werkes, mit dem die wissenschaftliche Erforschung des deutschen 16. Jahrhunderts überhaupt ihren Anfang nahm, hat gerade auf die Geschichtstheologie des deutschen Luthertums der Mitte des vorigen Jahrhunderts einen nicht gerin-

⁴² Harnack, a.a.O.

⁴³ Ranke, *Das Briefwerk*, 1949, 265 f. – Gegen die Berufung Gablers anstatt Schellings auf den Lehrstuhl Hegels hatte 1835 der aus dem Kreise der Berliner Erweckung stammende Baron v. Kottwitz in einer Eingabe an Altenstein vergeblich Einspruch erhoben.

⁴⁴ Ranke, *Neue Briefe*, 1949, 92. – Die Münchener Berufungsfrage trat dann, wie bereits erwähnt (s. Anm. 8), kurz vor Schellings Tode noch einmal an Ranke heran, vorher – 1828 und 1838 – war Dorpat als Möglichkeit in seinen Blickkreis getreten. Natürlich waren auch diese Ablehnungen immer mit einer Verbesserung seines Gehaltsstatus verbunden.

⁴⁵ Briefwerk, a.a.O. 230 u. ö.

⁴⁶ Die Ablehnung des Hegelschen Panlogismus ist an verschiedenen Stellen seines Opus ausgesprochen, u. a. *Weltgeschichte*, Bd. 9, Teil 2, Vorwort VII–XI.

gen Einfluß ausgeübt.⁴⁷ Aber Rankes evangelischer Glaube, den er keineswegs verleugnete, sondern bisweilen auch sehr offen bekundete, war nicht frei von den geistigen Erlebnissen seiner Zeit. Er ist durch eine tiefe religiöse Bewegung zur Geschichte gekommen, deren Grundzüge in dem „Lutherfragment“ von 1817 vorliegen.⁴⁸ Christliches Erbe, verbunden mit einer humanistischen Bildung, dazu frühe Einflüsse von Fichte und neuplatonische Denkformen im goetheschen Sinne haben sich in ihm verschmolzen zu einer idealistischen Geschichtstheologie, in der der biblische Offenbarungsbegriff aufgelöst wurde zugunsten einer Inkarnation Gottes in der Menschheitsgeschichte. Verblaßte dieser religiös-philosophische Hintergrund auch zunehmend unter der fortschreitenden empirischen Betrachtungsweise, so blieb doch der panentheistische Grundzug bestehen, erkennbar etwa am Verständnis der Christologie im Sinne des antiken Prometheus-Mythos,⁴⁹ um den auch Schellings Religionsphilosophie kreiste.⁵⁰ Es waren die Elemente der Theologie und Anthropologie der Goethezeit, die Ranke zu seinen Begriffen der Entwicklung und der Individualität kommen ließen und seine Ideenlehre in der Vorstellung des „Real-Geistigen“ bestimmten, das besonders für sein Verständnis vom Primat des Staates bedeutsam war.

Ob Ranke ein wirklicher Kenner der Schellingschen Philosophie war, der frühen oder der späten, wird man bezweifeln dürfen.⁵¹ Aber anders als der orthodox-konservativen Hofelite um den König, die in Schelling allein den Retter der christlichen Tradition sah, trat ihm in Schellings Denken ein Moment entgegen, das sich mit seinen universalgeschichtlichen Anschauungen eng berührte. Jedenfalls meinte er, daß das der Fall sei. Nun hatte fraglos auch Schelling mit der *erzählten* Geschichte, wie sie der empirische Forscher darbietet, nicht allzuviel im Sinn. Aber sein Versuch, durch eine organische Synthese von Kunst, Religion und Philosophie zu einer universalen Anschauung des historischen Daseins zu kommen, mußte Ranke zumindest aufhören lassen. Es war „historischer Atem und historisches Bewußtsein in dieser ethisch-wissenschaftlich-künstlerischen Revolution, die ich mit aller Grundsätzlichkeit dem Rationalismus der französischen Revolution gegenüberstellte und ihn bis zu seinen Fundamenten in der mathematisch-mechanischen Naturphilosophie austilgen wollte. War erst diese Wurzel vernichtet, dann schien auch der ganze abstrakte Individualismus, Utilitarismus und Moralis-

⁴⁷ Nicht zu unterschätzen ist die Wirkung Rankes auf Harleß, Hofmann, Löhe, Luthardt, Wichern.

⁴⁸ *Ranke*, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation (Ausgabe der Deutschen Akademie) 6. Band, 1926, 311 ff.

⁴⁹ Weltgeschichte, III, 170.

⁵⁰ *Schelling*, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Sämtl. Werke, 2. Abt. Bd. 1, 481 ff.; vgl. auch *Carl Hinrichs*, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit, 1954, 77 ff.; ferner Art. Ranke in RGG³ V, 778/79 (Kupisch).

⁵¹ Eine Kenntnis der Schrift „Von der Weltseele“ (1798) und der „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) hat gewiß bestanden. Über eine 1834 veröffentlichte Polemik gegen Hegel in der Vorrede einer deutschen Übersetzung der Philosophischen Fragmente von Victor Cousin äußert sich Ranke in einem Brief an seinen Freund Heinrich Ritter, Briefwerk, a.a.O. 263.

mus der Sozialgestaltung abgeschnitten und verdorrt. Alles Soziale und Politische mußte sich dann umgekehrt von den überindividuellen, organischen und ästhetischen Werten der neuen deutschen Kulturidee aus als Kollektiv-Individualität in dem metaphysisch-pantheistischen Sinn dieses Begriffs organisieren lassen“.⁵² Die *Systematisierung* dieser Gedanken, namentlich dann in Verbindung mit der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, samt der Potenzenlehre,⁵³ und des theogonischen Prozesses, etwa in der Lehre von den drei Zeitaltern, des petrinischen (katholischen), des paulinischen (protestantischen) und des zukünftigen johanneischen, hat Rankes empirisch-historischer Sinn nicht mitvollzogen. Was ihn an Schelling anzog, war etwas viel Allgemeineres, ihn vielfach an seine eigene religiös-weltanschauliche Entwicklung erinnernd; dazu, was entscheidend gewesen sein dürfte: die Ablehnung Hegels. In ihr sah er sich mit Schelling auf einem Boden. Andererseits ist er mit seinen religiösen Aussagen immer zurückhaltender geworden. Immer wieder ist der fast bekennnishaft Brief des jungen Ranke an den Bruder zitiert worden, wo es heißt: „In aller Geschichte und der Gegenwart, lebt, ist Gott zu erkennen. Jede Tat zeugt von ihm, jeder Augenblick predigt seinen Namen, am meisten aber, dünkt mich, der Zusammenhang der großen Geschichte. Er steht wie eine heilige Hieroglyphe, an seinem Äußersten aufgefaßt und bewahrt, vielleicht, damit er nicht verloren geht künftigen sehenderen Jahrhunderten“.⁵⁴ Und in dem genialen Erstlingswerk aus dem Jahre 1824, „Geschichten der romanischen und germanischen Völker“, hieß es im Vorwort: „Die Hauptsache ist immer, wovon wir handeln . . . das Leben des einzelnen, der Geschlechter, der Völker, *zuweilen die Hand Gottes über ihnen*“. Das klingt schon viel zurückhaltender. Auch im Text ist nur an wenigen Stellen von Gottes Wirken die Rede, so etwa, wenn es heißt: „Hätte Maximilian diese gesamte Macht in seiner Hand vereinigt, so hätte ihm weder Europas noch Asien zu widerstehen vermocht. *Gott gab aber, daß sie mehr zur Freiheit als zur Unterjochung gereichte*“. Ranke hat fünfzig Jahre später, bei der Herstellung seiner „Sämtlichen Werke“, diese und ähnliche Stellen gestrichen.⁵⁵

Als Ranke einen Monat nach Schellings Tode vor König Maximilian II. in Berchtesgaden die berühmten Vorträge über „Die Epochen der neueren Ge-

⁵² Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (= Ges. Schriften, 3. Bd.) 1961, 287. – Vgl. auch die etwas zu temperamentvolle Darstellung bei Friedrich Heer, Europa. Mutter der Revolutionen, 1964, 172 ff.

⁵³ Jacob Burckhardt, der nicht nur die Potenzenlehre ablehnte, hat später zumindest diesen Begriff in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ verwandt und im selben Buch mehrfach positiv auf den Schelling-Schüler Ernst von Lasaulx hingewiesen, dessen philosophisches Hauptwerk „Neuer Versuch einer alten, auf der Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte“ seit einigen Jahren in einer Neuausgabe (1952) vorliegt.

⁵⁴ Briefwerk, a.a.O. 18; vgl. dazu Hinrichs, a.a.O. 139 ff.

⁵⁵ Ranke, Sämtliche Werke, Bd. 33/34; dazu Friedrich Baethgen, Zur geistigen Entwicklungsgeschichte Rankes in seiner Frühzeit (Festschrift f. Gerhard Ritter) 1951, 337–353.

schichte“ hielt,⁵⁶ fand er Gelegenheit, sich auch über Schelling direkt und indirekt zu äußern.⁵⁷

König Maximilian betrachtete sich als Schüler Schellings. Als Kronprinz hatte er mit dem Philosophen in engem Gedankenaustausch gestanden, und auch nach der Übersiedlung Schellings nach Berlin ist die Verbindung nicht abgerissen und haben zwischen beiden gelegentliche Begegnungen stattgefunden. Ranks Beziehungen zu München sind bereits erwähnt worden. König Ludwig hatte zu seinen Lesern gehört, und Maximilian kannte den Historiker seit 1831, als er in Berlin studierte, persönlich. Seitdem gehörte auch er zu den regelmäßigen Lesern der Werke Ranks. Die Vermittlung nach Berchtesgaden ist durch Ranks früheren Schüler Wilhelm von Doenniges geschehen, der dem Könige als maßgeblicher kultureller Berater zur Seite stand.⁵⁸

Die Einladung Ranks nach Berchtesgaden ist bei Maximilian wahrscheinlich auch durch Schellings Tod mitbedingt worden. Der König wußte von Schellings „zweiter Philosophie“, hatte als Kronprinz schon einige frühe Kollegnachschriften kennen gelernt und den Philosophen gedrängt, sein großes, vielversprechendes Werk zu vollenden. Noch 1850 hatte er sich von einem Anhänger Schellings Vorträge über dessen Religionsphilosophie halten lassen und es hat hierüber auch zwischen Maximilian und Schelling einen brieflichen Austausch gegeben. Dabei ging es dem König im Kern um eine Frage, die damals wohl viele monarchisch und konservativ gerichtete Menschen bewegte: zu welchem Ende wird die gegenwärtige Krise der Welt führen? Wird sie mit einem Zusammenbruch des monarchischen Prinzips enden oder wird der Konflikt der modernen Welt eine versöhnende Auflösung finden? Die Antworten Schellings kamen natürlich sämtlich aus der Sicht seiner Philosophie, waren dem auf politische Handlungsmöglichkeiten gerichteten Sinn des Königs oft zu wenig konkret, denn der Hinweis auf die kommende johanneische Kirche, in der die Offenbarung zu ihrer letzten Vollendung komme, griff natürlich als Deutung des Sinnes des gegenwärtigen Zeitalters weit über das Vorliegende hinaus. Immerhin hat Schelling dem Königtum auch in der Gegenwart eine führende Rolle zugeschrieben, nämlich Vollstrecker und Verwirklicher seiner zweiten Philosophie zu sein. Das lag ganz auf

⁵⁶ Die Vorträge sind außer in den SW in mehreren Sonderdrucken veröffentlicht. Eine wortwörtliche Publikation der stenographischen Nachschrift steht bevor; vgl. Th. Schieder, Die Entstehung von Ranks „Epochen der neueren Geschichte“, HZ, 199 (1964) 1–30.

⁵⁷ C. Hinrichs, Schelling und der Konflikt der modernen Welt in Ranks „Epochen der neueren Geschichte“, in: Preußen als historisches Problem, 342–359.

⁵⁸ B. Hoefft, Ranks Berufung . . . a.a.O. 15 ff. – Doenniges war Protestant, was ihm in ultramontanen Kreisen manche Gegnerschaft zuzog. Er gelangte später auch in die bayerische Diplomatie als Gesandter in Bern. Zu der Zeit wurde seine mit einem Rumänen verlobte Tochter Helene die Geliebte Ferdinand Lassalles. Das von den Eltern entschlossen abgelehnte Verhältnis führte zur Katastrophe Lassalles, den der rumänische Verlobte (und spätere Gatte Helenes) im Duell niederschloß; vgl. H. Oncken, Lassalle, 1923, 483 ff.; Helene v. Racowitza, geb. v. Doenniges, Meine Beziehungen zu F. L., 1879; dies., Von anderen und mir, 1909; Kupisch, Durch den Zaun der Geschichte, a.a.O. 170 ff.

der Linie der Berufung Schellings nach Berlin. Indem Friedrich Wilhelm IV. ihn zur Ablösung des Hegelschen Geistes nach Preußen berief, folgte er einem „Rufe Gottes“ und erfüllte gleichsam einen welthistorischen Auftrag.

Auf dem Wege dieser theologisch-spekulativen Konzeption konnte Ranke dem bayerischen König kaum ein Trost sein. Er vermochte nicht einmal den großen Rahmen dieser Spekulation mit historischem Stoff zu füllen. Gleich zu Beginn seiner Vorträge wurde der Gegensatz zu Schelling deutlich, als er dem König auf dessen direkte Frage sagte, daß uns die Gesetze der großen weltgeschichtlichen Perioden, wie sie Schelling zu erkennen glaubte, „unbekannt sind, geheimnisvoll und größer als man denkt“.⁵⁹ Maximilian, der, wie Ranke seiner Frau schrieb, der erste sei, „der in der Tat etwas von Schelling gelernt hat und durch philosophische Bildung auf Geschichte und Religion der Menschen gekommen“ war,⁶⁰ stand also einem neuen Phänomen, nämlich dem der *historischen* Erkenntnis gegenüber. Ranke lehnte in seinen einleitenden Darlegungen auch Schellings Ansicht ab, daß das Christentum aus früheren, unvollkommenen Zuständen vorbereitet worden sei. Es sei vielmehr, „eine plötzliche, göttliche Erscheinung“. Und fast lächelnd fügte er hinzu: „Es kann nach Plato kein Plato mehr kommen; und so wenig ich die Verdienste Schellings um die Philosophie verkenne, so glaube ich doch nicht, daß er Plato übertroffen hat“. Ranke ist im Laufe der Vorträge nur noch einmal namentlich auf Schelling zu sprechen gekommen,⁶¹ aber man darf ohne Übertreibung sagen, daß die geschichtlichen Ausführungen insgesamt eine stillschweigende, aber erkennbare Kritik an Schellings philosophischem, universalhistorischem Dogmatismus enthielten. Darauf weisen manche Ausdrücke hin. So etwa, wenn es heißt: „Weil wir *andere Potenzen* in die Historie hineinzuziehen suchen, welche das gesamte Leben der Völker umfassen, mit einem Worte, weil wir die Geschichte zur Einheit zu fassen suchen“, darum ist unsere Aufgabe, „uns bloß an das Objekt zu halten“. Das war alles andere als ein dürrer Pragmatismus, der sich positivistisch mit der Aufzählung von sog. „Tatsachen“ begnügt. Ranke wußte um Tendenzen, um „Ideen“ in der Geschichte, aber er vermochte sie nicht zu systematisieren und zu dogmatisieren. Wenn er dem König einen Überblick über die Entwicklung der neueren Geschichte gab, so hatte er wohl dessen Fragen im Ohr, auf die Schelling als Philosoph eingegangen war und wollte ihnen auch als Historiker nicht ausweichen. Deshalb zog sich durch die Vorträge das große Problem der Zeit: der Gegensatz von monarchischer Autorität und freiheitlicher, populärer – wir würden heute sagen: demokratischer – Gestaltung des Daseins. Für Ranke war das Ringen dieser beiden Prinzipien in der Geschichte überall

⁵⁹ Ich zitiere, ohne Stellenangabe im einzelnen, nach der von Alfred Dove besorgten Sonderausgabe des Ranke-Verlages Duncker & Humblot, München und Leipzig, 8. A. 1921.

⁶⁰ Briefwerk, 387. – Nach der Rückkehr aus Berchtesgaden berichtete Ranke dem König, daß er Schellings Witwe besucht und ihr gesagt habe, er halte Maximilian für den besten Schüler Schellings, was diese auch als Schellings Meinung bestätigte; a.a.O. 395.

⁶¹ Die Stelle ist hier nicht näher zu erläutern, vgl. hierüber Hinrichs, a.a.O. 352.

erkennbar. Er sah es im Epochenwandel, in zahlreichen Abwandlungen, Kompromissen und Versöhnungen sichtbar. Man möchte hier ein unbewußtes Hineinwirken der Hegelschen Dialektik vermuten. Aber Ranke blieb straff beim historischen Gegenstand. Dabei ist es erstaunlich zu sehen, wie er, der seiner Natur nach ein ganz konservativ gerichteter Mensch war, die Revolution haßte, mehr den traditionellen und erhaltenden Kräften vertraute und im Verkehr in höfischen Kreisen eher zu einer gewissen Servilität neigte, doch als Gelehrter unbefangen genug war, um die Zeichen der Zeit zu verstehen.

Mit dem Abfall der englischen Kolonien in Amerika vom Mutterlande, der Entstehung der USA, sei das republikanisch-demokratische Prinzip endgültig in die Welt getreten. Die mit dieser Erscheinung zusammenhängende französische Revolution habe auch Europa in Bewegung gebracht. Wenn deren radikale Tendenzen dennoch nicht zum absoluten Siege kamen, wenn sie vor allem in Deutschland nicht „in der Gestalt des Schreckens“, sondern mehr in monarchischer Form auftraten, so hing das mit dem Kommen Napoleons zusammen. Ihm folgte die konstitutionelle Zeit, wo alles darauf ankam, Monarchie und Nationalsouveränität miteinander zu verbinden. Ranke plädierte also nicht für das eine oder das andere Prinzip. Er sah vielmehr die Aufgabe der Monarchie darin, sich in dieser Zeit ungeheurer Gärung nicht reaktionär zu verhalten, sondern die demokratischen Tendenzen in sich aufzunehmen, zu zügeln und zu bändigen, damit deren destruktive Tendenzen nicht zum Siege kommen. Obwohl er die „halkyonischen“ Tage der Restaurationszeit zwischen 1815 und 1848 später als glückhafte für seine wissenschaftliche Arbeiten gekennzeichnet hat, war er doch kein Vertreter der autoritativen, monarchischen Restaurationspolitik der Kreise um Haller. Er hatte unter den preußischen Konservativen seine Freunde, stand dem reaktionären Otto v. Manteuffel besonders nahe und versah den von ihm verehrten König Friedrich Wilhelm IV. mit Denkschriften. Dennoch stand er nicht im Lager der hochkonservativen Kamarilla, deren Ideen vom christlichen Staat er nicht nur innerlich ablehnte, sondern auch als eine dem geschichtlichen Leben fremde Konstruktion bezeichnete. Er sah das Ringen der beiden Prinzipien als ein dem Wesensgefüge der romanisch-germanischen Welt innewohnendes Kräftespiel an, wobei er etwa im Christentum ein demokratisches Element wirksam sah, das freilich in der Form der Kirche auch immer wieder zur Theokratie sich entwickeln konnte. „Man muß diese Zeit nicht verkennen“, sagte er seinem königlichen Zuhörer, „es ist ein Glück, in derselben zu leben“. Freilich, ist es schwer, „inmitten dieser unendlichen Mannigfaltigkeit des Lebens, inmitten dieser beiden einander entgegengesetzten Tendenzen, welche alle Kräfte ergreifen und in jedem Augenblick uns nahe treten, . . . sich zu bewegen“. Denn „da ist kein Beamter, kein Lehrer, kurz niemand, der sich in einer öffentlichen Stellung befindet, bis zu den untersten Sphären hinab, der sich nicht in ein bestimmtes Verhältnis zu jenen beiden Prinzipien setzen mußte“. Aber man muß vor allem die Welt, wie sie ist, erst einmal verstehen, um dann das Gute zu wollen. Es ist beim Privatmann dasselbe wie beim Fürsten; nur *in der Potenz* ist die Aufgabe ver-

schieden. „In seiner Zeit stehend, muß er dasjenige tun, was ihm notwendig scheint, und was ihm sein Gewissen diktiert“. Ranke konnte also dem König nicht ein spekulatives Zukunftsbild entrollen, in dem auch die heute angefochtene Monarchie wieder ihre unumschränkte Stellung hat. Mit ganzer Nüchternheit sagt er: „Früher war es der König von Gottes Gnaden, um den sich alles gruppierte; jetzt taucht die Idee auf, daß die Gewalt von unten aufsteigen müsse. Darin besteht der Unterschied zwischen den alten Ständen und den jetzigen konstitutionellen Ständen. Jene waren dem König analog, sie beruhten auf einem gewissen Erbrecht; allein die modernen Stände gehen aus der Menge hervor. Diese beiden Prinzipien stehen einander gegenüber wie zwei Welten, und die moderne Welt bewegt sich in nichts anderem, als in dem Konflikt zwischen diesen beiden“. Aber die Monarchie bekommt darin wieder eine Wurzel in der Welt, daß sie ihre Aufgabe *in dieser Zeit* erkennt, der Destruktion wehrt, also eine notwendige Kraft in der Entwicklung der unaufhaltsamen Nationalsoveränität wird. Damit ist auch das andere ausgesprochen: Monarchien können ihre Aufgabe verfehlen, wenn sie die Tendenzen der Zeit verkennen. – Ranke war Monarchist. Aber die Monarchie war für ihn nicht eine unveränderliche dogmatische Größe, sondern ein dynamisches Element im Wandel der Welt.

*

Der Historiker kann weder mit dem Philosophen, noch mit dem Theologen wetteifern. Seine Aufgabe ist bescheidener, auf alle Fälle eine andere. Er will weder die Vergangenheit richten, noch die Mitwelt zum Nutzen künftiger Jahre belehren, wie Ranke sagt, obwohl „die Muse der Geschichte den weitesten geistigen Horizont hat und den vollen Mut ihrer Meinung; aber sie ist in der Bildung derselben durch und durch gewissenhaft, und man möchte sagen, eifersüchtig auf ihren Dienst“.

Die Welt umzugestalten ist indessen nicht nur das Werk der großen Tatenmenschen. Auch geistige Kräfte wirken mit ihrem kritischen Element auf sie ein, und wer wollte leugnen, in welchem Maße die großen systematischen Plangeister der Weltgeschichte zu ihrem Wandel beigetragen haben? Einer ihrer letzten war fraglos Hegel. Um sein Erbe ist noch jahrzehntelang in den philosophischen Diadochenreichen, die seiner Herrschaft folgten, gestritten worden. Die magische Anziehungskraft, die der Versuch, das menschliche Leben von einer methodisch interpolierten Kennziffer zu begreifen, immer wieder besitzt, beobachten wir in unseren Tagen, in denen es offenbar um den Endkampf von Ideologien geht, die sämtlich aus der Welt des Abendlandes einst aufgestiegen sind und als Glaube und Weltanschauung die Menschen beherrschten.

Schelling wollte dem verzehrenden Streit zwischen Glaube und Wissenschaft mit seiner „positiven Philosophie“ ein Ende setzen, indem er die Welt nicht aus dem Begriff, sondern aus der Anschauung, als eine Stiftung der poetischen Vernunft zu entfalten suchte. Er ist schon an der Schwelle dieser

an sich großartigen Konzeption zum Verstummen gekommen, weil Offenbarung *und* Philosophie *nur im Gespräch* beieinander sein können.⁶² Anders müßte die Mahnung des Apostels eine unnötige Sorge gewesen sein: „Gebt gut acht, daß euch nicht jemand mit der Philosophie gleichschalte“ (Kol. 2, 8).

⁶² Vgl. Helmut Gollwitzer–Wilhelm Weischedel, Denken und Glauben. Ein Streitgespräch, 1965.

Neues zur preußischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

Von Hans Joachim Schoeps

I. Aus der Tätigkeit Ludwig Natorps in der Reformzeit

Aus einer Reihe von Untersuchungen¹ ist bekannt, daß *Bernhard Christian Ludwig Natorp* (12. XI. 1774 – 8. II. 1846), Geistlicher Rat in der preußischen Unterrichtssektion sowie Schul- und Regierungsrat bei der Kurmärkischen Provinzialregierung in Potsdam (zuvor Berlin), die entscheidende Gestalt bei der Reform des preußischen Volksschulwesens und der Lehrerausbildung gewesen ist. Er ist mit Recht der *Vater des preußischen Lehrerseminars* genannt worden.² Natorp, der drei Jahre zuvor Berufungen nach

¹ Es sind speziell zu nennen: *Oskar Natorp* (Enkel): *Bernhard Christian Ludwig Natorp, Ein Lebens- und Zeitbild*, Essen 1894 (unkritisch, aber biographisch zuverlässig); *Paul Natorp* (Urenkel): *Ludwig Natorp, ein Beitrag zur Geschichte der Einführung pestalozzischer Grundsätze in der Volksschule Preußens*, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft IV (1895); *Gunmar Thiele*: *Die Organisation des Volksschul- und Seminarwesens in Preußen 1809–1819 mit besonderer Berücksichtigung der Wirksamkeit Ludwig Natorps*, Leipzig 1912; *Robert Burghardt*: *Natorps Grundrisse von 1804 und 1812 in ihrer Abhängigkeit von Philanthropismus und Pestalozzi*, Diss. Erlangen 1922; *Hermann Rahne*: *Natorps Grundriß eines Schullehrerseminars für die Kurmark vom 2. 9. 1812 im Verhältnis zu den Philanthropen und zu Pestalozzi*, Diss. Erlangen 1925; *Paul Espey*: *Natorp als pädagogischer Schriftsteller, Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen* Heft 48, Essen 1930 (mit vollständiger Bibliographie der Schriften Natorps); *Heinz Knab*: *Ludwig Natorp, ein Beitrag zur Geschichte der Schulmusik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Diss. Münster 1933.

Natorps ministerielle Tätigkeit wird außerdem behandelt von *Wilhelm Dilthey*: *J. W. Süvern in Ges.Schr. IV*, 451–506, sowie in den Büchern von *Eduard Spranger*: *Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens*, Berlin 1910 (Neuausgabe mit Nachträgen, Tübingen 1960); *Franz Kade*: *Schleiermachers Anteil an der Entwicklung des preußischen Bildungswesens 1808–1818*, Leipzig 1925; *Fritz Fischer*: *Ludwig Nicolovius, Rokoko, Reform, Restauration*, Stuttgart 1939.

² So von Thiele a.a.O. 75. Das Urteil bezieht sich auf den „Grundriß eines Schullehrerseminariums für die Kurmark“, den Natorp am 27. September 1812 dem Departement eingereicht hatte. Natorps auf echte *Lehrerbildung* zielenden Vorschläge wurden aber zunächst von Schleiermacher stark kritisiert (vgl. Kade 25 ff.), schließlich infolge reaktionärer Einflüsse im Ministerium ganz und gar verwässert (Thiele 136). Das Kurmärkische Lehrerseminar wurde auch nicht in Brandenburg oder Havelberg eingerichtet, sondern in Potsdam. Natorp hatte eine ganz moderne, auf wissenschaftliche und literarische Ausbildung der Lehrer hinzielende Seminarbildung angestrebt und damit erst einen eigentlichen Volksschullehrerstand begründet. Hierzu vergleiche jetzt auch „Die Brandenburgischen Lehrerseminare“, ed. *Buchholz-Buchwald*, Berlin 1961, 407.

Detmold, Kiel und Kopenhagen ausgeschlagen hatte (Brief an Vincke vom 3. März 1806), hat für J. W. Süvern, den wichtigsten Mitarbeiter Wilhelm von Humboldts im Departement für den öffentlichen Unterricht im Innenministerium, die Instruktionen für die allgemeinen Grundsätze aufgestellt, nach denen Elementarschulen einzurichten seien. Der Auftrag ist ihm am 11. Oktober 1812 erteilt worden, am 5. Dezember waren die Grundsätze eingereicht. Süvern hat sie bis in den Wortlaut übernommen; sie liegen daher dem Unterrichtsgesetzentwurf von 1819 zu Grunde, mit dem die preußische Reformzeit auf dem Gebiet der Pädagogik abschließt.

Ludwig Natorp, bisher Pfarrer in Essen, wo er sich mit pädagogischen Reformvorschlägen im Sinne Pestalozzis weit über die Stadt hinaus bekannt gemacht hatte,³ war von dem damaligen Regierungspräsidenten der Kurmark, Ludwig von Vincke,⁴ an den Leiter des Kultus- und Unterrichtswesens im Innenministerium Wilhelm von Humboldt empfohlen worden, der seinerzeit den Minister Graf Alexander Dohna zu Natorps Berufung veranlaßt hat.⁵ Vom 3. August 1809 ist Natorp fast genau auf den Tag sieben Jahre lang in Potsdam tätig gewesen.⁶ Als Vincke schon nach einem knappen Jahr zum 1. April 1810 infolge von Enttäuschungen und schwindender Hoffnung für Preußens Zukunft aus seinem Amte ausschied und sich nach Westfalen zurückzog,⁷ fühlte sich Natorp bemüßigt, seinem bisherigen Vorgesetzten, der dazu sein Freund und westfälischer Landsmann war, regelmäßige Berichte über den Fortgang des Reformwerkes, darüber hinaus über die gesamte schul- und kirchenpolitische Entwicklung zu erstatten.^{7a}

Diese Berichte sind bisher nicht bekannt gewesen, haben aber für manche Spezialfragen und Details erhebliches Interesse; zumal der preußischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts werden sie willkommen sein. Von derartigen Briefberichten Natorps haben sich im Archiv Bodelschwingh (Plettenberg) aus dem Vincke-Nachlaß in Ostenwalde (bei Osnabrück)⁸ zwei

³ Für die Essener Tätigkeit und den von ihm dort praktizierten neuen Realschultyp zwischen Gelehrtenschule und Bürgerschule vgl. besonders P. Espey a.a.O.

⁴ Über Vincke vgl. *E. v. Bodelschwingh*: *Leben des Oberpräsidenten Frh. v. Vincke*, nur Bd. 1 (1774–1816), Berlin 1853; Lebensabriß auch von *H. Kochendörffer* in: *Westfälische Lebensbilder II* (Münster 1931) 254–273, sowie vor allem dessen wenig bekannt gewordene zweibändige (unvollendete) *Vinckebiographie* (Soest 1932/33).

⁵ Vgl. *Wilhelm v. Humboldt*: *Ges. Schr. XIII*, 298 ff. Dieses Handschreiben vom 14. III. 1809 hebt Natorps weiten Blick hervor und daß er „mit der Theorie auch Erfahrung verbindet“ (299).

⁶ In die Kirchen- und Schulabteilung war er als Geistlicher Rat und Oberkonsistorialrat zusammen mit dem Feldpropst Offelsmeyer und dem späteren Bischof Eylert, dem Biographen Friedrich Wilhelm III., eingetreten. Über die Zusammensetzung der neuen Behörde, zumeist Freunde Vinckes, vgl. auch Brief 157 in: *Aus Preußens Not und Erneuerung, Tagebücher und Briefe der Gebrüder Gerlach und ihres Kreises 1805–1820*, ed. *H. J. Schoeps*, Berlin 1963, 460 (= Schoeps: Gerlach).

⁷ Über die Gründe vgl. O. Natorp a.a.O. 94.

^{7a} So schreibt er schon vier Tage später an Vincke: „Mit Ihnen ist zwar nicht meine Berufstreue, aber ein großer Teil meiner Amtsfreudigkeit verschwunden“ (Br. 4. IV. 1810).

⁸ Vgl. das Inventarverzeichnis in *Westfäl. Adelsblatt VI*, Münster 1929, Nr. 7–9.

Briefe von 1810, einer von 1814 und vier Briefe von 1815 erhalten. Vermutlich hat es mehr Natorpbriefe gegeben, wohl auch für die wichtige Zwischenzeit 1811–1813, in die der Kampf mit Schleiermacher um die Ausrichtung der Lehrerbildung fällt, aber sie scheinen verloren zu sein. Fünf Essener Briefe von 1806 an Vincke fanden sich außerdem noch an, die zumeist Fragen der Verbesserung des Schulwesens in der Grafschaft Mark behandeln, vor allem die Errichtung eines Schullehrerseminars und die Veredelung der Predigerkonvente.^{8a} Diese zwölf Briefe Natorps – die Gegenbriefe fehlen leider – befinden sich heute im Archiv der Frau Landrat a. D. *Ellen Böhme* zu Hamm, die sich mit ihrer Sammlung um westfälische Familien- und Heimatgeschichte verdient gemacht und mir die Auswertung dieses Materials freundlichst gestattet hat.

Natorps Briefe sind ziemlich weitschweifig, und der Wert des Mitgeteilten ist nicht immer gleichmäßig. Vieles bezieht sich auf reine Personalfragen bei der Besetzung westfälischer Volksschulen – zumal in den hier fortgelassenen Briefen von 1806, aber auch noch später von Potsdam aus – und auf die Reform des Lehrerseminars in Soest, die schließlich auf Grund seines ausführlichen Revisionsberichts 1818 erfolgt ist.⁹ Das meiste hiervon kann beiseite bleiben. Ebenso fällt der wichtige Brief vom 3./4. Dezember 1810 hier fort, weil ich ihn seinerzeit meinem Kollegen Ernst *Lichtenstein* (Münster) zur Edition überlassen habe, da er für die Geschichte der Pädagogik des 19. Jahrhunderts manches Interesse hat. Er ist mit einer umfänglichen Einleitung Lichtensteins und sorgfältig kommentiert in der „Zeitschrift für Pädagogik“ (Jg. 1955, H. 1) erschienen.

Aus seinem Inhalt hebe ich als besonders wichtig die Abgrenzung des mehr rationalistisch-aufklärerisch orientierten Westfalen Natorp von den Königsberger Schulexperimenten des pietistischen Schwaben K. A. Zeller (1774 bis 1840) hervor, der Grundsätze Pestalozzis, denen auch Natorp – ebenso wie Süvern – an sich zuneigte, in einer radikalen Form zu verwirklichen suchte, indem er das Königsberger Waisenhaus in eine Kinderrepublik umwandelte.¹⁰ Zeller hat sich als Oberschulrat große organisatorische Verdienste in Ost- und Westpreußen erworben, aber doch auch sehr bedenkliche pädagogische Mittel verwandt, wie religiös verbrämte Prügelstrafen, weshalb E. *Spranger* von „Gefühlssadismus“ sprach. Selbst Pestalozzi hatte Nicolovius vor Zeller

^{8a} Ihre Veröffentlichung wird demnächst in einer Festschrift für den Pädagogen *Arnold Dannenmann* erfolgen.

⁹ Vgl. *Fr. Klein*: Das niedere Schul- und Seminarwesen der Grafschaft Mark von 1777–1825, Dortmund 1925. Das Lehrerseminar für die preußischen Landesteile Westfalens war 1786 in Wesel eingerichtet, 1806 nach Soest verlegt und 1818/19 durch Natorp gründlich reformiert worden. Es folgten die Gründungen weiterer Seminare in Büren, Langenhorst und Petershagen. Vgl. *F. Laduga*: Beiträge zur Entwicklung des Volksschulwesens in der Provinz Westfalen 1815–1848, Münster 1927, S. 17 ff.; *G. Thiele* in *Zeitschr. f. Geschichte d. Erziehung und des Unterrichts* 17 (1927), der aber den Zusammenhang Wesel–Soest bestreitet.

¹⁰ Über Zeller vgl. *Ernst Feucht*: K. A. Zeller, Ein Württemberger Pestalozzianer, Stuttgart 1928; ferner *Spranger* a.a.O. 154–163; *F. Fischer*: Nicolovius, 277–292.

gewarnt, da dieser „eitel, unruhig, gewalttätig sei“. Jedenfalls mußte er 1811 auch abgelöst werden.

In Natorps Brief von 1810 (zitiert nach Edition Lichtenstein = L.) sind auch die etwas ironischen Bedenken gegen die gerade neu eröffnete Universität Berlin interessant, mit denen er aber nicht allein stand:¹¹ „An keinem Orte unseres Landes konnte die Universität unpassender angebracht werden als in Berlin, wo der Zerstreungen so unendlich viele sind und wo der Student ein Philister zu bleiben gezwungen ist“ (L. 104). Natorps eigentliches Interesse war aber die Reform der Lehrerbildung, wie sie ja auch seiner praktischen Tätigkeit als Schulrat entsprach: „Auf die bessere Ausbildung der Schulmeister habe ich mein vorzügliches Augenmerk gerichtet“ (L. 100). – Daß zwischen ihm und Schleiermacher-Nicolovius manche Gegensätze bestanden (Normalinstitut-Lehrerseminar), klingt nur indirekt an und kann hier außer Betracht bleiben.¹² Mit Recht sagt Thiele,^{13a} daß sich in Natorp „am leidenschaftlichsten und reinsten die lehrerbildnerische Idee der Reformzeit“ verkörpert habe.

Das von ihm schon in Westfalen gehandhabte System regelmäßiger Schulvisitationen zeitigte für die Kurmark sehr negative Ergebnisse: „Etwa hundert Schulen habe ich selbst gesehen. An zehn würde ich ebensoviel gesehen haben als an hundert, nämlich das Resultat, daß das Brandenburgische Schulwesen den Stempel der gemeinsten Trivialität an sich trägt.“ (L. 99).¹³ Natorp schreibt überhaupt als selbstbewußter aufgeklärter Westfale, der sein Land auf einer höheren Stufe stehen sieht als das ostelbische Preußen. Es findet sich in dem Brief sogar das böse Wort, daß die in Sklaverei erzogenen Brandenburger auch in einem Jahrhundert noch nicht die Stufe der Kultur erreichen würden, die die Menschen in der Grafschaft Mark besitzen.¹⁴ Die auch für die pädagogische Problematik relevanten soziologischen Strukturunterschiede zwischen den westlichen und östlichen Provinzen Preußens zugegeben, spricht aus solchen Äußerungen doch deutlich Verärgerung und Ressentiment. Überhaupt muß Natorp als ein bewußter Vertreter der westlichen Provinzen des preußischen Staates und ihres Geistes angesehen werden, was etwa auch in den Bemerkungen des Briefes 3 vom 19. Juni 1815 herauskommt, wenn er sogar von „wir brandenburgischen Staatsbeamten“ spricht und dann ihre Fehler geißelt.

¹¹ Bedenken äußerten Frh. vom Stein, Altenstein, Vincke, Wilhelm v. Humboldt und andere. Vgl. Idee und Wirklichkeit einer Universität, Dokumente zur Geschichte der Friedrich Wilhelms Universität zu Berlin, ed. Wilh. Weischedel, Berlin 1960, XVIII f., zuvor schon M. Lenz: Gesch. d. Berliner Universität, Berlin 1910 II, 130 ff.

¹² Vgl. Thiele 86 ff., 123 ff.; Kade 24 ff., 38 ff., Fischer 290 ff.

^{13a} Geschichte der preußischen Lehrerseminare Bd. I, Berlin 1938, 182.

¹³ Weniger kraß hat er sich ein Jahr vorher brieflich seinen Eltern gegenüber geäußert; vgl. O. Natorp 101 ff.

¹⁴ Schon in einem Brief Natorps an Vincke vom 20. III. 1806, in dem er die Gründe für die Ablehnung einer Vokation nach Kopenhagen auseinandersetzt, hatte es geheißen: „Kaum wird man in Dänemark nach 50 Jahren auf der Stufe der religiösen und kirchlichen Kultur stehen, worauf wir in Westfalen jetzt so sicher und ruhig stehen. Ist doch schon ein bedeutender Unterschied zwischen der edleren religiösen Kultur in Westfalen und der z.g.T. so heillosen Afterkultur in Berlin.“

Wichtiger aber noch sind die Bemerkungen über den Predigerstand in dem Brief von 1810, die zu den Ausführungen über Reform der Kirchenorganisation und Konsistorialverfassung überleiten, wovon die hier zum Abdruck kommenden Briefe Natorps großteils handeln. 1810 hatte es geheißt: „Aus den eingegangenen Schulberichten lernen wir nun auch die Prediger näher kennen. Es sind viele treffliche Männer vorhanden, aber es fehlt überall an kirchlichem Gemeingeiste und die Prediger bleiben im Durchschnitt mit ihrem Gemüte und mit ihrer Wirksamkeit zu ferne vom Volke. Daher wird auf das Volk und die Kultur desselben weit weniger gewirkt als nach den vorhandenen Betriebskräften geschehen könnte und sollte. Um die Pfarrschulen haben sich die Prediger in der Regel so viel wie garnicht gekümmert. Die Schulmeister waren ihnen zu unwissend, zu gemein, zu schneiderhaft, als daß sie Lust haben konnten, sich viel mit ihnen zu befassen. Beherztheit durchzugreifen und Bahn zu brechen mußte den Predigern fehlen, weil sie von der ohnmächtigen Behörde in Ruhe gelassen wurden und weil es seit 1740 im Preußischen Geist und Ton geworden ist, seitens der weltlichen Behörden, von den Ministern an bis zu den Dorfschulzen herab, alles was sich auf Religion, Kirche, intellektuelle und moralische Volkskultur bezieht, despektierlich zu behandeln“ (L. 99). Natorp hat sich vor allen Dingen selber auf seinen zahlreichen Visitationsreisen durch die Kurmark – wie auch früher schon durch Westfalen – einen realistischen Einblick in die Verhältnisse verschafft. Er hat sich dabei nicht gescheut, selber den Lehrern das Unterrichten vorzumachen und ihnen die modernen Schulmethoden beizubringen. Er hielt auch viel davon, gemachte Erfahrungen an die Öffentlichkeit zu bringen und Mißstände im Schulwesen anzuprangern, um das Publikum ins Interesse zu ziehen, da jetzt eine „rege Stimmung für Aufklärung, Jugendbildung und moralische Kultur“ lebendig sei, die sonst leicht unter den Welthändeln ersticken könne (Br. 22. XII. 1806). Von den Freiheitskriegen erwartete er sich, „daß Kirche und Schule durch diesen Krieg einen starken und wohltätigen Anstoß bekommen“. Und den Eltern schreibt er einige Tage nach der Schlacht von Leipzig: „Wenn die jetzige Zeit gut benutzt wird, dann wird unser Volksschulwesen von Grund aus eine Umgestaltung erfahren und in eine vernünftige Beziehung zum Staate und Volke gebracht werden“.¹⁵

Ludwig Natorp ist alles in allem als ein selbständiger Pestalozzianer anzusprechen. Das Soester Seminar wurde durch ihn zum geistigen Mittelpunkt des Schulwesens in Westfalen. Ein Mann wie Adolf Diesterweg etwa sollte hier die entscheidenden Anregungen empfangen.¹⁶

Die im folgenden mit einigen Kürzungen erstmals veröffentlichten fünf Briefe von 1814–1815 werden in moderner Orthographie und Interpunktion wiedergegeben.

¹⁵ Nach O. Natorp a.a.O. 127 f.

¹⁶ Vgl. Fr. Klein a.a.O. 63 f.

1. Natorp an Vincke

Potsdam, 6. Dezember 1814

Die ersten Absätze handeln von Empfehlungen des Regierungsrats Emmerich (Rheda) und des Landrats von Buggenhagen (Dinslaken) für die Regierung in Kleve, ferner seines Schwagers Bohnstedt für die Administration in Essen.

Seit dem Sommer ist hier in ecclesiasticis manches Merkwürdige vorgegangen, in welches ich mich mit vielen andern gar nicht zu finden weiß. Einiges davon werden Sie in den Zeitungen gelesen haben; da Sie aber wahrscheinlich den Zusammenhang nicht wissen, so gebe ich Ihnen darüber einige Auskunft. Seit ein paar Jahren bemüht sich die hiesige Regierung mit Erfolg, die Prediger der Provinzen zu Synoden zu vereinigen, in der Hoffnung, daß diese Synoden zu seiner Zeit eine bleibende Partikel der Kirchenverfassung werden würden.¹ Das Departement, welches davon gehört hatte, forderte von uns Bericht und sprach in seiner Verfügung von *beabsichtigter* Einführung einer Synodalverfassung. Einen vollständigen Bericht konnten wir noch nicht erstatten; wir erließen ein Circulum, in welchem wir die Superintenden ten aufforderten, über gewisse Punkte, die wir vorschrieben, Bericht einzureichen. Den erwähnten Ausdruck übernahmen wir absichtlich aus der Verfügung des Departements in unsere Verfügung an die Superintenden ten. Während die Berichte sukzessive eingingen, hielten mehr als 20 kurmärkische Superintenden ten privatim eine Konferenz zu Berlin, um sich zu beratschlagen, ob man nicht wohl tun würde, jetzt vor der neuen Organisation nach Beendigung des Krieges den König zu bitten, nun endlich auch dem Kirchenwesen eine bessere Verfassung und zwar die Synodalverfassung zu geben. Dieses geschah zu der Zeit, als ich von hier nach Westfalen abreiste. Ich hatte vorher davon gehört und merkte, daß man zu weit gehen, zu hierarchisch sich äußern und auch vielleicht Grundsätze aufstellen würde, welche in dem gegenwärtigen Zeitalter nicht mehr Stich halten. Darum gab ich einigen die Hauptstimmen führenden Superintenden ten warnende Winke. Man war auch so vorsichtig, sich nach gehaltener Konferenz darauf zu beschränken, den König in einer Immediatvorstellung, welche man dem Departement und der Regierung abschriftlich mitteilte, zu bitten, daß er eine Kommission von *Geistlichen* beauftragen möchte, Vorschläge über die Verbesserung der Kirchenverfassung einzureichen.² Der König war mittlerweile in England gewesen, hatte den feier-

¹ Die Sache war durch Schleiermacher ins Rollen gekommen, der 1818 auf Wunsch Steins seinen „Vorschlag zu einer neuen Kirchenverfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staat“ niedergeschrieben hat. Dieser enthielt das Programm eines synodalen Aufbaus von den Gemeinden her. 1813 hatte Schleiermacher eine Denkschrift für Stein betr. Reform der Kirchenverfassung ausgearbeitet, nach der Presbyterien und Synoden die staatskirchlichen Behörden (Konsistorien) entbehrl ich machen sollten. Die Aufsichtsrechte des Landesherrn als summus episcopus sollten bestehen bleiben, doch galt er in Preußen nie als oberstes Glied seiner Kirche.

² Mitgeteilt von *Erich Foerster*: Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelm III., Bd. 1, Tübingen 1905, 205 f.; vgl. aber auch *Ernst Müsebeck*: Das Preußische Kultusministerium vor hundert Jahren, Stuttgart 1918, 133 f.

lichen Ritus in der Episkopalkirche kennen gelernt, so wie er im Felde den Ritus des russischen Kultus oftmals gesehen hatte, hatte daran Wohlgefallen gefunden und sich geäußert, ob man nicht hier zu Lande auch dem Gottesdienste mehr äußere Feierlichkeit geben könne und so weiter.³ Es erschien eine Kabinettsordre, welche ein Kreuz auf den Altären aufzupflanzen befahl. Auf gemachte Gegenvorstellungen (wie es heißt, von dem Oberkonsistorialrat Sack) wurde die Kabinettsordre zurückgenommen.⁴ Statt deren erschien ganz unerwartet das berüchtigte Publicandum, die Erhöhung der Feierlichkeit beim Gottesdienste betreffend, und zwar in den Zeitungen! Wer dieses Publicandum entworfen hat, ist bis heute gar nicht zu erfahren gewesen.⁵ Es wurde eine, jetzt so genannte, liturgische Kommission errichtet. Diese besteht nun aber nicht aus *Geistlichen*, sondern aus *Staatsoffizianten*; von Seiten unserer Regierung ist ein lutherisches und ein reformiertes Mitglied dabei, Offelsmeyer und Eylert, von Seiten des Departements der reformierte Oberkonsistorialrat Sack und die beiden lutherischen Pröbste, und außer diesen noch der Berliner geistliche Kommissarius Hecker. Der Auftrag lautete nicht auf Reform der Kirchenverfassung, sondern bloß der *Liturgie*.

Die Geistlichkeit mußte natürlich über diese Wendung der Sache bestürzt sein und verstummen. Die auf deutliche Erkenntnis und bestimmte Begriffe haltenden Protestanten trauten ihren Augen nicht, als sie das päpstelnde und katholisierende Publicandum lasen. Die Religiöseren und Kirchlichgesinnten wunderten sich, wie der Staat sich herausnehmen könne, kirchliche auf den Glauben und den Gottesdienst sich beziehende Vorschriften zu erlassen und über die Geistlichkeit und die ganze Pastoraltheologie mit so keckem Schritte hinwegzugehen. Für die Mitglieder der Kommission selbst mußte der Auftrag befremdend sein. Kaum war die Kommission zusammengetreten, so erschien plötzlich unter dem unschuldigen Titel eines Glückwünschungsschreibens an die Kommission eine mit viel dialektischer Kunst abgefaßte vehemente Schrift zur Beleuchtung der Angelegenheit in der Realschulbuchhandlung zu

³ Die Motive des Königs hat schon E. Foerster a.a.O. 200 f. angemessen wiedergegeben: „Er ging aus von der Verbesserungsbedürftigkeit der gottesdienstlichen Versammlung, von seinen Eindrücken in der Kirche. Daher richtete sich sein Augenmerk sogleich auf die Verbesserung der Liturgien. Er ärgerte sich, daß in der Potsdamer Hof- und Garnisonkirche (einer Simultankirche), die er am häufigsten besuchte, die Geistlichen verschiedene Amtskleidung trugen, daß der Verlauf des Gottesdienstes anders war, jenachdem der lutherische oder der reformierte Prediger ihn abhielt, und daß der Raum so kahl und leer war und nichts enthielt, was von sich aus zum Herzen sprach. Dazu mag gekommen sein, daß er es schmerzlich empfand, dank des bestehenden Konfessionsunterschiedes niemals mit der Königin zusammen das heilige Abendmahl empfangen zu können. In solchen persönlichen Erfahrungen wurzelte des Königs Eifer für Liturgie und Union: er ist aus dem ganz natürlichen Laiengefühl des Bedürfnisses nach Konformität des Kultus entsprungen“.

⁴ Foerstens (202 f.) Vermutung, daß der König die Ausschmückung der Altäre mit Kruzifix und Leuchtern verlangt habe, wird also durch Natorps Brief bestätigt. Sacks Einspruch beim König richtete sich speziell gegen die Aufstellung eines Kruzifixes auf dem Altar der Potsdamer Hof- und Garnisonkirche.

⁵ Es war von Sack entworfen und ist mit Abänderungen des Ministers Schuckmann am 17. September im Berliner Intelligenzblatt bekannt gemacht worden. Vgl. auch Fischer a.a.O. 393.

Berlin. Sie machte viel Aufsehen. Die Verlagshandlung wurde nach dem Verfasser befragt, den sie nicht angab, vielmehr nicht zu wissen versicherte, indem das Manuskript nach Leipzig auf die Messe geschickt und da gedruckt worden sei; sie wurde in Strafe genommen, weil sie die Schrift der Zensur nicht unterworfen; und nun wurde die Schrift immer wichtiger und immer mehr gelesen. Die Kommission fühlte sich durch das Glückwünschungsschreiben (für dessen Verfasser einige den Professor Schleiermacher, andere den Konsistorialrat Gaß zu Breslau halten) angegriffen und erließ ein ebenfalls gedrucktes Antwortschreiben.⁶ Dieses Antwortschreiben konnte niemandem genügen. Wer es mit dem Inhalt des Kgl. Publicandums hielt, mußte mißfälligst bemerken, daß die Kommission den Sinn desselben eigentlich auf eine feine Art verdrehte. Und wer, wie fast alle, gegen das Publicandum war, konnte die von der Kommission in ihrem Antwortschreiben aufgestellten Grundsätze nicht billigen, zum Teil auch nichts Deutliches und Bestimmtes dabei denken. Während die Konferenzen der Kommission fortgehen, erscheinen nun von Zeit zu Zeit mancherlei Flugschriften über Kirchenangelegenheiten, und es ist zu erwarten, daß nun auch bald die Theologen und Philosophen des Auslandes über unser Beginnen sich hermachen werden. Sie erinnern sich noch des *Katechismus-Edikts* und der bei Erlassung desselben geäußerten Grundsätze. Nehmen Sie hinzu noch ein *Bibel-Edikt*, welches in diesen Tagen an uns gelangt ist, worin den Regierungen zur Pflicht gemacht wird, nachzuforschen, ob auch die Bibel in den Schulen gelesen werde, dafür zu sorgen, daß die *vollständige* Bibel den *Kindern* in die Hände gegeben werde, die Geistlichen anzuweisen, ihren Schulmeistern zum Gebrauch der Bibel Anleitung zu geben, damit die *verloren gegangene Religiosität* früherer Zeiten, in denen man täglich die Bibel gelesen habe und in den *Geist* derselben *tief* eingedrungen sein soll, wiederhergestellt werde, indem die *Vernachlässigung* der *Bibel* so viel Unheil über uns gebracht und die *Religiosität* untergraben habe! und so fort – und dann urteilen Sie, ob man nicht bei solchen Erscheinungen und Prozeduren im 19. Jahrhundert, im protestantischen Deutschland, im preußischen Staate, nach Beendigung des heiligen Krieges irre werden und fragen muß: Was ist das? und was soll das? Die englischen und anglisierenden Bibelgesellschaften, welche, wie es in der Berliner Ankündigung⁷ heißt, den Zweck haben, *Gottes Wort zu einem wohlfeilen Preise* abzulassen, spielen zu jenem Generalbaß ihre Stimmen, aber in veralteten Tonarten, die dem deutschen Gemüte neuerer Zeit nicht mehr zusagen. Wie sollen nun die heller denkenden Geistlichen im Volke sich dabei nehmen, wenn eine Staatsbehörde ihnen ins Amt greift und ihrem Glauben und ihrer Philosophie durch den Kopf fährt? Wo sollen diese die Konsequenz

⁶ Über dieses anonyme in ironischem Ton gehaltene „Glückwünschungsschreiben an die Mitglieder der lithurgischen Commission“ – es stammte von Schleiermacher und ist abgedruckt in dessen Sämtl. Werke 1 Abt. Bd. V 157 ff. – vgl. Foerster I, 208 ff.; Schoeps: Gerlach 531. Die Antwort der Kommission war von Sack entworfen worden und distanzierte sich auch vom Publicandum des 17. September. Über den Inhalt findet sich Genaueres nach den Akten bei Fischer: Nicolovius 394 ff.

⁷ Gemeint ist die angekündigte Gründung der Preußischen Hauptbibelgesellschaft vom 2. August 1814.

sehen, wenn auf der andern Seite zu Wien vom Staatskanzler die Pressefreiheit in Schutz genommen, wenn auf Universitäten desselben Staats alles, was bisher als Theologie und Religion galt, weg demonstriert wird und so weiter?

So sehr ich mich glücklich schätze, in der mir durch Sie gegebenen Stellung extra ecclesiam zu stehen – was ich neulich auch zu Detmold gegen Weerth⁸ frei und offen geäußert habe –, so habe ich mich doch seit der Erlösung meiner Heimat nie mehr nach dem dortigen freien Lande zurück gewünscht als in diesem Augenblicke. In dem, was hier vorgeht, liegt ein sprechender Erfahrungsbeweis, wie sehr Westfalen Ursache habe, sich zu seiner bestehenden Synodalverfassung der Kirche Glück zu wünschen und sich gegen alle Unterjochung der Kirche unter den Willen und die individuellen Ansichten einzelner Staats- oder Hof-Beamten zu setzen. Ich wollte, verehrtester Herr Präsident, Sie hätten einmal Gelegenheit, die Generalsuperintendenten Bädcker und Nebe über diese für die Kirche auch in Westfalen vielleicht wichtige Angelegenheit mündlich zu sprechen, um zu rechter Zeit Vorkehrungen zu treffen. Ich verlasse mich darauf, daß der Widerstand gegen die Philosophie und gegen den gesunden Menschenverstand, welche in unserer Zeit ja mehr und mehr zu der ihnen gebührenden Oberherrschaft gelangen, endlich und zuletzt doch als nichtig und eitel erscheinen muß, und halte die conamina des neuesten Mystizismus für Todeskämpfe im Nervenfieber. Es wird mir nur schwer, es zu verschmerzen, daß der *preußische* Staat *jetzt* so etwas treibt und zu dem berühmten mons parturiens ein Seitenstück wird.

Von Wien aus vernehmen wir hier wenig oder nichts. Wahrscheinlich sind die Bergischen und Hamburger Kaufleute besser unterrichtet von den Resultaten des Kongresses als wir. Aus der Hierherberufung des Herrn Geheimrats Sethe⁹ zum Justizminister von Kircheisen schließe ich, daß kein Zweifel mehr ist, daß die niederwestfälischen Provinzen preußisch bleiben werden. Möchte nur nicht das wichtige und gute Ostfriesland für uns verloren gehen!¹⁰ Behalten wir auch das Herzogtum Berg, welches wohl nicht zu bezweifeln ist, dann ist im ganzen deutschen Reiche kein gesegneteres Land zu finden als die preußischen Provinzen jenseits der Weser. Ihre Anfrage, ob Sie mich jetzt nach den veränderten Umständen wieder in meine Heimat zurückversetzen sollen, tönt mir noch immer als ein liebliches Wort in meinem Herzen, und ich wiederhole Ihnen nochmals meine mündliche Antwort. Wenn vielleicht in Münster, Emmerich und Düsseldorf, wie verlautet, Provinzialregierungen errichtet werden, und Sie selbst, wie ich glauben muß, nach Düsseldorf den Sitz des westfälischen Statthalters verlegen, so würde ich, wenn ich vorschlagen

⁸ Ferdinand Weerth (1774–1836), durch Natorp 1805 an die Fürstin Pauline von Lippe-Detmold empfohlen, war der Reformator des Lippischen Volksschul- und Seminarwesens geworden; über ihn vgl. A. Wessel in Westfälische Lebensbilder III, München 1934, 44–61.

⁹ Chr. Wilh. Sethe (1767–1855), ein Mann liberaler Prinzipien, war bekannter Widersacher Napoleons im Großherzogtum Berg gewesen. Später wurde er Chefpräsident des Rheinischen Revisions- und Kassationshofes.

¹⁰ Es ging verloren. Preußen mußte es im Tauschvertrag vom 15. Dezember 1815 an Hannover abtreten – zu Vinckes und Natorps Empörung.

darf, mir in der Düsseldorfer Provinzialregierung eine Stelle erbitten. Und in einer solchen Stelle glaube ich am nützlichsten werden zu können, wenn das Volksschulwesen mit seinen Seminarien meiner Aufsicht übergeben würde. Auch getraue ich es mir wohl, die Aufsicht über das Schulwesen so weit der Bereich *zweier* Seminarien geht, zum Beispiel in Mark und Berg, zu übernehmen, wenn ich auf eine ähnliche Weise gestellt würde, wie vormalig der Oberschulrat Zeller, welcher in mehr als einer Provinz arbeitete und deshalb Mitglied derjenigen Regierung war, in deren Provinz er gerade wirkte. Zur Abreise will ich zu jeder Zeit bereit sein.

Meines Wissens ist im Herzogtum Berg gar kein Schullehrerseminarium, sondern es werden nur sogenannte Normalkursus gehalten. In der Grafschaft Mark ist ein sehr unvollkommenes zu Soest. Im Herzogtum Cleve war eins zu Wesel, welches vermutlich ganz eingegangen ist oder noch als eine in allen Teilen verstümmelte Anstalt besteht. Für die protestantischen Schulen dieser drei Provinzen wird man vermutlich mit einem großen Seminarium ausreichen. Die Wahl der Vorsteher ist nur sehr schwierig. Vielleicht kann ich Ihnen zu seiner Zeit ein paar tüchtige Männer vorschlagen. Die Schulinspektoren werden dort leichter unter den Geistlichen zu finden sein, als dies hier der Fall war.¹¹ Ebensowenig wird es an Männern fehlen, welche in die Provinzialkonsistorien gezogen werden können; man wird keiner Auswärtigen bedürfen, um neues Leben anzuregen.

Auf meiner Durchreise durch Soest hörte ich von Herrn Rektor Seidenstücker, daß er einen Ruf nach Bremen habe, dem er folgen werde, wenn nicht der Magistrat sein Gehalt verbessere. Das wäre ein bedeutender Verlust. Seidenstücker ist einer der ausgezeichnetsten Schulmänner.¹² Er hat sich überarbeitet und bedarf der Erholung und eines ruhigeren Lebens. Ich wollte, er hätte eine solche Stellung, daß er Muße genug hätte, um eine deutsche Sprachlehre auszuarbeiten. Wenn er nichts weiter in seinem Leben täte, als daß er dieses Buch lieferte, dann täte er genug.

Daß Herr Krummacher¹³ befragt worden, ob er die Hof- und Dompredigerstelle zu Berlin annehmen wolle, wird Ihnen bekannt sein. Er hatte eben keine Neigung dazu, würde aber wohl aus Rücksicht auf die Erziehung seiner Kinder dem Ruf folgen. Es ist traurig, daß ein Mann wie Krummacher solche Rücksichten nehmen muß. Über die Wiederbesetzung der Stelle ist noch nichts entschieden. Es heißt, daß man darauf hinarbeite, den jungen französischen Prediger Theremin¹⁴ an die Domkirche zu bringen. – Bei Herrn Krummacher

¹¹ Herkömmlich hatte in der Grafschaft Mark der Prediger die Aufsicht der Volksschule. Rechtsquellen bei W. Göbell: Die evangel.-lutherische Kirche in der Grafschaft Mark Bd. II, Bethel 1961, 734 f.

¹² Der bekannte Schulbuchverfasser war Rektor des Gymnasiums zu Soest und blieb daselbst bis zu seinem Tode (1817).

¹³ Friedrich Adolf Krummacher (1767–1845), der bekannte religiöse Volksschriftsteller (Kügelgens „Aetti“), der Erweckungsbewegung nahestehend, verband mit Natorp eine lebenslange Freundschaft. Erst Krummachers Sohn ist Hofprediger in Potsdam geworden.

¹⁴ Franz Theremin (1780–1846), Hugenotte aus der Uckermark, wurde Hof- und Domprediger zu Berlin.

traf ich auch unvermutet Herrn Möller aus Breslau.¹⁵ Es geht ihm zu Breslau in seinem Amte wohl. Die Krankheit seiner Frau beugt ihn aber tief nieder. Seit geraumer Zeit befindet sich diese zu ihrer Wiederherstellung in der Gegend von Bremen. Er fürchtet, sie nach Breslau zurückkommen zu lassen, weil er Rückfälle besorgt, wenn sie in ihre alten Umgebungen zurückkehrt. In dieser Hinsicht würde er sich gern anderswohin versetzen lassen. Zu Detmold wäre ich gern, wenn ichs gekonnt hätte, einen Tag länger geblieben, um mit Weerth Ansichten und gemachte Erfahrungen auszutauschen. Ich glaube, wir sind beide bis zu den nämlichen Resultaten gekommen, und wünsche, daß er wie ich wieder auf dem heimatlichen Boden die gewonnenen Erzeugnisse möchte verarbeiten können. Für ihn wünsche ich dies auch aus dem Grunde, weil er im lippischen Kirchenstaate der Abglanz der fürstlichen Herrlichkeit ist und die Flecken der fürstlichen Sonne von den politischen Astronomen auch an dem unschuldigen Abglanze werden wahrgenommen werden. Die Instruktion für die Lehrer an den lippischen Arbeitsschulen, welche Sie dem Herrn Präsidenten Maaßen für mich zugeschickt haben, habe ich richtig erhalten. Ich danke für die gütige Mitteilung. Hier sind seit der ausführlichen Verfügung auf die Jahresberichte über die Schulen, welche ich Ihnen zu Münster übergab, noch keine allgemeinen Verfügungen wieder erlassen worden. Es liegt aber nun eine über die Führung der Schulkassenrechnungen auf dem Lande fertig, welche ich aber meinem Briefe noch nicht beilegen kann, da sie noch nicht bis zur Druckerei gekommen ist. Ein Verzeichnis der in der Kurmark mit Schullehrern gehaltenen methodologischen Lehrkursus werden Sie in einem der letztern Stücke unsers Amtsblattes gefunden haben. Zu einer andern Zeit gedenke ich auch eine tabellarische Übersicht der bestehenden Schullehrergesellschaften aufzustellen. Über den bisherigen Fortgang des Gesangsbildungsunterrichts ziehe ich jetzt Nachrichten ein; die Förderung desselben liegt mir sehr am Herzen, da er eine hochwichtige und vernachlässigte Partie des Unterrichts in den Volksschulen ist; ich habe deshalb auch an der methodischen Bearbeitung dieses Lehrfachs selbst teilgenommen und eine methodologische Anleitung zum Unterricht im Singen für Volksschullehrer herausgegeben, welche mir wichtige Dienste getan hat.¹⁶

Meine Frau empfiehlt sich mit mir Ihnen und Ihrer Frau Gemahlin angelerntlichst. Ich wünsche von Herzen, daß Ihre Frau Gemahlin sich nun mit Münster mehr befreundet haben oder bald in eine ihrem vaterländischen Gemüte mehr zusagende Umgebung kommen möge.

Mit unveränderlicher Hochachtung und treuer Verehrung verharre ich

Ew. Hochwohlgeboren innigst ergebener Natorp

¹⁵ Arnold Wilh. Peter Möller (1762–1846) aus Lippstadt, ein Schwager Krummachers, gehörte zum Vincke-Natorpschen Freundeskreis und war seit 1811 Professor in Breslau, zuvor in Duisburg. 1816 trat er mit Natorp ins Münstersche Konsistorium. Über ihn erfährt man vieles durch die Briefsammlung seines Sohnes „Friedrich Adolf Krummacher und seine Freunde“, 2 Bde., Bremen 1849.

¹⁶ Anleitung zur Unterweisung im Singen für Lehrer in Volksschulen (1813); vgl. H. Knab a.a.O. 29 ff.

2. Natorp an Vincke

Postdam, 6. Mai 1815

In einem Briefe aus Westfalen, den ich heute empfangen, verehrtester Herr Präsident, wird beiläufig das Gerücht erwähnt, daß vielleicht für die Provinzen Cleve, Mark, Jülich und Berg ein Seminarium zu Düsseldorf werde angelegt werden.¹⁷ Da ich diesem Gerüchte keinen Glauben beimesse und vermute, daß Sie unter dem Gedränge vieler anderer Geschäfte wohl noch nicht über die Errichtung einer solchen Anstalt etwas festgesetzt haben: so nehme ich mir die Freiheit, in einem Nachtrage zu meinem bereits an den Herrn Präsidenten Maaßen¹⁸ nebst meinem Gutachten über die Synodalverfassung abgegebenen Briefe über diese Angelegenheit noch einiges zu äußern. Ich halte es für eine sehr schwierige Aufgabe, das Seminarium so anzulegen und einzurichten, daß es dem Bedürfnis des Schulwesens in dortiger Gegend völlig entspricht und genügt. Das Schulbedürfnis ist dort nach den Gegenden der Provinz sehr verschieden. Und hierauf muß meines Erachtens auch bei der Bildung der Schullehrer mit Rücksicht genommen werden. Dies ist eine Schwierigkeit. In der Lehrkunst sind seit 10 Jahren nicht unerhebliche und wesentliche Fortschritte gemacht worden. So weit ich auf meiner Reise im vorigen Sommer habe bemerken können, hat man in dortiger Gegend unter der französischen Herrschaft hiervon wenig Notiz genommen. In dieser Hinsicht ist es doppelt nötig, solche Lehrer an dem Seminarium anzustellen, welche die höheren pädagogischen Ansichten der neuen Zeit gefaßt und mit neuern Lehrmethoden sich gehörig bekannt gemacht haben. Solche Lehrer zu finden, ist nicht leicht. Das ist die zweite Schwierigkeit. Diese Schwierigkeit wird drittens um so größer, wenn mehrere Seminarien anzulegen sind, und dies ist nicht zu vermeiden, indem jede Provinz, also auch die Grafschaft Mark con annexis, eines eigenen Seminars bedarf. Der Plan eines einzigen Seminars für die genannten 4 Provinzen, wenn diese auch wirklich in Verbindung kämen, halte ich für unausführbar. Das Seminarium würde einen ungeheueren Umfang bekommen müssen und dann würden in demselben die gewöhnlichen Gebrechen zu großer Institute zum großen Nachteil für die Schulen und für die Erziehung der Volksjugend selbst ins Große gehen.

Ein wichtiges Erfordernis für die dortigen Gegenden ist die Anstellung eines tüchtigen *Meisters im Orgelspiel und Gesang* am Seminarium, um für die Kirchen gute Organisten und Kantoren, an welchen es fast ganz und gar fehlt, zu erziehen. Ohne solche ist ein großer Teil der Bemühungen für die Veredlung des Kultus und seiner Liturgie ganz vergeblich.¹⁹ Einen solchen Meister zu

¹⁷ Dazu kam es nicht. Über die damals bestehenden Pläne vergleiche *Wilhelm Zimmermann*: Die Anfänge und der Aufbau des Lehrerbildungs- und Volksschulwesens am Rhein, Bd. III (1814–1840), Köln 1963, 32 ff. – In Düsseldorf bestanden nur sog. „Normalkurse“, ebd. 77.

¹⁸ Johann Karl Georg Maaßen (1769–1834), der spätere preußische Finanzminister und Mitbegründer des Deutschen Zollvereins, gehörte von der gemeinsamen Schulzeit in Kleve her zu Natorps ältesten Jugendfreunden. Er war damals Vizepräsident der Regierung in Potsdam.

finden, ist eine Hauptschwierigkeit, und diese zu überwinden, dürfen weder Kosten noch Mühe gespart werden.^a

^a *Randbemerkung:* Ich erinnere hier an Kursachsen, wo es mit dem Gesang und der Kirchenmusik noch besser aussieht.

Auf den Fall, daß Sie mich nun bei der Verwaltung des Schulwesens der Provinz anstellen wollen, teuerster Herr Präsident, muß es mir billigst sehr am Herzen liegen, vorzüglich über diese Seminariumsangelegenheit bei Zeiten Ihre Ansicht und Willensmeinung zu erfahren. Nach meinem Dafürhalten muß ein Seminarium der Grafschaft Mark (für beide protestantische Konfessionen) außer einem Direktor, welcher das Ganze leitet und den höheren Unterricht in der Theorie der Erziehungs- und Lehrkunst, sowie in der Religionslehre erteilt, einen tüchtigen und sehr geübten Lehrer für den Unterricht im Rechnen und in der Mathematik, einen Meister im Orgelspiel und im Gesang, und einen Lehrer für das Fach gemeinnütziger Realkenntnisse haben. Der Unterricht in der Muttersprache, im Schreiben, im Zeichnen kann unter dieselben nach Maßgabe ihrer individuellen Qualifikation verteilt werden, so wie man nötigenfalls für das eine oder andre Fach auch noch einen Gehilfslehrer annehmen kann, wenn sich an dem Orte, wo das Seminarium ist, ein vorzüglich qualifizierter Mann befindet. Der Mathematiker und Rechenmeister sowie der Lehrer für das Fach der gemeinnützigen Kenntnisse werden noch am ersten zu finden sein, obwohl man auch an diese in Hinsicht der Kenntnis der Lehrmethode höhere Forderungen machen muß. Ich würde zum Beispiel durchaus verlangen, daß der erstere der Pestalozzischen Lehrmethode kundig sei; diese kann er indess, wenn er sie noch nicht versteht, erlernen unter der Anleitung des Direktors; wo nicht, so muß man ihn eine zeitlang in eine Pestalozzische Schule schicken.

Bei dem Musiklehrer kommt es darauf an, daß er der Lehre von der Harmonie sehr kundig sei, die Orgel nach älterer Weise gut spiele, einen Singchor bilden und unterweisen, Kirchenmusiken aufführen und dirigieren könne und einen gebildeten Geschmack für religiöse Musik besitze. Vielleicht ist in Westfalen, oder sonst irgendwo in Thüringen, ein tüchtiger Mann zu diesem Amte zu finden, fehlte es diesem aber an irgendeinem der angegebenen Erfordernisse, so müßte man nicht Bedenken tragen, ihn auf ein paar Monate in die Singakademie und zum Professor Zelter nach Berlin zu schicken, um da die Idee der Musik im höheren Stil auffassen zu lernen. In Hinsicht des Einflusses des Seminariums auf die Veredlung des Kultus wäre es auch zu wünschen, daß dasselbe an einem Orte errichtet werden könnte, wo eine gute gotische Kirche musikalische Aufführungen begünstigt – zum Beispiel in Soest, in Dortmund. (Am letzteren Orte ist es nur zu teuer, auch soll man überhaupt da nicht gerne wohnen wollen wegen des da herrschenden Tons; sonst ist die dortige Kirche für den angegebenen Zweck vortrefflich.) Zum Direktor des

¹⁹ Vgl. Knab a.a.O. 9: „Für Natorp gehörte zur Ausbildung des Volksschullehrers ganz selbstverständlich ein gründlicher Klavier- und Orgelunterricht nicht nur, um ihn dadurch allgemein musikalisch weiterzubilden, sondern auch mit dem praktischen Ziel, den Lehrer der Ortsschule gleichzeitig als Organisten im Gemeindegottesdienst zu verwenden.“

Instituts müßte ein Geistlicher gewählt werden, der das Schulfach so kenne und liebe und so eifrig betriebe, wie zum Beispiel unser Prediger Frosch (vormals zu Crane, jetzt zu Groß-Bänitz), der hiesige Schulinspektor Bernhard und ähnliche Männer. Ich wage es noch nicht, in Betreff der Wahl der Lehrer ein bestimmtes Urteil abzugeben; so wie mir aber in diesem Augenblick die Reihe der mir aus dortiger Gegend bekannten Lehrer vorschwebt, halte ich den Schullehrer Birkmann zu Düsseldorf (einen Zögling Weerths), den Organisten Günther zu Dortmund (einen Schüler des berühmten Hiller zu Leipzig), den jungen Prediger Nonne zu Drevenad bei Wesel (wenn er gleich das Schulfach noch nicht ex professo studiert haben mag) für geeignete Männer, welche sich zum Teil schon vollkommen für ihre Fächer qualifizieren oder doch bald vollkommen qualifizieren können.²⁰ Ich will indes, da diese Sache sehr wichtig ist, dieses mein Urteil noch nicht als ganz bestimmt und zuverlässig angesehen wissen; obgleich mir die beiden zuerst genannten von früherer Zeit her ziemlich genau bekannt sind, besonders der Schullehrer Birkmann, mit dem ich mich früherhin von der Hammschen Kammer gern wollte zu Pestalozzi senden lassen, woraus zu meinem bis heute währenden Verdruß nichts wurde.²¹

Das Seminarium für die katholischen Schulen kann füglich in Arenberg errichtet werden, wo, wenn ich nicht irre, auch schon eine sogenannte Normal-school unter der Leitung eines Pfarrers Sauer besteht.

Über die innere Einrichtung eines Seminars habe ich meine Meinung im 2ten Bande meines Schullehrerbriefwechsels geäußert. Ich lasse da einen reisenden Pädagogen auf seiner Reise ein gut organisiertes Seminarium antreffen und in seinem Tagebuche beschreiben.²²

Ich wiederhole nochmals die Versicherung meiner herzlichsten Verehrung.

Natorp

3. Natorp an Vincke

Potsdam, 19. Juni 1815

Über die Beibehaltung der Synodalverfassung in den westfälischen Provinzen, verehrungswürdigster Herr Präsident, bin ich jetzt zwar außer Sorge. Der Minister ist, wie ich auch aus seinem eigenen Munde gehört habe, über die Hauptsache mit mir einverstanden. Der König nennt die Aufhebung der Syn-

²⁰ Von diesen hat er 1819 L. Birkmann, einen Reformierten, an das Lehrerseminar nach Soest geholt, während Jakob Nonne, Sohn des Gymnasialdirektors in Lipstadt, später Pfarrer in Hattingen, 1821 sein Schwiegersohn wurde. Nonnes Predigt auf der Synode zu Soest am 5. März 1835, auf der die neue Westfälische Kirchenordnung verabschiedet wurde, erregte weithin Aufsehen.

²¹ Über die Entsendung geeigneter Schullehrer zu Pestalozzi nach Yverdon (Schweiz), die Humboldt und Süvern als eine Art Fortbildungskurs verfügten, vgl. Spranger a.a.O. 155. Auch Natorp sprach einen von dort zurückgekehrten Lehrer, vgl. Br. v. 3. XII. 1810 (L., S. 105).

²² Briefwechsel einiger Schullehrer und Schulfreunde Bd. II, Essen 1813. Er hat hier wie auch schon in früheren Veröffentlichungen besondere Abschlußprüfungen an den Seminaren und eine zweite mehr praktische Lehrerprüfung vorgeschlagen, wie sie dann auch 1826 eingeführt worden sind; vgl. H. Rahne a.a.O. 179 f.

oden im Bergischen in einer Kabinettsordre einen voreiligen Schritt. Von mehreren Seiten her, aus dem lutherischen Ministerio der Grafschaft Mark, aus den reformierten Ministerien der Herzogtümer Cleve, Berg, Jülich sind Ihrem Berichte so dringende Vorstellungen teils vorhergegangen, teils gefolgt, daß man schon aus Politik geneigt sein muß, diese Verfassung beizubehalten.²³ Demungeachtet bin ich doch nicht ohne Furcht, es könnten allgemeine Verordnungen erlassen werden, welche dem Klima in der Kirche der westfälischen Mark und andrer westfälischer Provinzen nicht angemessen sind.²⁴ Wir brandenburgischen Staatsbeamten haben eine gar zu starke Neigung, überall und immer zu regieren. Mit einer freilich eben so unpolitischen als unphilosophischen Ungläubigkeit trauen wir dem Volke weder dort noch hier die Einsicht und die Kraft zu, aus sich selbst etwas auf eine vernünftige Weise betreiben zu können. Wir lieben die Gängelei. Selbst dann, wenn wir in scriptis Verfassungen aufgestellt haben, welche aus der Freiheit geboren sind und freie selbständige Geschlechter zu erzeugen bestimmt zu sein scheinen, wissen wir hinterher durch die Handhabung der Verfassung ganz methodice aus der Form den Geist wegzubahnen. Mit *leiser Hand* soll die kirchliche Verfassung gebessert werden. Wenn dieses so viel heißt, als heimlicher und unbemerkter Weise, so scheint mir dies eine ganz verkehrte Prozedur zu sein. So dumm sind im Märkischen und Bergischen weder das protestantische Volk noch der protestantische Klerus, daß sie die leise Hand und die leise Absicht der Staatsbehörde nicht alsbald merken sollten. Und warum soll eine Behörde, wenn sie nur die gute Sache im Auge und nur Wahres und Gutes im Sinn hat, nicht frei und laut auftreten? Warum der Synode nicht frei heraus sagen, was man für nötig und dienlich halte? Warum den Repräsentanten der kirchlichen Gemeinden nicht freimütig dasjenige eröffnen, was man von ihnen verlangt? Soll die leise Hand nichts anders bedeuten, als daß man nicht ohne Überlegung in den Tag hinein stürmen dürfe, so braucht das gar nicht gesagt zu werden. In Hinsicht der *Predigerwahlen*²⁵ soll es ratsam sein, einige Fälle dem

²³ Die Synodalverfassung im Bergischen Land bestand seit altersher, in der Grafschaft Mark seit 1612. Gegen die Einführung eines Oberkonsistoriums laut Reskript vom 1. 6. 1814 erhob sich heftiger Protest; vgl. den Bericht des Oberpräsidenten von Vincke an Minister Schuckmann vom 25. Januar 1815, abgedruckt bei *Walter Göbell: Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835*, Bd. II, Düsseldorf 1954, 82 ff. – Vincke und Natorp wie auch Frh. vom Stein (vgl. *Gerh. Ritters Monographie* 299) waren eifrige Verfechter des alten Synodalgedankens und damit der Freiheit kirchlicher Selbstverwaltung, aber ohne das Aufsichtsrecht der Konsistorien als geistlicher Landesbehörden ableugnen zu wollen. Hierzu vgl. auch *A. Rothert: Kirchengeschichte des Westfälischen-Rheinischen Industriegebiets*, Dortmund 1925, 131 f.

²⁴ Die letzte Verordnung wegen verbesserter Einrichtung der Provinzialbehörden vom 30. IV. 1815 hatte Provinzial-Konsistorien als staatliche Behörden eingesetzt, die gleichzeitig Staatsgewalt und Kirchengewalt ausüben sollten. Prinzipiell sollten die *jura in sacris* (innere Angelegenheiten) der Kirche verbleiben, während die *jura circa sacra* (äußere Angelegenheiten) beim Staate ruhen sollten.

²⁵ Bezieht sich wohl auf Vinckes Bericht an Schuckmann vom 29. 1. 1815, Prediger-Wahlen betreffend; vgl. Göbell a.a.O. 91. Vincke, ebenso der lutherische Konsistorialrat und Generalinspektor Baedeker (damals Dahl bei Hagen), sahen die Sache ebenso wie Natorp an.

Landesherrn vorzubehalten, um gute und nur dem Staat verdiente Geistliche zu versorgen, ohne bei den Gemeinden bittweise auftreten oder gar das Recht derselben antasten zu dürfen. Dies ist nur *contradictio in adjecto*. Wenn man dem Staate dergleichen Fälle vorbehält, so wird eo ipso das Recht derjenigen Gemeinden angetastet, bei welchen man sich diese Fälle vorbehält. Und soll denn ein Pfarramt als eine Versorgungsstelle angesehen werden? Und will man Geistliche, die sich um den Staat verdient gemacht haben, auf Kosten der Kirche und mit Kränkung des Rechts einer Kirchengemeinde belohnen? Hierüber sind gar keine anderen Vorschläge zu tun, als die: der Staat lasse den Kirchen, was diesen zugehört, gebe ihnen zurück, was er ihnen genommen hat, und werfe unter den Ausgaben für den Staatshaushalt auch für das *aerarium ecclesiasticum* mehr aus, als er bisher getan hat. – Bei den Wahlen der Gemeinde soll die Gabe des Vortrags und ein anlockendes Talent leicht über das bescheidene Verdienst den Sieg erhalten. Dies hat seine Richtigkeit. Aber gerade jene Gabe und jenes Talent kommen bei der Verwaltung des Pfarramts auch ganz vorzüglich in Betracht. Und es ist sehr zu fürchten, daß eine Staatsbehörde in der Regel nicht so gut wählen würde als eine Gemeinde. Was hilft der religiösen Kirchengemeinde das von der Staatsbehörde anerkannte bescheidene Verdienst des ihr zugefertigten Pfarrers, wenn dieser nicht predigen, nicht katechisieren, nicht mit dem Volke umgehen, nicht Kranke trösten, nicht Sterbende erheitern kann? Ich bin überzeugt, daß viele übrigens geschickte Prediger, welche aus ihrer Studierstube nicht ins Volk kommen und des Sonntags ihre Predigten ablesen, wenn man ihre Verdienste durch gute Pfarrstellen im Bergischen und Märkischen belohnen wollte, das Kirchenwesen in den Gemeinden zugrunde richten würden. Den Mißgriffen der Gemeinden bei den Wahlen muß und kann man vorbeugen, wenn man, wie im Märkischen, für die Wahlen eine gute Form vorschreibt und wenn man keine untüchtigen und unwürdigen Männer für wahlfähig erklärt.

Die sogenannte liturgische Kommission hat jetzt ihre Arbeit vollendet und ihren Bericht bei dem Minister eingereicht.²⁶ Schwerlich wird der König sich jetzt die Sache können vortragen lassen, da er in diesen Tagen, nachdem der Staatskanzler angekommen, zur Armee abgehen wird. Ich weiß auch nicht, was der König anders wird verfügen können, als daß die Staatsbehörden sich in Kirchenangelegenheiten innerhalb dieser und jener Grenzen halten und dann die Synoden selbst für die fortschreitende Verbesserung des Kirchenwesens in eigene Tätigkeit zu treten veranlassen sollen. Sehr weise und recht

²⁶ Das Gutachten, die Verbesserung der Kirchenverfassung betreffend, wurde am 6. Juni 1815 eingereicht. Es hatte den Umfang von 165 Folioseiten, sehr breit auch die liturgischen Fragen behandelnd, und ist bei Foerster a.a.O. 319–395 abgedruckt. Minister Schuckmann gab am 24. November über das Gutachten einen kritischen Bericht ab, zu dem der König Stellung nahm. Der abschließende Bericht des Staatsministeriums vom 16. 1. 1816, das bei einer zu starken Betonung der kirchlichen Selbstverwaltung die Staatsgewalt gefährdet sah, fiel überwiegend negativ aus; abgedruckt bei Foerster a.a.O. 403–423. Schließlich folgte die Kabinettsordre vom 27. 5. 1816, die die Errichtung von Predigerseminaren und Presbyterien wie die Organisation von Kreis- und Provinzialsynoden befahl, andere Vorschläge der Liturgischen Kommission auf Verfassungsreform aber ablehnte; abgedr. Foerster 423–428.

hat der König schon früher in einer Kabinettsordre gesagt: er habe in den inneren Angelegenheiten der Kirche nichts zu gebieten und er werde darin auch nichts gebieten.

Vor kurzem hat das Ministerium von den Regierungen Gutachten erfordert über die Umarbeitung der Instruktion für die Consistoria die Prüfung der Kandidaten betreffend. Hoffentlich wird man dergleichen Gutachten auch aus den neuen und aus den wiedereroberten Provinzen erfordert haben.²⁷

Da der Staatskanzler, auf den alles wartete, jetzt angekommen ist, so wird es sich nun ausweisen, ob die beabsichtigte neue Organisation jetzt vollzogen werden soll. Bald nach dem Empfange Ihres verehrten Schreibens wurden die Mitglieder unseres Kollegiums, auf Veranlassung eines Ministerialrescripts an das Präsidium, aufgefordert, sich zu äußern, ob sie versetzt zu werden wünschten und wohin. Hiervon und von Ihrer Aufforderung nahm ich Veranlassung, nach vorher mit dem Präsidenten Maassen genommener Rücksprache, den Herrn Minister von Schuckmann über meine Versetzung zu sprechen. Er gab mir zu verstehen, daß er mich gern hier behalten möchte. Ich machte ihm dagegen einleuchtend, daß ich in eine heimatliche Provinz besser passe, als irgendwo anders hin und gestand ihm, daß auch mein Herz an der Heimat hange, obwohl ich sonst mit meinem Wirkungskreise und meinem Dienstverhältnisse in Beziehung auf meine Vorgesetzten und auf meine Kollegen alle Ursache hätte zufrieden zu sein. Auch durfte ich ihm diesmal nicht verhehlen, daß ich meiner ökonomischen Lage wegen durchaus darauf bedacht sein müsse, aus dem unglückseligen Potsdam wegzukommen; indem ich unter der hier obwaltenden Teuerung und unter den gewaltigen Lasten, welche in dieser blutarmen Stadt ganz unverhältnismäßig auf das Personal der Regierung seien gewälzt worden, mit einer Familie von 11 Personen und bei der traurigen Notwendigkeit, meine Söhne auswärts auf Schulen zu haben, nicht mehr bestehen und nicht länger mehr mit Freudigkeit wirken könne, nachdem ich durch meinen hiesigen Aufenthalt einen Verlust von mehr als 1000 Reichstaler erlitten und ein äußerst beschränktes Leben geführt. Zu dieser mir selbst höchst widerlichen Äußerung war ich notgedrungen, weil ich bei einer etwaigen Versetzung durchaus keinen neuen Kostenaufwand mir darf verursachen lassen. Der Minister erkannte das Gewicht meiner Gründe. Er könne es aber nicht billigen, setzte er hinzu, daß hier angestellte Westfälinger zurückberufen würden, wenn man nicht andre Westfälinger wieder hierherschicke. Daß letzteres geschehe, müsse er auch abgesehen von andern Gründen schon darum wünschen, damit weder jene westfälischen Provinzen sich in Hinsicht der Anstellung der Staatsbeamten zurückgesetzt glauben möchten, noch ein einseitiger Provinzialgeist in den Provinzen und unter deren Beamten herrschen würde. Übrigens meine er, verstehe es sich von selbst und könne es von dem Geiste unserer Staatsregierung erwartet

²⁷ Der Entwurf zu einer neuen Kirchenverfassung für die evangelischen Gemeinden der Grafschaft Mark, die die Prüfung und Aufsicht der Kandidaten des Predigtamts genau festlegte, ist von Baedeker schon 1807 entworfen, 1815 revidiert und 1817 vorgelegt worden.

werden, daß man keinen Staatsbeamten in einen anderen Wirkungskreis, um bei einer anderen Behörde an der Verwaltung teilzunehmen oder bei der Einführung einer neuen Organisation behilflich zu sein, mit Nachteil und Verlust versetzen werde. Auf meine Anfrage, ob er eine schriftliche Erklärung von mir verlange, erwiderte er, daß es einer solchen nicht bedürfe; er wolle bloß von Ihnen, als dem Oberpräsidenten von Westfalen, den Antrag zu meiner Berufung erwarten, und ich könne mich dabei aller weiteren Schritte enthalten. Hiernach, verehrtester Herr Präsident, muß ich nun Ihnen das weitere anheimstellen. Da ich über die Organisation, über die Stellung der Behörden und über die Bestimmung der Orte für dieselben das Nähere nicht weiß, so kann ich keine bestimmten Wünsche äußern, sondern muß Ihren Vorschlägen mit Vertrauen entgegen sehen. Ist es bei Ihren vielen Geschäften möglich, so bitte ich Sie, mir Ihre Willensmeinung im voraus mit ein paar Worten zu eröffnen, um zu rechter Zeit Maßregeln nehmen zu können.

Aus der eben ankommenden Hamburger Zeitung ersehe ich, daß die alliierten Armeen jetzt, vermutlich nachdem sie den Ausgang des Maifeldes,²⁸ dieses elende Possenspiel, abgewartet haben, sich vorwärts bewegen. Mögen sie recht bald den korsikanischen Despoten mit der ganzen Lügenbrut, die er nun wieder um sich gesammelt hat, niedertreten. Welche Beweise von Winzigkeit und Elendigkeit des französischen Volkes liefert nun auch wieder dieses Maifeld! Und was für ein Gewebe von lügenhaften Vorspielungen und zugleich von Verachtung gegen alle heiligen Angelegenheiten des Menschen ist das ganze Getriebe des verruchten Usurpators! Einem solchen Volke sollte man seine Festungen zerstören und seine Rädelsführer abfordern, um sie als Bürgschaft der Ruhe in ein babylonisches Exil zu bannen. Sonderbar ist es, daß verschiedentlich in Briefen besonnener Männer von der Armee die Äußerung enthalten ist, daß es wegen unerwarteter Wendung der Dinge vielleicht nicht einmal zum Kriege kommen werde. Ich kann mir dies nicht als möglich denken, es wäre denn, daß Bonaparte von seinen Franzosen selbst aus der Welt geschafft oder ausgeliefert würde.

Vor etwa drei Wochen gingen hier viele freiwillige Jäger aus dem Bergischen durch nach Berlin, kamen aber bald nachher zurück. Es waren gelernte Jäger gefordert worden, und der Herr Gouverneur Gruner hatte gediente Jäger verstanden. Die jungen Leute waren sehr aufgebracht, als sie unverrichteter Dinge wieder zurückkehren mußten. Daß auch in Westfalen die Rüstungen vortrefflich vonstatten gegangen, habe ich in der Essenschen Zeitung mit Freude gelesen. Gestern vor 14 Tagen marschierte von hier aus das Gardekorps, etwa 16 bis 17 000 Man stark, zum Rhein hin ab. Es hat lauter auserlesene Mannschaft und man kann nichts Schöneres von militärischer Haltung sehen. Ich habe nie eine herrlichere militärische Musik gehört, als die bei dem Regiment Kaiser Franz, welches der Obristleutnant von Klüx kommandiert.

²⁸ Das „Maifeld“ war ein großes militärisches Schauspiel Napoleons mit Paraden auf den Champs Elysées am 31. 5./1. 6. 1815; vgl. Schoeps: Gerlach 144.

Meine Frau empfiehlt sich Ihnen und Ihrer Frau Gemahlin mit mir angelegentlich. Auch der Herr Präsident Maaßen und mein Kollege Herr von Rapard haben mir viele Empfehlungen aufgetragen.

Genehmigen Sie die Versicherung meiner unveränderlichen Verehrung

Natorp

4. Natorp an Vincke

Potsdam, 24. Juli 1815

Als ich Ihren letzten Brief empfing, verehrungswürdigster Herr Präsident, verlautete es hier schon, daß ehestens das Organisations-Edikt erscheinen werde.²⁹ Dieses glaubte ich vor der Beantwortung der mir von Ihnen vorgelegten Fragen abwarten zu müssen. Was ich ganz und gar nicht erwartete, ist durch dieses Edikt nun festgesetzt: Die Trennung der geistlichen Behörden von den Zivilverwaltungsbehörden und zugleich die zwei-, drei- bis vierfache Erweiterung des Wirkungskreises der Konsistorien. Die Instruktionen sind freilich noch nicht publiziert, ja vermutlich noch nicht einmal entworfen; und in dieser Hinsicht darf man es sich noch nicht herausnehmen, die Zweckmäßigkeit dieser Anordnungen bestimmt zu beurteilen. Indes kann man sich doch auch beim Erblicken der vorliegenden Grundlinien des Organisationsystems mancher Fragen und Bedenken nicht enthalten.

Daß die Leitung des Provinzialkonsistoriums nicht einem Geistlichen, einem Bischof oder Generalsuperintendenten übertragen worden, halte ich für ein wahres Glück, da die Verwaltung durch Köpfe und Hände der Geistlichen in der Regel nicht viel taugt und da die Ausübung der Herrschergewalt durch Geistliche in der Regel mehr oder weniger zur Hierarchie führt. Daß die Leitung des Konsistoriums gerade dem Oberpräsidenten übertragen wird, halte ich ebenfalls für eine durchaus zweckmäßige Anordnung, vorausgesetzt, daß die Oberpräsidenten die Provinzialminister sein werden. Aber welche werden die Obliegenheiten des Konsistoriums sein? In welchem Verhältnis werden die sogenannten Kirchen- und Schulkommissionen an denjenigen Orten, wo Regierungen und keine Konsistorien sind, zu dem Consistorio stehen? Sollen diese Kommissionen wirkliche Verwaltungsbehörden für ihren Regierungsbezirk sein, so ist nicht abzusehen, was das Konsistorium tun soll; dieses würde dann nur zwischen den Kommissionen und dem obersten geistlichen Departement im Ministerio des Inneren eine Briefträgerbehörde (sein). Sollen die Konsistorien hingegen, was mir eine vernünftige Interpretation des Edikts zu sein scheint, durch sämtliche Superintenden ten, Schulinspektoren

²⁹ Es handelt sich um die Neugestaltung der Verwaltungsbehörden und die Abgrenzung ihrer Wirksamkeit, besonders auch der kirchlichen Behörden auf Grund der „Verordnung vom 30. IV. 1815 wegen verbesserter Einrichtung der Provinzialbehörden“. Für die zehn Provinzen waren Oberpräsidenten ernannt worden, die als Kommissarien der Staatsregierung an der Spitze der Provinzialregierung standen. Es sollten Konsistorien als oberste Behörden für Kirchensachen eingerichtet werden. Diese neuen Konsistorien oder provinziellen Kirchenbehörden waren „Oberpräsidialabteilungen im engsten Zusammenhang mit den anderen Zweigen der Staatsverwaltung“ (Foerster I, 250).

und Landräte die Kirchen und Schulangelegenheiten in dem ganzen Provinzialbezirk selbst verwalten und sich der sogenannten Kirchen- und Schulkommissionen nur in einzelnen Fällen der Not kommissarisch bedienen: so sehe ich nicht ein, weshalb man nötig findet, dergleichen perpetuierliche Kommissionen zu errichten; ein selbst einsichtsvolles und tätiges Konsistorium wird sie links liegen lassen und selbst handeln und in Fällen der Not den rechten Mann zur Ausführung einzelner Aufträge zu finden wissen. Sind die Kommissionen etwa bloß darum projektiert, um diejenigen Mitglieder der Geistlichen- und Schuldeputationen, welche an ihrem Wohnort durch anderweitige Ämter gebunden sind und nicht mit ins Konsistorium der Provinz hinübergenommen werden können, unter einem scheinbaren Vorwande anzubringen und ihnen ihre bisher bezogenen kleinen Gehälter zu lassen: so ist dies doch, aufs gelindeste zu sprechen, eine Albernheit, die man sich allenfalls auf Kosten der Staatskasse, aber nicht auf Kosten einer vernünftigen Verwaltung darf zu Schulden kommen lassen. Sollen die Konsistorien die alleinigen selbständigen Verwaltungsbehörden sein, so begreife ich nicht, wie ein Konsistorium in den Bezirken von drei und vier Regierungen, welche vielleicht 900 000 bis 1 200 000 Menschen enthalten, gebührend einzugreifen im Stande sein wird, wenn man nicht dem Kirchen- und Schulwesen nach unten hin eine von der diesseits der Weser geltenden ganz abweichende Verfassung gibt. Bloß da, wo wie in den niederwestfälischen Provinzen die Presbyterial- und Synodal-Verfassung stattfindet, kann ein Konsistorium eine Verwaltung dieser Art übernehmen, nicht aber in Provinzen, wo das Kirchen- und Schulwesen, so wie hierzulande, die reine Konsistorialverfassung hat. Ich ziehe aus der festgesetzten Anordnung zu meinem Troste und zur Ehre der Organisatoren den Schluß, daß man die Absicht habe, überall die Presbyterial- und Synodal-Verfassung einzuführen. Der Himmel gebe, daß man sich bei Erlassung des Edikts dieser Absicht wirklich bewußt gewesen sei.

Ihre Anfrage, verehrtester Herr Präsident, nach welchem Regierungsorte ich am liebsten versetzt sein wolle, fällt jetzt weg. Es kann nur von dem Orte, wo das Oberpräsidium seinen Sitz nehmen wird, in Westfalen also nur von Münster die Rede sein. Da ich durch kein Pfarr- oder Schulamt an einen Ort gebunden bin, so kann man nicht willens sein, mich als ein unnützes Mitglied einer unnützen Kirchen- und Schulkommission an einem Orte neben einer Regierung stehen zu lassen. Ich habe es auch schon früherhin mündlich und schriftlich geäußert, daß ich am liebsten da sein würde, wo Sie persönlich die obere Leitung haben werden. Damals vermutete ich mit einer angenehmen Ahnung, daß Cleve, Mark, Berg eine Provinz bilden und Sie Ihren Sitz in Düsseldorf nehmen würden. Durch die neue Abgrenzung der Provinzen ist diese Aussicht vereitelt worden.³⁰

Zu meinem großen Schreck und Leidwesen erfahre ich nun von unserem Freunde Maaßen, daß Sie mit der Stellung der Oberpräsidenturen höchst un-

³⁰ Westfalen, Jülich-Kleve-Berg und Niederrhein waren die damaligen preußischen Westprovinzen. 1822 wurden die beiden letztgenannten zur Rheinprovinz zusammengelegt.

zufrieden seien und nicht Lust mehr haben, ein Oberpräsidium zu führen.³¹ Wenn ich gleich noch hoffe, daß die zu erlassenden Instruktionen³² eine andre Ansicht herbeiführen und Sie bestimmen werden, ein Amt zu übernehmen, für welches man sonst der Himmel weiß welchen ungerufenen Mann von Wien, Berlin, Paris, Reims oder London herunterschicken wird: so kann ich doch nicht umhin, Ihnen mit aller Offenheit zu sagen, daß gerade der Gedanke, unter Ihrer Leitung dem heimatlichen Vaterlande zu dienen, bei meinem Plane, mich nach Münster versetzen zu lassen, das Reizendste für mich war. Wüßte ich es gewiß, daß Sie bestimmt nicht bleiben, sondern nach vollzogener Einleitung der Organisation abtreten würden; so fiel der Hauptgrund, weshalb ich nach Münster ziehen möchte, für mich weg, und dann möchte ich lieber in die Provinz Cleve-Berg versetzt werden, die ich auch als meine Heimat ansehe. Die Angelegenheit ist mir für die ganze noch übrige Zeit meines Lebens von zu großer Wichtigkeit, als daß ich nicht wünschen müßte, so bald als irgend möglich bestimmte Auskunft zu erhalten, und Ihre bisher mir bewiesene so treue Teilnahme läßt mich hoffen, daß Sie in dem verwünschten Falle Ihres Zurücktretens die Vorschläge, welche Sie meinestwegen zu tun willens waren, dem Herrn Gouverneur Sack, der ein alter Freund meiner Familie ist, zur Berücksichtigung empfehlen würden. Komme ich nicht nach meinem Wunsche in meine Heimat, so werde ich, wie ich aus den Äußerungen des Ministers vermuten muß, wider meinen Wunsch nach Berlin ins Provinzialkonsistorium versetzt. Für das Leben in Berlin habe ich nichts weniger als Vorliebe; und ich könnte leicht dahin gebracht werden, bei guter Gelegenheit über kurz oder lang dem Dienste des Staats zu entsagen und auf eine andre Weise in obscuro bloß für die Ernährung und Erziehung meiner Kinder zu leben.

Auf ihre zweite Frage erwidere ich in der Hoffnung, daß ich doch noch in Ihrem Konsistorio arbeiten werde, noch folgendes: ich habe ein doppeltes Gehalt, das eine als Mitglied der Regierung, das andre als auswärtiges Mitglied des Departements für den öffentlichen Unterricht. Jenes beträgt 1200 RTh, dieses 500, also im Ganzen 1700 RTh. Dieses konnte hier bei der herrschenden Teuerung, unter dem Druck der Kriegslasten und bei der Notwendigkeit, einen Sohn und bald auch den zweiten auf eine auswärtige Schule zu schicken, für 11 Personen, welche meine Haushaltung ausmachen, natürlich nicht hinreichen. Bei meiner etwaigen Versetzung muß ich auf Verbesserung und auf Vergütung der Versetzungskosten um so mehr antragen, da mich der Krieg und kostspielige Krankheiten sehr heruntergebracht haben. Wenn ich

³¹ Vincke hat übrigens der Einrichtung der Oberpräsidenturen aus prinzipiellen und verwaltungstechnischen Gründen heftig widerstrebt, da er in ihnen keine echten Mittelinstanzen sah, und vergeblich seinen Abschied angeboten. Vgl. E. v. Bodelschwingh a.a.O. 561 ff., 613 ff., Kochendörffer a.a.O. II, 103 f., 162. Vinkes Ernennung war am 29. Mai 1815 erfolgt. Die drei Regierungen wurden in Münster (Sitz des Oberpräsidiums), Minden und Arnberg (statt Hamm) eingerichtet. Gleichzeitig war Vincke Chefpräsident der Regierung von Münster.

³² Sie sind erst im Oktober 1817 vom Staatskanzler herausgegeben worden; die Kultussektion wurde nicht gutachtlich befragt. Vgl. Fischer a.a.O. 408 f.

alt geworden bin, weniger arbeiten kann und meine Söhne für sich selbst sorgen können, mag man mir wieder abziehen, was ich jetzt, weil ich es bedarf, wünschen muß. Ich finde es toll, daß man alte Offiziere, die wenig oder nichts mehr tun können und nur wenig mehr bedürfen, durch übergroße Gehälter ehrt, während man diejenigen, welche viel arbeiten sollen und für ihre Familien größere Bedürfnisse haben, in Nahrungsorgen lahm werden läßt.³³

Herr von Rappard hat mit mir über die Versetzung nach Münster die nämliche Meinung; auch für ihn hat Münster fast nur darum Reiz, weil er da glaubte, unter Ihrer Leitung arbeiten zu können. Er sehnt sich mit mir nach der Nachricht, wie Sie entscheiden werden. Die Vollziehung der Organisation scheint nahe zu sein, da der Herr Präsident Erdmannsdorf schon im September von Liegnitz nach Cleve abziehen will.

Da Sie an den Schicksalen meiner Familie so gütigst teilnehmen, so kann ich nicht umhin zu melden, daß mein jüngster Bruder, der als freiwilliger Jäger unter dem ersten westfälischen Regimente dient, die Schlachten von 15. bis zum 18. vorigen Monats mitgemacht, alle Gefahren glücklich bestanden und so wie mein Schwager Heintzmann,³⁴ von dessen Taten und Absichten wir übrigens keine bestimmte Nachricht haben, nach einem Briefe des Letzteren vom 7. dieses Monats gesund und vergnügt an eben diesem Tage nachmittags um 2 Uhr in Paris eingezogen ist. In Paris war noch alles in voller Bestürzung und Verwirrung, und die Armee wußte selbst noch nicht, durch welchen Zusammenhang der Operationen sie so rasch in die Hauptstadt des schändlichen Feindes eingedrungen. Mit hoher Freude vernehmen wir hier, daß unsre Landsleute sich so trefflich im Kriege gehalten haben. Die von Ihnen ausgegebene erste Liste der Gebliebenen und Verwundeten hat mir der sich hier aufhaltende Herr von Druffel³⁵ aus Münster zur Einsicht mitgeteilt. Ich habe diesen talentvollen jungen Mann, der ein tüchtiger Beamter zu werden verspricht und alle Anlagen zu einem höheren Beamten hat, sehr lieb gewonnen; ich freue mich seiner sehr oft in und außer meinem Hause! Da er auch in unserer Geistlichen und Schul-Deputation auscultiert, so habe ich ihm, um ihm die Übersicht zu erleichtern und damit er sich nicht mit Zeitverlust in den Spezialien zu verlieren braucht, außer den Hauptverfügungen und Reglements auch meine Departementsberichte zu lesen gegeben. Ich wünsche, daß er bei der Vollziehung der Organisation mit Überschlagnung einer weiteren Referendarien-Karriere gleich in eine Verwaltungsbehörde eintreten könne.

Mit einer verzeihlichen Ungeduld, verehrungswürdigster Herr Präsident, sehe ich mich nach Ihrer Antwort auf diesen meinen Brief. Genehmigen Sie

³³ Im Brief vom 25. XI. 1815 heißt es an einer hier nicht abgedruckten, da diese Ausführungen wiederholenden Stelle noch zusätzlich, daß er doch über 20 Jahre in öffentlichen Ämtern gestanden habe und in Münster wie Düsseldorf höhere Normalrats gelten: für höhere Räte 1800–2000 Rth. Sein Haushalt bestünde immerhin aus elf Personen.

³⁴ Otto Heintzmann, Sohn eines dem Frh. v. Stein befreundeten Oberbergrats.

³⁵ Später Kriegs- und Domänenrat in Münster.

die Versicherung meiner unwandelbaren Verehrung und die herzlichsten Grüße der Meinigen.

Natorp

N.S. In einem vorigen Brief äußerten Sie Verlegenheit wegen der Konsistoriumsmitglieder reformierter Konfession. Der Konsistorialrat Möller zu Breslau und der Konsistorialrat Krummacher zu Bernburg werden die höchste Zierde des Konsistoriums sein.

5. Natorp an Vincke

Potsdam, 25. November 1815

Ob ich gleich den Inhalt Ihres mir so teuren Schreibens vom 31. Juli fast täglich im Sinn gehabt habe, verehrungswürdigster Herr Oberpräsident, so habe ich es doch nicht wagen mögen, Sie unter dem Gedränge Ihrer unzähligen Geschäfte mit meinen persönlichen Angelegenheiten zu behelligen. Jetzt aber, da die Vollziehung der neuen Organisation so nahe bevorsteht, darf ich nicht länger Anstand nehmen, mich zuguterletzt noch einmal an Sie zu wenden, und ich darf dabei nicht fürchten, von Ihnen auf irgend eine Weise mißverstanden oder verkannt zu werden.

Die erwartete Deklaration des Organisations-Edikts ist nun in diesen Tagen erschienen und, soweit sie die Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten betrifft, vorgestern in der Session der Geistlichen und Schul-Deputation zum Vortrage gekommen. War durch jenes Edikt schon die Erwartung getäuscht, so ist sie es durch diese Deklaration, welche mehrere wesentliche Züge in demselben geradezu verwirft, noch weit mehr. Was das Edikt in seinem vortrefflichen Eingange versprach, geht nicht in Erfüllung. Man wollte die Verfassung vereinfachen, und sie wird nun noch verwickelter. Man wollte die Verwaltungsbezirke zweckmäßiger einteilen, und nun werden die Grenzen nur noch mehr durcheinander laufen. Man wollte den Behörden eine kräftigere Stellung geben, und nun ist alles darnach angetan, die Kraft zu lähmen. Man wollte das schriftliche Verfahren abkürzen, und nun veranlaßt man der überflüssigen Schreibereien noch mehr denn je zuvor. Man wollte ein harmonisches Zusammenwirken aller Behörden bewirken, und nun legt man den Grund zu einem unaufhörlichen Divergieren und zu vielfältigen nachteiligen Kollisionen. Wenigstens ist dies in Hinsicht der geistlichen Verwaltungsbehörden der Fall, und nach den Äußerungen unseres Freundes Maaßen ist es in Hinsicht der übrigen nicht minder arg. Ich bin erstaunt und betrübt, das seltsame Gemengsel zu sehen, welches man als das Resultat so vieler Erfahrungen in dieser großen kritischen Zeit darzubieten den Mut hat. Es fehlt nicht viel, daß man glauben könnte, man wollte durch die Konstruktion und Stellung des Kirchenkonsistoriums denjenigen Geistlichen (in und außer Berlin), welche so unüberlegter Weise über die Verbindung der geistlichen mit den Zivilverwaltungsbehörden und über die Verweltlichung der Kirche so viel in den Tag hinein geschwätzt haben, einen Possen spielen. Man setzt ihnen die Narrenkappe auf und stellt es ihnen anheim, sich nun die Schellen selbst anzuhängen. Wie dem nun auch sei – der Staatsdiener, der nicht Gesetz-

geber ist, kann hierunter nichts ändern –, es bleibt nichts anders übrig, als daß man in Erwartung des künftigen Bessern auf seinem Standpunkte alles nach Möglichkeit gut zu machen strebe.

Über meine künftige Stellung ist mir bis jetzt nicht das Geringste bekannt gemacht worden ebensowenig wie andern über die ihrige. Ob man mir die Stellung in der hiesigen Regierung und Kirchen- und Schulkommission anweisen, oder ob man mich in das Brandenburgische Konsistorium und die Kirchen- und Schulkommission zu Berlin versetzen, oder ob man mich in eine Behörde in Westfalen oder Cleve-Berg treten lassen wolle, weiß ich nicht. In meinem Wunsche, in mein Vaterland zurückkehren zu können, bin ich durch das, was jetzt vorgeht, bestärkt worden. Bei der Lage des Kirchen- und Schulwesens in Westfalen und in Cleve-Berg kann dort die neue Organisation weniger hinderlich und nachteilig werden als hierzulande. Dieser Umstand, verbunden mit meiner entschiedenen Vorliebe für die heimatlichen Gegenden, bestimmt mich, einem Rufe dahin einer Anstellung hierzulande den Vorzug zu geben. Und dieses, verehrtester Herr Oberpräsident, wollte ich Ihnen heute bestimmt erklären. Ich kann diesen Sinn nicht verleugnen und würde es als ein für mich persönlich schweres Opfer ansehen, wenn ich bloß durch Rücksicht auf Verbesserung meiner persönlichen Lage um der Subsistenz meiner Familie willen mich müßte bewegen lassen, mein übriges Leben hier zuzubringen. Auf Ihren eigenen Rat habe ich mich bald nach dem Empfange Ihres Briefes auch an den Herrn Oberpräsidenten Sack³⁶ gewandt, um zu seiner Zeit auch von diesem für Düsseldorf, so wie von Ihnen für Münster in Vorschlag gebracht zu werden. Ich habe von demselben darüber eine freundliche und bestimmte Zusicherung erhalten. Der Minister des Innern will, wie ich Ihnen gemeldet, der Erfüllung meines Wunsches nicht entgegen sein, und nur die Anträge, ohne Gesuch von meiner Seite, erwarten. Jetzt ergeht, bei der beabsichtigten Veränderung in der Organisation der geistlichen Behörden, meine angelegentliche Bitte an Sie, mich für das Konsistorium der Provinz Westfalen und für die Kirchen- und Schulkommission des Münsterischen Regierungsbezirks, welche beide Behörden wohl zusammengehören und welche beiden Stellen füglich zusammen verwaltet werden können, in Vorschlag zu bringen.

Es würde mir sehr zur Beruhigung gereichen, wenn Ihnen Ihre Geschäfte gestatten, mir auf meine Bitte ein paar Worte der Entscheidung zu sagen.³⁷

³⁶ Johann August Sack (1764–1831) war 1815 von Hardenberg in der Kurmark abgelöst und zum Oberpräsidenten der Rheinprovinz ernannt worden, wurde aber schon im Folgejahr als pommerscher Oberpräsident nach Stettin versetzt. Sacks reformerisches Verwaltungsjahr in der Rheinprovinz war erfolg- und folgenreich.

³⁷ Natorp wurde im Frühjahr 1816 als Oberkonsistorialrat und Schulrat zugleich auch als Gemeindeprediger seinen Wünschen entsprechend zum Mitarbeiter des Oberpräsidenten nach Münster berufen. Er konnte gar nicht schnell genug diesem Rufe folgen und trat schon am 1. August 1816 sein Amt an. In den folgenden Jahren hat er neben erhöhter schriftstellerischer Tätigkeit eine Reihe westfälischer Lehrerseminargründungen in seinem Sinne durchgeführt. 1830 wurde er von der Universität Münster ehrenhalber zum „Doktor der Gottesgelahrtheit“ ernannt. Im Februar 1846 ist er in Münster verstorben.

Über die Reform des protestantischen Kultus ist bis jetzt noch nichts vom König oder vom Ministerio verfügt. Es verlautet darüber auch nichts weiter, als daß für die Domkirche zu Berlin ein Kreuz anzufertigen befohlen worden. Auf die Vorschläge der sogenannten Liturgischen Immediat-Kommission ist bei der Anordnung der neuen Organisation gar nicht Rücksicht genommen worden.

Mit diesem Briefe, verehrtester Herr Präsident, will ich zugleich den eben erschienenen 3. Band meines „Schullehrerbriefwechsels“, welchen der Buchhändler Bädeler übersenden wird, Ihnen überreicht haben.³⁸ Ich erbitte demselben eine freundliche Aufnahme. Ich bin in diesem Buche bemüht gewesen, dem Volksschulwesen überhaupt und einigen einzelnen Partien desselben insbesondere bei den Schullehrern, Schulaufscheidern und Schulbehörden eine höhere Ansicht zu erwerben und eine edlere Behandlung desselben zu empfehlen. Wenn es Ihnen der Mühe nicht unwert dünkt, so möchte ich wohl bitten, die Erscheinung des Buchs in dem Münsterschen Amtsblatte anzeigen und dabei das auf dem anliegenden Blättchen Bemerkte zusetzen zu lassen. Die Bahn ist gebrochen, um zu dem Besseren zu gelangen; es liegt mir als Pflicht ob, auf alle Weise den Minderkundigen die gebrochene Bahn zu weisen.

Mit gespannter Neugierde warten hier viele meiner Freunde mit mir auf ein Werk über die englische Verfassung, welches dem Vernehmen nach von Ihnen wird herausgegeben werden.³⁹

Über die ferneren Bemühungen des Lancaster und des Bell zur Verbesserung des Schulwesens in England habe ich mir die neuesten Nachrichten und Schriften aus London kommen lassen. Zu seiner Zeit werde ich nicht ermangeln, Ihnen, was ich darin Bemerkenswerthes finde, zu berichten.⁴⁰

Genehmigen Sie, verehrungswürdigster und herzlich geliebter Herr Präsident, mit Ihrer Frau Gemahlin die Versicherung meiner unwandelbaren Verehrung nebst den herzlichsten Empfehlungen von meiner Frau und von Herrn Maaßen.

Natorp

³⁸ Briefwechsel einiger Schullehrer und Schulfreunde Bd. III erschien Ende 1815 bei Baedeker in Essen. Der 28. Brief (S. 166 ff.) enthält übrigens z. g. T. den „Grundriß eines Schulseminariums für die Kurmark“.

³⁹ Vinckes Buch „Darstellung der inneren Verwaltung Großbritanniens“ mit einer Vorrede von B. G. Niebuhr (Berlin 1815) wurde bahnbrechend für das deutsche Englandbild des 19. Jahrhunderts. Wichtig ist es auch dadurch, daß es die englische Idee der Selbstverwaltung nach Deutschland zu überpflanzen suchte.

⁴⁰ 1817 erschien Natorps Buch: „Andreas Bell und Joseph Lancaster, Bemerkungen über die von denselben eingeführte Schuleinrichtung, Schulzucht und Lehrart.“

Adolf Jülichers Briefwechsel mit Franz Overbeck*

Von Martin Tetz

Als Adolf Jülicher gegen Ende des Jahres 1925 eine Beschreibung seines eigenen Lebens verfaßte,¹ gedachte er hierbei in Dankbarkeit besonders auch derjenigen Lehrer und Freunde, denen er sich im Bereich der älteren Kirchengeschichte vornehmlich verpflichtet fühlte. „Die Zahl meiner Meister ist . . . recht erheblich und mein Verdienst hauptsächlich das, daß ich mich keinem ausschließlich gefangen gab“²: Otto Pfleiderer, Carl Weizsäcker, Heinrich Julius Holtzmann; in den achtziger Jahren Paul de Lagarde, Adolf Harnack, Albert Eichhorn.³ „Seit 1892 rückte in meinem Innenleben allmählich an seinen (sc. Eichhorns) Platz Franz Overbeck, der mir allerdings wieder als Autorität hätte gegenübertreten können, es aber nie gewollt hat.“⁴ Daß mich auch von diesem, nicht bloß Scharf- und Tiefsinnigen, sondern vor allem von leidenschaftlicher Liebe zur Wahrheit Durchglühten etwas trennte, und nicht eben Geringes, wird durch einen Hinweis auf sein Buch über ‚Die Christlichkeit unserer heutigen Theologie‘, insbesondere die 2. Auflage von 1903, genügend angedeutet sein.“⁵ Overbeck erhält durch diese Charakterisierung in

* Dieser Beitrag wurde Herrn Prof. D. Hermann Dörries, Göttingen, anlässlich der 70. Wiederkehr seines Geburtstages am 17. Juli 1965 als Manuskript überreicht.

¹ *Adolf Jülicher*; in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. E. Stange. Bd. IV, 1928, 159–200.

² A.a.O. 193.

³ Jülicher hält A. Eichhorn für den „wohl einzigen genialen Menschen“ seiner eigenen „Generation deutscher Theologen“. „Aus Gesprächen mit ihm ist meine Studie . . . zur Geschichte der ältesten Abendmahlsfeier hervorgegangen“, a.a.O. 193 f.; zu dieser Studie vgl. unten Anm. 16.

⁴ „Wieder als Autorität“, d. h. als Autorität wie die vor Eichhorn genannten Lehrer Jülichers. Harnack schildert im Jahre 1912 seine Erfahrungen mit Overbeck ganz anders; vgl. unten Anm. 40. Zum folgenden ist aber auch besonders zu vergleichen, was Harnack – wiederum ganz anders als Jülicher – über den „formalen Wahrheitsinn“ Overbecks und über „Wahrheitsliebe nach Goethe“ gesagt hat; s. Anm. 40. Ich vermute, daß Jülicher hier die Absicht hatte, der von Harnack im Jahre 1912 gegebenen Overbeck-Charakteristik zu widersprechen. Daß er Grund dazu hatte, zeigt der Briefwechsel mit Overbeck.

⁵ A.a.O. 194. Zu beachten sind auch die Ausführungen, die Jülicher dem zitierten Passus unmittelbar folgen läßt: „Zu einem absoluten Skeptizismus gegenüber dem Christentum, wie schließlich aller Religion, hätte ich es nie gebracht; in Hermanns Nähe wurde mir die Notwendigkeit völlig klar, zwischen Glaubens- und Geschichtswahrheiten zu unterscheiden und keiner von beiden das Recht zuzuerkennen, über die andere ein Strafurteil zu fällen. Grenzüberschreitungen wollte ich so entschieden wie Overbeck bekämpfen. Daß man z. B. für eine historische Tatsache wie die, daß

der Reihe der Lehrer und Freunde Jülichers eine auffallende Sonderstellung: „vor allem von leidenschaftlicher Liebe zur Wahrheit durchglüht“ – das ist aus dem Munde Jülichers gewiß keine Phrase, sondern höchster wissenschaftlicher Ehrentitel. Es ist theologiegeschichtlicher Erinnerung weithin entfallen, wie hoch Jülicher Overbeck verehrte. Durch den Hinweis auf Overbecks „Christlichkeit“ von 1873, besonders die 2. Auflage von 1903,⁶ in der der Overbeck auch die „moderne Theologie“ unter das Verdikt von 1873 gestellt hatte,⁷ wird von Jülicher aber zugleich das trennende Moment angedeutet. In der Tat hat Jülicher an der „Christlichkeit“ den Abstand zu Overbeck erkannt – freilich: er hat diesen Abstand erst nach der Lektüre der 2. Auflage des Overbeckschen Buches, also im Jahre 1903, erkannt. Overbeck hatte schon vorher Jülicher gegenüber gewisse theologische Differenzen nicht verhehlt, ja sie sogar betont;⁸ aber Jülicher hat es bis 1903 nicht wahrhaben wollen, daß „nicht eben Geringes“ ihn von Overbeck trennte.⁹

Die Overbeck-Jülicher-Korrespondenz,¹⁰ die ich im folgenden veröffent-

Jesus am dritten Tage auferstanden ist, nicht den Beweis als für eine Glaubenswahrheit beibringen kann, ist mir selbstverständlich. Aber andererseits hören damit, daß ich in dem Kreuzestode Jesu nicht mit Paulus einen notwendigen Akt von Gottes Gerechtigkeit und in Genesis 3 nicht gute geschichtliche Erinnerungen erblicke, die großen Fragen nach dem Ursprung der Sünde und nach dem Sinn unschuldigen Leidens nicht auf, Fragen zu sein, deren Lösung meinem Herzen unerläßlich not tut, während ich bei der Antwort auf alle historischen Fragen zu warten vermag.“ Vgl. dagegen wiederum unter Anm. 40 das, was Harnack – unversehens in die Topik der Ketzerpolemik geratend – meint sagen zu können über das Fehlen „edler Heiterkeit und freudiger Ruhe“, das notwendig dem Fehlen der Religion konkurrieren müsse.

⁶ Franz Overbeck: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift. Leipzig 1873. Zweite, um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte Auflage, Leipzig 1903 (Reprografischer Nachdruck: Darmstadt 1963).

⁷ A.a.O. 200–217.

⁸ Vgl. den Brief Overbecks vom 15. November 1901.

⁹ Vgl. Jülichers Brief vom 3. Mai (Jubilate) 1903.

¹⁰ Die Korrespondenz erstreckt sich über die Zeit vom 24. Januar 1882 bis zum 4. Mai 1903. Allerdings steht das erste Stück, der Brief Jülichers vom 24. Januar 1882, etwas isoliert. Erst zehn Jahre später – wie es auch Jülicher weiß – setzt dann der eigentliche Briefwechsel ein, der in der Regel Overbecks und Jülichers, daneben aber auch Harnacks Publikationen betrifft. Die Korrespondenz wird am 4. Mai 1903 von Overbeck wegen der „Infirmitäten seines Alters“ abgeschlossen. Soviel ich sehen kann, ist bis auf ein Stück (Brief Overbecks an Jülicher „von Weihnachten“ 1900; vgl. Jülichers Karte vom 31. Dezember 1900) alles erhalten. Die Jülicher-Briefe befinden sich im Franz-Overbeck-Nachlaß der Universitätsbibliothek Basel (vgl. Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlaß der Universitätsbibliothek Basel. I. Teil: Die Korrespondenz Franz Overbecks. Verzeichnisse, Regesten und Texte, hrsg. in Zusammenarbeit mit M. Gabathuler von E. Staehelin, Basel 1962), die Overbeck-Briefe im Adolf-Jülicher-Nachlaß der Universitätsbibliothek Marburg (unter der Signatur: Ms. 695/6). Herrn Dr. Max Burckhardt, Basel, und Herrn Dr. Bahlow, Marburg, danke ich für die Genehmigung der Veröffentlichung dieser Korrespondenz. Bei der Wiedergabe der Briefe halte ich mich an die Schreibweise Overbecks und Jülichers. An wenigen Stellen habe ich zu übersichtlicher Aufteilung längerer Perioden – ohne besonderen Vermerk – Kommata eingefügt.

Von Jülichers Briefwechsel mit Overbeck hat E. Staehelin zwei Auszüge aus Jülicherbriefen (6. XII. 1898 und 3. V. 1903) veröffentlicht; Overbeckiana I, S. 193 und 206 f.

liche, erlaubt uns deutlicher zu sehen, welchen Platz Franz Overbeck in Jülichers „Innenleben“ eingenommen hat. Ich hoffe, in einem größeren Zusammenhang die theologiegeschichtliche Auswertung dieses Briefwechsels vorlegen zu können.

Stettin, Petrihofstr. 4 pt. 24. Jan. 1882

Hochverehrter Herr Professor!

Auf meine Klage, daß es mir trotz aller Bemühungen in meiner wissenschaftlichen Vereinsamung zu Stettin nicht möglich ist für meine Hippolyt-Studien auch nur die unentbehrlichen Bücher herbeizuschaffen, illustriert an Ihrer Dissertation: *Hippolytearum quaestionum specimen*,¹¹ die der Buchhändler als vergriffen bezeichnet, die Bibliotheken teils nicht besitzen teils mir vorenthalten, rät mir Herr Prof. de Lagarde¹² Sie selber um Hilfe zu bitten und trägt mir auf, von ihm einen Gruß an Sie zu übermitteln.

So wage ich es denn also, da ich diese Schrift, die so allgemeine Anerkennung gefunden hat und die ich hochschätzen würde wenn sie diese Anerkennung auch nicht gefunden hätte, nicht ignorieren kann und will, Sie hochverehrter Herr Professor, herzlich zu bitten um die Liebenswürdigkeit mir ein Exemplar derselben auf ein paar Wochen zur Benutzung zu übersenden.

Seit Jahren ein Lernender von Ihnen, verdanke ich Ihnen bereits vieles für das Verständnis der Apostel<geschichte> und des Urchristentums und habe mich um Ihret- u<nd> Ihrer Studien willen schon herzlich empört über Rezensionen wie die letzte sein sollende von Weiss über Ihren Beitrag zur Geschichte des Kanons;¹³ die so erwachsenen Verpflichtungen der Dankbarkeit und Hingebung stehe ich jetzt im Begriffe zu vermehren: lassen Sie mich hoffen, daß ich später als Mitarbeiter auf einem Gebiet, auf dem es sich so schwer und so freudig arbeitet, Ihnen sei es bescheidene Dienste leisten sei es wenigstens meinen Dank und daß ich wirklich durch Sie und von Ihnen gelernt habe, bethätigen kann.

In besonderer Verehrung
ergebenst

Dr. Ad. Jülicher

¹¹ *Quaestionum Hippolytearum specimen summe venerabilis Theologorum ordinis Jenensis consensu et auctoritate pro gradu Licentii et docendi potestate rite obtinendis* die IV. m. Augusti a. MDCCCLXIV in publico defendet Franciscus Camillus Overbeck. Jena – Leipzig.

¹² Zu P. de Lagarde vgl. Jülichers Autobiographie (Anm. 1), S. 178 f. und 193.

¹³ *Theologische Literaturzeitung* 6 (1881) 232–234; Rezension über *F. Overbeck: Zur Geschichte des Kanons*. Chemnitz 1880 (Reprografischer Nachdruck: Darmstadt 1965). – Noch in der 7. Aufl. von Jülichers „Einleitung in das Neue Testament“ (Tübingen 1931, S. 450) finden Overbecks Untersuchungen „Zur Geschichte des Kanons“ unter der von Jülicher genannten Literatur zur neutestamentl. Kanons-geschichte das größte Lob: „leider nur zwei Fragmente einer, glänzende Beherrschung des Stoffes und der Methode mit höchster Vorurteilslosigkeit verbindenden, Geschichte des Kanons.“

Marburg 12. XI. 92

Hochverehrter Herr College!

Mit dem größten Interesse habe ich Ihre an wertvollen und unangreifbaren „Entdeckungen“ – auf diesem Gebiete muß man ja dieses Ausdrucks sich bedienen – so reiche Abhandlung¹⁴ gelesen. Ich bin Ihnen für die Zusendung derselben herzlich dankbar, es hat meinem oft sehr decimierten Selbstgefühl außerordentlich wohlgethan, daß Sie sich meiner freundlich erinnern. Seien Sie überzeugt, daß ich zu denen gehöre, die Ihre großen Verdienste um die Forschung in der alten Kirchengeschichte zu würdigen wissen und die jetzt mit Spannung der Weiterführung der hier bei Euseb begonnenen Arbeit entgegensehen. Wenn ich aus der Misère der Grundrißanfertigung¹⁵ einst erlöst sein werde und wieder studieren kann, werde ich einmal wagen Ihnen einige Fragen zur Sache vorzulegen: jetzt habe ich inmitten eines massenhaften Colleg: Prüfungs- und Handwerksarbeit mir die Zeit, auch nur Ihren Aufsatz hintereinander zu lesen, fast gestohlen.

Indem ich Ihnen einen recht ruhigen und arbeitsfrohen Winter wünsche, bleibe ich

Ihr
in dankbarer Verehrung
ergebener
Ad. Jülicher

Fr(anz) Overbeck

Basel 8. Jan. 93

Hochgeehrter Herr College,
lange genug habe ich Sie auf meinen Dank für Ihre Gabe¹⁶ warten lassen, zumal wenn ich die Promptheit bedenke, mit welcher Sie mich vom Empfang meiner neulichen Zusendung in Kenntniß setzten.¹⁷ Es gereicht mir zur größten Freude zum Dank für die Freundlichkeit der Aufnahme, die Sie ihr bereitet haben, Sie nun auch meinerseits versichern zu können, daß ich Ihre Arbeit mit dem größten Interesse gelesen habe und mich schließlich, ich kann sagen, durchgängig damit in Übereinstimmung finde. Wäre nicht die Bezeichnung der Harnack'schen Vorlage,¹⁸ die Ihnen zum Anlaß gedient hat, als „geistvoll und bestechend“,¹⁹ ich wüßte in der That in keinem der Rede wer-

¹⁴ Franz Overbeck: Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel. Basel 1892 (Reprografischer Nachdruck: Darmstadt 1965).

¹⁵ Jülicher meint die Arbeit an der „Einleitung in das Neue Testament“ (Grundriß der Theologischen Wissenschaften III, 1), die dann in 1. und 2. Auflage 1894 erschien; vgl. den Brief Overbecks vom 30. Juli 1894.

¹⁶ A. Jülicher: Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. In: Theologische Abhandlungen. Carl von Weizsäcker zu seinem siebenzigsten Geburtstage 11. December 1892 gewidmet. Freiburg i. B. 1892, S. 215–250.

¹⁷ Vgl. den Brief Jülicher's vom 12. November 1892.

¹⁸ A. Harnack: Brot und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin (TU VII, 2), 1891, 115–144.

¹⁹ A.a.O. (Anm. 16), 217.

then Punkte zu widersprechen. Übersehe ich den Berg von Belehrung, den H<arnack>s Fleiß und Gelehrsamkeit vor uns aufführt, so stoße ich mich, wie das am Ende kaum anders möglich ist, an manchem Punkte, – noch habe ich keine Abhandlung von seiner Hand wie die von Ihnen bestrittene, um des Verfassers willen geradezu mit Bedauern aus der meinen gelegt. Sie ist denn nun auch durch Sie in allen ihren Einzelheiten und durch Ihre Schlußausführungen auch in ihren Fundamenten widerlegt. Gerade auch diese Schlußausführungen scheinen mir besonders werthvoll, während ich Harnacks davon getroffene Betrachtungen nur für ein Muster theologisch falsch idealisierender Verkehrung eines histor<ischen> Thatbestandes ansehen kann. Hoffentlich sichern Ihre Nachweisungen nun auch endlich der Unsicherheit der Überlieferung in Hinsicht auf die „Einsetzung“ des Abendmahls gebührende Beachtung, bewegt aber vor allem die Freundschaftlichkeit Ihres Widerspruchs H<arnack> zur totalen Preisgebung seiner Arbeit, zu welcher ihn schon Zahn's Widerspruch²⁰ hätte bewegen sollen, dessen habitueller Giftigkeit die verdiente Verachtung am besten bewiesen war, wenn sie völlig übersehen wurde. Von besonderem Interesse war mir Ihre Behandlung von Cypr<ians> Ep. 63,²¹ ganz mit Ihnen darin einverstanden, daß H<arnack> vor allem die ganze Sache stark übertrieben in ihrer Bedeutung aufgefaßt hat.²² Sollte zu Justin Apol. I, 65 sich nicht daran erinnern lassen, daß *κρασι* noch heute im Vulgärgriechisch nichts Anders als Wein heißt? Sollte H<arnack> wirklich des Einverständnisses seines Mitherausgebers²³ für die von ihm empfohlene abenteuerliche Streichung schon vergewissert sein? Im Übergang von S. 219 auf 220 ist wohl „verstanden werden zu sollen“ ausgefallen?

Wie herzlich wünsche ich Ihnen baldige Befreiung von Ihrer „Grundrißarbeit“. Das vor allen Dingen soll mein Neujahrswunsch sein.

In Hochschätzung Ihr sehr ergebener
Fr. Overbeck

Fr<anz> Overbeck

Basel 30. Juni 94

Hochgeehrter Herr College!

Ihre Einleitung in das N<eu>e T<estament>²⁴ wartet nun schon seit ein paar Wochen bei mir auf gebührenden Dank. Der Semesterschluß ließ mich zu einem mehr als flüchtigen Einblick bis jetzt nicht kommen. Heute, wo ich am Vorabend einer Abreise mich befinde, bin ich vollends außer Stande, auch nur den aus diesem flüchtigen Einblick empfangenen Eindruck „gebührend“ zusammenzufassen. Ich will auch nur sagen, daß er mich im absonderlichen Zutrauen, das ich in der theologischen Litteratur des Augenblicks Ihren Arbeiten entgegenbringe, nur gestärkt hat. Ich schätze auch an dieser wieder, als

²⁰ *Tb. Zahn*: Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. 1892; vgl. die Rezension von A. Harnack in Theologische Literaturzeitung 17 (1892) 373–378.

²¹ A.a.O. 273 ff.

²² A.a.O. (Anm. 18), 117 f.

²³ Oscar von Gebhardt.

²⁴ Vgl. Anm. 15.

zwei Eigenschaften, die mir in der Wildheit der augenblicklichen theologischen Production besonders selten behauptet scheinen, vornehmlich ihre ruhige Verständigkeit und die schlichte Unbeirrtheit ihrer Absicht einen historischen Vorgang zu beschreiben. Außer der allgemeinen Haltung haben mir aber auch schon ein paar Einzelheiten besondere Freude gemacht. Die Nüchternheit z. B., die Sie sich in Hinsicht auf die quellenscheiderischen Experimente der herrschenden historischen Kritik des N(euen) T(estament)s gewahrt haben. Ich für meine Person grolle diesen Experimenten²⁵ auch aus dem sehr subjectiven Grunde, daß sie, leider nicht allein sondern unter manchem anderem, mir mein Alter empfindlich machen und mich an die sich zusammenziehenden Grenzen meines Verständnisses mahnen. Ich scheue mich daher nur immer mehr vor jeder öffentlichen Äußerung in diesen Dingen, wo mir auf Schritt und Tritt das Urtheil „verrückt“ in die Feder fließt. Eine ernste Mahnung zur Vorsicht in der That! Ich habe auch, um noch Eines zu nennen, über den „Zweck der A(postel) G(eschichte)“ noch nichts gelesen, womit ich so vollkommen übereinstimme, wie mit dem, was unter 4 darüber bei Ihnen S. 262 ff zu lesen steht. Ich glaube, man wird gründlich gefördert sein, wenn einmal Ihre Worte verstanden und anerkannt sind, den Tod des Paulus und des Petrus erzähle das Buch nicht, weil es von der Auferstehung dieser Apostel nichts zu erzählen hatte. Nur will mir durchaus nicht ein, daß dabei von der A(postel) G(eschichte) immer noch in irgend einem Sinne, wie von einem „historischen“ Buche fortgesprochen werden soll. Ich sehe kein Heil für das Verständniß des ganzen auch die A(postel) G(eschichte) einschließenden Stücks des N(euen) T(estament)s vor dem radicalen Abbruch der Rubrik des „Historischen“ dafür, mag man auch, unter gehöriger Verständigung über das was man dabei meint, die betreffenden Bücher historisierend nennen. – Dergleichen verlockt mich aber schon zur Fülle der von Ihrem Werke angeregten Erwägungen, die für mich unter den augenblicklichen Umständen, unter denen ich dieses schreibe, nur zu Untiefen werden können. So schlage ich mich denn bei Zeiten und um schlimmere Gewaltthat zu vermeiden mit dem herzlichen Glückwunsch heraus, um den es, zunächst meinem Dank für die mir durch Ihre Zusendung erwiesene Ehre, mir heute allein, aber endlich auch dringend zu thun ist, nämlich dazu, daß Sie an den Schluß Ihrer um ihrer Gedrängtheit willen nicht am wenigsten gewaltig zu nennenden Arbeit gelangt sind.

Mit vorzüglicher Hochachtung
Ihr sehr ergebener
Fr. Overbeck

²⁵ Vgl. die Aufzeichnung Overbecks vom 8. Januar 1898 in: Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlaß der Universitätsbibliothek Basel. II. Teil: Der wissenschaftliche Nachlaß Franz Overbecks, beschrieben von M. Tetz. Basel 1962, S. 128: A 268c. Als Overbeck im Wintersemester 1895/96 über die Apostelgeschichte las, hat er den „seit Jahren vertrauten und auch auf dem Katheder schon sehr oft bearbeiteten Gegenstand so gut wie ex fundamento neu“ bearbeitet, „um der momentan . . . empfundenen Entrüstung über eine gerade grassirende Methode seiner wissenschaftlichen Behandlung Luft zu machen.“

⟨Postkarte⟩

Hochgeehrter Herr College! Schönsten Dank für die freundliche Zusage Ihres interessanten Textes.²⁶ Zum Pseudon⟨ym⟩ Peregrinus hätte p. III f. an die *Canones Priscillians* und *Conradi Hirsongiensis Dialogus* ⟨super auctores sive Didascalon⟩ herausg. von ⟨G.⟩ Schepss, Würzb⟨ur⟩g 1889 S. 4 erinnert werden, vielleicht auch ein paar Worte mehr zu *commonitorium* und Vincenz' Meinung dazu p. IV lohnen mögen, wo Ihnen doch wohl Clem⟨ens⟩ Al⟨exandrinus⟩ Strom ⟨ata⟩ I, 1, 11 schon eingefallen ist, dessen sibi ipsi scribere vor allem zu vergleichen.

Mit hochachtungsvollem Gruß Ihr ergebener

B⟨asel⟩ 5. Jan. 95

Fr. Overbeck

Marburg i. H. 6. XII. 98

Hochverehrter Herr College!

Als Sie mir vor einigen Wochen Ihr Programm zur Kirchengeschichte des Eusebius²⁷ zu senden die Güte hatten, hätte ich Ihnen so gerne alsbald meinen wärmsten Dank ausgesprochen. Aber ich saß von Arbeiten so bedrängt, wie wohl noch nie; außer den Vorlesungen und was dazu . . .²⁸ zum Beruf sonst gehört, *jeden* Tag ein neuer Correcturbogen, dazu auch die Erschöpfung von dem zuletzt in rabiater Hast geschriebenen Buche,²⁹ das ich Ihnen heut zu überreichen mir gestatte. Für das Buch erbitte ich lediglich einen Platz in Ihrer Bibliothek; ich weiß, daß Sie jetzt Wichtigeres zu thun haben als solche umständlichen Commentare zu lesen, da ich für Schüler schreiben mußte, nicht für Meister. Ich schicke das Buch Ihnen bloß als Zeichen meiner andauernden, durch die genußreiche Lectüre Ihres letzten Werkes nur gesteigerten dankbaren Verehrung. Ich habe erst in den jüngsten Tagen das früher flüchtig angesehene Heft in Ruhe lesen können und mich erbaut an der Unbestechlich-

²⁶ Vincenz von Lerinum: *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haeticorum novitates*. Hrsg. v. A. Jülicher (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften, hrsg. v. G. Krüger, 1. Reihe 10. Heft). Tübingen 1895, 2. Aufl. 1925.

²⁷ F. Overbeck: Die Bischofslisten und die apostolische Nachfolge in der Kirchengeschichte des Eusebius. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel. Basel 1898. Overbeck hat in diesem Programm Harnacks Geschichte der althristlichen Literatur II, 1 heftig kritisiert; besonders S. 6: „wie es nun auch im Einzelnen mit dem stehen mag, was mir an Harnacks Mitarbeiterschaft an den die Kirchengeschichte des Eusebius betreffenden Fragen annehmbar erscheint und was nicht, davon zu reden wird sich schon auf den weiter unten folgenden Seiten genug Gelegenheit ergeben. Für jetzt möchte ich in diesen Vorbemerkungen mit einem Wort ernstlichen Protestes nur noch im Allgemeinen begründen, warum ich seine angeführten ‚Einleitenden Untersuchungen‘ (in *Gesch. d. altchr. Lit.* II, 1, S. 1–230) schließlich so überwiegend als ein schweres Hemmnis bei der Arbeit empfunden habe. Der Protest soll sich gegen die Phase richten, in welche Harnacks Schriftstellerei nun seit Jahren getreten ist und bei der sie in der Form so unerträglich breit und zerflossen geworden ist und im Inhalt so überladen mit Annahmen von einer in der Wissenschaft mit keiner Notwendigkeit mehr entschuldbaren Subjektivität.“

²⁸ Unleserlich.

²⁹ A. Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu. Teil II, 1899.

keit Ihres auch in schroffer Ablehnung gerechten Urteils,³⁰ der Schärfe Ihres Blickes für das, was die productiven Geister übersehen und der sorgfältigen Vorsicht, mit der Sie erwägen, sammeln, vergleichen, ehe Sie abschließen. Möchte von diesem Geist etwas mehr in unsern Betrieb übergehen, dessen Niveau sich in dem letzten Jahrzehnt nicht gehoben haben dürfte, und: möchten Sie uns doch mit einer zusammenfassenden Würdigung von Euseb's Kirchengeschichte³¹ beschenken! Mit diesem Wunsch wie mit dem, daß Ihnen noch lange Jahre ruhiger Arbeit beschieden sein mögen, grüßt Sie in herzlicher Verehrung

Ihr
A. Jülicher

Basel 11. Dec. 98

Hochgeehrter Herr College!

Als mir am 6. d. M. der 2. Band Ihrer „Gleichnißreden“,³² mit dem Sie ohnehin die Ihnen kurz zuvor überreichte kleine Arbeit³³ so unverhältnißmäßig erwidert haben, zugestellt wurde, fiel mir der meinen Umständen gemäß wie von selbst und sofort sich einstellende Entschluß Ihrem Buch „lediglich einen Platz in meiner Bibliothek“ zu gewähren dennoch schwer aufs Herz. Urtheilen Sie selbst, wie sehr willkommen der lebenswürdige Brief mir war, der mich schon am Tage darauf für jenen Entschluß von sich aus absolvirte. Inzwischen habe ich die zwei ersten Gleichnisse doch kennen gelernt und mir natürlich damit den, soviel ich absehen kann, nun endgültigen Abschied von Ihrem Werk in der Hauptsache nicht leichter gemacht. Nur daß mir Umsicht und Schärfe, Schlichtheit und Verständlichkeit Ihrer Auslegungskunst den Eindruck des sich neuerdings so enorm complicirenden philologisch-historischen Apparats unserer theologischen Controversen vollends empfindlich haben werden lassen und mich zur Beschränkung auf die Erbauung durch den Gedanken an die jüngeren Kräfte hindrängen, denen sich bei ihren Bestrebungen dank Ihnen ein so vorzügliches Hilfsmittel darbietet. Seien Sie zum Abschluß Ihrer Arbeit aufs Wärmste beglückwünscht.

Ihrem Briefe bin ich aber noch weiter zu herzlichstem Danke verpflichtet, als Zeugniß nicht nur der eingehenden Lectüre, mit der Sie mein Programm³⁴ beehrt haben, sondern zumal auch des Verständnisses, das seine Polemik³⁵ bei Ihnen gefunden hat. Was ich aus Ihren Andeutungen darüber entnehmen zu können glaube, versichert mich einer meiner Meinung insbesondere bei der Unumwundenheit dieser Polemik so vollkommen entsprechenden Auffassung, daß ich mit doppelter Freude Ihnen und mir alle weitere

³⁰ S. Anm. 27.

³¹ Overbeck hat im Februar 1899 eine Fortsetzung seiner Eusebstudien geplant; s. Overbeckiana II, S. 91 f. In Overbecks wissenschaftlichem Nachlaß sind umfangreiche Stücke seiner Vorarbeiten erhalten: A 200 – A 202; A 242 – A 245.

³² S. Anm. 29.

³³ S. Anm. 27.

³⁴ S. Anm. 27.

³⁵ S. Anm. 27.

Explication erspare und vollends gelassen den Lectionen anderer Freunde Harnacks entgegenehe, auf schon erhaltene³⁶ zurücksehe.

Mögen Ihnen, sehr geehrter Herr College, fürs Nächste vor Allem alle Ansprüche fern bleiben, welche Ihre gründliche Schonung beeinträchtigen, und alle Rücksichten, zu denen dazu mit Ihnen selbst Andere sich verbinden, den schönsten Erfolg haben, dieses wünscht Ihnen herzlichst

Ihr in steter vorzüglicher Hochachtung
ergebener
Fr. Overbeck

³⁶ Vgl. den Antwortbrief Overbecks an Gustav Krüger vom 3. Jan. 1899, in Theologische Blätter 15 (1936), 103–104. Overbeck antwortete auf Krügers Kritik unter anderem: „Etwas schwerer nehme ich Ihre sachlichen Bedenken, und bekenne, daß ich auch von keinem Freunde Harnacks eine Erwiderung erhalten habe, die sich gleich ablehnend gegen meine Ausführung verhielte wie die Ihre, obwohl Sie wenigstens was mein Verhalten zu Harnack betrifft, zufällig vorbereiteter darauf gewesen sind als irgend ein anderer von jenen Freunden. Insofern hat mich der Verdruß, den ich über meine Beurtheilung Harnacks aus Ihren Zeilen herauszuhören meine, auf den ersten Blick, ich läugne nicht, etwas befremdet. Indessen, was diese Nebensache betrifft, – denn das ist mir in meiner Abhandlung Harnack – so weiß ich vollkommen, was ich bei der darin zwischen uns trotz Allem, worüber wir uns im August verständigten, bestehenden Differenz bei Ihnen zu achten habe. In dieser Sache sind wir nun einmal persönlich ganz verschieden gestellt, was aber die Interpretation des Eusebius betrifft, so werden wir auch da wohl thun, was uns trennt gründlich abzuschätzen, ehe wir es uns übelnehmen . . . Hier in einem Briefe können wir uns auf jeden Fall . . . nun einmal nicht so leicht verständigen. Die Schwierigkeiten, die es zwischen uns damit auf sich hat werde ich z. B. auch inne, wenn Sie mir gegen meine Beschwerde über die Breite des neuesten Harnack'schen Werks den Raum, den ich für das Thema meines Programms in Anspruch nehme, vorhalten. Ja! Sind Sie denn wirklich der Meinung, daß der Umfang der monographischen Arbeiten, welche die zusammenfassende allgemeine Darstellung eines Stücks Weltliteratur voraussetzt und hinter sich hat den Freibrief abgibt für das ungemessene Wachsthum auch dieser Darstellungsart? Wer möchte eine Geschichte der griechischen Litteratur noch lesen, deren Verfasser bei Abmessung ihrer Dimensionen durch den Gedanken an den Raum sich hätte leiten lassen, den gelegentlich der Gebrauch einer einzigen Partikel eines einzelnen Autors dieser Litteratur einnimmt? Es mag ja sein, daß meine Abhandlung über Gebühr breit ist – daß sie, billig mit dem auf Arbeiten dieser Art anwendbaren Maßstabe gemessen, mit demselben Rechte ein Monstrum heißen kann, wie jetzt schon Harnack's Litteratur-Geschichte, erlaube ich mir zu bestreiten.“

Kurz lassen wir unsere Späne ruhen, und behalten wir ihre Austragung der behaglicheren und aussichtsreicheren Gelegenheit einer Zusammenkunft, wie sie uns im Sommer beschieden worden ist, vor, so wenig die Ergebnisse dieser sommerlichen Zusammenkunft sich bis jetzt durchaus ermuthigend angelassen haben. So tief wollen wir diese Ergebnisse jedenfalls nicht sinken lassen, daß wir uns über Harnack und Constorten ‚verzanken‘, und die erneute Gelegenheit uns über sie zu unterhalten im Voraus verderben. Seien Sie ebenso aufrichtig versichert, daß ich über Ihren Brief nicht zürne, wie Sie mich der Abwesenheit jeder Absicht versichern, die ich übelnehmen müßte. Um des Friedens willen lassen Sie uns auch weiter in keine Besprechung der Erwiderung mehr eintreten, mit welcher Harnack mich mit unbeirrter ‚Pünktlichkeit‘ schon bedacht hat. Ich weiß nicht, inwiefern Ihnen diese Erwiderung die ‚Möglichkeit‘ zureichend und würdig zu erfüllen scheint, auf die Sie mich hinsichtlich eines von dieser Seite von mir provocirten Widerspruchs warnend hinweisen, für mich beschränke ich mich auf die Mittheilung, daß es mit

Basel 16. Apr. 99

Hochgeehrter Herr College!

Mit Ihrer mir soeben gefälligst übersandten Anzeige des Hallerschen Jovinian³⁷ bin ich in der Hauptsache zum Voraus und ohne Kenntniss der angezeigten Schrift einverstanden. Wer als protestantischer Theologe Jovinian für seine Dogmatik gegen Hieronymus in Anspruch nimmt, ohne sein Urtheil durch den gründlichsten Nachweis der Unmöglichkeit, die Denkweise des Mannes aus irgend einem antiken Standpunkte zu erklären, zu rechtfertigen, verfällt bei mir dem Vorurtheil ein bloßes Opfer confessioneller Beschränktheit zu sein, unter fühllosester Regungslosigkeit meines kritischen Gewissens. Wie kann <man> sich insbesondere bei der Beurtheilung einer solchen historischen Nebenfigur über die Warnung wegssetzen, als welche protestantisirende Auffassung einer Monumentalgestalt wie Augustin dienen kann? Ich selbst habe, ohne mich je mit dem Problem Jovinian eingehender beschäftigt zu haben, mir ihn bis jetzt aus Analogieen der Art wie Claudius von Turin³⁸ (in der Reuterschen Betrachtung von dessen „Aufklärung“³⁹) zu rechtgelegt. Im Übrigen läßt mir Ihre Anzeige nur das Bedauern zurück darüber, daß ich keine Aussicht mehr habe, noch aus Ihren ja erstaunlich unentbehrlichen Correcturen an ihrem Objecte noch unmittelbaren Nutzen bei eigenem Gebrauch dies(es) Objects zu ziehen. Nehmen Sie also mit einem leider auf das soeben bei der Lectüre Ihrer Anzeige genossene Vergnügen beschränkten Danke fürlieb. Dafür helfe ich diesem nach, indem ich auf einen früher ausgesprochenen zurückkomme. Ich meine den vom 11. Dec. vor. J., der der Billigkeit und Freundlichkeit Ihres Urtheils über meine Herbstpole-

einer Duplik meinerseits durchaus nicht eilt. Ich dränge da die Göttin Gelegenheit gewiß nicht, und habe zu gut gewußt was ich in meinem Programm zur Frage Harnack und wie weit ich damit wollte, um bei den Folgen, die die Sache haben will, so leicht von Harnacks Thun und Lassen abhängig zu sein. Ich wollte nur ich hätte bei meinen Arbeiten mit keinen ernsteren Hemmnissen zu thun.“

³⁷ W. Haller: Iovinianus. Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre. (TU NF II, 2) Leipzig 1897; besprochen von A. Jülicher in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 161 (1899), 184–192. Haller folgte der Jovinian-Interpretation Harnacks (vgl. dessen Aufsatz: Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1, 1891, 138–154) und „hat sich nach Harnack kein neues Verdienst erworben“ (Jülicher a.a.O. 192). Harnack hatte Jovinian als „Protestanten“ verstanden: „In der ganzen Geschichte des Paulinismus in der alten Kirche giebt es keinen Zweiten, der wie Jovinian der Gnade und dem Glauben ihre Rechte zurückgegeben hat, und in der ganzen Geschichte der Versuche, wider die herrschende Strömung die Seligkeit als eine einheitliche allein vom Glauben abzuleiten und alle Werkgerechtigkeit auszuschließen, gebührt dem Mönch Jovinian die erste Stelle. Man darf ihn wirklich ‚einen Wahrheitszeugen des Alterthums‘ und einen ‚Protestanten seiner Zeit‘ nennen, wenn man auch einen bedeutenden Unterschied nicht verkennen darf – das Einwohnen Gottes und Christi in den Getauften ist stärker betont als die Kraft des Glaubens“ (a.a.O. 152). In der Tat sind die Lehren Jovinians von seinem Taufverständnis her zu erklären; vgl. meinen Artikel „Jovinian“ in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3. Aufl. Bd. III, 874.

³⁸ Gestorben um 827.

³⁹ H. Reuter: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 1. Bd., 1875, 16–24.

mik gegen Harnack galt. Zwei Tage darauf erhielt ich dessen Replik in der Th(eologischen) Litt(eratur-) Z(ei)tung,⁴⁰ die mir nun unter dem unlieb-samen Eindruck, den sie für sich hervorrief, den Werth Ihrer noch in frischer-ster Erinnerung stehenden Absolution noch einmal erhöht empfinden ließ. Meinerseits zu dupliciren hätte ich ja nur bei dem unglaublich leichtfertigen Satze, daß der „Ausdruck ‚Apostolische Succession‘ am Anfang des 4. Jahrh. seit mehr als 100 Jahren in allen Theilen der Kirche ein ganz geläufiger

⁴⁰ Theologische Literaturzeitung 23 (1898), 657–660. Darin auf Sp. 657/658: „Den unhöflichen und anmaßenden Ton dieser Polemik übergehe ich; ich kann nicht vergessen, daß ich einst Manches von Overbeck gelernt habe, was Andere mich nicht lehren konnten, und muß daher den Fachgenossen das Urtheil über seine Angriffe überlassen. Nur die Beschwerde über den zu erwartenden Umfang meiner ‚Litteraturgeschichte‘ darf ich selbst zurückweisen: der erste Band von c. 1100 Seiten ist kein Lesebuch, sondern ein Nachschlagewerk. Die Klage, daß es so umfangreich ist, ist nicht an mich, sondern an die altchristlichen Schriftsteller und an die, welche sie überliefert haben, zu richten: Overbeck möge mir zeigen, wie dieser Stoff kürzer zu fassen ist. Die ‚Chronologie‘ habe ich so concis behandelt, als die Probleme es irgend zuließen; hätte ich mir die Overbeck’schen Abhandlungen für sie zum Muster genommen, so wären allein aus diesem Theile viele Bände geworden. Auch hier läßt mich seine Klage über die ‚unerträglich breite und zerflossene Schriftstellerei‘ vollkommen kühl; denn sie bezeichnet nur den Grad des Übelwollens, auf das ich gefaßt war und das ebenso erklärlich wie entschuldbar ist.“ Vgl. hierzu jedoch Overbecks Brief an G. Krüger, oben Anm. 36. – Als freilich C. A. Bernoulli dann 1911 aus dem Nachlaß des 1905 verstorbenen Overbeck unter dessen Namen den Band: Das Johannesevangelium, Studien zur Kritik seiner Erforschung, herausgab, hielt Harnack nicht länger an sich: „Dort und hier freut man sich an der durch nichts zu beirrenden Sachlichkeit und Stahlhärte seines formalen Wahrheitssinns; aber dieser Wahrheitsinn hatte bei ihm eine sehr empfindliche Schranke. Wenn es nach Goethe Wahrheitsliebe ist, daß man überall das Gute zu finden und zu schätzen weiß, so fehlte Overbeck diese Wahrheitsliebe durchaus. Starr, lieblos und ungerecht war sein Wahrheitsinn, ohne Zartheit gegenüber dem lebendigen Objekt und gegenüber den Personen, ich möchte sagen unorganisch, dabei aber verbunden mit einem Selbstgefühl als Kritiker, das stets beleidigte, weil es, bald versteckt, bald offen, die Person und den Charakter des Gegners antastete. Gutes und Richtiges, was er anerkennen mußte, galten ihm nur als nichtige Abschlagszahlungen; vor ihm standen alle Mitarbeiter als arme Schächer, an denen er keine Freude empfand. Aber auch der große Gegenstand, dem er diente, erweckte ihm keine Freude. Die persönliche Note, die diesem eigenartigen Ingenium nicht fehlte, ließ alle edle Heiterkeit und freudige Ruhe vermissen. Wie konnte das anders sein, wenn die Religion samt ihrer Geschichte ins Nichts gehört? Auf ihrem Boden können sich ja nur Dummköpfe oder Verschwörer wider die Wahrheit oder bemitleidenswerte Betrogene bewegen, die mit einem Nichts Ernst machen! Die edle Heiterkeit und freudige Ruhe fehlten diesem Gelehrten aber auch, weil er von sich selbst niemals loskam und weil es ihm an wirklicher Kraft, ein geschichtliches Problem zu bezwingen, gebrach – an der Kraft, die aus Kongenialität entspringt. Overbeck ist trotz seinen radikalen Lösungen stets in den Problemen stecken geblieben; denn diese gewaltsamen Lösungen blieben abstrakt und ließen die Fülle der Einzelheiten und des Lebens unerklärt. So steht auch der Ertrag der vorliegenden Untersuchungen in keinem Verhältnis zu ihrem Umfang, und der Kritiker porträtiert sich selbst viel deutlicher als seinen Gegenstand. Overbeck besaß ungemeine Anlagen zum Historiker, aber es fehlte etwas, und für die Ziele, wie er sie sich gesteckt hat, haben sie nicht gereicht. Ein virtuoser Bohrer ist noch kein virtuoser Baumeister!“ Theologische Literaturzeitung 37 (1912), 13–14. Zu Harnacks Beurteilung des Bernoullischen Editionsverfahrens vgl. jetzt Overbekiana II, S. 18.

war“,⁴¹ ein ernstes Interesse. Leser wie Sie stimmen aber dieses Interesse so herab, daß ich für eine Berichtigung ruhig die Gelegenheit abwarte, so wenig ich sie fürs Nächste absehe. H(arnack) persönlich und direct noch zu antworten ist mir, seit er mich nicht nur anklagt, sondern auch „erklärt“ und „entschuldigt“,⁴² nun alle Lust genommen. Für Ihren Antheil an der Beschwichtigung seiner Streitsucht hat Ihnen heute auch noch zu danken

Ihr stets mit vorzüglicher Hochachtung ergebener
Fr. Overbeck

⟨Postkarte⟩

Marburg i.H. 31. XII. 00

Hochverehrter Herr College!

Gestatten Sie mir Ihnen lieber noch alsbald mit einer Karte als erst im nächsten Jahrhundert, wenn ich ⟨mich⟩ einmal würdig fühlen sollte an Sie zu schreiben, mit einem Brief für Ihr so freundliches und mir so wertvolles Schreiben von Weihnachten⁴³ zu danken. Über Mangel an Teilnahme und Verständnis für meine Arbeiten würde ich mich wahrlich bei Ihnen am letzten beklagen; unbarmherzig ist mir jetzt, daß Sie meine Neugierde so hoch spannen ohne anzudeuten, von welchem Capitel Sie handeln: vielleicht die johanneische Frage? Doch was es sei, ich wünsche sehnlich den baldigen Abschluß Ihrer Arbeit und verspreche mir davon reichen Gewinn. Ihre Stimmung hinsichtlich der Sachlage auf unserm Gebiet wird der meinigen nicht ferne stehen; ich werde immer mißtrauischer und hoffnungsloser betreffs der großen Mehrzahl der Mitarbeiter. Sehr betrübt hat mich zu hören, daß Sie an den Augen schwer leiden; ich wünsche Ihnen für die nächste Zeit vor allem, daß das Übel gehoben wird und Sie wenigstens bei Tageslicht unbeschränkt lesen und schreiben können! In herzlicher Verehrung und Dankbarkeit

Ihr *Ad. Jülicher*

Basel 15. Nov. 1901

Hochgeehrter Herr College!

„Uns trennt die Theologie“, und zwar – was das Schlimmste ist – das als ungefähre Zeitgenossen gemeinschaftlich erlebte Stück ihrer Entwicklung, nämlich die „moderne“ – so muß ich abermals einen so freundlichen und mich ehrenden Anruf meiner Theilnahme für Ihre Studien, wie den eben erhaltenen⁴⁴ beantworten, und Ihnen möchte das, wenn Sie es, mit mir des zwischen uns vor noch nicht Jahresfrist geführten Zwischengesprächs noch eingedenk, erblicken und zumal so gell herausgepfeifen, wie es zu pfeifen Ihnen schon bekannte äußere Umstände mir augenblicklich allein gestatten, wie eine etwas monotone Staarmatzweise erscheinen. Und doch ist es nun einmal

⁴¹ A.a.O. 659.

⁴² S. Anm. 40.

⁴³ Der Brief ist offenbar nicht erhalten; jedenfalls befindet er sich nicht unter den Overbeck-Briefen des Jülicher-Nachlasses der Universitätsbibliothek Marburg.

⁴⁴ *A. Jülicher*: Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte. Rede, gehalten beim Antritt des Rektorats am 13. Oktober 1901. Marburg 1901. (Marburger akademische Reden 1901 Nr. 5)

zwischen uns so: Die Wege, die ich Sie als Theologen wandeln sehe, habe ich mir vor bald 30 Jahren vor aller Welt selbst verlegt,⁴⁵ dahin niemals mich wieder zurückgefunden oder auch nur zurückgesehnt, und daß ich zu dieser Sehnsucht noch je gelangte, dazu schwindet mir, je länger ich die Wanderungen anderer auf jenen Wegen verfolge, die Aussicht nur immer mehr. Und das gilt in der Hauptsache auch von den Ihrigen, von denen ich Ihnen doch nie Hehl gemacht, daß sie durchaus nicht zu denen gehören, die ich mit absonderlich mißgünstigen Augen zu verfolgen etwa selbst besorgen müßte. So ist es auch dieses Mal. Ihre Rede reicht mir, wie ich mit gutem Bedacht sage, *mehr als Einen Halm* hin, an den ich mich gern halte, um mich im Vorurteil, das ich für Ihre Arbeiten habe, zu kräftigen; immer lassen sich wieder die Balken nicht übersehen, die auch diese Ihre Rede zwischen uns aufhäuft. Und zur heute bei meiner Erwiderung aufs Neue angestimmten Weise hatte ich, wie ich mich inzwischen überzeugt, schon bei jenem von mir soeben wieder in Erinnerung gebrachten früheren Zwischengespräch noch mehr als ich zunächst selbst meinte, Anlaß. Dieses Gespräch galt, wie Sie, obwohl ich sozusagen nur sotto voce redete, erkannt haben,⁴⁶ dem vierten Evangelium. Inzwischen habe ich nun, durch genauere Vergleichung der Gestalten, die der 31. § Ihrer „Einleitung“ in deren verschiedenen Auflagen hat,⁴⁷ zu mancher mich selbst überraschenden Entdeckung gelangend, den stark überwiegenden Eindruck davon erhalten, daß wir auch in dieser Frage, unseres Weges ziehend, weit auseinandergehen.⁴⁸ Es handelt sich aber in beiden Fällen, dem heute zwischen uns zur Verhandlung stehenden und dem älteren im Grunde um dieselben starken Differenzen in der Schätzung der Leistungen der modernen Kritik auf dem Gebiet der historischen Behandlung des Christentums. Was Sie z. B. in einem der ersten Sätze Ihrer Rede anklagend „unserer Zeit“ als „bezeichnenden Charakterzug“ vorhalten,⁴⁹ ist mir so anstößig nicht. Die differenzierende Behandlung, welche „die Bannerträger der historischen Kritik“ von Seiten der „kirchlichen Scharfmacher“ jetzt gegen sonst erfahren, *verdienen* sie auch in *meinen* Augen, so wenig mich auch besagte Scharfmacherei angeht, und darum haben auch die „Meinungsverschiedenheiten“, die Sie so angelegentlich beschäftigen, für mich gar nicht so viel Interesse, ja manche sind mir kaum verständlich. Scheint aber auch seit wenigen Wochen in die bedenkliche Zunahme meiner Kurzsichtigkeit mit Still-

⁴⁵ F. Overbeck: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Leipzig 1873.

⁴⁶ Vgl. die Postkarte Jülichers vom 31. Dez. 1900.

⁴⁷ Diese „Vergleichung“ fand sich in den hinterlassenen Aufzeichnungen Overbecks und ist von C. A. Bernoulli veröffentlicht worden; F. Overbeck: Das Johannes-evangelium. 1911, S. 106–108. Vgl. aber auch den ganzen Abschnitt über Jülicher, a.a.O. 94 ff.

⁴⁸ A.a.O. (Anm. 47), 106–108.

⁴⁹ „... ist es bezeichnend für den Charakter unserer Zeit, daß solche Vorwürfe, die ehemals in erster Linie den Dogmatiker trafen, heute am heftigsten gegen die Vertreter der historischen Disziplinen in der Theologie geschleudert werden; kein noch so radikaler Dogmatiker ist dem Haß der kirchlichen Scharfmacher in gleichem Maße ausgesetzt wie die Bannerträger der historischen Kritik an Bibel und Kirche, ein Baur, Wellhausen, Holtzmann, Harnack“; a.a.O. (Anm. 44), S. 3.

stand das Beste gefahren zu sein, was in sie überhaupt nur noch fahren kann, so steht es damit doch noch lange nicht so, daß ich mich hier nach Gebühr ausbreiten und insbesondere auch noch unter jenen schon erwähnten Halmen eine Lese unternehmen könnte. Auch was ich gesagt, seien Sie aufrichtig gebeten nur als Beweis dafür in Betracht ziehen zu wollen, wie fern mir doch liegt, auch Ihre Rectoratsrede als einen Anlaß gelten zu lassen Ihnen „abzusagen“.

In steter Ergebenheit
der Ihrige
Fr. Overbeck

Marburg, Jubilate 1903⁵⁰

Hochverehrter Herr Professor!

Meine Dankbarkeit für so viel Belehrung, Anregung, Hilfe, die ich Ihnen schulde und die durch den neuesten Beweis Ihres Wohlwollens – die gütige Schenkung Ihrer antimodernen „Christlichkeit“⁵¹ – noch gestärkt worden ist und mein lebendiges Interesse an allen Erzeugnissen Ihres Geistes wird Ihnen erklären, daß ich selbst in den anstrengenden ersten Wochen des Semesters mir die Beschäftigung mit Ihrem Buch nicht habe versagen können; 30 Stunden nach dem Empfang habe ich es, einige Stellen mehrere Male, durchgelesen – klopfenden Herzens!

Was ich vor 1½ Jahren mit Schmerzen von Ihnen hörte und nicht recht begriff, daß Sie zwischen Ihren und meinen Grundanschauungen einen Abgrund klaffen sehen, das verstehe ich nun und muß es leider zugeben. Ich hatte Sie so überaus hoch schätzen und – sit venia verbo – lieben gelernt nicht wegen Ihrer Schrift vom Jahre 1873, die ich auch einmal gelesen, aber, wenn ich mich recht erinnere, als eine paradoxe Betonung von Gesichtspunkten, die *auch* einmal Beachtung verdienten, wie so vieles bei de Lagarde, hingenommen habe, ohne innerlich davon zu zehren. Ihre wissenschaftlichen, Ihre historischen Arbeiten sind für mich das Leuchtende gewesen, und im Stillen hoffte ich Ihnen näher zu stehen als mancher Andere, weil ich Ihre Abneigung gegen den Anschluß an irgend eine kirchenpolitische Partei, gegen populär-agitatorische Behandlung religiöser Fragen, wie Ihre profan kirchenhistorischen Ideale teile und von meiner Christlichkeit nichts weniger als groß denke, zu vielem schweren Unglück, mit dem mich das Leben belastet hat und wachsend belastet, auch als Prediger die Kämpfe des Gewissens durchgemacht habe, wo eigenes Nichtglauben hart auf das Glauben der trostbedürftigen Gemeindeglieder stieß. Aber daß Sie dem Christentum und der

⁵⁰ Über dem Brief Notiz Overbecks: „Neben meines Collegen Paul Wilhelm Schmidt scurriler Kundgebung die erste, die mir am Morgen des 4. Mai 1903 in die Hände kam aus Anlaß meiner Vertheilung der 2. Aufl. meiner ‚Christlichkeit‘. Sofort noch am selben Tage mit gerührtem Danke beantwortet.“ Vgl. hierzu den Brief Overbecks an Jülicher vom 4. Mai 1903. Die „scurrile Kundgebung“ P. W. Schmidts ist veröffentlicht in Overbeckiana I, S. 207, Nr. 349.

⁵¹ *F. Overbeck*: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Zweite, um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte Auflage. Leipzig 1903.

Theologie gerecht würden, kann ich nicht finden. Vortreffliche Striche finden sich ja in dem Bilde der modernen Theologie, das Sie im letzten Anhang entwerfen, sogar einiges Amüsante; aber sind Sie denn mit diesem Reflektieren und Systematisieren nicht auch unter die modernen Theologen gegangen? Wenn wir nur Esoteriker sein können, müssen wir, meine ich, auch das Geheimnis wahren, und die draußen, ohne Anwandlung von Groll, sich selber überlassen. Sie quälen sich förmlich in eine zerstörende Selbstbeobachtung hinein, die ein Gaudium sein wird – diesmal gründlichst ausgenützt, wage ich zu weissen – für die Feinde aller Wissenschaft und Freiheit: Jubilate für alle Römlinge, Stöcker und Cremer. – Und wie würde ich gejubelt haben, wenn Sie Ihre Eusebstudien oder sonst ein Stück Ihrer Forschungen fortgesetzt hätten, wo wir objective Wahrheiten statt jetzt subjectiver und doch immer mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit vorgetragenem Stimmungsresultate empfangen! Daß Sie nicht zufrieden mit dem Ruhm des großen Gelehrten, durchaus unter die Propheten, wohin Sie mit Ihrer Nicht-Christlichkeit so schlecht passen, gehen müssen! Tief bekümmert grüßt Sie, wo er so gerne fröhlich danken möchte, aber

in alter Verehrung
Ihr
Ad. Jülicher

Basel, 4. Mai 1903

Hochgeehrter Herr College!

Sie sind der einzige „moderne Theologe“, dem ich meine neue „Christlichkeit“ persönlich „überreicht“ habe – meine hiesigen Facultätscollegen und unseren Göttinger Kollegen H. Schultz⁵² ausgenommen, bei welchen aber die Sache sehr anders motiviert ist, – wie Sie denn auch gleich keinem Anderen darauf vorbereitet gewesen sind, die leidige Theologie und die „moderne“ insbesondere, auf dem Grunde unserer Differenz zu erblicken. Ihre eben erhaltene Antwort – die erste Kundgebung, die mir nach Veröffentlichung meines neuen Bekenntnisses zu Gesichte kommt und als solche ein sehr trügerisches Omen auf das, was mir wohl sonst bevorsteht⁵³ – hat mich tief ge-

⁵² H. Schultz war ein früherer Basler Kollege von Overbeck. Schultz hatte am 15. Nov. 1869 im Auftrage der Basler Erziehungsbehörden bei Overbeck angefragt, ob er eine neu errichtete Professur für Neues Testament und Kirchengeschichte annehmen würde. Overbeck verdankte ihm auch allerlei Hilfe beim Umzug nach Basel, dabei insbesondere die Vermittlung der Wohnung Schützengraben 45, wo er Friedrich Nietzsche zum Zimmernachbarn hatte. Hauptmotiv für Overbeck war aber wohl die Diskussion mit Schultz; vgl. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. 2. Aufl., 1903, S. 23 und 151.

⁵³ Harnack hat zu Overbecks Angriff nicht öffentlich Stellung genommen. Seinen Grund hierfür erfahren wir durch Overbecks Aufzeichnungen „Harnack und Ich“ (Franz-Overbeck-Nachlaß der Universitätsbibliothek Basel: A 225): Overbeck hört am 9. Sept. 1903 von Geheimrat Julius von Eckardt, einem „halben Freunde“ sowohl Overbecks als auch Harnacks, „daß Harnack zur Zeit der Meinung zu sein scheint, meiner Schrift ‚Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie‘ stets ganz besond(ers) verpflichtet gewesen zu sein. Was doch wohl seinerseits Illusion sein möchte. Ich besitze mancherlei gedruckte und briefliche Zeugnisse über die

rührt, – das ist Alles, was Ihnen zu sagen ich sofort gedrängt werde. Uns brieflich zu verständigen, ist überhaupt leider schon durch die Infirmitäten meines Alters ausgeschlossen, um so weniger denke ich daran, hier mit Ihnen über die mir gegebenen Andeutungen zu einer Kritik meines neuesten theologischen Delicts zu rechten, dessen Vertretung ja überhaupt kein „Vergnügen“ ist. Sie haben sich über seine Anstößigkeiten wegzusetzen verstanden, ich kann nur darum bitten, die Geduld mit mir überhaupt nicht zu verlieren, in Anbetracht dessen, daß ich nicht absehen kann mich über „mod(erne) Th(eo)logie“ überhaupt nur noch auszuschweigen. Meinetwegen lesen Sie bei Allem, was Ihnen von Auslassungen solchen Inhalts von mir etwa noch vorzuliegen kommen sollte, stets einen Vorbehalt für sich in die Zeilen hinein. Anlaß dazu zu haben, einander etwas am Zeuge zu flicken, ist Menschenlos. Das Eckchen, wo wir Beide ein Asyl dagegen bei einander finden, das lassen Sie uns auch fernerhin uns stets offenhalten.

In steter aufrichtiger Hochschätzung Ihr ergebener
Fr. Overbeck

Einflüsse, die er von mir erfahren. Darunter nicht ein einziges, das besagte Illusion bestätigte und über(haupt) nur von meiner ‚Christlichkeit‘ redete. Am allerwenigsten war von ihr in den Anfängen unserer Beziehungen die Rede, – wie Harnack’s Briefe von 1874 unzweideutig beweisen, mag auch in Harnack’s petto schon damals eine mir stets unbekannt gebliebene besondere Schätzung meiner ‚Christlichkeit‘ sich befunden haben. – Auf jeden Fall war es mir interessant von Eckardt zu erfahren, daß Harn(ack) zur Zeit über meine neue ‚Christlichkeit‘ zu schweigen sich entschlossen hat. Was, wie ich Eckardt andeutete, für ihn viell(eicht) das Beste ist und jedenf(alls) auch von meinen Wünschen nicht so sehr abliegt. Eine Streitschrift geg(en) Harnack’s ‚Wesen (des Christentums)‘ ist zwar viell(eicht) das literar(ische) Unternehmen, auf das ich momentan am Besten vorbereitet bin. Dennoch wünsche (ich) auch nicht, Harnack’s und mein Verhältn(iss) darin ausklingen zu lassen. Schweigt er, so schweige auch ich.“ Daß Overbecks „Streit- und Friedensschrift“ von 1873 für Harnack in der Tat besondere Bedeutung gehabt hatte, berichtet A. von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, 1936, S. 90: „Von Dorpat aus hatte Harnack die theologische Gesamtlage nicht übersehen können. Aber schon im ersten Jahr des Leipziger Aufenthaltes erkannte er, wo die Schwierigkeiten lagen. Vor allem war es die beißende Kritik Overbecks, die ihm die Augen öffnete.“ (Eine Monographie über Overbeck und Harnack wird von mir vorbereitet. Darin wird dann auch über diese Frage ausführlicher die Rede sein müssen.)

Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit*

Von Raymund Kottje

Das Mainzer Konzil von 813 gab seinem Wunsch, es möchten Frieden, Eintracht und Einmütigkeit im Volke herrschen, die in offenkundiger Anlehnung an Eph. 4, 5 formulierte Begründung, daß wir einen Gott, den Vater im Himmel, haben, eine Mutter Kirche, einen Glauben, eine Taufe.¹ Das Konzil hatte dabei nicht in erster Linie – wenn überhaupt – den Bereich des alltäglichen Lebens vor Augen und meinte nicht ein rein religiöses Verhalten, wenn es von Frieden, Eintracht und Einmütigkeit im Volke sprach. Ihm ging es um das Leben des Volkes als einer zugleich politischen und kirchlichen Gemeinschaft und daher um Frieden und Eintracht als einen Zustand des innerkirchlichen wie des politischen Lebens. So verstanden weist dieser Konzilstext auf das für das abendländische Mittelalter spezifische Miteinander von Geistlichem und Weltlichem, die gegenseitige Bezogenheit von politisch-staatlichem und kirchlichem Bereich, wie sie sich besonders unter Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. ausbildete und auswirkte – wenn auch unter den beiden mit je verschiedenen Akzenten.²

Der Text ist aber auch Ausdruck der Einheitsidee, die nicht nur die beiden Herrscher, sondern ebenso einen nicht kleinen Kreis führender Männer des Frankenreiches – Geistliche wie Laien – erfüllte und in ihrem Handeln nicht wenig bestimmte. Sie erstrebten eine alle Teile umspannende äußere und innere Einheit des fränkischen Reiches. Die innere Begründung dieser Einheit sahen zumal die kirchlichen Vertreter in der Einheit des Glaubens. Darum sollte die politische Einheit des Reiches in der Einheit des kirchlichen Lebens ihre Grundlage und ihre Entsprechung haben.³

Diese Idee und nicht weniger der großangelegte Versuch der ersten Karolinger, besonders Karls d. Gr., unterstützt von ihren Ratgebern und Helfern

* Der Beitrag bietet den im wesentlichen unveränderten Text der öffentlichen Antrittsvorlesung, die der Verf. anlässlich seiner Habilitation in der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn am 10. 7. 1965 hielt.

¹ Conc. Mogunt. a. 813, c. 5: „Ut pax et concordia sit atque unanimitas in populo christiano, quia unum deum patrem habemus in caelis et unam matrem ecclesiam, unam fidem, unum baptisma“ (MG Conc. II 261); vgl. R. Faulhaber, Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun: Hist. Stud. 204 (Berlin 1931) 22.

² Vgl. Th. Schieffer, Die Krise des karolingischen Imperiums: Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschr. G. Kallen (Bonn 1957) 6.

³ Vgl. Faulhaber a.a.O. 16 ff.

die Idee zu verwirklichen und einen Raum politisch-kulturell und kirchlich zu einen, der sich nahezu mit dem Hoheitsbereich der heutigen Mitgliedstaaten der EWG deckt, hat immer wieder das Interesse der Forschung angezogen. Als den jüngsten Ausdruck dieses Interesses darf man wohl die u. a. von Helmut Beumann, Bernhard Bischoff und Percy Ernst Schramm herausgegebene vierbändige Festschrift „Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben“ werten, die durch das Aachener Karls-Jubiläum veranlaßt worden ist und einen weitgespannten Einblick in neue Forschungsergebnisse und -probleme der Karolingerzeit vermittelt.⁴

Schon oft ist von der Forschung der Zusammenhang herausgestellt worden, der zwischen den Bemühungen der ersten Karolinger um die Reichseinheit und ihrer Sorge um kirchliche Reformen und – als Teil dieser Reformen – um die Einheit des kirchlichen Lebens besteht. Eine besondere Bedeutung wird in dieser Hinsicht dem Bestreben Karls d. Gr. zugemessen, einwandfreie Texte von Büchern zu beschaffen und allgemein zu verbreiten, die für das kirchliche Leben eine grundlegende Bedeutung haben: Bibel, Sakramentar, Ordensregel und Rechtssammlung, und es gilt durchweg als feststehende Tatsache, daß ihre Verbreitung im gesamten Frankenreich tatsächlich erfolgt ist. Sehr eindeutig und nachdrücklich ist diese Auffassung noch jüngst von P. E. Schramm in seinem Beitrag „Karl der Große. Denkart und Grundauffassungen“ vertreten worden, in dem es u. a. heißt: „Als Karl zur Regierung gekommen war, hatte Unsicherheit bestanden, wie der Wortlaut der Bibel und der Gesetze war und welche Gebete man sprechen sollte; an seinem Lebensabend war Ordnung geschaffen, stand überall fest, wie der ‚richtige‘ Text lautete“.⁵ Und mit dieser Ansicht steht Schramm der Sache nach nicht allein.⁶

Diese Ansicht stützt sich auf gesetzgeberische Maßnahmen der ersten Karolinger, Entscheidungen fränkischer Synoden, vereinzelte literarische Zeugnisse und die große Zahl erhaltener Handschriften der hier in Betracht kommenden Texte, also vor allem der Alkuin-Bibel, des gregorianischen Sakramentars, der Bendiktinerregel und der dionysianischen Kanones- und Dekretalsammlung. Der Hinweis auf die handschriftliche Überlieferung scheint dabei um so überzeugender, als sie nicht nur rein zahlenmäßig, sondern auch durch das Alter ihrer je ältesten Repräsentanten höchst beachtlich ist. Von allen genannten Texten besitzen wir noch Abschriften, die nur wenige Jahre jünger

⁴ Bisher erschienen: Bd. II. Das geistige Leben, hg. v. B. Bischoff; Bd. III. Karolingische Kunst, hg. v. W. Braunsfels u. H. Schnitzler (Düsseldorf 1965) (zit.: Karl d. Gr. II bzw. III).

⁵ HZ 198 (1964) 333.

⁶ Hingewiesen sei nur auf die zusammenfassenden Darstellungen von H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1921) 527 f., 615 ff. u. 635 f.; E. Amann, L'époque carolingienne: Hist. de l'Eglise, publ. par A. Fliche – V. Martin, 6 (Paris 1947) 78 f., 84 f. u. 259; Gebhardt-Grundmann, Handbuch der deutschen Geschichte I (verb. Nachdruck Stuttgart 1957) 142 (H. Löwe); Historia Mundi, hg. v. F. Valjavec, 5. Bd. (Bern 1956) 416 ff., bes. 418 (G. Tellenbach); vgl. auch F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (München 1941) 85 f. und J. Fleckenstein, Art. Karl d. Gr.: LThK² 5 (1960) 1356.

als ihr Urexemplar sind, ja von denen einzelne möglicherweise als unmittelbare Abschriften des Urexemplars betrachtet werden dürfen.

Ist aber die soeben skizzierte verbreitete Ansicht zutreffend? Dieser Frage wollen wir hier nachgehen, und zwar in erster Linie auf Grund des Zeugnisses der erhaltenen handschriftlichen Überlieferung. Gewiß ist diese Methode einseitig und mit manchen Unsicherheitsfaktoren belastet, so daß den Argumenten oft die letzte Schlüssigkeit fehlen wird. Es wird jedoch im folgenden hoffentlich deutlich werden, daß man gerade auf diesem Wege noch zu manchen neuen Erkenntnissen gelangen kann, zumal heute, da durch die Fortschritte der paläographischen Methode neue Voraussetzungen geschaffen sind. Aus zeitlichen Gründen beschränken wir uns auf die vier Punkte: Revision der Bibel sowie Reform der Liturgie, des monastischen Lebens und des kirchlichen Rechts. Da diese vier Punkte aber als Kern der kirchlichen Reformbestrebungen in der Karolingerzeit, besonders Karls d. Gr., betrachtet werden und zu betrachten sind, dürfte die Beschränkung sachlich durchaus berechtigt und vertretbar sein.

Noch im Jahre 1947 hat Ganshof die These zu erhärten versucht, Karl d. Gr. habe die von Alkuin revidierte Bibel als gleichsam „offizielle Reichsbibel“ im Frankenreich eingeführt, und das Vorherrschen des alkuinischen Bibeltextes, das wir in späterer Zeit zweifelsfrei feststellen können, gehe somit auf Karls Sorge um einen fehlerfreien, einheitlichen Bibeltext im Frankenreich zurück.⁷ Diese These hatte und hat viele Anhänger und ist z. B. noch kürzlich im wesentlichen von Schramm wiederholt worden.⁸ Ihr ist Bonifatius Fischer in mehreren Arbeiten entgegengetreten, zuerst in seiner bereits 1957 erschienenen Untersuchung über die Alkuinbibel und nun besonders umfassend in seinem Beitrag zur Karls-Festschrift.⁹ Auf Grund einer erneuten Interpretation aller einschlägigen Stellen in Karls Erlassen und Rundschreiben¹⁰ sowie einiger brieflicher Äußerungen Alkuins¹¹ weist Fischer nach, daß es Karl bei seiner Sorge um einen „von Fehlern gereinigten Text des Alten und Neuen Testaments“ nicht um eine neue, textkritisch gesicherte Bibelrezension ging, sondern lediglich um einen von grammatischen und orthographischen Fehlern, evtl. auch von Interpolationen freien Text. Diese Sorge Karls aber datiert schon aus der Zeit, bevor er 781 zum ersten Mal mit Alkuin zusammentraf und somit erst recht bevor Alkuin 796 Abt von St. Martin in

⁷ F. L. Ganshof, *La révision de la bible par Alcuin: Bibl. d'Humanisme et Renaissance* 9 (1947) 1–20; vgl. *ders.*, Karl der Große und sein Vermächtnis: Ausstellungskatalog „Karl d. Gr. – Werk und Wirkung“ (Aachen 1965) 3.

⁸ Schramm a.a.O. 332.

⁹ B. Fischer, *Die Alkuin-Bibel: Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 1 (Freiburg i. Br. 1957); *ders.*, Bibelausgaben des frühen Mittelalters: *La biblia nell'alto medioevo* (= *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* X (Spoleto 1963) 586–593; *ders.*, Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Großen: *Karl d. Gr. II* 156–216, bes. 159–163 u. 216.

¹⁰ Vgl. *Admonitio generalis* a. 789 (?), c. 72 (MG Cap. I 60); *Epist. de litteris colendis* (ebda. 78 f.); *Rundschreiben zur Einführung des Homiliars des Paulus Diaconus* 786–801 (ebda. 80); vgl. Fischer, *Bibeltext* 156 ff.

¹¹ Vgl. *Alcuini epp.* 195 u. 261 (MG Epp. IV 323 u. 418 f.).

Tours wurde, wo er bald mit seiner Arbeit an einer Verbesserung des Bibeltextes in Karls Sinn begann.¹² Auch waren schon vor diesem Zeitpunkt Bibeln hergestellt worden, die dem Wunsch des Königs entsprachen; man denke nur an die ältesten Prachthandschriften der „Hofschule“ Karls d. Gr.¹³ Außerdem arbeitete etwa zur gleichen Zeit wie Alkuin der Westgote Theodulf, seit etwa 788 Bischof von Orléans, an einer Revision des Bibeltextes, und zwar mit einer über die Forderungen des Königs hinausgehenden kritischen Zielsetzung.¹⁴ Es dürfte daher keinem Zweifel unterliegen, daß Karls Bemühen um einen gereinigten Bibeltext sich nicht auf den Auftrag zur Bibelemendation an Alkuin beschränkt hat.

Wie allerdings dieser Auftrag, von dem wir nur durch eine briefliche Äußerung Alkuins wissen,¹⁵ im einzelnen zu verstehen ist, mag dahingestellt bleiben. Wenn man daran denkt, wie sehr Karl an einer Vereinheitlichung des kirchlichen Lebens im Frankenreich gelegen war, wird man die Möglichkeit wohl nicht ausschließen dürfen, daß Karl den Auftrag an Alkuin mit dem Gedanken an einen für das ganze Frankenreich einheitlichen Bibeltext erteilt hat. Doch wie dem auch sei, entscheidend ist hier die Feststellung, daß der Alkuintext nicht kraft königlicher Autorität eingeführt oder vorgeschrieben worden ist. Abgesehen davon, daß für eine solche Maßnahme Karls kein positives Zeugnis vorliegt, ergibt sich die Feststellung einmal aus der Tatsache, daß selbst die jüngsten Bibelhandschriften der Hofschule aus der Zeit Karls noch völlig unberührt vom Alkuintext sind,¹⁶ zum anderen aus der handschriftlichen Überlieferung. Schon unter den beiden ersten Nachfolgern Alkuins, der 804 starb, erfuhr sein Text nämlich geringfügige, in den einzelnen Teilen unterschiedliche Revisionen. Dieser revidierte Text aber war es, der nach der Zeit Karls wohl dank dem Aufschwung und der emsigen Tätigkeit der Schreibschule von Tours immer mehr Verbreitung fand, seit etwa 835/40 an viele Orte im Reiche kam und noch in zahlreichen Handschriften erhalten ist, während wir den ursprünglichen Alkuintext nur noch in wenigen Exemplaren besitzen, die noch zu Lebzeiten Alkuins oder bald danach geschrieben worden sind.¹⁷

Ob die Verbreitung der Alkuinbibel jedoch noch in karolingischer Zeit so allgemein und weitreichend gewesen ist, daß man tatsächlich sagen kann, sie sei in „alle Teile des Reiches“ gegangen und auf Grund ihrer Verbreitung

¹² Vgl. Fischer, Bibeltext 160 f.

¹³ Vgl. Fischer, Bibelausgaben 587–91; ders., Bibeltext 186 (betr. Maur dramnus-Bibel) u. 193–195 (betr. Hofschule).

¹⁴ Vgl. Fischer, Bibelausgaben 593–6; ders., Bibeltext 177–183.

¹⁵ Ep. 195 (wohl Febr. 800): „si me non occupasset domni regis praeceptum in emendatione veteris novique testamenti“ (MG Epp. IV 323); vgl. Fischer, Bibeltext 159.

¹⁶ Vgl. Fischer, Bibeltext 175.

¹⁷ Vgl. ders., Bibelausgaben 591–3; Bibeltext 169–75, mit dem abschließenden Urteil: „Karl hat ihn (sc. den Alkuintext) nicht als seine offizielle Bibelrevision bestellt oder eingeführt; das praeceptum domni regis darf nicht in diesem Sinn gedeutet werden“.

schon im Karolingerreich zum „Normaltext“ geworden,¹⁸ wage ich zu bezweifeln. Vielmehr müssen wir auf Grund der erhaltenen Handschriften mit biblischen Texten wohl damit rechnen, daß noch für lange Zeit in vielen Gegenden des Karolingerreiches, besonders in Italien, Südfrankreich, Aquitanien, vielleicht auch in der Bretagne, dazu vor allem in Spanien lokale Texte oder Texte mit räumlich beschränkter Verbreitung in Gebrauch geblieben sind.¹⁹ Hinzu kommen die bedeutenderen Bibeltexte der Zeit Karls d. Gr., von denen zumindest die Theodulf-Bibel noch während der ganzen Karolingerzeit, wenigstens an manchen Stellen außerhalb ihres Entstehungsbereiches, von Einfluß gewesen und benutzt worden ist.²⁰ Wohl hat diese Vielfalt seit dem Beginn des 9. Jahrhunderts immer mehr abgenommen, und keine der genannten Bibeln ist so verbreitet und einflußreich gewesen wie die Alkuinbibel. Wir werden aber den tatsächlichen Verhältnissen wohl kaum gerecht, wenn wir die in der Karolingerzeit noch herrschende Vielfalt unterschätzen und die allgemeine Verbreitung der Alkuinbibel schon in diesem Zeitraum annehmen, geschweige denn, daß wir sie auf eine Einführung durch Karl d. Gr. zurückführen dürften.

Während jedoch Karl allein unter den karolingischen Herrschern Bemühungen um einen möglichst fehlerfreien Bibeltext gefordert und gefördert zu haben scheint, haben sich für liturgische Reformen im Frankenreich außer Karl auch sein Vater Pippin und sein Sohn Ludwig d. Fr. eingesetzt. Reform der Liturgie bedeutete für sie in erster Linie Übernahme der römischen liturgischen Praxis und deshalb Übernahme und Verbreitung römischer Liturgiebücher. Sie stellten damit ihre königliche Autorität in den Dienst von Bestrebungen, die von einzelnen Bischöfen, Äbten und besonders angelsächsischen Missionaren ausgegangen waren. Durch sie hatten bereits seit dem 7. Jahrhundert hie und da römische liturgische Praxis und römische Liturgiebücher in Kirchen des Frankenreiches Eingang gefunden, so daß etwa zur Zeit des Regierungsantritts Pippins Sakramentare vom Typ des ursprünglich römischen „Gelasianum Vetus“ im Frankenreich nicht ganz selten gewesen sein dürften.²¹

Welcher Art die Maßnahmen waren, die Pippin zur Reform der Liturgie und d. h. also zur Anpassung an die römische, als Ideal betrachtete Praxis traf, in welche Zeit sie zu datieren sind, wissen wir nicht. Gleichzeitige Zeugnisse für diese Maßnahmen fehlen. Unser wichtigster und ältester Gewährsmann ist Karl d. Gr., der in verschiedenen Texten, allerdings in sehr allgemein gehaltenen Wendungen, von dem für ihn beispielhaften Bemühen sei-

¹⁸ Ders., Alkuin-Bibel 19.

¹⁹ Vgl. die Übersicht über die karolingischen Bibel-Hss. bei Fischer, Bibeltext 164–216; vgl. ders., Bibelausgaben 596 f., und H. J. Frede, Altlateinische Paulus-Handschriften; Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 4 (Freiburg i. Br. 1964).

²⁰ Vgl. Fischer, Bibelausgaben 595 f., u. ders., Bibeltext 182 f.

²¹ Vgl. K. Hallinger, Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich im 7. und frühen 8. Jhdt.: St. Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertjährigen Todestag (Fulda 1954) 356–9; C. Vogel, La réforme liturgique sous Charlemagne: Karl d. Gr. II 217 f.

Liturgiereform
unter Pippin,
Karl I., Lud. d. F.
Reform d.
Liturgie =
Übernahme
der röm. L.

nes Vaters spricht, in gottesdienstlichen Formen eine Übereinstimmung zwischen den fränkischen Kirchen und der römischen Tradition herbeizuführen.²² Immerhin ist es beachtenswert, daß die erhaltene handschriftliche Überlieferung der Sakramentare darauf schließen läßt, es sei gerade zur Zeit Pippins im Frankenreich, und zwar in der Mitte des heutigen Frankreich, zur Kompilation eines neuen Sakramentartyps gekommen. Bei diesem neuen Buch handelt es sich um ein Mischsakramentar, in dem ein Grundbestand aus einem altgelasianischen Sakramentar von Elementen eines gregorianischen Sakramentars überformt ist. Es wird deshalb heute „*Gelasianum mixtum*“, häufiger *Gelasianum* s. VIII oder *Junggelasianum* genannt. Solche *Junggelasiana* sind noch im 8. Jhdt. oft abgeschrieben worden und haben schnell weite Verbreitung gefunden.²³ Ein Zusammenhang mit den von Pippin und Karl nachdrücklich unterstützten Romanisierungsbestrebungen dürfte hier unverkennbar sein, und man wird kaum fehlgehen, wenn man in der – handschriftlich recht gut bezeugten – schnellen Verbreitung ein Zeichen für den Erfolg dieser Bestrebungen sieht.²⁴ Daß die Verbreitung der *Junggelasiana* aber die Einheit in den gottesdienstlichen Formen der Kirchen des Frankenreiches herbeigeführt oder wenigstens sehr gefördert hätte, kann man wohl nicht gerade sagen. Im Gegenteil, die liturgischen Differenzen unter den Kirchen des Frankenreiches wurden eher noch zahlreicher.²⁵ Und das nicht nur, weil die alten Liturgiebücher nicht restlos verdrängt wurden, sondern weil die neuen Bücher untereinander eine Vielzahl von Unterschieden enthielten, bedingt wohl vor allem durch lokale Bedürfnisse und Traditionen der Kirchen, in deren Skriptorium sie jeweils abgeschrieben wurden. Diese Bücher sind zwar miteinander verwandt durch die gleiche Struktur und bilden somit einen Sakramentartyp, aber mehr, als es oft geschieht, muß wohl in Rechnung gestellt werden, daß jedes Exemplar dieses Typs ein Individuum ist.

Daher wird wohl allgemein mit gutem Grund angenommen, daß es Karl d. Gr. in erster Linie um die Herstellung der liturgischen Einheit im Frankenreich ging, als er etwa 784²⁶ Papst Hadrian I. um ein von Zusätzen freies gregorianisches Sakramentar bat. Er erhielt daraufhin eine Abschrift

²² Zusammenstellung der Texte bei *Vogel* a.a.O. 218 f.

²³ Die ältesten Hss. mit diesem Sakramentartyp sind saec. VIII² zu datieren, die Zahl der bis ca. 800 geschriebenen erhaltenen Hss. ist relativ groß, vgl. *K. Gamber*, *Codices Liturgici Latini Antiquiores: Spicilegii Friburgensis Subsidia* 1 (Freiburg/Schw. 1963) (zit.: *CLLA*) Nrr. 802, 805–7, 830–5 u. bes. 850–63 (der Einordnung der Sakramentar-Hss. liegt in Gammers sehr verdienstvoller Übersicht leider die von ihm vertretene, im übrigen durchweg abgelehnte Auffassung zugrunde, die *Junggelasiana* hätten in Oberitalien ihren Ursprung und seien von dort in der 2. Hälfte des 8. Jhdts. ins Frankenreich gelangt, vgl. *Gamber* 151 u. 165). Um allerdings mit gutem Grund eine Entstehung dieses neuen Sakramentartyps genau „zwischen 754 und 760“ vermuten und ihn als „*Meßbuch Pippins*“ bezeichnen zu können (vgl. *Th. Klauser*, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert: *HJb* 53 [1933] 173 f.), scheint jedoch die Quellenbasis zu schmal.

²⁴ Vgl. *Klauser* a.a.O. 174 u. 177 f.; *Vogel* a.a.O. 224.

²⁵ Vgl. *Vogel* ebda.: „... ne fit qu'ajouter à la confusion“.

²⁶ Über das Datum *Klauser* a.a.O. 179 Anm. 31; *Vogel* a.a.O. 225.

Junggelasian
haben keine
Einheit
bewirkt, eher
das Gegen-
teil

K. d. Gr.
bemüht sich
um liturg.
Einheit im
Frankenreich

eines Sacramentarium Gregorianum, das beim päpstlichen Stationsgottesdienst in Rom benutzt wurde.²⁷ Da es aber als Buch für den päpstlichen Stationsgottesdienst für den Gebrauch in den Kirchen des Frankenreiches, zumal den Pfarrkirchen, nur beschränkt geeignet war, da es außerdem beträchtliche Lücken aufwies – u. a. fehlten die Formulare für die Messen an den Sonntagen nach Epiphanie sowie nach der Oster- und Pfingstoktav –, hat Alkuin es (wahrscheinlich erst etwa 801/804) überarbeitet und mit einem Anhang versehen, der die fehlenden Sonntags- und Votivmeßformulare enthielt.²⁸

Als „Codex authenticus“²⁹ hatte das von Hadrian übersandte Exemplar am Hofe Karls als Musterexemplar für weitere Abschriften dienen sollen („Aachener Urexemplar“). Die gleiche Aufgabe, Musterexemplar im Interesse einer einheitlichen Liturgiefeier im Frankenreich zu sein, wird erst recht dem von Alkuin überarbeiteten und ergänzten Exemplar zugedacht gewesen sein. Ist nun der Wunsch Karls, auf diesem Wege eine möglichst weitgehende Einheit wenigstens der Meßliturgie zu erreichen, erfüllt worden? Sind wirklich diese Musterexemplare „in Abschriften und Wiederabschriften“ verbreitet worden?³⁰

Die Antwort, die sich von der handschriftlichen Überlieferung her ergibt, heißt: Nein! Wir besitzen nämlich nur noch sieben Handschriften aus der Zeit bis um 900, die den Text des „Aachener Urexemplars“³¹ rein und vollständig enthalten, außerdem drei, evtl. vier unvollständig erhaltene Exemplare. Von diesen Handschriften ist die älteste 812 im Auftrag Bischof Hildoards von Cambrai vielleicht als unmittelbare Kopie des Aachener „Codex authenticus“ angefertigt worden; etwa aus dem 2. Viertel und der Mitte des 9. Jhdts. sind zwei Zeugen des „Hadrianums“ aus Verona zu datieren, und zwar je ein vollständiges und ein unvollständiges Exemplar – das letztere, zeitlich frühere, mit geringfügigen Abweichungen.³² Alle übrigen stammen jedoch erst aus der zweiten Hälfte des 9. Jhdts., und ihre Entstehung in St. Gallen, Lorsch, Mainz, Rheinau (?), Würzburg, Lothringen und vielleicht S.-Denis weist zusammen mit der Schriftheimat der ältesten Handschrift, Cambrai, auf ein recht kleines Verbreitungsgebiet dieses Textes.³³ Auch die aus dem 9. Jhd. erhaltene Überlieferung des „Hadrianums“ mit dem

von Alkuin wurde das Gregorianum vervollständigt!

Ziel von Einheit der Meßliturgie unter K. nicht erreicht

²⁷ Vgl. Klauser 181 f., Gamber, CLLA S. 127; Vogel 226 f.

²⁸ Vgl. Klauser 180; G. Ellard, Master Alcuin, Liturgist (Chicago 1956) 110–43; Gamber, CLLA S. 134; Vogel 227 f.

²⁹ Über die Bedeutung von „authenticus“ in diesem Zusammenhang vgl. B. Bischoff, Die Hofbibliothek Karls des Großen: Karl d. Gr. II 44 Anm. 15; anders zuletzt Vogel a.a.O. 225 Anm. 47.

³⁰ Schramm a.a.O. 332.

³¹ Gamber, CLLA Nr. 720; vgl. H. Lietzmann (Hg.), Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar: LQF 3 (Münster 1921, Neudr. 1958) p. XVII.

³² Gamber, CLLA Nr. 725 u. 726.

³³ 1. Wien, NB. lat. 1815, 870–880, St. Gallen (CLLA Nr. 736);

2. Vat. Reg. lat. 337, 867–872, Lorsch (CLLA Nr. 730);

3. Oxford, Bodl., Ms. Auct. D I 20, saec. IX², Mainz, später in Regensburg (CLLA Nr. 735);

4. Mainz, Seminarbibl. Hs. 1, saec. IX ex., Mainz (CLLA Nr. 737);

alkuinschen Anhang ist alles andere als reichhaltig. Zu einer nur ungefähr „vor 840“ zu datierenden und einer um 845 geschriebenen Handschrift gesellen sich aus der zweiten Hälfte und dem Ende des 9. Jhdts. lediglich fünf weitere erhaltene Zeugen. Der Verbreitungsbereich dieses Buches scheint noch begrenzter gewesen zu sein als der des reinen hadrianischen Gregorianums, wie man wohl aus der Schriftheimat der Codices als zumindest wegweisenden Markierungen schließen darf; denn mit Ausnahme der ältesten und der jüngsten Handschrift, die in Lyon bzw. in Köln geschrieben worden sind, sind sie alle nordfranzösischen Ursprungs (Tours, Paris, Amiens, Le Mans und S.-Denis).³⁴

Gewiß dürfen wir die – lokal und regional sehr verschiedenen – Handschriftenverluste nicht außer acht lassen, wenn wir aus einer solchen Musterrung der handschriftlichen Überlieferung Folgerungen ziehen wollen. Aber selbst wenn man diese Verluste in Rechnung stellt und den Einfluß berücksichtigt, den im Laufe des 9. Jhdts. das „Hadrianum“ auf manche Junggelsiana ausgeübt hat, kann man – auch beim Vergleich mit der Überlieferung

5. Zürich, Zentr.-Bibl., Rh. 43, saec. IX ex., Rheinau (Schriftheimat?) (CLLA Nr. 739);

dazu die Fragmente:

Würzburg, Univ.-Bibl., M. p. th. f. 28 (Vorsatzblatt) u. a., saec IX², vermutlich Würzburg (CLLA Nr. 732);

Paris, BN. lat. 579, fol. 182, saec. IX, Lothringen (CLLA Nr. 731);

außerdem das unvollständige Exemplar Paris, BN. lat. 2292, saec. IX², S.-Denis (für Nonantola) (CLLA Nr. 770).

In das durch diese Hss. gewonnene Bild von der Verbreitung des „Hadrianums“ fügen sich auch genau die Gregoriana-Hss. des 9. Jhdts., die vielleicht (nach *Gamber* S. 139 „offensichtlich“) nicht direkt auf das „Hadrianum“ zurückgehen: 4 aus Arras, S.-Vaast, saec. IX med. u. saec. IX² und je ein Fragment aus Corbie(?), saec. IX², und „Frankreich“, saec. IX ex. (CLLA Nrr. 760–763, 771 u. 772). – Ein Vergleich dieser Übersicht über die „Hadrianum“-Hss. mit den Hss.-Zusammenstellungen bei *Lietzmann* a.a.O. p. XVII sq. und bei *Vogel* a.a.O. 225 f. macht einmal mehr deutlich, ein wie wertvolles Hilfsmittel wir jetzt in *Gambers* CLLA besitzen.

- ³⁴ 1. Paris, BN. lat. 2812, foll. 9–151, vor 840, Lyon, Empfänger oder erster Besitzer die Kirche von Arles (Datierung und Lokalisierung nach *Ch. Samaran* – *R. Marichal*, Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste, T. II (Paris 1962) 479; nach *Gamber*, CLLA Nr. 744 „Ende des 9. Jh., Arles“; Entstehung in Arles auch von *Lietzmann* a.a.O. p. XXIV (geschr. 855–869) und *Vogel* a.a.O. 230 („v. 860? après 890“) angenommen;
2. Autun, Bibl. Munic., Ms. 19 (Grand Sém. 19 bis), ca. 845, Marmoutier, St. Martin (CLLA Nr. 741);
3. Vat. Ottob. lat. 313, saec. IX med., Paris (CLLA Nr. 740);
4. Paris, BN. lat. 12050, nach 853 vom Priester Hrodratus (Amiens) für Corbie geschr. (CLLA Nr. 742);
5. Le Mans, Bibl. Munic., Ms. 77, 855–860, Le Mans (CLLA Nr. 743);
6. Paris, Bibl. Ste.-Geneviève, Ms. lat. 111 (BB 1 fol. 20), ca. 880, S.-Denis (CLLA Nr. 745);
7. Köln, Dombibl., Cod. 137 (Darmst. 2131), ca. 895, Köln (CLLA Nr. 746).
- Vgl. auch die – allerdings ergänzungs- und in Einzelheiten korrekturbedürftigen – Hss.-Übersichten bei *Lietzmann* a.a.O. p. XXII–XXIV, *Ellard* a.a.O. 222 f. und *Vogel* a.a.O. 230.

anderer Gebrauchsschriften – nicht anders als feststellen, daß sowohl Alter wie räumliche Verbreitung der erhaltenen Handschriften mit dem von Papst Hadrian an Karl übersandten gregorianischen Sakramentar in keiner Weise zu der verbreiteten Vorstellung passen, dieses Buch sei entsprechend der Absicht Karls bald im ganzen Frankenreich verbreitet worden und habe wesentlich dazu beigetragen, von der einheitlichen Liturgiefeier her die Einheit des Reiches zu festigen. Wenn man die gesamte Sakramentarüberlieferung in Betracht zieht, wird man vielmehr sagen müssen, daß die Karolingerzeit auch auf dem Gebiet der Liturgie von einer reichen Vielfalt der Formen und Texte gekennzeichnet ist.

Erfolgreicher scheint dagegen Ludwig d. Fr. mit seinem Bemühen gewesen zu sein, das Leben der geistlichen Gemeinschaften, der Stifte und Klöster im Frankenreich zu reformieren und zu vereinheitlichen. Das gleiche Ziel hatte zwar auch Karl gehabt. Das zeigen einige Erlasse und Synodalbeschlüsse aus seiner Regierungszeit; es wird aber vor allem dokumentiert durch die Abschrift der Regel Benedikts, die auf seinen Wunsch in Montecassino vom vermeintlichen Original hergestellt und 787 an Karls Hof übersandt worden ist, wo sie – nach fast einhelliger Auffassung der bisherigen Forschung – ebenso wie das von Papst Hadrian geschenkte gregorianische Sakramentar als Muster- oder Normalexemplar dienen sollte. Doch ist Karl offensichtlich ein Erfolg auf dem Gebiet der monastischen Reform versagt geblieben.³⁵

Ludwig berief schon bald nach seinem Regierungsantritt Abt Benedikt von Aniane an den Hof. Ihre Bekanntschaft datierte aus der Zeit, da Ludwig Unterkönig von Aquitanien war, wo Benedikt ebenso wie in Septimanie zahlreiche Klöster nach dem Muster von Aniane und d. h. entsprechend seinem benediktinischen Mönchsideal reformiert hatte. Ihm übertrug Ludwig die neugegründete Abtei Inden (Kornelimünster) und ernannte ihn zum „Abt“ für alle Klöster des Reiches. Vor allem aber sollte er Ludwig als Berater in allen Fragen der monastischen Reform zur Seite stehen.³⁶

Schon bald ist diese Reform in Angriff genommen worden. Eine große Reichssynode, die im August 816 in Aachen zusammentrat, erließ als Voraussetzung für die Reform je eine „Institutio“ für die Stifte der Kanoniker und

³⁵ Vgl. die zusammenfassende Darstellung von J. Semmler, Karl der Große und das fränkische Mönchtum: Karl d. Gr. II 262–267, der 265 f. mit Recht darauf hinweist, daß die von Traube vertretene und in seinem Gefolge bis heute oft wiederholte Auffassung, das Regelexemplar von Montecassino sei in Aachen als „Normal-exemplar“ niedergelegt worden, weder in der Überlieferung des Regeltexes noch in anderen Quellen eine ausdrückliche Stütze hat. Wenn man allerdings an Karls Sorge um „Mustertexte“ für Liturgie und Recht denkt, wird man es trotz des Fehlens eindeutiger Quellenzeugnisse zumindest nicht für unwahrscheinlich halten dürfen, daß Karl auch das von Montecassino besorgte Regelexemplar als „Muster- oder Normal-exemplar“ betrachtet wissen wollte.

³⁶ Vgl. Ph. Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens I (Einsiedeln-Zürich 1947) 97–104; teilweise überholt durch die Arbeiten von J. Semmler, bes. dessen Untersuchung „Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs d. Fr.: DA 16 (1960) 309–388; vgl. ders., Legislatio Aquisgranensis: Corpus consuetudinum monasticarum, ed. K. Hallinger, I (Siegburg 1963) 425 ff. u. ders., Art. Benedikt v. Aniane: LThK² 2 (1958) 179 f.

Karl erwachte
keine Vor-
einheitlichung
war die
Liturgie be-
trifft!

Ludwig
scheint mit
Reformen mehr
Erfolg gehabt
zu haben!

vgl. Bue-
mae

Synode von
Aachen 816

der Kanonissen sowie eine auf der Regula S. Benedicti beruhende Ordnung für die Klöster. Um die Durchführung der in diesen Texten niedergelegten einheitlichen Ordnung zu gewährleisten, sollten ab 1. September des folgenden Jahres kaiserliche „missi“ kontrollieren, inwieweit sich die einzelnen Konvente nach den Satzungen von 816 ausgerichtet hätten; dies jedenfalls kündigte Ludwig den Erzbischöfen des Reiches an.³⁷ Kein Stift und kein Kloster sollte fortan mehr von den neuen Ordnungen abweichen dürfen, was für die Klöster u. a. die Aufgabe alter nichtbenediktinischer Regeln und die alleinige Annahme der Regula S. Benedicti bedeutete.

Der Vita Benedikts von Aniane zufolge ist diese von Ludwig d. Fr., Benedikt und zahlreichen anderen Verfechtern der Einheitsidee angestrebte Vereinheitlichung des monastischen Lebens gelungen. Auf die Frage, ob diese Feststellung der Vita zutreffend ist, hat die bisherige Forschung keine Antwort gegeben. Auch die von Josef Semmler vor fünf Jahren in Aussicht gestellte Erarbeitung der „Klöster, die die neue Observanz von Aachen übernahmen“,³⁸ ist bisher nicht erschienen. Die somit noch ausstehende Beantwortung der Frage kann auch hier nicht gegeben, nicht einmal versucht werden. Aber einen Beitrag dazu und einen Hinweis auf das voraussichtliche Ergebnis kann es gewiß bedeuten, wenn wir die handschriftliche Überlieferung des sog. „reinen“ Textes der Benediktinerregel ins Auge fassen. Dabei handelt es sich nämlich um den Text (des Aachener „Normalexemplars“?), auf den Benedikt von Aniane und seine Anhänger zumindest seit 816³⁹ größten Wert legten – und zwar auf den Buchstaben dieses Textes⁴⁰ – und den sie daher im Zuge der Reform möglichst weit zu verbreiten suchten. Mit allem Vorbehalt dürfen wir also wohl in der Verbreitung des „reinen“ Textes im 9. Jhdt. einen Hinweis auf die Ausbreitung der sog. anianischen Observanz sehen, zumal alle Handschriften dieses Zeitraumes mit dem „reinen“ Text offensichtlich auf ein Urexemplar (das Aachener „Normalexemplar“?) zurückgehen. Das schließt nicht aus, daß die neue Observanz auch in Klöstern befolgt wurde, die einen Text einer der anderen Textklassen besaßen oder sich besorgten.

Ordnet man nun die zehn bisher bekannten Zeugen des „reinen“ Textes, die aus der Zeit bis etwa zum Ende des 9. Jhds. datieren, unter geographischen Gesichtspunkten, d. h. vor allem auf Grund der Schriftheimat der Handschriften, so ergibt sich ein wohl überraschendes Bild: eine Handschrift

³⁷ Hludowici imperatoris epistolae ad archiepiscopos missae (MG Conc. II 460); vgl. J. Semmler, Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung: ZKG 71 (1960) 43.

³⁸ Vgl. Semmler, Reichsidee 51 Anm. 94.

³⁹ Da die „narbonnensisch-spanischen“ Regel-Hss. (überwiegend saec. X) einen anderen Text bieten und zwar einen mit dem „interpolierten“ und dem „beneventanischen“ Text verwandten, darf man vielleicht schließen, daß Benedikt seinen früheren Reformbemühungen in Aquitanien und Septimanie nicht den „reinen“ Text zugrundegelegt hatte. – Über die Klassen der Regel-Hss. vgl. die Übersicht in der Ausgabe von R. Hanslik: CSEL 75 (1961) pp. XXVI–XXXVII, und – gedrängter – in der Einleitung zu der lat.-deutschen Ausgabe der „Benediktusregel“ von B. Steidle (Beuron 1963) 42–44.

⁴⁰ Vgl. W. Hafner, Der Basilius-Kommentar zur Regula S. Benedicti (Münster 1959) 154.

Ist die
Vereinheitlichung
des monast.
Lebens ge-
lungen?

für
welchen Text
der Benediktus-
regel?

wurde durch Reichenauer Mönche in Kornelimünster geschrieben, vier stammen aus dem Bodenseeraum, drei aus Altbayern, eine aus Trier und die Heimat eines weiteren Zeugen ist Verdun⁴¹ – kein Zeuge also aus dem übrigen Teil des Frankenreiches, d. h. aus dem westfränkischen und burgundischen Raum oder Italien. Zwar besagt das nicht, daß in den Klöstern dieser Räume die neue Observanz keinen Einfluß erlangt hat, – eine Auffassung, die oben drein unvereinbar wäre mit dem nachweisbaren Einfluß der anianischen Reform in Klöstern des Westfrankenreiches.⁴² Aber weist nicht das Bild der Überlieferung ziemlich eindeutig darauf hin, daß die neue Observanz zumindest in ihrer ganzen Strenge längst nicht überall im Frankenreich übernom-

⁴¹ I. St. Gallen 914, ca. 817 von den Reichenauer Mönchen Grimalt und Tatto in Kornelimünster gefertigte Abschrift des „Musterexemplars“ Benedikts, die – wohl durch Grimalt – nach St. Gallen gelangte. Die Hs. gilt seit L. Traube, Textgeschichte der Regula S. Benedicti, 2. Aufl. hg. v. H. Plenkers (AAM, Phil.-Hist. Kl. 25, 2 [München 1910]) als der beste Textzeuge der Benediktregel.

II. Aus dem Bodenseeraum (vgl. *Hanslik* a.a.O. p. XXXVI sq.):

1. St. Gallen 915, saec. IX med., St. Gallen;
2. Karlsruhe, Aug. CXXVIII, saec. IX, Reichenau;
3. Zürich, Zentr.-Bibl., Rh. hist. 28, saec. IX ex. Reichenau;
4. Zürich, Zentr.-Bibl., Rh. 111, saec. X in, Rheinau.

III. Aus Bayern:

1. Wien, NB. lat. 2232, saec. IX in., südostdeutsch (vgl. B. Bischoff, Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Großen: Karl d. Gr. II 247 Anm. 110), nach einer Hs. mit „reinem“ Text korrigiert;
2. Clm 19408, saec. VIII ex. (nach 787), Tegernsee (vgl. B. Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit I [Wiesbaden 1960] 154 u. 157 u. E. A. Lowe, Codices Latini Antiquiores IX [Oxford 1960] Nr. 1322 [zit.: CLA]); dem Schreiber Dominikus diente wahrscheinlich ein „interpolierter“ Text als Vorlage, den er nach einem Exemplar mit dem „reinen“ Text korrigierte (vgl. *Hanslik* a.a.O. p. XXXIII sq.);
3. Augsburg, Ordinariats-Bibl. 1, foll. 17–53 u. 64–84, saec. IX¹ (nach 815), Benediktbeuern (vgl. Bischoff, Schreibschulen 25 u. 38 f.). – Die durch diese Hs. bezeugte Übernahme des „reinen“ Textes in Benediktbeuern erklärt auch, warum der ca. 800 geschriebene Text der Benediktregel im Clm 6333, saec. IX ¼, aus Benediktbeuern (vgl. Bischoff ebda. 33; CLA IX Nr. 1277) schon bald (810–825) reskribiert wurde: weil er als „Mischtext“ (weitgehend „interpolierter“ Text) jetzt wertlos war (vgl. E. Munding – A. Dold, Palimpsesttexte des Codex Latin. Monacensis 6333: TA I 15–18 [Beuron 1930] 184–7).

IV. 1. Clm 28118, saec. IX in., Trier (= Codex Regularum Benedikts);

2. der Regelttext, den Abt Smaragdus von S.-Mihiel, Verdun (gest. 825) seiner „Expositio in regulam b. Benedicti“ (*Migne*, PL 102, 691 B–932 C) zugrundelegte (vgl. Traube, Textgeschichte 47).

⁴² Vgl. K. Hallinger, Gorze-Cluny II: Studia Anselmiana 24–25 (Rom 1951) 808–811 (betr. Corbie u. Fleury); die von Semmler, Reichsidee 51 Anm. 95 angeführte Literatur betrifft – abgesehen von Hauck und Lesne – mit Reichenau, St. Gallen, Weißenburg, Schwarzach a. M. und Fulda sowie den von Hallinger a.a.O. 809 f. u. 814 f. außerdem behandelten Klöstern S.-Mihiel/Verdun, Lorsch und Stablo nur Stätten, die alle in dem lothringischen, südwestdeutschen und süddeutschen Raum liegen, aus dem der „reine“ Text überliefert ist.

men worden ist, daß sich in dieser Hinsicht vielmehr räumliche Unterschiede abzeichnen?⁴³

Die Einführung
der regula
Benedicti
scheint ge-
klappt zu
haben!
↓
Erfolg wohl
aber noch
nach dem
Tode Ludwigs

Ein anderes Ziel des monastischen Reformprogramms Ludwigs und Benedikts scheint dagegen recht weitgehend erreicht worden zu sein: Die Einführung der Benediktregel als einheitliche Grundlage des klösterlichen Lebens im Karolingerreich. Dafür spricht u. a. die große Zahl erhaltener Handschriften verschiedener Textklassen, die fast alle Teile des Reiches repräsentieren.⁴⁴ Daß jedoch auch dieser Erfolg sich nicht sogleich oder noch zu Lebzeiten Ludwigs eingestellt hat, sondern daß es stellenweise noch lange gedauert haben mag, ehe man zur Regula S. Benedicti übergang, zeigt vielleicht das Beispiel der Columban-Gründung Bobbio.⁴⁵ Hier wurde noch in der zweiten Hälfte des 9. Jhdts. eine Handschrift hergestellt, die ausschließlich Werke Columbans enthielt, an der Spitze seine Regula coenobialis, nach der man seit der Gründung des Klosters gelebt hatte.⁴⁶ Mit einer unbedeutenden Ausnahme finden sich dieselben Texte in der gleichen Reihenfolge in einer um die Wende vom 9. zum 10. Jhd. in Bobbio geschriebenen Handschrift. In ihr aber bilden sie erst den zweiten Teil; ihnen gehen voraus die Regula S. Benedicti, Hymnen und Cantica des benediktinischen Offiziums und das Aachener Kapitular von 817, das eine Bestätigung und Ergänzung der Aachener Beschlüsse von 816 enthielt.⁴⁷ Es dürfte daher nicht unbegründet sein, wenn man aus diesem handschriftlichen Befund schließt, daß Bobbio erst in der Zeit zwischen der

⁴³ Vgl. auch den allerdings wohl erst 845–850 niedergeschriebenen Regelkommentar des aus Frankreich (Corbie?) nach Civitate in Oberitalien gekommenen Hildemar, der sowohl Einfluß Benedikts wie Abstriche an der Strenge der anianischen Observanz zeigt (Hafner a.a.O. 97 u. 152–5).

⁴⁴ Vgl. insbesondere die weitgestreute Verbreitung des „übernommenen“ Textes, dessen älteste Zeugen aus dem 9. Jhd. stammen, vgl. Hanslik a.a.O. pp. LX–LXIX. – Schon angesichts der erhaltenen Regel-Hss. aus Trier (vgl. Anm. 41) und Prüm (Hs. Trier 1245, saec. IX in.) wird man der Angabe der „Gesta episcoporum Tullensium“, B. Gauzlin von Toul habe sich 934 nach Fleury wenden müssen, um ein Regalexemplar zu erhalten, da die Benediktregel in der ganzen Diözese Toul fast unbekannt war (MG SS. VIII 639), kaum Glauben schenken dürfen. Immerhin mag diese Bemerkung der „Gesta“ davor warnen, sich das Netz der Benediktinerklöster auf Grund der Reform unter Ludwig d. Fr. zu engmaschig vorzustellen; die Warnung gilt auch dann, wenn man in Betracht zieht, daß den bis ins Moselgebiet hinein erfolgten Normanneneinfällen im 9. Jhd. mit den Klöstern auch manche Regelhs. zum Opfer gefallen ist.

⁴⁵ Anders Semmler, Reichsidee 51, der sich mit dem Hinweis auf Bobbio und Montecassino gegen die Annahme von Ph. Schmitz, L'influence de Saint-Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de Saint-Benoît: Settimane di studio del centro italiano di studi sull' alto medioevo IV (Spoleto 1957) 414 f. wendet, die Reform Benedikts von Aniane habe in Italien keinen Einfluß erlangt, und der es S. 59 als Benedikts Verdienst bezeichnet, „daß die Benediktinerregel im Frankenreich die absolute Alleinherrschaft errang, ergänzt, ausgelegt und zugleich gesichert durch die „una consuetudo“ der monastischen Gesetzgebung von Aachen“.

⁴⁶ Turin, Bibl. Naz., G. VII. 16, vgl. C. Cipolla, Codici Bobbiesi della Bibl. Naz. Univers. di Torino (Milano 1907) 127 f.

⁴⁷ Turin, Bibl. Naz., G. V. 38, foll. 1–77 Regula s. Benedicti etc., 81–130 Regula Columbani etc., vgl. Cipolla a.a.O. 140 f.; über die Datierung der beiden Hss. zuletzt L. Bieler, Irish Penitentials: Script. Lat. Hib. V (Dublin 1963) 15.

Entstehung der beiden Handschriften, also etwa gegen Ende des 9. Jhdts., die Benediktinerregel übernommen hat.⁴⁸ Obwohl also Ludwig d. Fr. die Einheit des monastischen Lebens unter Einsatz von ihm autorisierter Aufsichtsorgane durchzusetzen suchte, blieben mithin regionale und lokale Unterschiede mannigfacher Schattierung auch fernerhin erhalten, wenn auch auf dem Boden einer gegenüber den Verhältnissen vor 800 bemerkenswerten Einheit.

Noch reicher als die alte Überlieferung der Benediktinerregel und auch reicher als die Überlieferung der anderen hier behandelten Texte ist der Bestand erhaltener Handschriften mit der Dionysio-Hadriana, die vom Ende des 8. bis zum Ende des 9. Jhdts. geschrieben wurden. Bei diesem Werk handelt es sich um die etwa 500 in Rom angelegte Kanones- und Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus in der erweiterten und an einigen Stellen bearbeiteten Gestalt, in der sie Karl d. Gr. bei seinem Romaufenthalt 774 von Papst Hadrian geschenkt wurde und in der sie der erste der bereits erwähnten „Codices authentici“ am Hofe Karls war.⁴⁹ Gewiß war es der Wille des Königs, diese Rechtssammlung als allgemein maßgebende Grundlage für die rechtliche Ordnung des kirchlichen Lebens im Frankenreich einzuführen und dadurch die Vereinheitlichung des kirchlichen Rechtes zu fördern. Darüber herrscht in der Forschung Übereinstimmung. Umstritten ist dagegen bis heute, ob die Sammlung als „Codex canonum“ auf der Aachener Synode 802 offiziell rezipiert worden ist⁵⁰ – eine Frage, deren Beantwortung von der Interpretation einer nicht eindeutigen Nachricht in den „Lorscher Annalen“ abhängt.⁵¹ Unabhängig von der Antwort hat man geglaubt, aus der häufigen Benutzung dieser Sammlung seit dem Ende des 8. Jhdts. in Kapitularien und Synodalbeschlüssen wie vor allem aus der reichen handschriftlichen Überlieferung schließen zu dürfen, daß sie tatsächlich im ganzen Frankenreich verbreitet und benutzt worden ist und somit eine einheitliche Quelle der kirchlichen Rechtspraxis in karolingischer Zeit gebildet hat.⁵²

es blieben
regionale u.
lokale Unter-
schiede
sowohl wegen
für d. Zeit, um
bemerkens-
werte Einheit

⁴⁸ Gegen diese Annahme könnte das „Breve memoracionis“, die Klosterordnung Walas (Abt von Bobbio 834–6), wohl nur dann ins Feld geführt werden, wenn sich nachweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen ließe, daß es sich bei dem Breve um das Zeugnis nicht nur für einen Reformversuch Walas, sondern für eine tatsächlich durch Wala begründete neue, benediktinische Lebensordnung Bobbios handelt, die auch über Walas Tod hinaus Bestand hatte. Über Wala als Abt von Bobbio und den Inhalt des Breve vgl. L. Weinrich, Wala, Graf, Mönch und Rebell: Hist. Stud. 386 (Lübeck-Hamburg 1963) 86 f.; der Text des Breve bei C. Cipolla, Codice diplomatico del monastero di S. Colombano di Bobbio I: Fonti per la storia d'Italia 52 (Roma 1918) Nr. 36 S. 139–41 (abgedr.: Corpus consuet. monast. I 421 f.).

⁴⁹ Über die Dionysio-Hadriana Fr. Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande I (Graz 1870, Nachdr. 1956) 441–476; P. Fournier – G. Le Bras, Histoire des collections canoniques en Occident I (Paris 1931) 95 f.; A. M. Stickler, Historia iuris canonici latini I. Historia fontium (Torino 1950) 107–9; W. M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I (Wien-München 1960) 444; H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte I (Köln-Graz 1964) 92 f. u. 151.

⁵⁰ Vgl. Maassen 469 f.; Fournier-Le Bras 95; Stickler 108; Plöchl 280 u. 444; Feine 151 u. 153.

⁵¹ Ann. Lauresh. ad a. 802 (MG SS. I 39; MG Conc. II 230).

⁵² Fournier-Le Bras 97; Plöchl 444; besonders eindeutig Stickler 108: „Hadriana de facto Codex canonum totius reformationis et regni Francorum fiebat, recte

Die Angaben über die Benutzung und die handschriftliche Überlieferung der Dionysio-Hadriana gehen jedoch offensichtlich alle auf Maassen zurück, der vor fast hundert Jahren neun Kapitularien und Synodalbeschlüsse aus der Zeit von 789 bis 829, in denen Texte nach der Dionysio-Hadriana zitiert sind, und 29 Handschriften mit dieser Sammlung aus dem 8. und 9. Jhdt. zusammengestellt hatte.⁵³ Da bei dem damaligen Stand der paläographischen Methode Hinweise auf die Schriftheimat der Handschriften weitgehend unmöglich waren, konnte allerdings der Eindruck entstehen, die Sammlung sei bald im ganzen Frankenreich bekannt gewesen und benutzt worden, ohne daß regionale Unterschiede in der Verbreitung bemerkt wurden.

Überblickt man aber die bisher bekannten wenigstens 40^{53a} erhaltenen Abschriften (einschl. Fragmente) dieser Sammlung aus der Zeit bis zum Ende des 9. Jhdts. unter dem Gesichtspunkt ihrer Schriftprovenienz, so ergibt sich, daß von den 28 sicher vor der Mitte des 9. Jhdts. geschriebenen Handschriften allein 21 aus dem nordostfranzösischen, westdeutsch-mainfränkischen, alemannischen und süddeutschen Raum,⁵⁴ 3 weitere – darunter zwei der ältesten

Magna Charta ecclesiastica habebatur et vocari potest“; anders *Feine* 151: „... ohne jedoch wirklich in die kirchliche Praxis Aufnahme zu finden“.

^{53a} Maassen 441–4 u. 467–9.

^{53a} Alle hier angegebenen Zahlen sind Mindestzahlen. Da eine neuere Untersuchung über die Überlieferung der Dionysio-Hadriana nicht vorliegt, mir selbst eine systematische Nachforschung nach Hss. dieser Sammlung noch nicht möglich war, bildet die Grundlage der folgenden Angaben nach wie vor die Hss.-Zusammenstellung bei Maassen a.a.O. 441–4, ergänzt lediglich um wenige Zeugen, die durch ein * gekennzeichnet sind. Die Angaben über Datierung und Lokalisierung stützen sich auf die angeführte Literatur oder auf briefliche Auskünfte von Prof. Bernhard Bischoff (zit.: *Bischoff*), dem dafür auch an dieser Stelle sehr herzlich zu danken mehr als nur eine angenehme Pflicht ist. Vor allem ihm zu verdankende neue Datierungen sind ohne Hinweis auf frühere anderslautende Angaben verwandt.

- ⁵⁴ 1. Paris, BN. lat. 8921, foll. 1–140 + Reims, Bibl. Munic. 2102, foll. 1–8, saec. VIII ex., vermutlich aus Corbie (CLA Nr. 574);
2. Paris, BN. lat. 11711, saec. VIII–IX o. IX in., Corbie (*Bischoff*);
3. München, Clm 14422, ca. 800, süddeutsch (*Bischoff*, Schreibschulen 16 f.);
4. München, Clm 14517, ca. 800, aus SW-Deutschland. o. Schweiz (vielleicht Oberitalien?) (ebda. 250 f.; CLA IX Nr. 1303);
5. München, Clm 6244, saec. IX in. (vor 805), südostdeutsch (ebda. 137 u. 263);
6. Köln, Dombibl., Cod. 116 (Darmst. 2115), saec. IX in., westdeutsch? (ostfranzösisch?) (*Bischoff*);
7. Köln, Dombibl., Cod. 115 (Darmst. 2114), saec. IX in., Köln (*L. W. Jones*, The Script of Cologne from Hildebald to Hermann: The Mediaeval Academy of America, Publ. no. 10 [Cambridge, Mass. 1932] 46 f.);
- *8. Reims, Bibl. Munic. 671, saec. IX in., Reims (*Bischoff*, Panorama 238 Anm. 37);
9. St. Gallen 671, pp. 2–82, saec. IX in., alemannisch (*J. Autenrieth*, Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits: FKGG N.F. III [Stuttgart 1956] 81);
10. Bern, Burgerbibl. 89 + A 26, saec. IX in., ca. Elsaß? (*Bischoff*);
11. Vat. lat. 1337, saec. IX in. (¼), Oberrhein (*Bischoff*);
12. Vat. Reg. lat. 1021, saec. IX ¼, S.-Amand (CLA X p. XV);

aus der Zeit um 800 – aus Burgund stammen,⁵⁵ außerdem 1 wahrscheinlich aus Westfrankreich (Orléans),⁵⁶ aber nur 2 aus Oberitalien,⁵⁷ während 1 bisher nur allgemein als französisch bestimmt werden kann.⁵⁸ Fast überhaupt nicht vertreten sind mithin das westliche Nord- und Mittelfrankreich mit dem an geistig-religiösen Zentren keineswegs armen mittleren Loire-Becken – aus dem bedeutenden Skriptorium von Tours, dessen rege Tätigkeit noch eine beachtliche Zahl von Handschriften bezeugt, ist z. B. keine Handschrift mit der Dionysio-Hadriana überliefert,⁵⁹ – Aquitanien, Septimanien, nur schwach Burgund, und die zwei einzigen Zeugen aus Oberitalien gehören beide erst dem 2. Viertel des 9. Jhdts. an. Selbst wenn man die Handschriften aus der zweiten Hälfte des 9. Jhdts. einbezieht, ändert sich das Bild nicht wesentlich, nur daß neben den sieben Handschriften, die in Nord- und Nordostfrankreich, Mainz und dem Bodenseegebiet ihre Schriftheimat haben,⁶⁰ die

13. London, BM. Arundel 393, saec. IX $\frac{1}{4}$, süddeutsch (*Bischoff*, vgl. *ders.*, *Schreibschulen* 21 Anm.);
- *14. Salzburg, Museum CA. 2163, saec. IX $\frac{1}{4}$, foll. 25^r–49^r, aus dem Salzburger Raum (*K. Forstner*, *Die karolingischen Handschriften und Fragmente in den Salzburger Bibliotheken: Mitt. d. Ges. f. Salzbg. Landeskunde*, 3. Erg.-bd. [Salzburg 1962] 23, 26 u. 29);
15. München, Clm 6242, ca. 812–836, Freising (*Bischoff*, *Schreibschulen* 67 u. 100 f.);
- *16. Vat. Ottob. lat. 3295, foll. 1–13, saec. IX $1\frac{1}{2}$ / $\frac{1}{4}$, Mainz (vgl. *R. Kottje*, *Zu Geschichte und Inhalt einer rheinischen Hs. in der Vatikanischen Bibliothek: Röm. Qschr.* 59 [1964] 79 u. 82);
17. Vat. Pal. lat. 578, saec. IX $(1\frac{1}{2})$ / $\frac{1}{4}$, Mainz (*Bischoff*);
- *18. Würzburg, Univ.-Bibl., M. p. th. f. 72, saec. IX $\frac{2}{4}$, „wahrscheinlich in Fulda geschrieben“ (*B. Bischoff* – *J. Hofmann*, *Libri sancti Kyliani: Quellen u. Forschungen z. Gesch. d. Bistums u. Hochstifts Würzburg VI* [Würzburg 1952] 49 u. 118 f.);
19. München, Clm 6355, saec. IX $\frac{2}{4}$, Freising (*Bischoff*, *Schreibschulen* 109 f.);
20. Köln, Dombibl., Cod. 117 (Darmst. 2116), foll. 1–60, saec. IX¹, ostfranzösisch? (*Bischoff*);
21. Einsiedeln 199, pp. 258–430, saec. IX¹, Rätien (CLA VII Nr. 875).
- ⁵⁵ *1. Berlin, Phill. 1749, saec. VIII–IX, südl. Burgund (*Bischoff*, *Panorama* 243, vgl. CLA VIII Nr. 1063);
2. Paris, BN. lat. 11710, i. J. 805, Burgund (*Bischoff*, *Panorama* 242 Anm. 68);
3. Vat. Reg. lat. 1043, saec. IX $(1\frac{1}{2})$ / $\frac{1}{4}$, „wohl Burgund/Rhone“ (*Bischoff*);
- ⁵⁶ Paris, BN. lat. 1453, saec. IX $\frac{1}{4}$, „wahrscheinlich Orléans“ (*Bischoff*).
- ⁵⁷ 1. Vercelli, Bibl. Cap. CLXV (6), ca. saec. IX $\frac{2}{4}$, „wohl Oberitalien“ (*Bischoff*);
2. Rom, Bibl. Naz., Sessor. LXIII, ca. saec. IX $\frac{2}{4}$, Nonantola (*Bischoff*).
- ⁵⁸ Paris, BN. lat. 3843, ca. saec. IX $\frac{2}{4}$, Frankreich (*Bischoff*).
- ⁵⁹ Vgl. *E. K. Rand*, *Studies in the Script of Tours I. A Survey of the Manuscripts of Tours: The Med. Acad. of America, Publ. no. 3* (Cambridge, Mass. 1929) 228 f. (Index).
- ⁶⁰ 1. Berlin, Phill. 1741 + Vat. Reg. lat. 1283, foll. 95/6, saec. IX med.– $\frac{3}{4}$ (Hinkmar-Zeit), Reims (*Bischoff*);
2. Paris, BN. lat. 12445, saec. IX $\frac{3}{4}$ („spätestens 870/1“), Reims (*Bischoff*);

drei unter den vier italienischen Handschriften auffallen, die wohl in Rom in der Mitte und in der zweiten Hälfte des 9. Jhdts. geschrieben worden sind,⁶¹ während aus dem Rhonegebiet (Burgund) nur eine Handschrift erhalten zu sein scheint, die noch in dem hier ins Auge gefaßten Zeitraum – allerdings ganz am Ende – entstanden ist.⁶² Dabei dürfte es besonders beachtenswert sein, daß sich nach Bischoff gerade in dem ältesten der „römischen“ Codices, Vallic. A 5 aus dem 2. oder 3. Viertel des 9. Jhdts., „in Schrift und Schmuck, auch in den Initialen, heimisch Römisches und Karolingisches, das durch m. E. französische Schreiber nach Rom gelangt sein muß“, treffen.⁶³ Die „römische Tradition“ der Dionysio-Hadriana-Handschriften geht also offensichtlich nicht auf die Zeit Karls d. Gr., sondern auf wesentlich jüngere fränkische Impulse zurück, wenn auch die Frage nach ihrer unmittelbaren Vorlage und damit nach der Herkunft ihrer z. T. besonderen Gestalt noch nicht geklärt ist⁶⁴ und hier unberücksichtigt bleiben muß.

Am bemerkenswertesten scheint in dem Überblick über die Hadriana-Überlieferung der weitgehende Ausfall von Oberitalien und Burgund mit ihrer alten Tradition der Pflege des römischen und kanonischen Rechtes. Keine Handschrift ist z. B. aus dem für die erste Hälfte des 9. Jhdts. besonders gut bezeugten Skriptorium von Verona überliefert, bei keiner kann Lyon oder dessen Umgebung als Entstehungsort bestimmt werden, das durch Erzbischof Leidrad seit dem Anfang des 9. Jhdts. „wieder zu einem der gro-

*3. Vat. Ottob. lat. 3295, foll. 14–21, saec. IX $\frac{3}{4}$, um Mainz (vgl. Kottje a.a.O. 79 u. 82 f.);

4. Laon, Bibl. Munic. 200, saec. IX $\frac{3}{4}$, „Frankreich (südlicher als Laon)“ (*Bischoff*);

5. Cambrai, Bibl. Munic. 625 (576), saec. IX $(\frac{3}{4})^{\frac{4}{4}}$, Nordfrankreich. Der starke bretonische Einfluß in dieser mit Paris, BN. lat. 3182, saec. X med., pp. 184–356, aus Fécamp (nur Bibl.-heimat?) inhaltlich genau übereinstimmenden Hs. (vgl. Bieler a.a.O. 13 u. 22, dazu HJb 84 [1964] 405 Anm. 1) läßt an ein Skriptorium in der westlichen Normandie als Entstehungsort denken, doch bedarf die Frage noch einer eingehenden Untersuchung (Datierung nach *Bischoff*);

6. Paris, BN. lat. 3840, saec. IX², „wohl östl. Frankreich“ (*Bischoff*);

7. Freiburg i. Br., Univ.-Bibl., Hs. 8, saec. IX², „bodenseeisch“ (*Autenrieth* a.a.O. 68).

⁶¹ 1. Rom, Bibl. Vallic. A 5, saec. IX $\frac{2}{4}$ (o. viell. $\frac{3}{4}$?), (Mittelitalien), wahrscheinlich Rom (*Bischoff*);

2. Würzburg, Univ.-Bibl., M. p. th. f. 70, saec. IX med., „wohl italienisch“ (*Bischoff-Hofmann* a.a.O. 49 u. 137);

3. München, Clm 14008, saec. IX², Rom (*Bischoff*, der „Schreibschulen“ 225 noch ein oberitalienisches Skriptorium als Heimat dieser Hs. angenommen hatte);

4. Düsseldorf, Landesbibl. E 1, saec. IX² (Italien), wahrscheinlich Rom (*Bischoff*).

⁶² Paris, BN. lat. 1452, saec. IX/X (o. IX $\frac{4}{4}$), Rhone (*Bischoff*).

⁶³ Dankenswerte briefliche Äußerung von Prof. B. Bischoff am 15. 8. 65; ähnlich W. Messerer, Zum Juvenianus-Codex der Biblioteca Vallicelliana: Misc. Bibl. Hertizianae (München 1961) 63 Anm. 24.

⁶⁴ Über die Sonderform der Hadriana-Überlieferung im Sessor. LXIII u. Vallic. A 5 vgl. H. Wurm, Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus: KStuT 16 (Bonn 1939, Nachdr. Amsterdam 1964) 31, 35 u. 44 f.

ßen geistigen Schwerpunkte“ des Reiches geworden war.⁶⁵ Auf die damit sich meldende Frage, ob unsere Feststellungen über die Verbreitung der „Hadriana“ vielleicht auf einem Zufall der Überlieferung beruhen, erfährt man eine Antwort, wenn man eine Art Gegenprobe anstellt und der Verbreitung zweier anderer bedeutender Rechtssammlungen jener Zeit nachgeht: der „Concordia canonum“ des Cresconius⁶⁶ und der erst um 800 kompilierten Dacheriana.⁶⁷ Die noch keineswegs systematisch erfolgte Untersuchung der ältesten Zeugen dieser Sammlungen⁶⁸ zeigt nämlich, daß Cresconius-Handschriften des 8./9. Jhdts. relativ besonders zahlreich aus Oberitalien überliefert sind,⁶⁹ während die Dacheriana ein ganz eindeutiges Verbreitungszentrum in Südfrankreich mit Schwerpunkt in Lyon hatte, sind doch aus diesem Raum allein noch acht, vielleicht gar neun von insgesamt zwölf Handschriften des 9. Jhdts. erhalten.⁷⁰ Dagegen bilden die Abschriften dieser Sammlun-

⁶⁵ Vgl. *Bischoff*, Panorama 242.

⁶⁶ Vgl. *Maassen* 807–13; *Fournier-Le Bras* a.a.O. 35; *Stickler* a.a.O. 75.

⁶⁷ Vgl. *Maassen* 849–52; *Fournier-Le Bras* a.a.O. 103 ff.; *Stickler* a.a.O. 110 ff.

⁶⁸ Cresconius-Hss. sind bisher m. W. nur von *Maassen* 806 f. zusammengestellt worden. Die Kenntnis der Dacheriana-Hss. ist dagegen über *Maassen* 848 f. hinaus durch die Arbeiten von *G. Le Bras*, Notes pour servir à l'histoire des collections canoniques IV. A propos de la Dacheriana: RHDfE IV 9 (1930) 518–24, und *G. Haenni*, La Dacheriana mérite-t-elle une réédition?: ebda. IV 36 (1956) 376–90 sowie *ders.*, Note sur la Dacheriana: ZSchwKG 50 (1956) 277–81 bereichert worden; eine systematische Untersuchung der gesamten Dacheriana-Überlieferung dürfte im Zusammenhang mit der 1956 von *G. Haenni* angekündigten Neuedition der Dacheriana zu erwarten sein. Alle Angaben in den folgenden Anmerkungen über Datierung und Lokalisierung der Hss. beruhen wieder auf dankenswerten brieflichen Auskünften von Prof. *B. Bischoff*, sofern nicht ein anderer Beleg angeführt ist.

⁶⁹ 1. Verona, Bibl. Capit. LXII (60), saec. VIII–IX, wahrscheinlich Verona (CLA IV Nr. 512);

2. Berlin, Phill. 1748, saec. VIII–IX, Südburgund (*Bischoff*, Panorama 243, vgl. CLA VIII Nr. 1062);

3. Montpellier 233, saec. IX $\frac{1}{3}$, „etwa rätisches Gebiet“, italienische Glossen (*Bischoff*);

4. Oxford, Bodl., Laud. Misc. 436 (SC 882), saec. IX $\frac{1}{3}$, Würzburg (*Bischoff-Hofmann* a.a.O. 24 u. 113);

5. Vercelli, Bibl. Capit. CLXV, saec. IX $\frac{2}{4}$, wohl oberitalienisch (*Bischoff*), vgl. Anm. 57 Nr. 1;

6. Vat. Pal. lat. 579, saec. IX $\frac{2}{4}$, westdeutsch (insulare Vorlage) (*Bischoff*);

7. Novara, Bibl. Capit. 18 (LXXI), saec. IX med. – $\frac{3}{4}$, oberitalienisch (*Bischoff*);

8. Paris, BN. lat. 3840, saec. IX², östl. Frankreich (*Bischoff*), vgl. Anm. 60 Nr. 6;

9. Vat. lat. 5748, saec. IX–X o. X¹, oberitalienisch (aus Bobbio) (z. T. *Bischoff*).

Die Kölner Dombibliothek enthielt nach Angaben des Katalogs von 833 zwei als „Concordia canonum“ bezeichnete Bände, wahrscheinlich also Cresconius, vgl. *A. Decker*, Die Hildebold'sche Manuskriptensammlung des Kölner Domes: Festschr. d. 43. Versammlg. deutscher Philologen u. Schulmänner, dargeb. v. d. Höh. Lehranstalten Kölns (Bonn 1895) 227; über die Datierung des Kataloges *P. Lehmann*, Erforschung des MA II (Stuttgart 1959) 139–44.

⁷⁰ 1. Köln, Dombibl., Cod. 122 (Darmst. 2121), ca. 805, „zwischen Rhein und NO-Frankreich, z. T. etwa Reims' Gebiet“ (*Bischoff*);

2. Vat. Reg. lat. 446, saec. IX¹, Lyon (*Bischoff*; vgl. *A. Wilmart*, Codices Re-

gen aus dem nordostfranzösischen und deutschen Bereich, in dem die Masse der alten Hadriana-Handschriften beheimatet war, eindeutig eine Minderheit. Das sticht besonders bei der Dacheriana-Überlieferung in die Augen, stammen doch von ihnen nur drei nichtsüdlichen Codices allein zwei aus Reims und der dritte aus einem Skriptorium, das wohl kaum weit von Reims entfernt lag.

Wir müssen gewiß auch hier mit manchen Lücken der Überlieferung rechnen. Nichtsdestoweniger wird man jedoch aus den erhaltenen Beständen schließen dürfen: Das Bild, das die älteste handschriftliche Überlieferung von der Verbreitung der Dionysio-Hadriana, der Dacheriana und des Cresconius bietet, ist nicht ein Produkt des Zufalls, d. h. des Zufalls in der Erhaltung der Überlieferung, und es ist auch nicht etwa bedingt durch die unterschiedliche Dichte bedeutender Skriptorien in den einzelnen Teilen des karolingischen Reiches; unabhängig von allen noch bestehenden Fehlerquellen läßt vielmehr das Bild die vor allem regional bestimmten Unterschiede erkennen, die in der Verbreitung und damit auch Benutzung dieser Rechtsbücher trotz der Absicht Karls d. Gr., die Dionysio-Hadriana zur allgemein verbreiteten Grundlage des kirchlichen Rechtsleben zu machen, während der Karolingerzeit fortbestanden.⁷¹

Wir stehen damit am Ende des Weges, der abgesritten werden sollte, um eine Antwort auf die Frage zu finden, ob es in der Karolingerzeit tatsächlich zu der Vereinheitlichung des kirchlichen Lebens gekommen ist, die die ersten

- ginenses Latini II [Città del Vaticano 1945] 580: wahrscheinlich 830–840 in Gallien geschrieben);
3. u. 4. Würzburg, Univ.-Bibl., M. p. th. f. 22, und die Zwillingshs. Ivrea, Bibl. Capit. XXXVII, saec. IX¹, wohl nahe dem Rhone-Tal (Bischoff; Korrektur zu Bischoff-Hofmann 46 u. 126, wo noch als „wohl westfranzösisch“ vermutet);
5. Lyon, Bibl. de la Ville 571 (486), saec. IX ²/₄, südfranzösisch (Bischoff);
6. Paris, BN. lat. 3879, saec. IX med., „französisch, ziemlich südlich“ (Bischoff);
7. Vat. Reg. lat. 1000, saec. IX med. (-²), Reims (Bischoff) (diese Hs. ist bei Maassen, *Le Bras* oder *Haenni* nicht genannt);
8. Montpellier, Ecole de Méd. H 301, saec. IX med. (o.²), wohl Lyon (Bischoff);
9. Valère b. Sitten, Kapitelsarch., saec. IX ³/₄, „Gegend von Lyon“ (Bischoff);
10. Bern, Burgerbibl. 425, saec. IX², Reims (Bischoff; vgl. O. Homburger, Die illustrierten Handschriften der Burgerbibliothek Bern [Bern 1962] 124: saec. IX ³/₄);
11. Wien, NB. lat. 2231, saec. IX med. / IX–X, italienisch (o. südfranzösisch) (Bischoff);
12. Albi, Bibl. Munic. 43 (15), saec. IX ⁴/₄, „etwa aus dem südlichen Frankreich“ (Bischoff).

⁷¹ Es wäre wichtig, insgesamt der räumlichen Verbreitung vorgratianischer Kirchenrechtssammlungen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Nur dadurch lassen sich u. a. klarere Vorstellungen von dem tatsächlichen Ansehen und Einfluß einer Sammlung gewinnen. Daß man dabei zu vielen Korrekturen gängiger Auffassungen gelangt, zeigte die Untersuchung der Überlieferung der Bußbücher Hrabans und Halitgars (vgl. R. Kottje, Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus. Ihre Überlieferung und ihre Quellen [ungedr. Habil.-schr. Bonn 1965]).

regionale
Unterschiede
bei Ver-
breitung
von
Rechtsbüchern

karolingischen Herrscher, besonders nachdrücklich Karl d. Gr., zusammen mit führenden kirchlichen Kreisen des Frankenreiches erstrebt haben und um deretwillen einheitliche Grundtexte – Bibel, Sakramentar, Ordensregel und Rechtssammlung – im ganzen Karolingerreich verbreitet werden sollten. Die Antwort, zu der uns der Weg über die Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung geführt hat, lautet, daß zwar den Einheitsbestrebungen im Bereich des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit ein begrenzter Erfolg nicht abgesprochen werden kann, daß aber zugleich eine Vielfalt des kirchlichen Lebens fortbestand, die nicht nur in irgendwelchen *lokalen* Zufälligkeiten wurzelte, sondern offenbar in nicht geringem Maß von *regionalen* Gegebenheiten bestimmt war. Mehrfach, besonders eindeutig zuletzt bei der Behandlung der Rechtssammlungen, mußten in dieser Hinsicht Oberitalien und Burgund erwähnt werden, und auch Septimanie und Aquitanien sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Gerade die Tatsache aber, daß es sich bei diesen Räumen, in denen die karolingischen Einheitsbestrebungen weniger zum Zuge kommen konnten, um Gebiete mit einer alten kulturellen und christlichen Tradition handelt, sollte davor bewahren, die Vielfalt der Formen und Traditionen ohne weiteres als „Anarchie“, „Verwirrung“ oder dergleichen abzuwerten und in ihr etwas Schädliches oder einen Abfall von der „gesunden und allgemeinen Doktrin der römischen Kirche“ zu sehen.⁷² Und Persönlichkeiten wie Erzbischof Agobard von Lyon und der Lyoner Diakon Florus beweisen, wie wenig das Eintreten für lokale oder regionale Traditionen es hinderte, ein unerbittlicher Anhänger und Hüter der politischen und kirchlichen Einheit zu sein.⁷³

Die Leistung der ersten karolingischen Herrscher und ihr Verdienst um das kirchliche Leben wird durch die Feststellung, daß ihre kirchlichen Einheitsbestrebungen nur zu einem begrenzten Erfolg führten, in keiner Weise geschmälert. Durch ihre Bemühungen um die Reform und Einheit des kirchlichen Lebens, das in besonderer Weise in der Sorge Karls um einwandfreie Grundtexte seinen Ausdruck fand, weckten sie die besten geistigen und religiösen Kräfte ihrer Zeit, damit zugleich aber auch die Vielfalt der Kräfte, was so recht deutlich wird, wenn man sich die ihrem Wesen, ihren Fähigkeiten wie ihrer Herkunft nach so verschiedenen Mitglieder der sog. Akademie⁷⁴ am Hofe Karls vergegenwärtigt. Daß die ersten karolingischen Herrscher den Aufbruch dieser vielfältigen Kräfte ihres Reiches weckten, ermöglichten und

⁷² Solche und ähnliche abwertende Etikettes begegnen häufig bei *Stickler* a.a.O. (z. B. S. 107, 108, 112 u. 113), wenn es um nichtrömische Rechtssammlungen und -bücher geht, sind aber auch – allerdings weniger häufig und nicht so betont – bei anderen modernen Autoren anzutreffen, vgl. z. B. *Vogel* a.a.O. 219 („L'anarchie liturgique“) u. 224 („confusion“).

⁷³ Über Agobard als Anhänger der Reichseinheitsidee vgl. *Faulhaber* a.a.O. pass., über Florus ebda. 26, 80 u. 89; andererseits traten beide z. B. für regionale liturgische Traditionen ein, vgl. *Klauser* a.a.O. 185 (betr. Antiphonar Agobards) und *MG Epp.* V 270 sq. (Brief des Florus gegen Amalar 838).

⁷⁴ Über die Problematik dieser Bezeichnung vgl. *Fr. Brunhölzl*, Der Bildungsauftrag der Hofschule: Karl d. Gr. II 28 f.

Einheitsbestreb.
begrenzter Erfolg

Abchluß-
beurteilung

Bemühen
um Reform
+ Einheit

↓
a) weckte die
besten
geistigen
Kräfte

b) aber
auch
Vielfalt
der Kräfte

förderten,⁷⁵ nicht zuletzt darin liegt ihre große Bedeutung auch für das kirchliche Leben in karolingischer Zeit, ja noch darüber hinaus. Der äußere Erfolg, der ihren Bemühungen um die Einheit des kirchlichen Lebens in ihrem Reich beschieden war, dürfte dagegen kein Maßstab, jedenfalls kein christlicher Maßstab für ihre Leistung sein. Ihm würde ein sehr oberflächliches Verständnis von der Einheit der Kirche zugrundeliegen, dem man den Satz des schon erwähnten Florus von Lyon aus seiner Stellungnahme gegen Amalar im Jahre 838 entgegenhalten könnte: „Die Einheit der Kirche baut allein die Liebe, allein die Sünde zerschneidet sie“.⁷⁶

⁷⁵ Vgl. J. Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis* (Bige/Ruhr 1953).

⁷⁶ „Unitatem istam sola caritas compaginat, sola iniquitas dissecat“ (MG Epp. V 271).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

E. Harris Harbison: *Christianity and History*. Princeton, N. J. (Princeton University Press) 1964. 292 S., geb. \$ 6.50.

This volume of collected essays by the Princeton renaissance and reformation historian, E. Harris Harbison, appeared just a few months after his untimely death. It gives us an insight into his view of history with six essays pertaining to the Christian understanding of history, and it occasions genuine regret that no further pieces of historical analysis will come from his pen with six essays illuminating facets of the Protestant reformation – three previously unpublished.

The essays on the understanding of history reflect, as the author repeatedly notes, the revival of interest in this subject which has occurred in the past forty or more years. One essay is devoted especially to Arnold J. Toynbee, although written before the latter's *A Study of History* was completed. Of Toynbee Harbison says, "Possibly the most interesting thing about him is his magisterial attempt to reconcile his two vocations as historian and as Christian." The analysis is carried out in an illuminating fashion by comparison with Augustine and Machiavelli. In conclusion Harbison marks as faults in Toynbee's integration of his callings as historian and Christian, first, his dislike of paradox, e. g., the antinomy between uniqueness and recurrence in history, second, his underemphasis of the anonymous forces of history, e. g., the technological and economic, and third, his inadequate "sense for the critical importance of the unique event as an integral part of the self-revelation of the hidden God of history."

Two other essays in the first section, "Religious Perspectives of College Teaching: History" and "Liberal Education and Christian Education", concern perennial problems of the American educational scene. In a sense they are the problems of faith and reason, Christianity and humanism. Indeed the same themes appear throughout all the essays of this section. One notes the influence of Reinhold Niebuhr, and at several points Harbison expresses his admiration for Herbert Butterfield's *Christianity and History*. The reader almost comes to feel that Harbison has no distinctively new position to defend. This feeling is, however, representative more of the theologian familiar with current theological interpretations of history than of the "secular" historian – including Harbison himself as a member of a university history department – who would be less accustomed to examining presuppositions of religious faith or questions of ultimate meaning and purpose. Harbison is in fact that uncommon scholar who is by calling and commitment a Christian and a historian.

Nonetheless the more enduring essays are in the second section, especially "Freedom in Western Thought", "Will versus Reason: the Dilemma of the Reformation in Historical Perspective", and "The Intellectual as Social Reformer: Machiavelli and Thomas More." Machiavelli and More, together with Augustine and Calvin, are Harbison's favorites. He skillfully employs their writings and thought to penetrate the nature and meaning of historical process, and in his essay devoted to them he demonstrates how "they represent the first tough-minded but imaginative thinking about modern political, social, and economic problems" and illustrate the attitudes of the "realist" and "moralist" toward these problems. Harbison succinctly paints the age of these two scholar-statesmen. "The political thought of the brilliant generation that included Machiavelli and More was the result of two things: the social tensions accompanying the dissolution of medieval institutions, and the simultaneous impact of the classical revival."

Machiavelli was both scientist and humanist, seeking new truth independently and conserving the wisdom of tradition. He saw the physical and intellectual dimensions of power but missed the moral dimension. It was his own unique personal experience which accounts for this blindness to the reality of spiritual forces in men and events. More grew up in a different environment but faced many of the same problems. In his *Utopia* he sought to describe the ideal society based on reason alone, but unlike Machiavelli's conception of society, More's was completely static. "To Machiavelli the real world is a continuous struggle for power between competing vitalities; to More, in *Utopia*, it is a world in which power can be controlled and disciplined, nay even rendered harmless." Whereas Machiavelli only took up his pen after losing his political position, More gave up his career as Christian humanist and social reformer to enter the service of his king. Harbison believes that the tension between their views of society and reform, i. e. between the realist and the moralist still prevails.

The other essays in the second section include a concise analysis of the Protestant reformation for laymen and two studies on Calvin, "The Idea of Utility in the Thought of John Calvin" and "Calvin's Sense of History". All the essays in this volume underscore the historical world's loss of a colleague known at home for his teaching and at large for his perceptive scholarship.

Nashville, Tennessee/U.S.A.

Gregory T. Armstrong

Friedrich Gontard: Die Päpste und die Konzilien. München (Kurt Desch) 1963. 638 S., 158 Abb., geb. DM 18.50.

ders.: The Chair of Peter. A History of the Papacy. Trans. by A. J. and E. F. Peeler. New York (Holt, Rinehart and Winston) 1964. 629 pp., 169 illustrations, \$ 12.50.

It is becoming increasingly common for important books to appear virtually simultaneously in two or more languages. Most often it involves books commanding a wide audience. Such is the case here, for Gontard has written his history for the general reader whose interest has been aroused by the current Vatican Council or the recent change of pontiffs. His work makes no claim to be a scholarly history of this ancient and complex institution. It presents rather a panorama of the popes, a lively but episodic narrative, concentrating on the personalities – sometimes famous, sometimes obscure, yet always fascinating. Thus although it is a big and handsome book with over 500 pages of text, it reads well, in translation as well as in the original. The scholar, however, will have occasion to ponder the source of the author's information and his conclusions.

Unfortunately no bibliography is provided, not even suggestions for further reading, although the German edition includes a long list of names of writers on the papacy. Likewise there are no footnotes. One learns from the American publisher that Gontard is a Protestant but could infer it from the absence of the imprimatur. His qualifications as a scholar are left unstated, and he must be judged by his product. Nevertheless, it would be unfair to expect what he does not intend to give, a scholar's account of the papacy. He makes no claim to be a Caspar, Seppelt or Ullmann, although their names are on his list. In reading him with a critical eye one ought not to underestimate the task which he has faced in compressing nearly 2000 years of history into one volume of fairly continuous narrative free from evident partisanship.

What then does the general reader find? First, he will be struck by the "flash-back" or "in medias res" technique which is used repeatedly. Gontard is disposed to skip from one exciting event to the next, picking up the intervening developments, including often several pontificates, in brief summaries. The net effect is twofold: a sense of constant forward movement and a confusion over chronology. Indeed even in discussing a single pope the chronology frequently appears jumbled. The author's skipping across decades and generations may not be judged a serious fault; it is a necessity if the narrative is to be held within bounds. Generally, Gontard has

chosen well in his omissions. He has captured the great personalities and provided some striking comparisons, e.g., that between the late John XXIII and Benedict XIV. Especially skillful too is the introduction of future popes as they were active in earlier pontificates. Still the book retains an episodic quality.

The general reader is likely to be confused by the many different currencies referred to in discussing papal finances, e.g., scudi, ducats, francs, florins, thaler, lire, and shillings, as well as pounds sterling and dollars in the English edition. There is also the addiction to superlatives – the firsts, the greatestes, the most of papal history – which characterizes so many books written for the general public. Perhaps it is this practice that makes one suspect that Gontard is a journalist. One may question the appropriateness of some chapter titles and subtitles, e.g., “Peter Unchained” for the latter years of the ninth century. In one case however, “An unbaptized pope?”, the English edition omits the paragraph to which the subtitle refers, namely the report that Alexander VI was not baptized until the death of Savonarola (S. 337, p. 357). One also notes that the picture captions are occasionally clearer or more accurate than the text.

The first of eight major sections, “The Church of the Fishers of Men,” is marked by a heavy dependence on legend. The willing ness to follow the legends on Peter and Clement of Rome is at least understandable, for without legend there would be little to talk about except conflicting scholarly opinions. But the order of events in the account of Peter and Paul is monumenally confounded, and surely one must pause before such assertions as “Peter and Philip were married, but, like their wives, had no carnal desire.” (S. 51, p. 49). Is it accurate or necessary to use a subtitle. “The first papal chair is set up in Antioch”? (S. 52, p. 50) What evidence is there that the Christian community returned to Jerusalem from Pella after A.D. 70? (S. 54, p. 53) *Codex Alexandrinus* (5th C.) is scarcely the original manuscript of Clement’s Epistle. (S. 70, p. 70) One must also take exception to the statement, “According to the most recent researches, John’s Gospel originated in the monasteries of the Essenes, whose spirit is revealed in the papyrus rolls of Qumran.” (S. 71, p. 71) Moreover, even if one allows a partly historical, partly legendary, partly fictional re-creation of the first hundred or more years of the Church, one can by no stretch of the imagination picture Tertullian at the age of thirty visiting Irenaeus in Lyons, which incidentally is not “at the other end of the Roman Empire” from Carthage. (S. 79, p. 80) Tertullian was quite possibly not even a Christian at that date. Again, the author overlooks Basil of Caesarea and Pachomius when he claims that “Augustine’s was the oldest monastic rule in Christendom.” (S. 124, p. 130) The paragraph on the Itala (wrongly rendered “Italia” in the English edition) is completely and simply wrong in defining this Old Latin text tradition as Augustine’s translation from the Greek. (S. 126, p. 132).

The second section, “The Church of the Popes and Kings,” is much less given to the use of legend, especially and properly in the brief discussion of the “Regiment of Women” in the tenth century. In the third section, “Church Against Church,” one misses any explanation of the origin of the cardinal bishops, priests and deacons, important offices from Leo IX onward. Thus the catalogue of popes in the appendix may be a century ahead of itself in designating Felix III (II), who was elected pope in 483, a cardinal priest. It may also be stretching a point to term St. Peter’s “the oldest site of the Church in Western Europe” (S. 207, p. 220). Again is it accurate to speak of a centuries old schism between Rome and Constantinople prior to 1054? (S. 215, p. 228, et passim) The so-called second Photian Schism would seem to have been disproven by now. Unnecessary chronological confusion seems to enter the account of Innocent II.

With the opening of the fourth section, “The Church in Glory”, at the Fourth Lateran Council, the reader may well ask what happened to Pope Alexander III and Frederick Barbarossa. He will find them mentioned only briefly as antecedents to Innocent III’s pontificate. There are from time to time surprising factual errors in the text. For example, Thomas Aquinas was hardly born 100 years after St. Dominic. (S. 277, p. 293) Fifty years would be closer if we could even be sure of

Dominic's birth date. Or earlier, Leo IX is placed 60 instead of 160 years before the Fourth Lateran Council. (S. 250, p. 264) The reviewer is no military historian, but he wonders how Florence with a population of 50,000 to 60,000 around 1300 could support a standing army of 90,000. (S. 286, p. 302) Elsewhere it is just the arrangement of the narrative which is misleading so that Catherine of Siena appears to have become a nun by the age of 10. (S. 308, p. 326) Another sentence has Cardinal Robert of Geneva elected anti-pope seventeen years after the massacre of Cesena in 1377 and, in the same sentence, maintaining his claim to the papacy until his death in 1394. (S. 315, p. 334) Both the German and English editions date Wycliffe's death to 1348. (S. 321, p. 340) Perhaps the reviewer may also be permitted some skepticism about the authenticity of the "crown of Silvester I" which Benedict XIII carried off to Spain. (S. 325, p. 345) But probably one should not belabor such points too much.

The important sixth section, "The Struggling Church", from Trent to the middle of the eighteenth century paints a somewhat sketchy picture of events as a whole, but it includes three or four excellent characterizations – especially Sixtus V and Benedict XIV. Again questions of interpretation arise. Were the Jesuits "the first, as a body, to oppose the Church's identification with princship and secularism"? (S. 395, p. 420) Perhaps they were the first in the Counter-Reformation, but what about the Franciscans? On what basis is Giovanni Cardinal Morone considered English? (S. 407, p. 433) It would have been interesting to hear the story of how Alexander VIII, an octogenarian, obtained concessions from Louis XIV after Innocent XI had had so much difficulty, but some omissions must be accepted graciously. Several corrections in this section may be noted. 455 for the Vandal invasion, not 452. (S. 388, p. 412); Clement VII, not VI (S. 401, p. 426); Marcellus II, not III (S. 408, p. 434); 1625, not 1525 (S. 410, p. 436); Henry III, not II (S. 416, p. 443).

The seventh section, "Church and Nation", carries the papacy from 1769 to 1878. The reviewer wonders why the departure of Innocent IV for Lyons is cited as the last such papal journey from Italy until Pius VI in 1782. (S. 448, p. 478) Surely the Avignon papacy and perhaps even the Council of Constance were occasions when the popes left Italy. The last section, "The Church – The Conscience of 450 Million Catholics," brings the reader down to the Vatican Council of 1962, and, in the case of the English edition, to the election of Paul VI. The flashback technique is still being used at the end of the book, and the subtitles are still occasionally enigmatic, e. g., "The first cardinal created: the convert John Henry Newmann." (S. 484, p. 518) The brief reference to the end of the Second World War in Italy could leave the impression that Hitler poisoned himself in 1943. (S. 517, p. 556). Perhaps the question of whether Pius XII "planned to elevate the Mother of God to be the great mediatrix between man and God" should be left open rather than pronouncing, "His death prevented him from proclaiming this further doctrine." (S. 521, p. 561).

Altogether *The Chair of Peter* draws its life from the greatness and the variety of the institution with which it deals, from the strength of personality of those whom it portrays. This is not the definitive one volume study of the popes or the papacy. It has flaws but is also readable and informative. It is not exhaustive, not absolutely precise and clear, but it leaves the reader with a real impression of the popes. While the reviewer does not feel that this book comes up to the comments on its dust jacket, he values it as a balanced narrative history.

A brief word may be said about the illustrations. Except for the last plate where Paul VI is used in the English edition instead of a head of Christ, the pictures are identical. They are simply numbered slightly differently, e. g., 36 and 36a in the German. The arrangement and size of the pictures on the page sometimes varies between the two editions, but the quality of reproduction is about the same. The overall choice is excellent. One caption (Bild 70, Pl. 74) refers to Origen of Carthage instead of Alexandria.

The following remarks concern the English translation. The list of popes in the appendix omits the information on sainthood and martyrdom, does not use italics

for the anti-popes, and does not add the date of John XXIII's death although it adds Paul VI's name. There are some small omissions and rewritings apart from the expanded conclusion relating the death of John and the election of Paul as well as more about the work of the council. The handling of chapter headings and subtitles varies somewhat. The spelling of some names is inconsistent, e. g., Malachy (p. 449), Malachi (p. 568). Most Americans would prefer the capitalization of Negro. Origen is not a theologian of the Western Church. (P. 89) The German refers to 100, not 200, bishops in southern and central Italy around A.D. 250. (P. 95) Innocent I's dates are 401–417. (P. 125) Gelasius I did not succeed Hilarius as the dates given in the same paragraph clearly show. (P. 143) Otto I can be a descendent (*Enkel* in the broad sense) of Widukind (better than Wedukind), but not the grandson in the usual sense – they are nearly 200 years apart. (P. 205) The pope is, of course, Christ's follower (*Nachfolger*) but probably not even for Innocent III "Christ's successor." (P. 273) Martin IV, not V, was a friend of Charles of Anjou. (P. 299) "The Rovere pope makes a lot of money" as a subtitle is too colloquial for this reviewer's taste. (P. 366) Luther posted 95 Theses, of course, not 99. (P. 375) It is Paul III's instructions, not Paul II's. (P. 419) The letter to Cardinal Malvezzi is dated 1754, not 1759 – Benedict died in 1758. (P. 469) Clement XIII, not XIV, protested against the expulsion of the Jesuits. (P. 475) A "preponderantly Protestant America" would seem preferable to a "preponderatingly" one. (P. 564) The Schism dates to Leo IX, not Pius IX. (P. 570, note) The Pope is, of course, Patriarch of the West, not the East. (P. 586) Yes, these are details, but the net effect is irritating.

Nashville, Tennessee, U.S.A.

Gregor T. Armstrong

Alte Kirche

Wolfgang Schrage: Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung (= BZNW 29). Berlin (Töpelmann) 1964. VIII, 213 S., geb. DM 48.–.

Diese (überarbeitete) Kieler Habilitationsschrift des jetzigen Bonner Ordinarius schließt eine schmerzlich empfundene Forschungslücke: sie behandelt jene Sprüche im Thomasevangelium (im Folgenden abgekürzt: Th), die sich mit synoptischen berühren, indem sie dabei die koptischen Bibelübersetzungen heranzieht.

Auf ein Vorwort (S. V) und ein Abkürzungsverzeichnis (S. VII f.) folgt S. 1–27 eine Einleitung, auf die wir noch eingehen werden, und auf S. 28–200 das Hauptstück der Arbeit, die Besprechung von 170 Logien bzw. Logienteilen des Th. Ein Literaturverzeichnis gibt 1. Quellen an (S. 201 f.), 2. ausgewählte Literatur zu den Synoptikern (202 f.), 3. Literatur zum Th (203–205), Literatur zur Gnosis und zu den Apokryphen (205–207), 5. sonstige Hilfsmittel. Ein Register der ntl. Evangelienstellen (208 f.), ein Sachregister (210 f.) und ein Verzeichnis griechischer Begriffe (212 f.) beschließen das Werk.

Die Einleitung behandelt (I) die Frage, ob Th die synoptische Tradition voraussetzt, und bejaht sie (S. 2–4), geht dann (II) auf die literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen (4–6) und die formgeschichtlichen Probleme ein (6–9) mit dem Ergebnis: Daß eine von den Synoptikern unabhängige Tradition benutzt ist, läßt sich zwar nicht in jedem Falle als unmöglich ausschließen – wir würden bei Spruch 60, 97 und 98 diese Frage erheben –; es zeigt sich aber deutlich die Abhängigkeit des Th von den Synoptikern. Zwar kann man hier – Mitte des 2. Jh. – schriftliche und mündliche Tradition nicht strikt scheiden; rein gedächtnismäßiges Zitieren scheint aber nicht vorzuliegen. Ein mit vielen Parallel-Lesarten durchsetzter Text scheint benutzt zu sein. (III) Der innerkoptische Vergleich zwischen Th und den koptischen Evangelienübersetzungen zeigt die erstaunliche Vertrautheit mit einer

koptischen Bibelübersetzung. Er macht die meisten Vermutungen eines semitischen, aramäischen oder syrischen Urtextes (Quispel, Guillaumont, Schippers, Montefiore) überflüssig. Die vermeintlichen Übersetzungsvarianten gehen zumeist auf die Redaktion zurück. Gewiß bleiben sprachliche Grenzen: Das Koptische verrät uns nicht, ob in der griechischen Vorlage Aorist oder Perfektum stand, Imperativ bzw. Infinitiv Präsens oder Aoristi, Partizipium oder Verbum finitum, Simplex oder Kompositum u. a. Grundlage des innerkoptischen Vergleiches bilden die Ausgaben des sahidischen und bohairischen NT und die seitdem veröffentlichten Handschriften oder Fragmente, soweit sie Parallelen zu Th enthalten. (IV) Auch die Einbeziehung textkritischer Fragen verfolgt denselben Zweck wie der innerkoptische Vergleich. Der Text des Th hängt eng mit dem sog. westlichen Text zusammen, dem „unrezensierten Text des 2. Jh.“ (S. 18).

(V) Die Untersuchung des Verhältnisses von Th zur synoptischen Tradition soll aber auch einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Th bringen und die vom Rezensenten geübte Methode, von den deutlich gnostischen Sprüchen auszugehen, ergänzen. Schrage meint, trotz der Einleitung des Th („Wer die Erklärung dieser Worte findet, wird den Tod nicht schmecken“) sei es nicht immer nötig, bei wenig oder gar nicht gegenüber den Synoptikern veränderten Sprüchen einen gnostischen Sinn zu suchen, bestreitet aber nicht, daß auch fast unveränderte Worte „im Horizont und Verstehenszusammenhang der Gnosis“ gehört werden müssen. Offensichtlich hat Th eine Auswahl unter den Sprüchen getroffen. Daß Bildworte (deren Sinn in den Evangelien schon nicht mehr feststand) und Gleichnisse (die Mk 4 schon als „Geheimnisse“ gelten, welche allegorisch erklärt werden müssen) eine gnostische Benutzung erleichterten, liegt auf der Hand. (VI) Zuletzt handelt der Vf. vom religionsgeschichtlichen Hintergrund. Nebst Th selbst sind andere Schriften von Nag Hamadi wichtig (Philippusevangelium, Apokryphon des Johannes, Evangelium der Wahrheit), dazu andere originalkoptische Schriften, die Auszüge, Referate und Kriken der Kirchenväter, besonders Clemens Alexandrinus, gnostische Evangelien und Apostelakten, die Oden Salomos, mandäische und manichäische Schriften (Augustin hat gelegentlich einen Spruch des Th zitiert, ohne aber die Herkunft zu kennen).

Erwünscht wäre eine Inhaltangabe der Logien etwa in der Art: Logion 1: S. 28–30, Tod nicht schmecken; Logion 3: 30–32, Reich in euch; Logion 4: 32–34, Erste und Letzte, usw.

Die Abschnitte über die einzelnen Logien geben in der Überschrift die Fundstelle in Labis Fotoband und die ntl. Parallelstellen an, z. B.: Logion 1, 80, 12–14: Joh. 8, 52. Dann folgt der Text des Thomas und darunter der Text der koptischen Bibelübersetzung. Zunächst wird das Verhältnis beider behandelt, sodann der gnostische Sinn des betr. Logions oder Logionsteiles. Um dieses Zweiten willen ist das Buch auch für die Leser wertvoll, die nicht über koptische Kenntnisse verfügen, und ihnen besonders empfohlen.

Eine willkommene Ergänzung zum vorliegenden Werk bildet der Aufsatz des Vf. „Evangelienzitate in den Oxyrhynchuslogia und im koptischen Thomas-Evangelium“ (BZNW 30, 1964, 251–268).

Der sehr sorgfältig durchgeführten Tilgung von Druckfehlern ist ein solcher entgangen: *μοναχός* trägt nur S. 154 den Azent auf der Schlußsilbe, nicht aber S. 60, 75 und 213.

Wer in Zukunft über synoptische Probleme oder die Fragen des Th schreibt, wird an dem sorgfältigen, genau beobachtenden und gedankenreichen Werk von Schrage nicht vorbeigehen dürfen.

Münster/W.

E. Haenchen

Piero Rollero: La „Expositio Evangelii secundum Lucan“ di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana (= Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia Bd. X, 4) Torino (Università di Torino) 1958. 159 S., Lir. 1200.

Eine zutreffende Würdigung Augustins ist ohne Untersuchung seines Verhältnisses

zur kirchlichen Tradition, das erst durch das Studium seiner Beziehungen zu den ihm vorausgehenden Theologen erhellt wird, nicht möglich. Diese Aufgabe ist lange Zeit durch die Erforschung der Abhängigkeit Augustins vom Neuplatonismus in den Hintergrund gedrängt worden. Das seit einiger Zeit zu beobachtende Interesse für die biblische Verwurzelung des Denkens Augustins, welches zu zahlreichen Arbeiten über seine Hermeneutik, Exegese und Methodik der Schriftzitation geführt hat, scheint jedoch hier einen Wandel zu schaffen. Der Verf. untersucht die exegetische Einwirkung des Ambrosius auf Augustin und leistet damit einen Beitrag zur Bestimmung des Einflusses des Mailänder Bischofs auf Augustin. Die Beschränkung auf die Lukasauslegung des Ambrosius und die Verfolgung ihrer Spuren durch die Evangelienexegese Augustins und seine Predigten ist methodisch klug und ergibt durchaus sichere Resultate.

Es zeigt sich, daß Augustin trotz von Anfang an vorhandener und stets wachsender Selbständigkeit, die auch Kritik an der Schriftauslegung des Ambrosius übt, doch sein ganzes Leben hindurch die Exegese des Ambrosius zu Rate gezogen hat.

Dabei sind exegetische Entlehnungen und namentliche Zitate zu unterscheiden. Der Verf. zeigt sehr hübsch, wie Äußerungen des Ambrosius, die Augustin aus dem exegetischen Werk des Bischofs verschiedentlich ohne Namensangabe übernommen hat, im antipelaginischen Kampf schließlich als Zitat mit Namensnennung erscheinen, also als dogmatische Zeugen verwendet werden (S. 13; 60).

Augustin hat von Ambrosius die Methode der Exegese gelernt, nicht nur die Allegorese, sondern vor allem die „homiletische Exegese“, die Verschmelzung von Exegese und Predigt, die Auslegung, welche durch keine Kluft von der Predigt getrennt ist, sondern schon als Predigt in Erscheinung tritt. Die Exegese des Ambrosius ist nicht nur in Einzelheiten Quelle für Augustin, sie regt die Form der späteren Predigt Augustins an. Durch Ambrosius steht Augustin in Zusammenhang mit der kirchlichen Rhetorik. Er ist nicht nur Quelle, sondern „Modell“.

Da Ambrosius auch griechische Quellen, vor allem Origenes, in seiner Lukasauslegung verwendet, vermittelt er Augustin griechisches Lehrgut und hat darüber hinaus wahrscheinlich den Bischof v. Hippo zur selbständigen Benutzung des Origenes angeregt. Jedenfalls weist der Verf. Berührungen zwischen Augustin und Origenes nach, die sich bei Ambrosius nicht finden und ergänzt dabei die Nachweise Altaners zur Origeneskenntnis Augustins.

Obwohl Augustin sich nie von der Allegorese getrennt hat, unterscheidet er sich hier doch von Ambrosius. Er ist „wissenschaftlicher“ und will dem Wortsinn gerecht werden, während Ambrosius sich bei Widersprüchen zwischen den Evangelien mit dem Grundsatz beruhigt: *Nec discordant evangelistarum sententiae, quando concordat mysterium* (Exp. Luc. 10, 107. CSEL 32, 4 S. 495, 18–20).

Unter den wichtigeren exegetischen Komplexen, die für das Verhältnis beider Kirchenväter aufschlußreich sind, sei auf die Auslegung der Seligpreisungen (S. 23–42), des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter (S. 48–53) und das Augustin ungemein bewegende Problem der beiden Stammbäume Jesu (S. 75–92) aufmerksam gemacht.

Ein nützliches Verzeichnis der Parallelstellen bei Augustin und Ambrosius, wobei auch auf andere Quellen hingewiesen wird, beschließt das Buch.

Die schöne Monographie Rolleros (eine Inhaltsübersicht erschien in Augustinus Magister, Paris 1954, Bd. I, S. 211–220) stellt unsere Kenntnis des ambrosianischen Einflusses auf Augustin in einem wichtigen Gebiet auf festere Fundamente, als wir sie bisher hatten.

Mainz

Rudolf Lorenz

Gerhard Strauß: *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, Bd. 1). Tübingen (Mohr) 1959, V, 159 S., kart. DM 12.–.

Mit „Schriftgebrauch“ ist in der vorliegenden Studie nicht die Technik der Schriftbenutzung Augustins gemeint, die mit interessanten Ergebnissen etwa in den

Arbeiten von G. Istace,¹ G. N. Knauer,² A. M. La Bonnardière³ untersucht worden ist, sondern „Schriftgebrauch“ ist hier die theologische Funktion der hl. Schrift bei Augustin, ihr Ort und ihre Leistung im Gefüge seiner Theologie.

Von der wichtigen Stelle *De ver. rel.* 39, 50 ausgehend, zeigt der Verf., wie die Schrift als autoritativer Bericht von vergangenem Geschehen (*historia*) und von ewiger Wahrheit den Glauben fordert, und arbeitet dann die Verklammerung zwischen Glaubensbegriff und Erkenntnistheorie Augustins heraus. Der Glaube ist ein unentbehrlicher Schritt auf die Erkenntnis des Intelligiblen zu. Er wird durch die Liebe ergänzt, die als verbindendes Prinzip zwischen veränderlichem Subjekt und unveränderlichem Objekt der Erkenntnis auftritt. Dieser Punkt hätte freilich noch näherer Klärung bedurft. Inwiefern vermag die Liebe dieses zu leisten? Der Hinweis des Verfs. auf ihre das Erkenntnisvermögen reinigende Funktion erschöpft die Sache nicht. Denn die Liebe ist darüber hinaus Einwohnung Gottes im Menschen (*De trin.* 8, 8, 12: *et quo, nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione?*) und hier liegt der gemeinsame Grund für Glaube und Liebe: sie kommen zustande durch das Wirken des Gottes, der in das Innere des Menschen eingeht, und ihn „innen“ unterweist. Augustins Lehre vom *magister interior*, in der sich Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie begegnen, und die den Schlüssel zu seiner Lehre vom Verstehen bildet, kommt so in ihrer Bedeutung für die Hermeneutik Augustins nicht recht zur Geltung. – Der erste Teil schließt mit dem Ergebnis, daß der Schriftgebrauch Augustins vom Instrumentalcharakter der Schrift bestimmt ist, sie ist nur ein vorläufiges Mittel zur Erreichung des unveränderlichen Ewigen.

Dementsprechend dient die Auslegung der Rückbeziehung des Schriftwortes auf die ewige Wahrheit. Nach einer Darlegung der Zeichenlehre Augustins in *De doctr. christ.* im Anschluß an K. Kuypers⁴ beschäftigt sich der Verf. vor allem mit zwei Problemen: der hl. Schrift als „Geschichte“ in der Hermeneutik Augustins und dem Einfluß der Rhetorik auf die Auslegungsprinzipien des Kirchenvaters. Beides steht in Zusammenhang miteinander. Indem Augustin die hl. Schrift als autoritativ ergreifende Rede auffaßt, findet er in ihr die rhetorischen Tropen wieder und wird durch diese Schemata genötigt, Ort und Zeit des Berichteten und die Lebensbeziehungen der handelnden Personen (*contextio* und *circumstantia*) genauer zu beachten. Aus den rhetorischen Schemata gewinnt Augustin hermeneutische Grundsätze, die es ihm ermöglichen, der hl. Schrift als dem Zeugnis von einer Geschichte besser gerecht zu werden.

Diese Geschichte ist Verwirklichung des auf Gottes Vorsatz beruhenden Heilsplanes (*dispensatio temporalis*) und besteht aus Ereignissen (*facta*) und Mitteilungen (*dicta*). Daraus ergeben sich zwei Auslegungstendenzen: die typologisch-prophetische und die allegorische. Die biblischen *facta*, besonders des Alten Testaments, weisen mehr vorbedeutend auf ein Zukünftiges hin (typologisch-prophetisch), die *dicta* beziehen sich auf etwas Geistiges oder Ewiges (zeitlos-allegorisch).

Zu diesen beiden hermeneutischen Grundtendenzen kommt das Bestreben Augustins, zwischen wörtlicher Auslegung (*proprie*) und allegorischer (*figurate*) eine Trennung zu vollziehen und die allegorische Exegese zu Gunsten des Litteralsinnes zurückzudrängen. Diesem Bemühen mußte letztlich der Erfolg versagt bleiben und zwar, wie der Verf. richtig erkennt, weil Augustins Hermeneutik von der gemeinten Sache her das Wort der Schrift erschließt, es ist eine Auslegung „von oben her“, vom Unveränderlichen, Intelligiblen her. Augustin findet in der hl. Schrift wieder, was er zuvor schon gewußt hat (S. 148). Vielleicht hätte der Verf. noch ein wenig deutlicher machen können, wie dieses Phänomen in der augustiniischen Lehre vom Verstehen wurzelt, die von der *res* her zum Verständnis des *signum* gelangt und

¹ G. Istace, *Deux essais de synthèse chez saint Augustin* (*De doctr. christ.* livre 1 et *De cat. rud.* §§ 1–13, 23–55). Thèse Louvain 1954/55, Masch.Schrift.

² G. N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955.

³ A. M. La Bonnardière, *Saint Augustin et les Libri Regnorum*, *Stud.Patr.* Bd. I = TU Bd. 63, Berlin 1955, S. 375–88.

⁴ K. Kuypers, *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*, Amsterdam 1934.

dieses im Bereich des Irdisch-Sinnlichen von dem inneren Besitz an Erfahrung her, im Bereich des Intelligiblen von der inneren Erleuchtung oder Inspiration her „versteht“.

Dem Verf. ist darin zuzustimmen, daß die Frage nach dem mehrfachen Litteralsinn bei Augustin schief gestellt ist (S. 144 ff.). Wenn er aber die These eines sensus litteralis multiplex ablehnt und die diesbezüglichen Aussagen Augustins auf den figürlichen Sinn der Schrift deutet, so will das nicht in jeder Hinsicht befriedigen. Denn da bei Augustin die Kenntnis der res über das Verständnis des Zeichens entscheidet, ist bei jedem Zeichen ein Transzendieren zur res hin erforderlich. Dieses Transzendieren kann verschieden weit getrieben werden und damit wird die Grenze zwischen Wortsinn und allegorischem Sinn fließend. Sie läßt sich höchstens dann erkennen, wenn das Transzendieren von der konventionell festgelegten Beziehung signum – res abweicht.

Das Kapitel über den Schriftbeweis entfällt praktisch, da der Verf. feststellt, es lasse sich keine exakte Trennungslinie zwischen Augustins Schriftauslegung und seinem Schriftbeweis ziehen. Die Schriftauslegung kann nur von einer schon erreichten Erkenntnis aus erfolgen. Ebenso ist der Schriftbeweis die Illustration einer bereits vorhandenen Einsicht durch die Schrift. Das wird am Beispiel von *De trinitate* erläutert, wo neben der scriptura als Quelle der Erkenntnis entscheidend kooperierend die creatura tritt. „Die zur Selbsterkenntnis ihrer triadischen Struktur gelangte anima kann der hl. Schrift entraten“ (S. 152).

Der Wert des Buches liegt neben der Klarstellung der theologischen Rolle der hl. Schrift bei Augustin in dem Nachweis der Befruchtung der augustianischen Hermeneutik durch die Rhetorik, wo brauchbare Ergänzungen zu Marrou⁵ geboten werden.

Mainz

Rudolf Lorenz

Alois Wachtel: Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus. (= Bonner Historische Forschungen Bd. 17) Bonn (Röhrscheidt) 1960. 158 S., kart. DM 16.–

Ernst Troeltsch hat darauf hingewiesen, daß Augustin keine spezifischen historischen Erkenntnisformen im Sinne der modernen Wissenschaftslehre ausgebildet hat und von daher Bedenken gegen die Herauspräparierung einer Geschichtsphilosophie aus Augustin angemeldet. In der Tat kennt Augustin keinen autonomen Bereich des „Geschichtlichen“, dem die ihm immanenten Kategorien zu seiner Deutung zu entnehmen wären. Andererseits beschreibt Augustin geschichtliche Vorgänge und deutet sie theologisch. Von daher neigt die neuere Forschung dazu, von „Geschichtstheologie“ Augustins zu sprechen, anstelle von „Geschichtsphilosophie“, obwohl diese Scheidung von Theologie und Philosophie dem augustianischen Wissenschaftsbegriff nicht entspricht. Die Arbeit Wachtels will demgemäß den Umfang und die Bedeutung der Zuordnung der Geschichte zur Theologie bei Augustin feststellen und auf die theologischen Voraussetzungen seines Geschichtsdenkens aufmerksam machen.

Die sich hier andeutende Perspektive der Einordnung der Geschichte in die Wissenschaftslehre Augustins wird vom Verf. nicht weiter verfolgt, vielleicht, weil G. Amari (*Il concetto di storia in Sant'Agostino*, Rom o. J. [1951]) diesen Fragen nachgegangen ist. Das Buch von Amari, welches die Geschichte in die augustianischen Wissenschaftskategorien scientia – sapientia einordnet, behält deshalb seinen Wert für eine Erfassung der wissenschaftstheoretischen Aspekte des augustianischen Geschichtsdenkens. Wachtel fragt nicht wie Amari nach der Geschichte als Erkenntnis, sondern umgekehrt nach der Erkenntnis von Geschichte, nach der Deutung, welche die Geschichte erfährt. Aber beide Fragestellungen sind augustinish.

Augustin ist erst durch das Christentum auf das Problem der Geschichte geführt worden. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch, in der dem Menschen das Heil zuteil wird, erfolgte in der Menschwerdung Christi, in der „Geschichte“. Die Inkarnation Christi hat entscheidende Bedeutung für das Werden von Augustins Ge-

⁵ H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 4. Aufl., 1958.

schichtsdanken, Gott begegnet als eine in der Geschichte handelnde Heilsmacht. Die Geschichte der Heilsmittlung durch Christus ist zugleich die Geschichte der *civitas dei*.

Die Geschichtsauffassung Augustins bildet sich in Antithese zum Neuplatonismus. Der fleischgewordene Christus als Mittler zwischen Gott und Menschen wird bewußt den Neuplatonikern entgegengestellt. Damit wird auch der neuplatonische Dualismus zwischen der zeitlosen Welt Gottes und der geschichtlichen Welt der Menschheit überwunden. Der Gesamtkosmos ist als Schöpfung und Bereich göttlichen Willens zu verstehen, er wird „geschichtlich“ gedeutet: die Schöpfung ist die erste Stufe des geschichtlichen Geschehens, das auf die Inkarnation Christi hinläuft. Kosmologie und Geschichte gehören bei Augustin zusammen. „Auch für Augustinus gilt, daß die Geschichte einbezogen ist in die Gesamtheit eines Himmel und Erde umfassenden Geschehens, das zu verstehen ist als eine nach außen gerichtete *operatio Dei*, als Vollzug göttlicher Willenssetzung in der Welt, durch die Gott sich mitteilt und so überhaupt erst für den Menschen erfahrbar wird“ (S. 10). Diese anti-neuplatonische Frontstellung verschärft sich in der Polemik gegen Porphyrius. Augustin muß gegen den Einwand des Porphyrius, warum der Mittler Christus erst so spät in der Menschheitsgeschichte erschienen sei, nachweisen, daß die Mittlerschaft Christi die ganze Menschheitsgeschichte durchzieht und gelangt so zu einer „geschichtlichen“ Begründung des Universalitätsanspruchs des Christentums.

Mit der klaren und entschiedenen Herausarbeitung des Ansatzes des augustini-schen Geschichtsdankens bei der Inkarnation, seines anti-neuplatonischen Charakters und seines Zusammenhanges mit der Kosmologie hat der Verf. zweifellos das Zentrum der augustini-schen Geschichtsauffassung getroffen.

Die Deutung des Geschichtsablaufs entnimmt Augustin der heiligen Schrift, die Bericht von Vorgängen ist, welche alle auf ein zentrales Ereignis hinweisen, die Menschwerdung Christi. Alle Epochen der geschichtlichen Entwicklung sind von dort her bestimmt. Biblische Hermeneutik und historische Hermeneutik sind bei Augustin im Ursprung nicht geschieden. Die Deutung der Geschichte ist abhängig von der Deutung der Schrift.

Von dieser Basis aus behandelt der Verf. dann die im Rahmen des augustini-schen Geschichtsverständnisses herkömmlicherweise erörterten Fragen: Zeit und Geschichte, die Eschatologie, das Problem der *civitas dei*. Hier wird – was bei der intensiven Bearbeitung dieser Gebiete auch kaum möglich ist – sachlich wenig Neues gesagt (doch sei auf das kurz und mit begründetem Urteil unterrichtende Kapitel über die Epochengliederung des Geschichtsverlaufs aufmerksam gemacht), vielmehr wird der eigene Standpunkt innerhalb der Forschung abgesteckt.

Der Verf. ist entschiedener Anhänger der Meinung, welche bei Augustin eine bedingungslose Gleichsetzung von *ecclesia* und *civitas dei* findet. Er gesteht nur eine gelegentliche Ambivalenz des Sprachgebrauchs zu, wenn Augustin wegen der äußeren Zugehörigkeit Unwürdiger zur Kirche zwischen *congregatio sanctorum* und *sacramentorum* unterscheidet. Im Grunde sei die geschichtliche Kirche für ihn die *congregatio sanctorum*. Das ist zwar richtig, wird aber einseitig vom Verf. hervor-gehoben. Die behutsamen, terminologischen Untersuchungen von E. Lamirande (*L'Eglise céleste* selon S. Augustin, Paris 1963, bes. S. 91 ff.; 105 ff.) geben hier ein zutreffenderes Bild. Sie zeigen, daß die Bezeichnung der *ecclesia* als *civitas dei* doch eine eschatologische Zuspitzung bedeutet, wenn auch nicht so entschieden, wie Kam-lah wollte. Wachtel lehnt diese Ansicht ab, weil er den geschichtlichen Gestaltcharakter der Kirche und ihre „geschichtliche Mission für die Heilserneuerung der Welt“ (S. 146 – eine Formulierung, die Augustin zweifellos ablehnen würde –) festhalten möchte gegen die Überbetonung der transzendenten Endbestimmung der Kirche (der Verf. sagt „transzendental“ – offensichtlich wird die kantische Sprachregelung geflissentlich ignoriert). Das Wesen der *civitas dei* besteht darin, daß sie „eine im Kult-opfer sich darbringende gott-menschliche Gemeinschaft“ ist (S. 145). Sie sei nicht Gesinnungsgemeinschaft, mit der Gesinnungsweise sei die Kultordnung der beiden Gemeinschaften (*civitas dei* – *civitas terrena*) gemeint. Dieser Reduktion der Gesin-

nung auf den Kult könnte man im Sinne Augustins entgegenhalten, daß der Kult auf der Gesinnung beruht. Der amor dei und der amor sui sind konstitutive Faktoren der beiden civitates, weil, wie Augustin hervorhebt, die „Gesinnung“ soziologische Funktionen hat, sie führt die Menschen zusammen (De doctr. chr. 1, 29, 30: Beispiel der Zuschauermenge im Theater).

Die Ausführungen des Verf. werden hier dem komplexen Sachverhalt bei Augustin nicht völlig gerecht. Der Wert seines Buches liegt in der schönen Darstellung des Ansatzes und der Charakteristika des augustinischen Geschichtsdenkens.

An kleineren Versehen sei notiert: Marcellinus war nicht „kaiserlicher Statthalter“ in Nordafrika (S. 15 A. 3), sondern tribunus ac notarius und kaiserlicher Sonderbeauftragter. Die Bezeichnung der Senatskreise um Symmachus als „römischer Altliberaler“ (S. 10) ist irreführend. Das Reden dieser Senatoren von der libertas Romana dient, soweit es nicht Altertumsschwärmerei ist, der konservativen Wahrung von Standesinteressen.

Mainz

R. Lorenz

Mittelalter

Ludwig Bieler: The Irish Penitentials, with an appendix by D. A. Binchy (= Scriptorum Latini Hiberniae 5). Dublin (The Dublin Institute for Advanced Studies) 1963. X, 367 S., geb. 42 s.

In der beneidenswert schönen Ausstattung der Scriptorum Latini Hiberniae hat Bieler als 5. Band der Reihe die irischen Bußbücher des frühen Mittelalters vorgelegt, die auch das religiöse Leben des Kontinents für lange Zeit so maßgeblich bestimmt haben. Der Vollständigkeit halber sind in dieses Corpus einige verwandte Texte wie die Synode des hl. Patrick (I), vier ältere britische Texte (Praefatio Gildae, Sinodus Aquilonalis Britanniae, Sinodus Luci Victoria und Excerpta de Libro Davidis) und die Canones Wallici aufgenommen worden. Dazu hat Binchy englische Übersetzungen des altririschen Poenitentiale und der in derselben Sprache überlieferten Umrechnungstafel (De arreis) beigelegt (gewisse pudenda hat er freilich – nach dem Vorgang eines älteren Übersetzers – lieber dem Latein anvertraut); in einer Vorbemerkung rückt er die beiden Quellen in die Nähe der Culdeer-Reformbewegung des ausgehenden 8. Jhs.

Für seine Edition hat Bieler wichtige, bisher nicht benützte Hss. herangezogen. Die Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte, liegen auf zwei Gebieten: 1. harren die angelsächsischen und kontinentalen Bußbücher, die aus den irischen geschöpft haben und daher bei der Textherstellung wertvolle Dienste leisten können, noch einer kritischen, modernen Ausgabe; und es ist B. begreiflicherweise nicht möglich gewesen, etwa sämtliche Codices dieser abgeleiteten Quellen zu vergleichen. 2. mußten die Sonderformen der irischen Latinität berücksichtigt werden. Ihnen hat B. eine lange und sachverständige Erläuterung gewidmet. Ausgesprochene Hibernizismen finden sich am ehesten in der Orthographie: Vertauschung von s und ss (*casu* statt *casu*, *percussio* statt *percussio*), von e und i (*redemi* statt *redimi*, *disperare* statt *desperare*) usw. Feste Regeln der Rechtschreibung wird es freilich im Irland des 6. und 7. Jhs. kaum gegeben haben, und da von keinem Bußbuch das Autograph oder ein Original, das unter den Augen des Autors entstanden ist, sich erhalten hat, läßt sich die ursprüngliche Form wohl kaum mit absoluter Zuverlässigkeit rekonstruieren. Mutatis mutandis stehen wir hier vor dem Problem, welches etwa Moriccas Edition der Dialogi Gregors des Großen aufgeworfen und das neuerdings F. Beyerle im Hinblick auf Markulfs Formelsammlung diskutiert hat (Festschr. Th. Mayer 2 [1955] 365–89), – nämlich dem Problem, ob die Hss. getreulich den Bildungsstand des Autors widerspiegeln oder durch den Unverstand späterer Abschreiber entstellt worden sind. Bieler neigt der ersten Lösung zu. Er gibt den Hss., die – wie er es sieht

– die Hibernizismen bewahrt haben, den Vorzug vor jenen, die einen im klassischen Sinn gereinigten Text bieten (Die Codices irischer Sonderart brauchen nicht immer die ältesten zu sein; was B. dazu auf S. 26 sagt, ist mit seiner Einschätzung der Columbanhandschriften auf S. 16 zu vergleichen). Ja, der „Irishry“ zuliebe bildet er Hibernizismen nach, die gar nicht überliefert sind, sondern sich höchstens aus gewissen Lesarten erschließen lassen, so S. 176, Z. 11 *suellae*, wo fünfmal klassisch korrektes *suil* – bezeugt ist und zwei Hss. *suella* haben; S. 214, Z. 8 *adepiscitur* (überliefert sind *adepiscit* und *adipiscitur*). Und auch da, wo ein „Hibernizismus“ in der Hs. entsprechend der klassischen Norm korrigiert worden ist, entscheidet er sich für den unkorrigierten Wortlaut, selbst wenn die übrigen Codices mit der Korrektur übereinstimmen: s. etwa S. 98, Z. 2 und 9 *prumptum* und *detenetur*. Offenkundige Fehler der jeweiligen Leithandschrift verweist er allerdings in den Apparat. Im großen ganzen hat dieses Verfahren manches für sich. Fraglich bleibt nur, was im einzelnen Fall Hibernizismus, was ein regelrechter Fehler ist.

Soll man z. B. mit Bieler annehmen, daß die irischen Autoren, die im allgemeinen die Präpositionen ganz korrekt gebrauchen, geschrieben haben: S. 74, Z. 13 *per mensura*; S. 82, Z. 8 *per obreptione*; S. 86, Z. 22 f. *cum uxorem, pro redemptionem*; S. 198, Z. 16 *ante oculis* (der richtige Casus wird hier jeweils von einem oder mehreren Textzeugen geboten)? oder daß sie sich die folgenden Abweichungen von der klassischen Grammatik erlaubt haben: S. 102, Z. 1 *tribus quadragisimas*; S. 112, Z. 9 *infirmate sine* (statt *sine infirmitate*); S. 118, Z. 26 *iudice sacerdoti* (statt *iudice sacerdote* – eine geläufige Formel, welche sogar die Hs. R, die hier *sacerdoti* schreibt, sonst immer richtig reproduziert); S. 120, Z. 10 *ei . . . placat* (statt *placeat*); Z. 15 *confitere* (Infinitiv); S. 144, Z. 25 *liti committere*; Z. 29 *cassus mortis* (statt *casu*); S. 186, Z. 6 *vidi* (statt *vide*); S. 194, Z. 11 *adherit meretricem*; Z. 16 *se ducat* (statt *si*)? oder daß sie so wild konstruiert haben wie S. 168, Z. 13 *Quo modo convenit offerre decimas aliquis Domino* (wahrscheinlich ist *aliquas* zu lesen)? Es sei dazu bemerkt, daß auch in diesen Fällen – abgesehen vom letzten Beispiel – das Richtige durchaus überliefert ist, während die aufgeführten, von Bieler bevorzugten Lesarten jeweils nur in einer oder in der Minderzahl der Hss. stehen. S. 78, Z. 29 und S. 80, Z. 1 ist *se* hinter *abstineat* im Cod. V ausgefallen, der sonst diese Wendung in Übereinstimmung mit der übrigen Überlieferung immer richtig wiedergibt; aber Bieler setzt das *se* beide Male nicht in den Text. – Ebenso wenig dürfte es angehen, *homonum* gegen *hominum* auszuspielen (S. 76, Z. 24); *exalii* gegen *exilii* (S. 114, Z. 12); das in den Bußbüchern ganz ungewöhnliche *fuertant* gegen *fuertint* (S. 128, Z. 23); das unsinnige *animalibus plagis* gegen *manualibus pl.* (S. 130, Z. 26); *fruntibus* gegen *frondibus* (S. 178, Z. 8); das ganz einmalige *Esiodorus* gegen *Isidorus* bzw. *Issiodorus* (S. 210, Z. 1). Und wie soll man S. 82, Z. 16 *clericus diaconis* verstehen? Man muß entweder *diaconus* oder – im Anschluß an die Hs. E – *de clericis diaconis* lesen (an den seltenen Genetiv hat Bieler wohl nicht gedacht). Die unregelmäßigen Formen – das sei betont – sind in allen angeführten Beispielen durch den Sprachgebrauch der Bußbücher nicht als typische Hibernizismen ausgewiesen und verdienen daher kaum den Kredit, den ihnen B. gewährt.

Das Poenitentiale des Cummian ist in zwei Hss., R und E, überliefert; Bieler folgt im allgemeinen dem älteren, „irischen“ Cod. R. Nun hat Cummian z. T. die erwähnten britischen Texte sowie das Bußbuch des Vinnian ausgeschrieben, sein ursprünglicher Wortlaut läßt sich also an diesen Vorlagen kontrollieren. Trotzdem hält B. auch dort an R fest, wo E eine andere und zwar mit der Vorlage übereinstimmende Lesart bietet, und schreibt mit R: S. 112, Z. 13 *furat* statt *furatus*; S. 122, Z. 24 *ebdomada* statt *septimana*; Z. 25 *biduo* statt *biduano*; Z. 29 *intulerit* statt *intulit*; S. 126, Z. 2 *agenda* statt *augenda*; Z. 5 *in ordine VIII* statt *VIII in ordine* usw. Man kann nicht einwenden, daß etwa die Vorlagen nur in einer gereinigten (und somit verfälschten) Version auf uns gekommen seien und daß ihre ursprüngliche Fassung sich allein in R erhalten habe, während E durchkorrigiert sei und infolgedessen, gewissermaßen zufällig, mit der korrigierten Version der Vorlagen übereinstimme. Denn die Varianten von E treten im allgemeinen gar nicht an

die Stelle von Hibernizismen und stellen mitunter sogar die *lectio difficilior* dar, auf die zwei Abschreiber kaum unabhängig voneinander verfallen sein werden. Daher bliebe, wollte man Bieler Vorliebe für R rechtfertigen, höchstens die Möglichkeit, daß E das Ergebnis eines erneuten Vergleichs mit den Vorlagen wäre. Doch ist das recht unwahrscheinlich. Der Hrsg. hat sich leider zu dem Problem in der Einleitung überhaupt nicht geäußert.

Es ist üblich, zur Textherstellung nicht nur Hss., sondern auch solche Drucke zu verwerten, die auf heute nicht mehr vorhandene Codices zurückgehen. Dieser Grundsatz war bei Columbans Poenitentiale sowie bei der sog. 2. Synode des hl. Patrick zu beachten. Bieler bezweifelt freilich die Zuverlässigkeit der älteren Editoren und hat anscheinend – das trifft zumindest für Flemings Columbanusausgabe zu – deren Lesarten nicht vollständig in den Apparat aufgenommen. Zur Hs. Tii hätte zudem bemerkt werden sollen, daß in ihr das Poenitentiale auf fol. 126 durch Columbans ep. 6 unterbrochen wird – eine Feststellung, die etwa für die Beurteilung der Variante *Amen* auf S. 98, Z. 13 nicht unwesentlich ist (vgl. G. Walker, S. Columbanus Opera [1957] S. LII, 170). Das Verständnis wird erschwert durch Bieler merkwürdig kryptische Ausdrucksweise. Teilt er schon von Aufsätzen vielfach bloß den Zeitschriftenband, nicht aber den Titel mit, so ist es vollends unbegreiflich, daß er manche Autoren bloß mit Namen anführt, alle sonstigen Angaben wegläßt und diesen Mangel auch nicht durch ein Literaturverzeichnis wettmacht: s. etwa S. 6 Anm. 5 Bernard-Atkinson; oder S. 98, Z. 40 Rossetti. Und wer errät ohne weiteres, was mit „Stokes, Bezz. Beitr. IX, 91“ (S. 242) gemeint ist? Die Abkürzung Pen. Hib. bleibt unerklärt, und erst nach längerem Grübeln entdeckt man, daß sich dahinter das von Binchy übersetzte Old-Irish Penitential verbirgt. S. 60 und 167 verweist Bieler im Apparat jeweils auf eine Stelle aus dem Cod. C mit bloßer Seitenangabe; es bedarf mühseligen Blätterns, ehe man herausfindet, daß hier das Bigotianum S. 202 bzw. 222 zitiert wird (im übrigen stimmen die Angaben von S. 60 und 202 nicht miteinander überein). Nicht geringes Kopfzerbrechen mag das Zeichen l – (wohl für *vel*) bereiten. Wie ist S. 84, Z. 26 „*fuerint*“ zu verstehen? oder S. 98 die Variante zu Z. 3 *paenitea*ture*? S. 228 gibt der Hrsg. zwei Lesarten als seine (nolens) bzw. Wasserschebens (*unde*) Emendation aus; stattdessen hätte Cummianns Poenitentiale, das als Vorlage gedient hat und den richtigen Wortlaut bietet, angeführt werden müssen; der Sachverhalt wäre dadurch schlüssig aufgedeckt worden. In dem ganzen Buch fehlt jegliche erläuternde Bemerkung zu den Tres Canones Hibernici, die auf S. 182 abgedruckt werden. Druckfehler sind selten; ich notiere: S. 86, Z. 17 *line* statt *fine*; S. 92, Z. 11 *vitiis*; S. 108, 4. Z. von u. *epistole* statt *epistola* (?); S. 170, Z. 13 *peruserit* statt *percuserit*; S. 178, Z. 14 *suffocata* statt *suffocata*; vielleicht S. 82, Z. 1 *sal* statt *sale*; schließlich S. 14, Z. 16 lines 5–37 statt 5–31.

Die bisherigen Betrachtungen könnten bei dem Nichtfachmann leicht den Eindruck erwecken, als hätten wir es mit einer mittelmäßigen oder gar schlechten Ausgabe der Bußbücher zu tun. Nichts wäre jedoch verfehler als ein solches Urteil. Die Kritik betraf zu einem großen Teil entweder lästige „Schönheitsfehler“ oder äußerst schwierige Probleme, für die zumindest bei dem derzeitigen Forschungsstand keine glatte Lösung zu erreichen ist. Gegenüber dem, was problematisch oder mangelhaft erscheint, ist mit allem Nachdruck hervorzuheben, daß Bieler eine sehr beachtenswerte Leistung vollbracht hat. Seine Edition führt über die früheren vielfach hinaus. Scharfsinnige Emendationen und erläuternde Anmerkungen zeugen von philologisch-historischem Fingerspitzengefühl. Die beigegebene Übersetzung der lateinischen Texte scheint im großen ganzen korrekt zu sein (wenn auch *fornicatio* S. 57 nicht dasselbe wie *adultery* ist). Und gar nicht genug zu loben sind die reichen Indices, besonders diejenigen, die Wortschatz, Grammatik und Orthographie erfassen. Daß sie nicht allumfassend sind – es fehlt z. B. im Index IV das seltsame *dereliquerit* von S. 56, Z. 31 –, ist dem fleißigen und verdienten Hrsg. gewiß nicht zu verübeln. Ihm und uns bleibt zu wünschen, daß er seine Editionstätigkeit – vielleicht unter Verzicht auf gewisse Eigenwilligkeiten – ebenso erfolgreich fortsetzen möge.

Bonn

H. Hoffmann

Carol Heitz: *Recherches sur les rapports entre Architecture et Liturgie à l'époque carolingienne* (= Bibliothèque générale de l'École pratique des Hautes Études VI^e sct.). Paris (S.E.V.P.E.N.) 1963., 286 S. 48 Tafeln, kart.

Mit einem Vorwort von Pierre Francastel-Paris eingeführt, mit 48 Aufnahmen und 43 Zeichnungen bzw. Grundrissen im Text und einer reichhaltigen, gut gegliederten Bibliographie, sowie Bildnachweisen und Indices am Schluß versehen, werden hier beachtliche Untersuchungen zur karolingischen und nachkarolingischen Zeit vorgelegt. Sie behandeln vor allem die Bereiche devotionaler Frömmigkeit, liturgischer Traditionen und nicht zuletzt der Kunstgeschichte, dort spez. der Architektur des Kirchenbaus und der Handschriftenillustration. Dieser breiten, materiellen Basis entspricht der Hauptskopos der Untersuchungen: die Umwandlung der altkirchlichen Traditionen in der karolingischen Epoche und die Vorbereitung des Mittelalters in der nachkarolingischen Phase. Verf. konzentriert sich auf die Auswirkungen, die der Wandel der Karwochenliturgie mit ihrem österlichen Höhepunkt in besagten Zeitläuften auf die Baugestalt des sog. Westwerks von Abteikirchen ausgeübt hat. Da die „*institutio de diversitate officiorum*“ des Abtes Angilbert, der „*breviarius lectionum evangelii anni*“ von Abbéville und das „*chronicon Centulense*“ des Hariulf die historische und liturgische Quellenbasis für die Abtei Centula bilden, setzt der Verfasser bei St. Riquier's Westwerk in der Pikardie ein, auch wenn seine Bauformen nur durch spätere Zeichnungen in ihrer Außensicht gesichert sind, während für den Innenraum Parallelen wie Corvey u. a. herangezogen werden müssen.

Ausgehend von der Beobachtung, daß St. Riquier Bezeichnung für jenen Teil besagter Abteikirche ist, der eine oblonge Basilika mit dem üblichen Apsisabschluß im Osten darstellt, der unter der Bezeichnung „*turris Salvatoris*“ als sog. Westwerk einen heterogenen Zentralbau mit sich vereinigt, wird zunächst diesem baugeschichtlichen Phänomen nachgegangen. Bleibt der Raum der Basilika im wesentlichen konstant, so zeigt sich, daß das Westwerk eine Entwicklung durchmacht. Während es sich in karolingischer Zeit noch als selbständiges Raumgefüge repräsentiert (St. Riquier, St. Wandrille, Reims, Corvey, Minden), verliert es in nachkarolingischer Zeit mit der Krypta ein wesentliches Bauelement (Werden, St. Pantaleon, Köln), um in der Mitte des 11. Jh. in den Raum des basilikalen Teils aufzugehen (St. Michael, Hildesheim; Kollegiat Essen und zahlreiche andere Belege aus dem deutschen und französischen Raum) bzw. um mit der durch die Westapsis gekennzeichneten „römischen“ (St. Peter) Basilika eine Synthese einzugehen (Fulda II, St. Gallen, karoling. Kathedrale von Köln und Nachfolgebauten). Man hat also von „*Deux types d'églises-porches*“ (so der Titel des 1. Teiles S. 19–72) zu sprechen. Ihr Unterschied hängt eng, wie der 2. Teil zeigt (S. 73–167: „*Essai d'une interprétation liturgique*“), mit dem Wandel der Osterliturgie zusammen. Der ältere Typ beherbergt noch jene Prozessionsliturgie, deren Träger die Gemeinde ist, die zu den „heiligen Stätten“ pilgert, deren symbolisches Zentrum die im Westwerk (Rundbau!) repräsentierte Anastasisrotunde von Jerusalem ist, und die darin von altkirchlichen Traditionen lebt. Nur im Transept des Westwerk und dessen Angliederung an einen basilikalen Kreuzbau (sog. „*juxtaposition*“) machen sich okzidentale Einflüsse auf diesen älteren Typ geltend. Umgekehrt kennzeichnet es den zweiten Typ, daß die in ihm beheimatete Liturgie die Gemeinde ausschaltet. Als österliches Spiel gewinnt sie „theatralischen“ Charakter, dessen hervorragende Szenen: *depositio-elevatio-visitatio* von wenigen Akteuren (Mönchen, die auch die Frauenrollen übernehmen: bemerkenswerte Beobachtungen zu Elfenbeindarstellungen der Zeit!) dargestellt werden, während die im Kirchenschiff versammelte Gemeinde nur zuschaut. Um ihr die Zuschauerrolle zu ermöglichen, wird die Hochkirche des Westwerks und damit die Abgrenzung von der Basilika aufgegeben. Diesen architektonischen und liturgischen Entwicklungsprozeß begleitet die „Historisierung“ der Heilsdaten und die Individualisierung des Erlösungskonzeptes, das mit apokalyptischen Gehalten erfüllt wird, sodaß an die Stelle des Salvatorkultes des Westwerkes der Michaelskult des Mittelalters treten kann (S. 171–237: 3. Hauptteil).

Angesichts des weiten Horizontes der Untersuchung und der Zielstrebigkeit, die bei der überall berücksichtigten Detailforschung sehr beeindruckend wirkt, bringt man kritische Randbemerkungen (vgl. Hartmut Hoffmann in: *Ztschr. f. Kunstgeschichte* 1964, 184 ff.) nur mit gewissen Hemmungen an, zumal die Grundthese überzeugend wirkt. Z. B. empfinde ich es unglücklich, wenn auf S. 165 eine Begrifflichkeit von Lassus – „superposition“ (Martyrion als Hochkirche = St. Peter, Rom) und „juxtaposition“ (Basilika als Ort der eucharistischen Märtyrerfeier neben dem Martyrion = Jerusalem, Bethlehem) – aufgegriffen wird, um das Nebeneinander von okzidental und orientalischen Einflüssen im Westwerk traditionsgeichtlich zu charakterisieren. Denn auch im Orient kannte man das Prinzip der „superposition“, wie wir seit A. Grabar, *Martyrium* (1945) wissen; die beiden Begriffe sind für die angesprochene Problematik ungeeignet. Ähnlich ließen sich kritische Marginalien bei den Bemerkungen zum „Christus auf dem Weltendrachen“ nach Apc. 12 in der Apokalypse von St. Amand (Paris NB Nouv. Acg. lat. 1132 f. 17^{ro} = pl. XXXIB) machen, der unzulässig mit dem Christus über den Tieren von Ps. 90 in Verbindung gebracht wird (S. 129 mit Anm. 2). Solche Geringfügigkeiten ändern im übrigen fast nichts an den Ergebnissen dieses wertvollen Forschungsbeitrages zum frühen Mittelalter. Man kann höchstens bedauern, daß er noch nicht die Arbeit von Felix Kreusch, Beobachtungen an der Westanlage der Klosterkirche zu Corvey, Ein Beitrag zur Frage ihrer Form und Zweckbestimmung 1963 (= Beihefte der Bonner Jahrbücher 9, 1963) berücksichtigt konnte.

Göttingen

Carl Andresen

Aziz S. Atiya: Kreuzfahrer und Kaufleute. Die Begegnung von Christentum und Islam. Aus dem Amerikanischen von Rudolf Bockholdt. Stuttgart (Kohlhammer) 1964. 264 S., 1 Karte, geb. DM 19.80.

Der Verf. dieses Buches, das in seiner Originalausgabe 1962 unter dem Titel „Crusade, Commerce and Culture“ erschien, will an Hand einzelner historischer Studien, die aus einer Vortragsreihe erwachsen sind, den Ost-West-Beziehungen nachgehen. Der behandelte Zeitraum reicht von der Schlacht bei Marathon bis ins beginnende 16. Jh., doch liegt das Schwergewicht auf der Zeit vom 12.–15. Jh. Die behandelten Themen sind kriegerische Auseinandersetzungen, Handelsbeziehungen und kultureller Austausch. Einen breiten Raum nehmen in der Darstellung die Kreuzzüge ein, von denen der Verf. mit Recht behauptet, daß ihre Betrachtung nicht erst mit dem Konzil von Clermont beginnen dürfe, und daß sie mit dem Verlust der letzten Kreuzfahrerstützpunkte in Palästina noch nicht beendet waren, sondern sich mindestens noch bis ins 15. Jh. fortsetzten, letztere eine These, die er schon vor Jahren in seinem Buch „The Crusades in the Later Middle Ages“, 1938, eingehend begründet hat. Richtig – wenn auch nicht gerade neu – ist seine Ansicht, daß die Kreuzzüge für die Erstarkung der Monarchien im christlichen Abendland (das gilt zumindest für Frankreich), für die Weiterentwicklung des abendländischen Militärwesens und für die großen Entdeckungsfahrten des ausgehenden Mittelalters mit verantwortlich gemacht werden können.

Sonst bietet das Buch dem Leser wenig Aufregendes: die detaillierten Schilderungen von einzelnen Phasen des Kreuzzugsgeschehens, bei denen man nicht gerade das Gefühl hat, „in die Stratosphäre der Zeit aufzusteigen“ (so das Versprechen des Verf., Vorwort, S. 6), finden sich in den betreffenden Standardwerken; der Abschnitt über den Handel ist im Wesentlichen ein Auszug aus Heyd, Geschichte des Levantehandels im MA; das Kapitel über die kulturelle Leistung des Islam und deren Vermittlung an das christliche Abendland bietet kaum mehr als altbekannte Tatsachen.

Schwerer wiegt, daß das Buch auch offensichtliche Unrichtigkeiten enthält. Über die Verwendung des Begriffes „Gegenkreuzzüge“ für die Auseinandersetzungen der islamischen Staaten mit den abendländischen Christen kann man allenfalls noch streiten: Kreuzzugscharakter scheinen z. B. die Unternehmungen der Zengiden von Mosul in Syrien/Palästina und die Expansion der türkischen Osmanen nach Westen nicht gehabt zu haben; auch als Reaktion auf die Kreuzzugsbewegung können sie

schwerlich angesehen werden: die Angriffe der Zengiden richteten sich ebenso wie gegen die Kreuzfahrer – und vielleicht eher noch – gegen die ägyptischen Fätimiden, und die Expansion der Osmanen dürfte kaum ein Gegenschlag gegen die damals ganz sporadischen Kreuzzugsunternehmen der Abendländer gewesen sein.

Einfach falsch ist, daß Konrad III. nach Deutschland zurückkehrte, „ohne vom Heiligen Land auch nur einen Zipfel gesehen zu haben“ (S. 64), daß Friedrich II. ein „Renegat“ war (S. 80), daß Friedrich III. von 1463 bis 1525 regiert hat (S. 166), daß Petrus Venerabilis von Cluny sich mit arabischer Philosophie beschäftigte (S. 198), und daß die „Chanson de Roland“ dem 8. Jh. angehört (S. 219). Ähnliche Fehler begehen auch in den orientalistischen Teilen des Buches, wo man sie weniger vermuten sollte, da der Verf. zugleich Araber und Arabist ist: die Bedeutung des dem Almoraviden-Namen zugrundeliegenden Wortes „al-murābiṭūn“ ist nicht „Asketen“, „religiöse Einsiedler“ (Anm. 11 zu S. 45 = S. 238), sondern „Grenzkämpfer“; der „Gihād“ als „farḍ alā 'l-kifāya“ ist nicht „die Pflicht aller gesunden Moslems, alle Nicht-Moslems zu bekämpfen, bis die ganze Welt dem Islam unterworfen ist und sich Allah ergeben hat“ (S. 119), sondern Kampfpflicht „nach dem Modus der Genüge“, d. h. wenn für die anfallenden auswärtigen Kriege genügend Kämpfer vorhanden sind, entfällt die Kampfpflicht für alle übrigen Muslims; die Aufgaben des „Wālī“ und des „Muhtasib“ sind nicht die gleichen (S. 176 f.); Gazālī ist nicht 1109 (S. 196), sondern 1111 gestorben; der Geograph Al-Bakrī lebte nicht „um 1067“ (S. 208) sondern von 1040–1094.

Das Hauptanliegen des Buches ist es, „das Element der Kontinuität, um nicht zu sagen der Identität, herauszuheben, das die Grundantriebe des nie endenden Ost-West-Konfliktes kennzeichnet, eines Konfliktes, bei dem im Laufe der Zeiten im Grunde nur das Milieu und die Motive gewechselt haben“ (Vorwort, S. 10). Daß bei dieser Absicht des Verf. die augenblickliche politische Konstellation Pate gestanden hat, ist klar. Zu fragen ist, ob eine solche Betrachtungsweise vielleicht zur Deutung des behandelten historischen Geschehens nützlich sein könnte. Gegen ihre Nützlichkeit spricht z. T. das Buch selbst: was haben die Schlachten von Marathon und Salamis mit den Kreuzzügen zu tun? Welche Verbindung besteht andererseits zwischen den Kreuzzügen und der heutigen Ost-West-Auseinandersetzung? Für den Verf. ist das byzantinische Reich in den Auseinandersetzungen mit dem Islam der Westen, in seinen Konflikten mit den Kreuzfahrern der Osten; die islamischen Staaten haben sich auch weit nach Osten ausgedehnt, in diesem Falle müßte man ja sie im Verhältnis zu ihren Gegnern als den Westen bezeichnen! Wenn man schon Himmelsrichtungs-Probleme sehen will, dann wäre doch eigentlich die Auseinandersetzung der Christen mit dem Islam in Sizilien, Spanien und Nordafrika ein Nord-Süd-Problem (nur gibt es im Augenblick kein politisches Nord-Süd-Problem)! Die Einwände ließen sich vermehren.

Eine Berechtigung hätte die Ost-West-Betrachtung allerdings, wenn sie in den Quellen des behandelten Zeitraumes eine Entsprechung hätte. Doch fehlen – soweit ich sehe – gerade dort Anhaltspunkte dafür, daß man die Kreuzzüge oder den Mittelmeerhandel als ein Ost-West-Problem aufgefaßt hätte.

So erweckt das Buch, das im Übrigen kaum Neues bietet und von Fehlern nicht frei ist den Eindruck, als sei hier historisches Geschehen durch eine moderne Fragestellung nicht erklärt, sondern verunklart worden.

Bonn

A. Noth

Étienne Sargologos, F.S.C.: *La Vie de Saint Cyrille le Philéote Moine Byzantin* († 1110). Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes (= *Subsidia Hagiographica*, n° 39). Bruxelles (Société des Bollandistes) 1964. 508 S., 1 Karte, kart.

Hier haben wir eine zuverlässige Textausgabe der Vita des hl. Kyrillos von Philea aus der Feder des Nikolaos Kataskepenos vor uns.¹ Die Ausgabe entspricht in jeder Weise dem, was wir in der Reihe „*subsidia hagiographica*“ der Bollandisten an Qualität gewöhnt sind.

Die Ausgabe beruht auf drei Handschriften: 1. dem Codex Athos Caracallou 42,² in dem die Abschrift der Vita des Kyrillos vom Mönche Neilos am 28. Juni 1341 vollendet wurde (S. 25), 2. dem Codex Marcianus graecus II. 104 aus dem 16. Jh., der nur einzelne Partien der Vita enthält, und 3. dem Codex Athos Lavra H 191, 18. Jh., der dem Codex Caracallou sehr nah verwandt ist. So konnte der Herausgeber sich an die erstgenannte Handschrift halten und die anderen beiden bei minoren Divergenzen heranziehen. Textverderbnisse mußte er selbst durch Konjekturen zu erhellen suchen, da sie meist schon im ältesten Codex enthalten sind. Er hat sich bei der nicht allzu schwierigen Aufgabe einer nüchternen Mäßigung befleißigt.

Weiter gibt der Herausgeber ordnungsgemäß eine Einführung, in der er den Autor der Vita Nikolaos Kataskepenos charakterisiert, das geographische Milieu und das Kloster des hl. Kyrillos schildert, eine Zusammenfassung der Vita gibt, die benutzten Handschriften beschreibt und über die Weise der Herstellung des Textes Rechenschaft ablegt. Er charakterisiert den Sprachzustand des „mittelalterlichen Griechisch“ (S. 31) des Nikolaos Kataskepenos und notiert auffallende grammatische Wendungen, Vokabeln und Redensarten. Wir erfahren über den Stil des Hagiographen: „(er) . . . ist gewandt und klar, Dialoge und Berichte sind lebendig, und die Personen sind naturgetreu geschildert. Da Nikolaos eng mit Kyrillos von Philea zusammengelebt hat, kennt er fast immer die Fakten, die er berichtet, aus eigenem Augenschein, da er ihr Zeuge war. Darüber hinaus glänzt er in der Kunst, seine Personen nach ihrem Rang und Charakter sprechen zu lassen, sei es Anna Dalassena, die äußerst fromme Mutter des Alexios Komnenos, den Kaiser selbst, die hochgestellten Menschen der Zeit oder ganz schlichte Personen wie die Gattin oder das Kind des Heiligen, der Mönch wurde, der Gastwirt, der ihn berauben will, die einfachen Mönche oder Klapas, einen Greis aus Philea“ (S. 32).

Wir stimmen mit dieser Beurteilung des schriftstellerischen Werts der Vita durchaus überein, vermissen aber eine genauere Einordnung der Vita in die Sprachbewegung des mittelalterlichen Byzanz, mit der sich immer schärfer manifestierenden Doppelheit von klassizistischer Literatursprache und Volkssprache. Die Sprache der Vita ist durchaus literarisch und kultiviert, trotz gewisser Einflüsse der umgangssprachlichen Entwicklung, andererseits betont schlicht – ein Zeugnis für die von kirchlichen, frommen Kreisen damals gepflegte „Mittellage“ der Sprache.

Auch über die Zitierweise des Autors werden wir vom Hrsg. informiert. Altes und Neues Testament sind reichlich vertreten; im ersteren sind Psalmen, Proverbia, Jesus Sirach bevorzugt – wer die hier vorliegende Spiritualität kennt, ist nicht im Geringsten verwundert über diesen Vorrang der Weisheitsliteratur. Im Neuen Testament werden Matthäus, Lukas, Johannes und Paulus besonders häufig angezogen. Auch die großen Kirchenväter und Klassiker des Mönchschristtums fehlen natürlich nicht.³

¹ Vgl. H.-G. Beck, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich, = Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, II. Teil, 1. Bd., München 1959, S. 639.

² Vgl. S. Lampros, Catalogue of the Greek Manuscripts of Mount Athos, t. 1, Cambridge, 1895, S. 132.

³ Ein besonderes Problem sind die Zitate aus „Seuēros“, Vita, cap. 13, 4. Es berührt merkwürdig, daß Nikolaos tatsächlich Severus von Antiochien im 12. Jahrhundert harmlos zitieren solle, als völlig akzeptablen asketisch-monastischen Lehrer (es geht um den rechten Begriff des „εἰρηνοποιός“). Hrsg. hat das Zitat denn auch bei Severus von Antiochien nicht identifizieren können (vgl. S. 304, Anm. 28). Wer nun der hier von Nikolaos Kataskepenos angezogene Seuēros auch sei: Auf Grund dieses einen, fraglichen Zitats kann man nicht sagen: „Viel lieber schreibt er (Nikolaos) den hl. Johannes Klimakos, Maximus Confessor, den hl. Neilos, Barsanuphius . . . Johannes von Karpathos und Severus von Antiochien aus“ (S. 33 ff.) vgl. BHG³, t. III, p. 69, Nrr. 2397, 2399. Übrigens zitiert Nikolaos auch den Johannes v. Karpathos nur einmal, und der scheint mit einem Zitat aus Johannes Klimakos übernommen. Also irreführende Formulierungen!

Irreführend ist es, wenn der Herausgeber „Zitate“ und „Gedanken“ aus Philon, Photios und Euagrios Pontikos bei Nikolaos erwähnt, deren Autoren er hartnäckig nie nenne, während er sonst nach der Gewohnheit mittelalterlicher Autoren seine Quellen einmal angebe, ein anderes Mal nicht. Philon und Photius zitiert Nikolaos ganz offensichtlich nach Maximus Homologeites, bzw. Johannes Klimakos,⁴ nicht aus selbständiger Kenntnis. Euagrios Pontikos unterlag ja mit seinem Meister Origenes dem kirchlichen Verdikt; seine Schriften liefen darum bekanntlich weitgehend anonym oder pseudonym, z. B. unter dem Namen des Neilos, um; auch konnte man seine Gedanken bei Maximus Confessor u. a. wiederfinden und dort legitim entnehmen.⁵

Auch die Ausführungen des Hrsg. über das Verhältnis des Nikolaos zu den Autoren der klassischen und hellenistischen Antike befriedigen nicht völlig. Es wird nicht deutlich, inwiefern die anthropologischen Vorstellungen des Hagiographen mit ihren gewissen platonischen, aristotelischen, stoischen und neuplatonischen Elementen dem Wiedererwachen und der Pflege antiken Gedankengutes im Byzanz des 10.–11. Jahrhunderts zumindest stilistisch verbunden sind, oder nicht schon längst in das asketische Menschenbild und die damit zusammenhängende Psychagogie eingegangen waren. (Mir scheint das Letztere weitgehend der Fall zu sein.⁶) Das relativ freigebige Nennen der klassischen Autoren allerdings ist wohl aus der zeitgenössischen Geistesrichtung zu erklären, wenn auch der Verfasser alle Bildungsprotzerei mit Homer-Zitaten u. ä., wie wir sie in dieser Zeit auch im monastischen Schrifttum finden können, unterläßt.

Schließlich wertet der Herausgeber das Interesse, das die Edition der Vita rechtfertigt: Sie gibt wertvolle Hinweise, wie sich die Geschichte der unruhigen Zeit in der Welt der kleinen, frommen Leute der byzantinisch-europäischen Provinz spiegelt. Sie gibt uns wertvolle Belehrung über das Alltagsleben dieser Kreise in jener Zeit. Sie ist durch ihre großzügige Zitation der Hl. Schrift und der Väter von theologiegeschichtlichem und religiösem Interesse. Sie ist auch wichtig für die Mönchsgeschichte des 11. Jahrhunderts und die Art einer Klostergründung ohne Typikon (S. 42).

Soweit der Herausgeber. Tatsächlich gibt die Vita des hl. Kyrill von Philea für die Geschichte des byzantinischen Mönchtums und seiner Spiritualität im Rahmen der monastischen Erneuerungsbewegung des 10.–11. Jh.s noch sehr viel mehr aus. Sie in dieser Hinsicht auszuschöpfen, wird nun Aufgabe der Forschung sein. Dem Herausgeber und den „Subsidia hagiographica“ sei Dank, daß sie den wichtigen Text in solch zuverlässiger Weise bereitgestellt haben.

Jena

Fairy v. Lilienfeld

James Kritzeck: *Peter the Venerable and Islam* (= Princeton Oriental Studies, 23). Princeton, N. J. (Princeton University Press) 1964. XIV, 301 S., geb. \$ 7.50.

Das Buch beschäftigt sich mit der Stellung Peters des Ehrwürdigen, der im Jahre 1122 mit 28 Jahren zum Abt von Cluny gewählt wurde, zum Islam. J. Kritzeck, der durch eine Reihe von Aufsätzen gerade für dieses Gebiet besonders ausgewiesen ist,

⁴ Vgl. den Textapparat zu den vom Hrsg. angegebenen Stellen.

⁵ Durch diese Monita sei nicht die ungeheure Arbeit entwertet, die der Hrsg. mit der Feststellung der Väterzitate geleistet hat. Wer einmal den endlosen Sand des monastischen klassischen Schrifttums nach Zitaten, die ein mittelalterlicher, Verfasserfragen für unwichtig erachtender Mönch in seinem Werk bringt, durchsiebt hat, wird die Leistung der weitgehenden Feststellung des ersten Vorkommens der anonymen, traditionsreichen Zitate voll anerkennen. Diese Arbeit war im vorliegenden Fall auch nicht etwa umsonst, nur ist die Aufarbeitung der daraus resultierenden Erkenntnisse über die Spiritualität des Autors vom Hrsg. nicht geleistet.

⁶ Hrsg. weist selbst abschließend darauf hin, daß Nikolaos offensichtlich seine Klassiker-Zitate aus den Florilegien der anerkannten Kirchen- und Mönchsväter geschöpft hat (S. 37).

gibt im 1. Kapitel eine kurze Biographie Peters, seine Reise nach Spanien, macht auf die mangelnde Finalität im Kreuzzugsgedanken aufmerksam und bespricht Peters' Plan zum Studium des Islam. Das 2. Kapitel behandelt die Übersetzer, zunächst die Schule von Toledo, dann Peter von Toledo, Peter von Poitiers, Robert von Ketton (= Ketenensis) und Hermann Dalmata. Im 3. Kapitel werden die lateinischen Übersetzungen von fünf arabischen Traktaten geboten. Darunter nimmt die erste Koran-Übersetzung in eine europäische Sprache eine besondere Stellung ein insofern, als sie für rund vier Jahrhunderte die Hauptquelle für die Kenntnis des Islam in Europa gewesen ist. Kapitel 4 enthält eine Analyse der *Summa totius haeresis Saracenorum*, während im 5. Kapitel das *Liber contra sectam* besprochen wird. Neben diesen religiösen Texten übersetzten die Übersetzer vornehmlich philosophische und naturwissenschaftliche Werke, die für die Rezeption bzw. Assimilation der arabischen Wissenschaften grundlegend wurden. In einem abschließenden 6. Kapitel werden die lateinischen Texte veröffentlicht und zwar: *Summa totius haeresis Saracenorum*, *Epistola Petri Cluniacensis ad Bernardum Claraevallis*, *Epistola Petri Pictavensis*, *Capitula Petri Pictovensensis* und *Liber contra sectam*. Auf diese neue Textausgabe hat Kritzeck große Mühe verwandt; es gibt zwar eine größere Anzahl von Mss., aber Kritzeck hat sich nur auf zwei Mss. gestützt: Ms. 1162 der Bibliothèque de l'Arsenal in Paris und Ms. 381 der Bibliothèque de Douai "owing to the authority and excellence of the two manuscripts". Mir scheint das etwas fraglich; Migne hat nur ein Ms. benutzt, so daß wiederum keine kritische Ausgabe vorliegt.

Das Buch ist sauber und einwandfrei gearbeitet. Der Verfasser hat tiefe Kenntnisse in der mittelalterlichen und arabischen Literatur, die natürlich auch ausgiebig herangezogen ist. Man könnte vielleicht noch hinweisen auf die ausgezeichneten Ausführungen und die weitere Bibliographie von Ghellindk, *L'essor de la Littérature Latine au XII^e siècle* I, 190ff., vielleicht auch auf das ältere Werk: Clemencet, Dom Charles, *Histoire Littéraire de Saint Bernard et de Pierre Vénéralbe*, Paris 1773 sowie auf den Artikel in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1963, Bd. 8, Sp. 383 f. und die dort gegebene Schlüsselbiographie. Ein systematisches Literaturverzeichnis, das durch den Index nicht ersetzt wird, wäre erwünscht gewesen. Ohne Zweifel bildet das Buch eine hervorragende Leistung; in Kritzeck vereint sich der Philologe bester Schule mit dem soliden Historiker. Jeder, der sich mit Peter und seiner Zeit beschäftigt, muß es zur Hand nehmen. Wir danken dem Verfasser für diese schöne Gabe.

Bonn

O. Spies

Felix Schlösser: *Andreas Capellanus. Seine Minnelehre und das christliche Weltbild des 12. Jahrhunderts* (= Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 15). Bonn (Bouvier) 2. Auflage 1962. 386 S., kart. DM 27.-.

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine Analyse des Minnetraktates *De amore*, den Andreas Capellanus am Hofe der Marie de Champagne in den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts (1185–87?) verfaßt hat (vgl. das erste Kapitel: Andreas Capellanus – sein geschichtlicher Standort, S. 28–60). Sch. weist nach, daß die in ihm enthaltene Liebesauffassung, die „in traktatmäßiger Schärfe zusammenfaßt, was in der Liebeslyrik der Troubadours begonnen und in der europäischen Bewegung des Minnesangs fortgesetzt wurde“ (vgl. auch F. Schlösser, *Die Minneauffassung des Andreas Capellanus*, *ZfdPh* 79, 1960, S. 266–284, insb. S. 267), nur auf dem Hintergrund der Moraltheologie des 12. Jahrhunderts zu verstehen ist.

Ein Kernsatz der Liebeslehre des Andreas Capellanus ist die These von der Unvereinbarkeit von Ehe und Liebe (vgl. hierzu S. 121–127 und 261–290), die er an zentraler Stelle seiner Herrin, Marie de Champagne, als der höchsten Richterin in Sachen höfischer Liebe in den Mund legt: *Dicimus enim et stabilito tenore firmamus, amorem non posse suas inter duos inuales extendere vires* (S. 41). Andreas will also Liebe und Ehe getrennt wissen. Er folgt damit der kirchlichen Lehre von der Ehe als einer Gemeinschaft, die in erster Linie auf die Zeugung der Nachkommenschaft hingeeordnet ist und in der leidenschaftliche Liebe keine Daseinsberechtigung hat.

Diese amorfeindliche Position (vgl. S. 277: *vehemens amator in propria uxore iudicatur adulter*) bringt Sch. nicht nur mit der Konkupiszenzlehre Augustins in Zusammenhang (vgl. zum Folgenden insb. S. 276 ff.), sondern auch mit Entsprechungen in der neupythagoreischen und stoischen Ethik. Er verweist insb. auf einen Satz des Sextus Pythagoricus: „Μοιχὸς τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς πᾶς ἀπόλαστος“, der über Hieronymus in die christliche Ehemoral eingedrungen sei und sich – wie die Libri Sententiarum des Petrus Lombardus zeigen – im hohen Mittelalter großer Beliebtheit erfreut habe.

Dies läßt die höfische Liebe mit dem für sie charakteristischen Kontrast zur Ehe in einem neuen Licht erscheinen. Das in ihrem Raum entwickelte Ideal einer sinnlich-geistigen Beziehung beider Geschlechter, die nicht im ehelichen Bereich ihren Platz hatte, entspringt nach Sch. einer notwendigen und im Grunde positiven Reaktion auf die Theologie der Zeit. „Zwischen *caritas* und *concupiscentia* eroberte sich der *amor*, die Minne, eine mächtige Stellung in der aufbrechenden Laienkultur“ (ZfdPh 79, 1960, S. 283).

Dieses Ergebnis stellt für die Erörterung um das Kulturproblem des Minnesangs (vgl. E. Wechssler, Das Kulturproblem des Minnesangs, I: Minnesang und Christentum, Halle 1909) insofern eine Bereicherung dar, als mit ihm für die auffallende Tatsache, daß sich der Minnesang stets an die Frau des anderen wendet, nun auch aus theologischer Sicht heraus eine naheliegende und deshalb einleuchtende Erklärung gegeben worden ist.

Die Linien, die sich von hier zum deutschen Minnesang ziehen lassen, hat W. Betz,¹ der Lehrer F. Schlössers, aufgezeigt. Der bei Albrecht von Johannsdorf 89, 9 ausgesprochene Satz, ein Mann dürfe zwei Frauen lieben, entspricht z. B. der 31. Liebesregel des Andreas: *unam feminam nil prohibet a duobus amari et a duobus mulieribus unum*. Die Bedeutung des Minnetraktats für die höfische Epik unterstreicht H. Sparnaay,² wenn er ausführt, daß Chrétien de Troyes seinen Ivain vor allem geschrieben habe, um auf diese Weise die Minnelehren des Andreas Capellanus zu verbreiten, die am Hofe auch seiner Gönnerin, Marie de Champagne, erörtert wurden.

Die Tatsache, daß bereits zwei Jahre nach dem ersten Erscheinen dieser Dissertation eine (unveränderte) Neuauflage nötig geworden ist, verrät das Interesse, das man den von Sch. behandelten Fragen entgegenbringt.

Marburg

Ruth Schmidt-Wiegand

Charles Duggan: Twelfth Century Decretal Collections and their Importance in English History. (University of London, Historical Studies, vol. XII). London (The Athlone Press) 1963.

Die Geschichte der Dekretalensammlungen des 12. Jahrhunderts zwischen dem Decretum Gratiani und der Compilatio I Bernhards von Pavia ist durch die mühevollen Arbeit von Historikern und Kanonisten während der letzten Jahrzehnte zu einem Spezialgebiet der Forschung geworden, auf dem die bisherigen Ergebnisse nicht leicht zu überblicken sind. Als Friedrich Heyer 1913 eine Übersicht über die Dekretalensammlungen des 12. Jahrhunderts gab (ZRG Kan. Abt. Bd. 34, 1913, S. 615 ff.) behandelte er 16 vorbernhardische Sammlungen, d. h. solche Sammlungen, die nicht Bernhards Breviarium extravagantium voraussetzen und es ergänzen wollen, wenn auch einige der „vorbernhardischen“ Sammlungen erst nach der Compilatio I entstanden sind. Seit Heyers Darstellung wurde durch die Forschungen Walther Holtzmanns und anderer Gelehrter eine große Anzahl neuer Dekretalensammlungen bekannt gemacht und der Inhalt einiger Sammlungen in Analysen erschlossen. Die neueste Übersicht über die Dekretalensammlungen findet man in Holtzmanns Werk

¹ W. Betz, Andreas Capellanus und der Minnesang. In: Festschrift für Hermann Kunisch, 1961, S. 16–19.

² H. Sparnaay, Hartmanns Iwein. In: Zur Sprache u. Literatur d. Mittelalters, Groningen 1961, S. 216–230.

„Kanonistische Ergänzungen zur Italia Pontificia“ (*Quellen und Forschungen* Bd. 37 1957, S. 58 ff.); hier zählt er 42 Sammlungen vor der *Compilatio I*, wobei die Anhänge zum Dekret Gratians nicht einbezogen sind. Herkömmlich werden die Dekretalsammlungen nach primitiven und systematischen Sammlungen unterschieden (Kuttner, *Repertorium der Kanonistik*, S. 272): systematische Sammlungen sind nach Sach Gesichtspunkten in Titel aufgeteilt, wobei die ursprüngliche Dekretale häufig entsprechend der Systematik zertrennt und in verschiedene Titel eingeordnet wird, während bei primitiven Sammlungen entweder jede Stoffeinteilung fehlt oder nur in Ansätzen vorhanden ist, so daß sie zwar Titel oder Bücher kennen, jedoch die Dekretalen nicht nach systematischen Gesichtspunkten zertrennen. Im Einzelfall kann es zweifelhaft sein, zu welcher der beiden Kategorien man eine Dekretalsammlung zählt.

Die Dekretalenforschung hat auf Grund von Verwandtschaftsverhältnissen einzelner Sammlungen eine Einordnung in verschiedene Gruppen vorgenommen; so unterscheidet Holtzmann unter den primitiven Sammlungen eine „Dertusensisgruppe“, eine „französische“, „italienische“, „englische“, „Bridlington“- und „Wigorniensisgruppe“. (Holtzmann, *Quellen und Forschungen* Bd. 37, S. 58 ff.). Diese Bezeichnungen beruhen teils darauf, daß in einem bestimmten Land der Ursprung der Sammlungen vermutet wird, teils auf dem Namen einer Sammlung der betreffenden Gruppe, so wurde z. B. der Name „Wigorniensisgruppe“ nach der *Collectio Wigorniensis* gebildet.

Duggans Buch ist der Erforschung von drei Gruppen der primitiven Sammlungen gewidmet, nämlich der „englischen“, der „Bridlington“- und der „Wigorniensisgruppe“. Die nicht zu diesen Gruppen gehörigen Sammlungen werden nur vergleichsweise und am Rande herangezogen. Die Arbeit Duggans ist das erste umfangreiche Werk eines englischen Forschers über die Literaturgeschichte der Dekretalsammlungen; es ist daher begrüßenswert, daß er einen großen Teil seines Buches allgemeinen Ausführungen über die Geschichte des kanonischen Rechts im 12. Jahrhundert und der Dekretalsammlungen im besonderen gewidmet hat.

In den ersten 3 Kapiteln gibt der Verfasser einen Überblick über die Dekretalsammlungen, worin er besonders die Bedeutung der frühen Sammlungen für die englische Geschichte hervorhebt. Nach einer Zählung Holtzmanns sind allein von Alexander III. 359 Dekretalen nach England gesandt worden (Holtzmann, Über eine Ausgabe der päpstlichen Dekretalen des 12. Jahrhunderts, in: *Nachrichten d. Gött. Akad.* 1945, S. 34), deren ursprünglicher Text in den frühen Sammlungen, in denen sie noch nicht nach systematischen Gesichtspunkten zertrennt sind, zuverlässiger als in der *Compilatio I* ermittelt werden kann; manche Dekretalen sind überhaupt nur in den frühen Sammlungen zu finden, da sie in die späteren *Compilationes* nicht übernommen wurden. Duggan schildert die technische Entwicklung der Sammlungen von primitiven zu systematischen Formen (Kap. 3) und behandelt die Frage der Rechtskraft der Dekretalen, indem er auf einige Dekretisten, vor allem auf Huguccio, Bezug nimmt (Kap. 2). Es ist allerdings zweifelhaft, ob man die Dekretalen des 12. Jahrhunderts, die zunächst richterliche Entscheidungen und insofern „Fallrecht“ sind, unter einen allgemeinen Begriff von Gesetzgebung bringen kann, wie es bei Duggan geschieht, wenn er sie als „normales Instrument der Gesetzgebung“ bezeichnet (S. 44).

Das 4. Kapitel bildet den bedeutsamsten Abschnitt von Duggans Buch. Hier behandelt er die bereits erwähnten 3 Gruppen primitiver Sammlungen. Im Anhang seines Werks bringt der Verfasser zu einigen dieser Sammlungen vergleichende Tabellen, analytische Hinweise und photographische Aufnahmen einzelner Manuskriptseiten. Allerdings enthalten diese Appendices für keine der Sammlungen eine vollständige Analyse in der traditionellen Form, wie sie zuerst von Friedberg angewandt wurde. Nach Angaben Duggans enthält seine unveröffentlichte *Cambridge Dissertation* von 1954 vollständige Analysen der Sammlungen der „englischen“ Gruppe (S. 152). Eine baldige Publikation dieser Forschungsergebnisse wäre außerordentlich erwünscht. Da der Rezensent zur Zeit Photos aller von Duggan behandel-

ten Sammlungen einsehen konnte, kann er die Ausführungen des Verf. in einigen Punkten ergänzen. Die Photos stammen aus dem Nachlaß Walther Holtzmanns, der im „Institute of medieval canon law“ an der Yale-Universität unter der Leitung von Prof. Stephan Kuttner aufbewahrt wird; eine Einsichtnahme in den Nachlaß wurde dem Rezensenten durch gütiges Entgegenkommen von Prof. Stephan Kuttner ermöglicht.

Duggan beginnt mit einer Darstellung der englischen Familie (S. 68), der 7 primitive Dekretalsammlungen angehören. Zuerst wird die *Collectio Wigorniensis II* (Ms. London Brit. Mus. Royal 11 B II, fol. 97–102; bei Kuttner, *Repertorium* S. 283: *Collectio Londinensis IV*) von Duggan behandelt (S. 69–70). Die Sammlung enthält fast ausschließlich nach England ergangene Entscheidungen; Duggan vermutet, daß sie 1173–1174 entstanden ist. Die Sammlung besteht nur aus 10 Dekretalen und ist daher verhältnismäßig kurz. Da insgesamt 4 Dekretalen an Bischof Roger von Worcester ergangen sind, hält Duggan eine Verbindung dieses Mannes zur Herstellung der Sammlung für wahrscheinlich.

Die *Collectio Belverensis* (Bodl. Ms. e Mus. 249, fol. 121–135), so genannt nach ihrem früheren Aufbewahrungsort Belvoir, ist nach Duggan mit der *Wigorniensis II* eng verwandt (S. 71–73). Beide Sammlungen gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück, in beiden findet man sehr viel mehr Dekretalen für die Kirchenprovinz Canterbury als für die Kirchenprovinz York. Die *Collectio Belverensis* ist bald nach 1175 entstanden (S. 72); sie enthält in ihrem dritten Teil die *Canones* der Westminstersynode von 1175, während die *Canones* des Konzils von Tours 1163 den Anfang der Sammlung bilden. In den Appendices I und II druckt Duggan Inskriptionen und Initien der einzelnen Dekretalen von *Wigorniensis II* und *Belverensis* ab; ferner findet man dort vergleichende Tabellen, die allerdings nur Sammlungen der englischen Gruppe berücksichtigen. Aus dem Nachlaß Holtzmanns läßt sich entnehmen, daß in der *Belverensis* der Rechtsstoff bereits in der Form von Sachrubriken zusammengefaßt wird; die Kapitel I, 9–18 der Sammlung – so nach der Zählung Duggans – enthalten Sachrubriken am Rande, häufig nicht nur am Anfang des Kapitels, sondern zu verschiedenen Stellen der Dekretalen. Es sei noch darauf hingewiesen, daß eine Edition der *Belverensis* in Bd. 2 von „*Gilberti Londoniensis Epistolae*“, ed. J. A. Giles, London 1846, erfolgte.

Eine dritte Sammlung der englischen Gruppe ist die *Collectio Cantuariensis* (Ms. London Brit. Mus. Royal 10 B IV, fol. 42v–58v und 59v–65v; bei Kuttner, *Repertorium* S. 282: *Collectio Londinensis I* und II). Duggan gibt in Appendix III seines Werks eine Übersicht über den Inhalt der Sammlung. Kuttner und Holtzmann unterscheiden hier zwei Sammlungen, da zwischen den Dekretalen auf fol. 59r–v ein Prozeßtraktat steht (s. Kuttner a.a.O., Holtzmann, *Q. u. F.* Bd. 30, S. 59). Duggan betrachtet das Ganze als eine Sammlung, unterscheidet innerhalb der Sammlung jedoch 4 Teile. Duggans Teile I und II entsprechen der *Cantuariensis* bei Holtzmann (s. hierzu auch Duggans Konkordanztabelle zu Holtzmann, S. 212 bei Duggan); die Einteilung beruht darauf, daß Teil II unabhängig von Teil I ist, da er teilweise Dekretalen von Teil I wiederholt und von anderer Hand geschrieben ist. Die Teile III und IV entsprechen der *Cantuariensis II* bei Holtzmann; die Duggansche Einteilung ergibt sich hier daraus, daß der Teil IV keine Dekretalen, sondern die *Canones* des 3. Laterankonzils enthält.

Der Name der Sammlung wird davon abgeleitet, daß sich die Handschrift früher in Canterbury (Christ Church) befunden haben soll. In der Canterbury-Sammlung finden sich wieder vorwiegend Dekretalen mit englischen Empfängern; den größten Teil erhielt die Kirchenprovinz Canterbury. Adressaten sind hauptsächlich Richard von Canterbury, Bartholomäus von Exeter und Roger von Worcester, die häufig als päpstliche *Judices delegati* tätig waren. Duggan nimmt als Entstehungszeit für Teil I 1179–1181 an, während die Teile II und III wegen der Daten der in ihnen enthaltenen Dekretalen möglicherweise schon 1176 entstanden sein sollen (S. 75, Anm. 2). Die Datierung der Dekretale „*Nosti sicut*“ (J.-L. 12753) auf frühestens 1176, die Duggan im Anschluß an Jaffé vornimmt, ist übrigens von Holtzmann be-

richtigt worden: die Dekretale ist zwischen 1173 und 1175, wahrscheinlich 1174–75 entstanden (vgl. Holtzmann-Kemp, *Papal Decretals relating to the Diocese of Lincoln*, 1954, S. 18, no. VII; dort auch Abdruck des gesamten Texts). Da Teil II wohl nur ein Nachtrag zu Teil I ist und da die Teile III und IV von derselben Hand geschrieben wurden und zusammengehören, wird man als frühestes Entstehungsdatum für die gesamte Cantuariensis das Jahr 1179, also einen Zeitpunkt nach dem 3. Laterankonzil, annehmen müssen. Da von den ersten 13 Dekretalen der Sammlung 9 an den Erzbischof von Canterbury gerichtet sind und die übrigen 4 Dekretalen für die Kirchenprovinz Canterbury Bedeutung haben, vermutet Duggan, daß diese Stücke als Grundstock der Sammlung aus dem erzbischöflichen Archiv entnommen sind (S. 76). Der Text der Dekretalen ist jedoch schon durch Verkürzung der Inskription und Weglassung der Daten verändert, so daß ein unmittelbarer Ursprung der Sammlung in erzbischöflichen Registern wenig wahrscheinlich ist. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Cantuariensis vielfach am Rande Sachrubriken enthält, in denen Duggan den ersten Ansatz einer Systematik erblickt (S. 73). Er gibt eine Auswahl aus diesen Rubriken auf S. 74; eine vollständige Publikation dieser und ähnlicher Rubriken in anderen Sammlungen wäre erwünscht, um einen besseren Einblick in die Anfänge systematischer Ordnung bei den Sammlungen zu erhalten. Bisher hat nur Deeters in seiner Arbeit über die Bambergensisgruppe (Deeters, *Die Bambergensisgruppe der Dekretalensammlungen des 12. Jahrhunderts*, Phil. Diss., Bonn 1954) solche Rubriken publiziert.

Eine vierte Sammlung, die aus Rochester stammende *Collectio Roffensis* (Ms. London Brit. Mus. Royal 10 C IV, fol. 137v–154;¹ bei Kuttner, *Repertorium* S. 282; *Collectio Londinensis* III), ist mit der Cantuariensis eng verwandt (S. 76 ff.) Die Sammlung beginnt mit den Canones des dritten Laterankonzils und enthält darauf folgend 125 Dekretalen, unter denen Duggan zunächst einen ersten Teil von etwa 75 Dekretalen unterscheidet, der weitgehend mit der Cantuariensis übereinstimmt, so daß er eine gemeinsame Vorlage für beide Sammlungen vermutet. Dieser Teil enthält überwiegend nach England adressierte Dekretalen, während der zweite Teil einen stärkeren Anteil von Dekretalen an kontinentale Empfänger aufweist. Duggan nimmt an, daß der Sammler der *Collectio Roffensis* zunächst einen Archetyp der Cantuariensis vor Augen hatte und später zur Ergänzung auf ein kontinentales Vorbild zurückgriff. In Appendix IV des Dugganschen Buchs findet man eine kurze Analyse des Inhalts der Roffensis und eine vergleichende Tabelle, die allerdings nur Sammlungen der englischen Gruppe berücksichtigt; doch wäre es wegen der Vermutung eines kontinentalen Einflusses auf die Roffensis wünschenswert gewesen, wenn der Verfasser auch die bereits analysierten kontinentalen Sammlungen in seine Tabelle einbezogen hätte.

Duggan weist am Ende seines Buches darauf hin, daß seine Kapiteleinteilung nicht vollständig mit der Holtzmannschen übereinstimmt (S. 212). Holtzmann zählt no. 132–134 der Dugganschen Zählung als ein capitulum, da die Inskriptionen „Augustinus“ und „Ambrosius“ am Rande stehen; daß no. 133 und 134 nicht selbständig sind, ergibt sich auch aus der Inskription „Idem“ in no. 135, die an die Inskription von no. 132 – Alexander III. – anknüpft.

Als Entstehungszeit der *Collectio Roffensis* nimmt Duggan die Jahre 1183–1185 an, da die Sammlung außer den Dekretalen Alexanders III. noch 5 Dekretalen von Lucius III. enthält. Am Schluß der Sammlung ist eine Dekretale Cölestins III. angefügt (Duggan no. 151), die zum Unterschied von allen anderen Stücken mit Datumsangabe versehen ist und schon dadurch als späterer Zusatz zu erkennen ist.

Als nächste Sammlung der englischen Familie wird von Duggan die *Collectio Dunelmensis* (Ms. Durham Cathedral C III 1, fol. 5–18; bei Kuttner, *Repertorium*

¹ Duggan macht über den Umfang der Sammlung verwirrende Angaben; nach S. 69 reicht sie bis fol. 155, nach S. 173 bis fol. 154; das letzte Stück der Roffensis, Cölestins III. Dekretale „Prudentiam tuam“ (J.-L. 17019, Duggan no. 151), steht jedoch nicht – wie S. 78, Anm. 5 und S. 184 angegeben – auf fol. 154r, sondern beginnt fol. 154v und endet fol. 155r, so daß die Sammlung bis fol. 155v reicht.

S. 280–281: *Collectio Dunelmensis* I, II und III) behandelt. Während Duggan für die bisher erwähnten Sammlungen Inhaltsübersichten im Anhang gibt, hat er dieses Verfahren für die *Collectio Dunelmensis* und für die noch zu erwähnenden weiteren Sammlungen der englischen Gruppe nicht angewandt, so daß es nicht leicht ist, seinen Ausführungen zur *Collectio Dunelmensis* zu folgen. Auf S. 78–79 scheint Duggan den Anfang der Sammlung erst mit fol. 8va anzusetzen; die „opening section“ der Sammlung wäre dann mit der *Collectio Dunelmensis* II des Repertoriums identisch; die *Collectio Dunelmensis* I bei Kuttner wird in ihrem ersten Teil (fol. 5v–7v) nicht in die Darstellung des Aufbaus der Sammlung bei Duggan (S. 79, Anm. 1) einbezogen. Diesen Ausführungen auf S. 79 steht jedoch S. 69 entgegen, wo der Verf. den Beginn der *Collectio* mit fol. 5 angibt, ohne daß man bei Duggan erfährt, was auf fol. 5v–8v steht. Nach Kuttner enthält dieser Abschnitt nur zum Teil nachgratianisches Material und ist Anhang zu einer Kanonessammlung vorgratianischer Stücke (*Repertorium* S. 280–281), so daß Duggan diesen Abschnitt vermutlich nicht als Dekretalsammlung betrachtet, dann aber ein Hinweis auf die vom Repertorium abweichende Auffassung sinnvoll gewesen wäre.

In der *Collectio Dunelmensis* überwiegen wiederum Dekretalen an englische Empfänger; von diesen sind erheblich mehr in die Kirchenprovinz Canterbury als in die Kirchenprovinz York gegangen (S. 79). In der ersten Dekretalengruppe, die nach Duggan 35 capitula umfaßt, sollen 19 Dekretalen nach Canterbury, Worcester oder Exeter ergangen sein; doch müssen gegen diese Zählung auf Grund des Holtzmannschen Nachlasses Bedenken angemeldet werden. Duggan zählt (S. 79, Anm. 2) auf fol. 9r 2 Dekretalen nach Exeter, nach Holtzmanns Verzeichnis kann fol. 9r nur eine Dekretale nach Exeter enthalten. Auf fol. 10r werden von Duggan 2 Dekretalen nach Worcester und eine nach Canterbury gesondert gezählt; nach Holtzmann steht auf fol. 10r nur eine Dekretale nach Worcester und eine zweite, die für Canterbury und Worcester ergangen ist; letzteres Stück (J.-L. 13825) wurde von Duggan offenbar doppelt gezählt. Die Dekretalen, auf die sich Duggan in Anm. 2, S. 79 bezieht, machen demnach wohl insgesamt 17, nicht 19 Stücke aus. Als wahrscheinliches Datum für die Entstehungszeit der Sammlung nimmt er 1179–81 an (S. 79).

Als nächste Sammlung der englischen Gruppe wird von Duggan die *Collectio Fontanensis* (Ms. Oxford Bodl. Laud Misc. 527, fol. 24–45v) besprochen (S. 80–81). Die Sammlung besteht nach Duggan aus 4 verschiedenen von einander unabhängigen Stücken. Der erste Teil der Sammlung enthält hauptsächlich Dekretalen, die an Bartholomäus von Exeter und Roger von Worcester gerichtet sind. Interessant ist vor allem der zweite Teil (Teil b bei Duggan, im Ms. fol. 32r–37r), der nach Ansicht Duggans keine Dekretalen, sondern Papstprivilegien aus dem Chartular von Fountains enthält. Von diesem zweiten Teil kann man sich ein genaues Bild machen, da Holtzmann ihn in seinen „Papsturkunden in England“ analysiert und sämtliche Fountains betreffenden Stücke abgedruckt hat. (Vgl. Holtzmanns Analyse in „Papsturkunden in England“, Bd. III, S. 9–10). Aus den Holtzmannschen Angaben läßt sich nun zunächst entnehmen, daß die Fountains-Urkunden im zweiten Teil der Sammlung nicht aus dem Chartular von Fountains stammen. Das Chartular von Fountains ist uns in 2 Formen erhalten: 1.) in alphabetischer Ordnung nach Ortschaften im „*Registrum chartarum monasterii S. Mariae de Fontibus*“ (4 Bände in verschiedenen Manuskripten, vgl. Holtzmann a.a.O., Bd. I, S. 77 und 170, Bd. III S. 112) und 2.) im „*Registrum b. Mariae de Fontibus*“ (Ms. London, Brit. Mus. Add. 18276); letzteres bringt zum Teil andere Texte als das große Chartular, enthält aber vielfach nur Regesten (Holtzmann, a.a.O., Bd. I, S. 164). Die Stücke der *Collectio Fontanensis* sind in keinem der beiden Chartulare nachzuweisen; die Behauptung Duggans, daß sie aus dem Chartular von Fountains stammen, ist daher völlig spekulativ.

Ferner sind Bedenken gegen die Kennzeichnung der Stücke des zweiten Teils als Privilegien geltend zu machen. Die von Holtzmann edierten Papstbriefe enthalten sämtlich rechtliche Verfügungen ohne Dauercharakter; sind also nach dem Inhalt als Mandate zu charakterisieren, nicht als Privilegien (Hierzu vgl. Schmitz-Kallenberg,

Papsturkunden S. 95; Bresslau, *Urkundenlehre*, Bd. I, 2. Aufl. S. 80–81). Es fehlen auch diplomatische Kennzeichen von Privilegien, so daß sie diplomatisch betrachtet zu den „litterae“ rechnen (Schmitz-Kallenberg, a.a.O. S. 94, Bresslau, a.a.O. S. 80). Zur Entstehungszeit der *Collectio Fontanensis* führte Duggan aus, daß der erste Teil der Sammlung nach 1179, der zweite Teil nach 1181 zusammengestellt wurde (S. 81). Die Sammlung soll Spuren von Systematik und bestimmte Abkürzungsformen aufweisen (S. 81).

Als letztes Glied der englischen Familie behandelt Duggan die *Collectio Regalis* (Ms. London Brit. Mus. Royal 15 B IV, fol. 107v–118v; bei Kuttner, *Repertorium* S. 285: *Collectio Londinensis* V). Eine vollständige Übersicht über den Inhalt der Sammlung wird hier wie auch bei der *Collectio Fontanensis* nicht gegeben, so daß eine Beurteilung der Ergebnisse schwierig ist. Die *Collectio Regalis* enthält besonders viele nach England gerichtete Dekretalen, wobei wiederum Canterbury, Worcester und Exeter als Adressaten zu finden sind (S. 84). Da die Sammlung besonders viele Dekretalen für Exeter enthält, neigt Duggan dazu, den Ursprung der Sammlung in Exeter zu suchen (S. 84); das Manuskript, in dem die Sammlung enthalten ist, stammt jedoch aus Worcester (Ker, *Medieval Libraries*, 2. Aufl. 1964, S. 367). Da die Sammlung keine Dekretalen aus der Zeit nach Alexander III. enthält, muß sie 1181 oder bald darauf entstanden sein (S. 83). Duggan stellt bei der *Regalis* einen Fortschritt gegenüber früheren Sammlungen fest, da der Verfasser der Sammlung Dekretalen zertrennt, Abkürzungen verwendet und bei einem Viertel der Kapitel Sachrubriken hinzusetzt (S. 82–83). Ein Teil dieser Sachrubriken bzw. Kapitelüberschriften wird von Duggan abgedruckt, wobei er eine von ihm ausdrücklich als provisorisch bezeichnete Numerierung verwendet. Duggans Rubrik no. 111 ist bei Holtzmann in zwei Rubriken für aufeinanderfolgende Dekretalen aufgespalten. Die Numerierung Holtzmanns weicht von der Duggans ab; Holtzmann zählt bei der *Regalis* insgesamt 162 capitula; was sich daraus erklärt, daß in der Sammlung Inschriften teilweise fehlen und Holtzmann deshalb jedes durch ein Paragraphenzeichen hervorgehobene Stück selbständig gezählt hat.

Nach Behandlung sämtlicher Sammlungen der englischen Gruppe wendet sich Duggan der sogenannten *Bridlington-Familie* zu, der zwei Sammlungen zuzuordnen sind: die *Collectio Bridlingtonensis* (Ms. Oxford Bodl. 357, fol. 80–133v) und die *Collectio Claudiana* (Ms. London Brit. Mus. Claudius A IV, fol. 189–216; bei Kuttner, *Repertorium* S. 279: *Collectio Cottoniana* I). Duggan stellt fest, daß beide Sammlungen zum Teil auf einen gemeinsamen Archetyp zurückgehen, aber nicht voneinander abhängig sind (S. 88). Dieser Archetyp, auf den die c. 1–40 und 68–119 der *Bridlingtonensis*, c. 1–107 der *Claudiana* zurückgeführt werden (S. 88), hat überwiegend Canterbury-, Worcester- und Exeter-Dekretalen geliefert (S. 92). Die übrigen Teile beider Sammlungen sind nicht von dem erschlossenen Archetyp abhängig; insgesamt enthält die *Bridlingtonensis* 193, die *Claudiana* 216 capitula; sie sind bereits in den Sammlungen numeriert (S. 85). Duggan vermutet, daß beide Sammlungen in der Kirchenprovinz Canterbury entstanden sind (S. 94–95). Die *Bridling-*

² Es seien noch die Nummern angegeben, unter denen Holtzmann die Stücke der Sammlung in Bd. III der „Papsturkunden in England“ abdruckt, da die Reihenfolge der Stücke in der *Collectio* bei Holtzmann ohne die entsprechenden Nummern seiner Urkundenpublikation angegeben wird. Es entspricht: *Fontanensis* II, 1 = Holtzmann no. 40, Font. II, 3 = no. 54, Font. II, 4 = no. 252, Font. II, 5 = no. 151, Font. II, 6 = no. 270, Font. II, 7 = no. 156, Font. II, 8 = no. 253, Font. II, 9 = no. 244, Font. II, 10 = no. 251, Font. II, 11 = no. 271, Font. II, 12 = no. 322, Font. II, 13 = no. 198, Font. II, 14 = no. 194, Font. II, 15 = no. 208, Font. II, 19 = no. 162, Font. II, 20 = no. 273, Font. II, 21 = no. 157, Font. II, 22 = no. 158, Font. II, 23 = no. 160, Font. II, 24 = no. 159. Die Stücke II, 2, 16, 17, 18 und 25 betreffen Fontaines nicht und wurden daher von Holtzmann in seine Urkundensammlung nicht aufgenommen (vgl. Holtzmann a.a.O. S. 9–10 mit Angaben über die Adressaten).

tonensis soll 1182–83, die Claudiana kaum später als 1187 entstanden sein; letztere enthält als jüngste Stücke auch Dekretalen Urbans III (S. 91–92). Hervorzuheben ist, daß beide Sammlungen Anfänge systematischer Gruppierung zeigen, da in der Claudiana eherechtliche, in der Bridlingtonensis ordensrechtliche Dekretalen zusammengestellt sind (S. 89–90). Leider gibt Duggan bei beiden Sammlungen weder eine Analyse noch eine abgekürzte Inhaltsangabe mit den Initien der Stücke, so daß eine genauere Klärung des systematischen Aufbaus noch aussteht.

Duggan weist darauf hin, daß beide Sammlungen Sachrubriken verwenden, die das zentrale Rechtsproblem bezeichnen (S. 86). Hierzu bemerkt er, daß generell in den Bridlington-Sammlungen die Haupt-Rubriken nicht marginal, sondern im Haupttext der Sammlung verzeichnet sind: daß ferner bei nichtzertrennten Dekretalen, die verschiedene Rechtsmaterien behandeln, weitere Rubriken für die einzelnen Teile vorhanden sind. Das trifft jedoch in dieser Allgemeinheit nicht zu. In Wirklichkeit verhält es sich folgendermaßen: in der Bridlingtonensis stehen die Rubriken stets am Rande; es gibt dort keine Rubriken im Haupttext; die Dekretale hat in dieser Sammlung häufig mehrere Marginalrubriken für die einzelnen Teile. Für die Claudiana gilt das von Duggan gekennzeichnete Prinzip: die Dekretalen besitzen am Anfang eine Rubrik im Haupttext, während für die einzelnen Teile Marginalrubriken verwendet werden, die von den Glossen der Sammlung kaum so eindeutig zu unterscheiden sind, wie man auf Grund von Duggans Darstellung annehmen könnte (S. 87 und 194). Da in der Bridlingtonensis die Rubriken immer am Rande stehen, erklärt sich auch die Tatsache besser, daß einige Bridlingtonrubriken in der Claudiana unter den Marginalien wiederholt werden (S. 87, Anm. 2); sie standen bereits in der Bridlingtonensis am Rande des Texts.

Als dritte und letzte Familie von Sammlungen wird von Duggan die sogenannte Wigorniensis- oder Worcestergruppe behandelt, deren Name von der Collectio Wigorniensis abgeleitet ist. Die früheste Phase in der Entwicklung dieser Gruppe wird von drei Sammlungen repräsentiert: der *Collectio Trinitatis* oder *Trinity-Sammlung* (Ms. Cambridge, Trinity-College R 14, 9, fol. 82–88), der *Collectio Wigorniensis* (London Brit. Mus. Royal 10 A II, fol. 5–62v) und der *Collectio Claustreoneoburgensis* (Klosterneuburg cod. 19, fol. 36–87v). Die Trinity-Sammlung hat Duggan selbst bereits früher analysiert (*Traditio* 17, 1961, S. 506–26), für die Wigorniensis liegt seit langem eine Analyse von H. E. Lohmann vor (ZRG Kan. Abt. 53, 1933, S. 36–187), die Claustreoneoburgensis wurde von Schönsteiner erschlossen (*Jahrbuch des Stifts Klosterneuburg* Bd. 2, 1909, S. 1–154). So kann sich Duggan im vorliegenden Werk auf eine Einordnung der Einzelergebnisse in den größeren Zusammenhang, der durch den Überblick über die ganze Gruppe gewonnen wurde, beschränken. Bereits Lohmann hatte gefolgert, daß Wigorniensis und Claustreoneoburgensis eine gemeinsame Vorlage haben müßten (Lohmann a.a.O. S. 44 ff.). Duggan gelangt zu dem Ergebnis, daß die Trinity-Sammlung älter als die beiden anderen ist, aber ebenfalls auf dem unbekannten gemeinsamen Archetyp beruht (S. 97–98). Alle drei Sammlungen sind nach Duggan 1181 oder wenig später entstanden; die gleiche Entstehungszeit wurde bereits von Lohmann für die Wigorniensis angenommen (Lohmann a.a.O., S. 52–53). Die Wigorniensis hat eine Einteilung in 7 Bücher, jedoch noch nicht in Titel, ferner zertrennt sie im allgemeinen die Dekretalen noch nicht; daher rechnet sie bereits Lohmann (a.a.O., S. 39–40) und so auch jetzt Duggan (S. 97) zu den primitiven Sammlungen. Das Manuskript, in dem die Wigorniensis enthalten ist, weist mannigfache Beziehungen zur Person Baldwins von Ford auf; daran knüpft schon Lohmann die Vermutung, die Handschrift sei im Kreise Baldwins entstanden (Lohmann a.a.O., S. 53 Anm. 1).

Eine weitere Sammlung der Wigorniensisgruppe ist die *Collectio Cheltenhamensis* (Ms. London Brit. Mus. Egerton 2819; bei Kuttner, Repertorium S. 298). Auf diese Sammlung wurde zuerst von Hampe hingewiesen (vgl. N. A. 22, 1897, S. 398 ff.); jedoch wurde sie niemals genau analysiert. Nach Duggan ist der Anfang der Sammlung auf fol. 11 anzusetzen; man findet dort zunächst Canones des 3. Laterankonzils und anschließend auf fol. 16–17v Dekretalen Innozenz' III.; letztere sind von ande-

rer Hand als der übrige Inhalt der Sammlung geschrieben (s. hierzu Duggan S. 99, Anm. 3). Der Hauptteil der Sammlung beginnt daher erst auf fol. 17v. Nach Duggan ist die Sammlung zum Teil ein Abkömmling des Wigorniensis-Archetyps, zum anderen geht sie auf die Bambergensisgruppe zurück, eine umfangreiche Gruppe systematischer Sammlungen von kontinentalem Ursprung (Duggan S. 96; zur Bambergensisgruppe umfassend Deetes, *Die Bambergensisgruppe der Dekretalensammlungen des 12. Jahrhunderts*). Die Cheltenhamensis behält im allgemeinen die Reihenfolge der Dekretalen entsprechend der Wigorniensis bei; Duggan bringt in Appendix V eine Tabelle mit vergleichenden Angaben zu anderen Sammlungen der Gruppe, leider nur für die Dekretalen des ersten Buchs der Wigorniensis.

Die Cheltenhamensis hat nach Duggan 16 Titel, die er S. 100–101 publiziert; außerdem geht der Sammlung eine Inhaltsübersicht von 15 Abschnitten voraus (S. 99). Hampe hatte nur 15 Titel gezählt (a.a.O., S. 399), Heyer gibt auf Grund des Handschriftenkatalogs 14 Titel an (Heyer ZRG Kan. Abt. 25, 1914, S. 584, Anm. 1). Aus der Photokopie der Handschrift im Holtzmann-Nachlaß läßt sich feststellen, daß Duggan Titel II: „De capellanis castrorum“ (Ms. fol. 21 va) nicht auführt, so daß „De transactionibus et iure patronatus“ in Wahrheit Titel III ist (bei Duggan Titel II).

Duggan behauptet, daß die Titelüberschriften der Cheltenhamensis häufig unzulänglich und irreführend seien; so sei fol. 43r ein Titel „De coniugiis“ am Anfang von Eherechtsdekretalen weggelassen worden und die ganze Eherechtsmaterie unter „De patronatu secundo“ gebracht worden (S. 99, Anm. 3). Holtzmann hat nun für diese vermeintliche Nachlässigkeit eine überraschende Erklärung gefunden, die in seinen handschriftlichen Notizen zur Cheltenhamensis enthalten ist. Er hat nämlich festgestellt, daß zwischen fol. 42v und fol. 43 im Manuskript eine Lücke ist, so daß der Titel „De coniugiis“ auf einem heute in der Handschrift nicht mehr vorhandenen Blatt (42 A) zwischen fol. 42 und 43 gestanden haben muß.

Holtzmanns Argumentation, die der Rezensent bei Einsichtnahme in die Photokopie in allen Punkten bestätigt fand, sei hier dem Sinne nach wiedergegeben – die hier wiedergegebenen Textstellen an den Lücken wurden vom Rezensenten aus der Handschrift entnommen.

Auf fol. 42v bricht die dort als letzte verzeichnete Dekretale „Ex parte presbiteri Ade“ (J.-L. 13955 = c. 7 X II 20) mitten im Text mit den Worten: „interposuisse proposit“ ab; fol. 43r beginnt mit dem Anfang der Dekretale „Veniens ad nos lator presentium R.“ (J.-L. 14215 = App. XII, 5; anderer Anfang der Dekretale in App. I), ohne daß eine Inschrift erscheint. Eine entsprechende zweite Lücke stellte Holtzmann zwischen fol. 46v und fol. 47 fest: am Ende von fol. 46v bricht die Dekretale „Veniens ad presentiam nostram“ (J.-L. 14165 = c. 5 X IV 6) im Text mit den Worten „prefata mulier“ ab; fol. 47 beginnt es mitten im Text der Dekretale „Licet preter solitum“ (J.-L. 14091) mit den Worten: ca-„non posterius editus“ (diese Stelle der im Liber Extra zertrennten Dekretale in c. 1 X IV 11). Beide Lücken werden von Holtzmann damit erklärt, daß von einem Quaternio des Manuskripts, der die Blätter fol. 42–47 umfaßte, eine Lage ausgefallen ist, so daß jeweils fol. 42 und 47, die verschwundenen fol. 42 A und 46 A, fol. 43 und 46, fol. 44 und 45 ursprünglich eine Lage des Quaternio gebildet haben. Einen zusätzlichen Beweis für die Existenz der Lücke hat Holtzmann ferner im Text der Sammlung entdeckt. Es wird nämlich auf fol. 52rb mit den Worten: „Supra capitulo VII. ad audientiam apostolatus nostri“ auf die Dekretale „Ad audientiam apostolatus nostri“ (J.-L. 14311) verwiesen, die auf fol. 43r unmittelbar auf die bereits erwähnte Dekretale „Veniens ad nos“ (J.-L. 14215) folgt. Die Dekretale „Ad audientiam etc.“ ist jedoch in der uns erhaltenen Form der Cheltenhamensis nicht das 7. Kapitel des Titels „De patronatu secundo“; es muß also ein neuer Titel begonnen haben, von dem die Zählung der Stelle abgeleitet ist, so daß vor der Dekretale „Veniens ad nos“ noch 5 Dekretalen eines Titels „De matrimonio“ oder „De coniugiis“ auf dem verlorenen Blatt 42 A gestanden haben.

Die hier mitgeteilte Entdeckung Holtzmanns läßt die Titelfrubriken der Cheltenhamensis

hamensis als weit weniger irreführend erscheinen; die Sammlung hat demnach ursprünglich 18 Titel enthalten.

Die Cheltenhamensis ist in verschiedenen Phasen entstanden (S. 102). Duggan rechnet eine Dekretale, Cölestins III., die am Schluß der Sammlung von anderer Hand hinzugefügt wurde, noch als Teil der Cheltenhamensis, so daß er die endgültige Vollendung der Sammlung auf 1193 oder später ansetzt (S. 103). Sieht man von diesem späteren Zusatz ab, so reicht die Sammlung bis zu Clemens III., der mit einer Dekretale vertreten ist. Duggan nimmt an, daß der vor dem Cölestin-Appendix stehende Schlußteil der eigentlichen Sammlung nicht früher als 1191 vollendet war (S. 102), was einleuchtend wäre, wenn sich die einzige Dekretale Clemens III. nicht datieren ließe. Nun gehört die Dekretale Clemens III. (J.-L. 16181) aber dem ersten Jahr des Pontifikats dieses Papstes an, da sie in der Überlieferung der Appendix mit dem Datum des 23. III. 1188 erscheint.³ An die Stelle des Zeitansatzes 1191 für die Vollendung des Schlußteils der Cheltenhamensis ist also besser das Jahr 1188 zu setzen.

Außer den bisher erwähnten sind noch zwei weitere Sammlungen der Wigorniensgruppe bekannt: *Collectio Cottoniana* und *Collectio Peterhusensis*. Die *Collectio Cottoniana* (Ms. London Brit. Mus. Cotton Vitellius E. XIII fol. 204-288; bei Kuttner, *Repertorium* S. 297: *Collectio Cottoniana* II) war bereits von Hampe bekannt gemacht worden (N. A. Bd. 22, 1897, S. 388 ff.), jedoch bisher nicht genau analysiert worden. Die ersten Hinweise auf die *Collectio Peterhusensis* (Cambridge Peterhouse Coll. in Mss. 114, 180, 193, 203) hatte Holtzmann gegeben (Holtzmann, *Papsturkunden* Bd. 2, S. 70. Ferner Holtzmann-Kemp, *Papal Decretals relating to the Diocese of Lincoln*, S. XIII). Eine Analyse stößt bei beiden Sammlungen auf Schwierigkeiten, da die Peterhusensis nur fragmentarisch erhalten ist und bei der Cottoniana das Manuskript zum Teil durch Brand zerstört wurde. Beide Sammlungen sind nach Duggan in 6 oder 7 Bücher eingeteilt (S. 104) und haben anders als die Wigorniensis auch eine Unterteilung der Bücher in Titel. In der Verteilung des Dekretalenstoffs weisen beide Sammlungen erhebliche Übereinstimmungen auf; jedoch schließt die *Collectio Cottoniana* mit einem Appendix von Dekretalen ab, der in ihr nicht mehr systematisch erfaßt ist, dafür aber in der *Collectio Peterhusensis* nach systematischen Gesichtspunkten aufgeteilt ist, so daß Duggan daraus schließt, die Peterhusensis müsse später als die Cottoniana entstanden sein (S. 105). Eine Rekonstruktion des Aufbaus beider Sammlungen ist aus den bereits erwähnten Gründen schwierig: bei der Peterhusensis reicht der erhaltene Teil bis zum 4. Buch der Sammlung (S. 105). Duggan beschränkt sich auf kurze Hinweise auf die Verteilung des Dekretalenstoffs (S. 104-105) und bringt im Anhang vergleichende Tabellen für das erste Buch der Peterhusensis und für Teile der Cottoniana. Er stellt fest, daß diejenigen Dekretalen, mit denen der Archetyp der Wigorniensgruppe in der Trinity-Sammlung und der *Collectio Wigorniensis* erweitert wurde, auch in der Cottoniana und in der Peterhusensis wiederkehren, selbst wenn sie in der Cheltenhamensis fehlen (S. 107). Die Cheltenhamensis ist also kein Zwischenglied zwischen Wigorniensis und Cottoniana gewesen. Duggan hebt ferner hervor, daß viele Kapitel der Cottoniana und der Peterhusensis bisher in keiner anderen Sammlung nachgewiesen werden konnten (S. 109); gerade deshalb wäre zu wünschen, daß eine vollständige Analyse dieser Sammlungen in naher Zukunft erfolgt.

Die Entstehungszeit beider Sammlungen wird von Duggan abweichend von bisherigen Angaben bestimmt. Während Seckel für die Entstehung der Cottoniana die Zeit Clemens III. angenommen hatte (N. A. Bd. 25, 1900, S. 530), kommt Duggan zu dem Ergebnis, daß die Cottoniana nicht vor 1193-94 vollendet wurde, da sie Dekretalen Cölestins III. enthält (S. 107, Anm. 3). Für die Peterhusensis nimmt Duggan an, daß sie nicht vor 1194 vollendet wurde, da sie ebenfalls Dekretalen Cölestins III. bringt (Duggan S. 107, Anm. 4), während Lefebvre die Sammlung auf 1188 datiert hatte (Lefebvre in DDC, Bd. VI, 1957, Sp. 1438). Beide Sammlungen sind demnach später als die *Compilatio I* vollendet worden. In der systema-

³ In der ed. princeps der Appendix t. XV, c. 26.

tischen Gliederung sind sie jedoch der *Compilatio I* weit unterlegen; die Dekretalen werden auch in diesen Sammlungen nicht nach systematischen Gesichtspunkten zertrennt, obwohl die Gliederung der Titel bereits ins einzelne geht. Duggan gibt als Beispiel eine Liste der Titelüberschriften des zweiten Buchs der Peterhouse-Sammlung (S. 106). Die *Collectio Peterhusensis* versucht, an die Stelle der Zertrennung von Dekretalen ein anderes Ordnungsprinzip zu setzen: gehört eine Dekretale der Sache nach unter mehrere Titel, so wird sie entsprechend dem Rechtsstoff ihres ersten Abschnitts eingeordnet, auf die folgenden Abschnitte wird jedoch in denjenigen Titeln verwiesen, zu denen diese Abschnitte sachlich gehören. So zitiert Duggan einen Titel der Peterhusensis „*Que taciturnas litteras impetratas viribus evacuet*“, unter dem überhaupt keine Dekretalentexte aufgeführt werden, sondern nur Verweisungen auf Teilstücke von Dekretalen, die an anderer Stelle eingeordnet sind (S. 108–109). Aus diesen bei Duggan abgedruckten Verweisungen läßt sich auch schließen, daß die Peterhusensis ursprünglich mindestens 6 Bücher enthielt; zählt man die einleitenden Konzilskanones (hierzu Duggan S. 104, Anm. 4) als eigenes Buch der Sammlung, so kommt man sogar auf 7 Bücher. Im übrigen ist noch anzumerken, daß der von Duggan angenommene Titel „*De flamenariis*“ im Manuskript „*De falsariis*“ zu lesen ist, so daß die von Duggan an die Titelfrubrik geknüpften Erklärungsversuche nicht erforderlich sind (S. 109–110).

Cottoniana und Peterhusensis sind die letzten von Duggan besprochenen Dekretalensammlungen. Die Sammlungen der Wigorniensisgruppe waren systematisch nicht so weit fortgeschritten wie manche kontinentale Sammlungen, besonders aus der Bambergensisgruppe; sie konnten daher keinen großen Einfluß auf die Technik späterer Dekretalensammlungen ausüben; jedoch lieferten sie vielfach das Rohmaterial für spätere systematische Sammlungen (hierzu Duggan S. 110).

In einem 5. abschließenden Kapitel behandelt Duggan die Bedeutung der Dekretalensammlungen für die englische Geschichte. Auf die hier von ihm gezogenen allgemeinen Schlußfolgerungen muß im einzelnen eingegangen werden, da wir teilweise mit ihnen nicht übereinstimmen können.

Duggan wendet sich zunächst der Frage zu, weshalb unter den uns erhaltenen Dekretalen Alexanders III. und Lucius' III. die Zahl der nach England ergangenen Entscheidungen einen auffallend hohen Prozentsatz ausmacht. Holtzmann zählte 1945 insgesamt 713 Dekretalen Alexanders III. Von ihnen konnte er 683 lokalisieren und kam zu dem Ergebnis, daß davon 359 nach England ergangen waren, also mehr als die Hälfte aller Dekretalen Alexanders III. (Holtzmann in: *Nachrichten d. Gött. Akad.* 1945, S. 34). Die große Zahl der „englischen“ Dekretalen Alexanders III. war schon von früheren Forschern hervorgehoben worden, die noch nicht mit den ungedruckten Sammlungen gearbeitet hatten. Maitland wies auf die Bedeutung dieses Faktums für die englische Kirchengeschichte hin (Maitland, *Canon Law in the Church of England*, S. 124); Zachary Brooke sah einen Zusammenhang zwischen dem Vertrag von Avranches, 1172, in dem das Recht zur Appellation nach Rom von Heinrich II. zugestanden worden war, und der großen Zahl „englischer“ Dekretalen Alexanders III. und Lucius' III. Nach Brooke hatte vor der Becketkrise das kanonische Recht nie vollständig in England gegolten; Appellationen nach Rom waren häufig nicht zugelassen worden und schließlich sogar in den Konstitutionen von Clarendon generell untersagt worden. Daher hätten die englischen Bischöfe das kanonische Recht weniger gut gekannt als die Bischöfe in anderen Ländern. Als nun durch den Vertrag von Avranches Appellationen generell erlaubt worden seien, hätten die englischen Bischöfe häufig Rechtsauskunft in allgemeinen Fragen einholen müssen, so daß die Päpste besonders oft in Briefen nach England ihre Rechtsanschauungen hätten entwickeln können (so Brooke, *The Effect of Becket's Murder on Papal Authority in England*, *Cambridge Historical Journal* Bd. 2, 1928, S. 221).

Duggan wendet sich entschieden gegen diese These und bestreitet bereits ihre Voraussetzung, daß Alexander III. verhältnismäßig viele Dekretalen nach England gesandt habe (Duggan passim, besonders S. 119–120). Er meint, daß man aus den Sammlungen nur entnehmen könne, daß die englischen Dekretalen in den Samm-

lungen selbst einen breiten Raum einnehmen; doch sei keineswegs sicher, daß die Verteilung in den Sammlungen den Anteil der einzelnen Länder im ursprünglichen Dekretalen-Bestand Alexanders III. zutreffend wiedergebe. Vielmehr erkläre sich der hohe Anteil „englischer“ Dekretalen aus dieser Zeit dadurch, daß Kanonisten und kirchliche Richter vor allem in Exeter, Worcester und Canterbury vergleichsweise früh Sammlungen angelegt hätten, daß ihnen die in ihre Diözesen gelangten Dekretalen am leichtesten erreichbar gewesen seien und daß dann die primitiven englischen Sammlungen vielfach Quelle für den Stoff der kontinentalen Sammlungen geworden seien (S. 119–120). Der hohe Prozentsatz englischer Dekretalen wird damit letztlich auf die große Zahl primitiver englischer Sammlungen zurückgeführt (S. 129). Gegen diese These Duggans spricht zunächst, daß uns auch frühe primitive Sammlungen kontinentalen Ursprungs bekannt sind, die ähnlich wie die englischen Sammlungen zu einem erheblichen Teil aus „englischen“ Dekretalen Alexanders III. bestehen. Dies gilt vor allem für die *Collectio Cantabrigensis* und die *Collectio Parisiensis I* (beide analysiert von Friedberg, *Canonessammlungen*, S. 5–21 und S. 45–63). Hätten die englischen Dekretalen keinen so erheblichen Teil im Dekretalenwerk Alexanders III. ausgemacht, dann müßte den Verfassern der zuletzt genannten Sammlungen genug anderes kontinentales Material zur Verfügung gestanden haben. Die von Duggan vertretene Hypothese einer Veränderung des ursprünglichen Tatbestands durch die englischen Sammlungen wäre nur dann glaubwürdig, wenn die Sammeltätigkeit auf dem Kontinent erst lange nach der Zeit Alexanders III. eingesetzt hätte; dafür fehlt jedoch jeder Anhaltspunkt.

Duggan muß für seine These voraussetzen, daß eine große Zahl von Dekretalen nicht in die Sammlungen aufgenommen wurde, so daß sich die Verschiebung des Akzents auf einzelne englische Bistümer ergab. So sollen der Erzbischof von York und der Bischof von Durham weit mehr Dekretalen erhalten haben, als in den Sammlungen gefunden werden können (S. 122).⁴ Generell geht Duggan davon aus, daß uns viele Dekretalen-Briefe der Päpste in urkundliche Überlieferung erhalten sind. Er verweist zur Begründung auf die verschiedenen Ausgaben von Papsturkunden (S. 121, Anm. 2).⁵ Leider führt Duggan keine Beispiele für seine These an. Er scheint hier von einem weiteren Begriff von Dekretalen auszugehen, nach dem darunter alle päpstlichen Responsen in Fragen des kanonischen Rechts und alle päpstlichen Justizmandate fallen.⁶ Die Dekretalenforschung verwendet jedoch herkömmlich einen engeren Dekretalenbegriff; er umfaßt ausschließlich jene Papstbriefe, die über die bloße Sachentscheidung hinaus Rechtsfragen aufwerfen und die deshalb zur Verwendung vor Gericht oder in der Schule von den Sammlungen überliefert wurden.⁷ Nur die Dekretalen im engeren Sinne haben das *ius canonicum* geprägt. Das sie von anderen Papstbriefen unterscheidende Merkmal ist sowohl sachlicher als überlieferungsgeschichtlicher Art; beides ist nicht zu trennen, da die besondere Überlieferung in der Regel sich nur auf die sachlich durch Behandlung von Rechtsfragen qualifizierten Stücke erstreckt. Die erwähnten Thesen Brookes über die Bedeutung des päpstlichen Rechts bezogen sich nur auf die Dekretalen im engeren Sinne, da nur aus diesen Quellen sich der Einfluß der Päpste auf die Rechtsbildung entnehmen läßt. Die urkundliche Überlieferung von Dekretalen in diesem engeren Sinne ist außerordentlich spärlich; Holtzmann zählt, daß von den ihm bekannten 1055 Dekretalen zwischen Gratian und Innozenz II. uns nur 13 im Original erhalten sind, außerdem

⁴ Aus Holtzmanns „Papsturkunden in England“ läßt sich für diese Behauptung Duggans nichts entnehmen.

⁵ Die Anführung von Holtzmann, „Kanonistische Ergänzungen etc.“ ist an dieser Stelle abwegig, da diese Edition ausschließlich urkundlich *nicht* überlieferte Papstbriefe umfaßt, die uns nur in den kanonistischen Sammlungen erhalten sind.

⁶ Das läßt sich auch aus Duggans Ausführungen S. 32–33 schließen. Zum „weiteren Begriff“ von Dekretalen vgl. auch Kuttner in *Traditio* Bd. 6, 1948, S. 345.

⁷ So Holtzmann, *Nachrichten d. Gött. Akad.* 1945, S. 18. Auch Kuttner hebt a.a.O. hervor, daß sich das spezifische historische Interesse nur auf jene Dekretalen bezieht, die von den Kanonisten verbreitet wurden.

noch einige archivalische Kopien (Holtzmann, *Nachrichten* S. 26). Da nun die urkundliche Überlieferung der Dekretalen im engeren Sinne nicht ins Gewicht fällt, scheint es in der Tat legitim zu sein, aus dem Anteil einzelner Länder an den kanonistisch überlieferten Papstbriefen Rückschlüsse auf den Einfluß des päpstlichen Rechts zu ziehen.

Duggan versucht seine These ferner dadurch zu beweisen, daß er Folgerungen aus Fragmenten des Registers Alexanders III. ziehen will. Dieses Register ist uns nicht erhalten, doch hat Holtzmann in Titel 50 der „Appendix Concilii Lateranensis“, einer systematischen Dekretalensammlung, einen Registerauszug entdeckt, den Duggan als „Registerfragment“ bezeichnet (S. 120). Aus dem von Holtzmann rekonstruierten Registerauszug (vgl. hierzu Holtzmann, *Die Register Papst Alexanders III. in den Händen der Kanonisten, Quellen und Forschungen* Bd. 30, S. 14–87) will Duggan die wirkliche Proportion der Zahl englischer Dekretalen zu der sonstiger Dekretalen des Papstes erschließen: nach Duggan enthält der Registerauszug 67 Dekretalen, von denen nur 11 nach England ergangen sind (S. 120). Titel 50 der „Appendix“ und der Registerauszug können jedoch nicht gleichgesetzt werden. Titel 50 der Appendix in der Ausgabe dieser Sammlung von Bartholomäus Laurens, die auf einem heute verschollenen Manuskript beruhte, besteht aus 68 – nicht 67 – Kapiteln.⁸ Der Registerauszug ist nur für den ersten Teil des Titels 50 bis zu c. 31 von Holtzmann als Quelle erschlossen worden, wobei auch im ersten Teil Zwischenstücke auftreten, die nicht aus dem „Registerauszug“ stammen. Nach c. 31 folgt sehr verschiedenes Material; die letzten Dekretalen des Titels 50 gehören nicht Alexander III., sondern Urban III., Clemens III. und Innocenz III. an (hierzu Holtzmann, *Q. u. F.* Bd. 30, S. 53). in seiner ursprünglichen Form ist uns der Auszug aus den Registern Alexanders III. nicht erhalten; er wurde von Holtzmann aus den Sammlungen erschlossen. Als Grundlage hierfür dienten Holtzmann die Registerverweise in c. 1–31 des t. 50 der „Appendix“, außerdem jedoch ein Anhang von 50 Kapiteln zur Collectio Oriel I (Ms. Oxford Oriel College fol. 240–249), einer systematischen, fragmentarisch erhaltenen Sammlung der Bambergensisgruppe (zur Oriel I vergl. Deeters a.a.O., S. 7 und 16). In diesem Anhang konnte Holtzmann für die c. 7–34 Registerverweise entdecken und ferner feststellen, daß die Kapitel weitgehend mit t. 50 der „Appendix“ übereinstimmen (Holtzmann a.a.O., S. 19). So gelangte er zur Rekonstruktion eines Registerauszugs, dessen Spuren er auch in sonstigen Sammlungen der Bambergensisgruppe fand (Holtzmann a.a.O., S. 54 ff.). Insgesamt konnte Holtzmann aus seinen verschiedenen Quellen 45 Dekretalen ermitteln, die dem Registerauszug entstammen (Holtzmann a.a.O. passim). Sie sind sämtlich den Büchern 9–14 des verlorenen Registers Alexanders III. entnommen (Holtzmann a.a.O., S. 67); es ist somit nicht das gesamte Papstregister exzerpiert worden. Nach einer vom Rezensenten vorgenommenen Zählung der Stücke mit englischen Adressaten unter den Dekretalen aus dem „Registerauszug“ ergibt sich, daß 36 Dekretalen an kontinentale Adressaten ergangen sind, 7 nach England und 2 an nicht lokalisierbare Empfänger. Obwohl die so festgestellten Zahlen nicht mit denen Duggans übereinstimmen, könnte das Ergebnis Duggans These stützen, daß im Register Alexanders III. der Anteil englischer Dekretalen nicht so groß wie in den Sammlungen war. Es ist jedoch zu bedenken, daß uns nicht bekannt ist, nach welchen Gesichtspunkten dieser Auszug aus den Registern Alexanders III. hergestellt wurde. Wir besitzen kein Fragment der Papstregister, sondern können nur ein Exzerpt rekonstruieren. Nur aus den Büchern des Registers selbst, die uns trotz des „Registerauszugs“ nach Umfang und Inhalt unbekannt sind, ließe sich darlegen, daß der Anteil englischer Dekretalen bei Alexander III. prozentual geringer war, als es nach der kanonistischen Überlieferung den Anschein hat. Duggans Beweisführung ist in diesem Punkte nicht überzeugend.

Am Ende seines Buches geht Duggan auf die Verwandtschaftsverhältnisse der von ihm untersuchten Sammlungen zu anderen Gruppen von Dekretalensammlungen ein,

⁸ Zur Erstausgabe der Appendix und zu späteren Ausgaben vgl. Heyer, ZRG Kan. Abt. 34, 1913, S. 625–626.

vor allem auf die Verwandtschaft zu anderen primitiven Sammlungen. Holtzmann hat bei der Einordnung der primitiven Sammlungen außer der englischen, der Bridlingtonensis- und der Wigorniensisgruppe noch die Dertusensisgruppe, ferner eine französische und eine italienische Gruppe von Sammlungen unterschieden (Überblick bei Holtzmann, Q. u. F. Bd. 37, S. 58–60).

Duggan beginnt mit der *Dertusensisgruppe*. Von den 3 Sammlungen dieser Gruppe wurden bereits 2 von Holtzmann analysiert (s. Holtzmann, Beiträge zu den Dekretalensammlungen des 12. Jahrhunderts, ZRG Kan. Abt. 47, 1927, S. 37–115. Ferner ders., Collectio Eberbacensis, ZRG Kan. Abt. 48, 1928, S. 548–556). Da allem am Anfang stehen, schließt Duggan auf eine englische Vorlage, die beiden sowohl in der Dertusensis I als in der Eberbacensis viele englische Dekretalen vor Sammlungen zugrundelegen haben müsse; Grundlage für beide Sammlungen sei ein englischer Archetyp gewesen, der durch kontinentale Quellen erweitert wurde (S. 126–127). Hier wird besonders deutlich, daß Duggan in der Anzahl englischer Dekretalen ganz allein ein Indiz für den englischen Ursprung einer Sammlung sieht. Dieses methodische Prinzip wurde bereits von Holtzmann abgelehnt (Holtzmann, Q. u. F. Bd. 37, S. 69); setzt es doch unbewiesen voraus, daß bestimmte Dekretalengruppen aus der Empfängerüberlieferung in die Sammlung gelangt sind. Einen zuverlässigen Maßstab kann man nur gewinnen, wenn man für die Lokalisierung der Sammlung von den Zusätzen ausgeht, die eine Sammlung gegenüber einem mit anderen Sammlungen gemeinsamen Hauptteil aufweist, da nur bei solchen Zusätzen Empfängerüberlieferung vermutet werden kann (So Holtzmann, a.a.O. S. 69 und bereits in Q. u. F. Bd. 30, S. 16). Aus diesem Grunde ist Duggans Konstruktion eines englischen Archetyps für die Sammlungen der Dertusensisgruppe wenig wahrscheinlich. Holtzmann hat bei der Dertusensis I eine italienische Vorlage angenommen, da in der Sammlung einige Dekretalen begegnen, die von Simon von Bisignano zitiert werden (Holtzmann ZRG Kan. Abt. 47, 1927, S. 47–50 mit Nachweisen). In der Eberbacensis fand Holtzmann Pluskapitel gegenüber der Dertusensis I, wie sie an anderer Stelle so nur in der Collectio Berolinensis, einer italienischen Sammlung, vorkommen. Er nahm daher an, daß auch die Eberbacensis italienischer Herkunft sei (Holtzmann ZRG Kan. Abt. 48, 1928, S. 550). Leider setzt sich Duggan mit den Holtzmannschen Argumenten nicht auseinander.

Bei der französischen Gruppe der Dekretalensammlungen nimmt Duggan für die *Parisiensis I* eine englische Quelle an (S. 129), wie es vor ihm bereits Juncker getan hatte (Juncker, Die Collectio Berolinensis, ZRG Kan. Abt. 44, 1924, S. 300). Selbst für die *Collectio Berolinensis*, die einzige bisher analysierte Sammlung der italienischen Gruppe (Analyse von Juncker a.a.O. ZRG Kan. Abt. 44, 1924, S. 284–426), soll das Aufeinanderfolgen einiger englischer Dekretalen auf englischen Einfluß hindeuten (S. 131). Duggans Schlüsse sind hier rein spekulativ; Aussagen zur Stellung der Collectio Berolinensis innerhalb der Dekretalensammlungen sind ohne eingehendere Berücksichtigung der minutiösen Untersuchungen Junckers zu dieser Sammlung nicht möglich.

Auf Grund seiner Darlegungen kommt Duggan zu dem allgemeinen Ergebnis, daß nur die Sammlungen der italienischen Gruppe den englischen Sammlungen – d. h. englische Gruppe, Bridlington- und Wigorniensisgruppe – an Einfluß in Europa in der frühesten Zeit der Dekretalenkompilation gleichkamen, und daß die englischen Sammlungen für alle anderen frühen Sammlungen außer den italienischen die Grundlage geliefert haben (S. 132–133). Auch dieser Schluß muß angesichts unserer bisherigen Kenntnis der Dekretalensammlungen als außerordentlich kühn und keineswegs zwingend bezeichnet werden; ist doch zumindest für die englische Grundlage der Collectio Cantabrigensis von Duggan kein Argument gebracht worden.⁹

⁹ Die ältere Forschung nahm an, daß diese Sammlung in England entstanden sei, vgl. Heyer ZRG Kan. Abt. 34, 1913, S. 620–621. Die Zugehörigkeit der Collectio Cantabrigensis zur französischen Gruppe wurde von Holtzmann erkannt, s. zuletzt Holtzmann, Ergänzungen, Q. u. F. Bd. 37, S. 59, im einzelnen mit Begründung s. Holtzmann, Q. u. F. Bd. 30, S. 79.

So muß kritisch eingewandt werden, daß Duggan die Bedeutung der englischen Dekretalsammlungen wahrscheinlich etwa überschätzt hat. Die Lücken und gelegentlichen Ungenauigkeiten des Dugganschen Werks ändern jedoch nichts daran, daß in ihm der kirchlichen Rechtsgeschichte zum erstenmal ein Einblick in die außerordentliche Fülle der englischen Sammlungen eröffnet wurde. Weitere Forschung wird vor allem die Beziehungen der einzelnen Gruppen von Sammlungen genauer aufklären müssen. Diese literargeschichtliche Arbeit setzt voraus, daß vollständige Analysen der Sammlungen publiziert sind. Wir hoffen, daß dem vorliegenden Buch eine Publikation von Analysen der englischen Sammlungen aus der Feder Duggans folgen wird.

New Haven, Conn., USA

Peter Landau

Benignus van Luijk, Hrsg.: *Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini. Periodus formationis 1187–1256* (Sammlung CASSICIACUM Bd. XVIII). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1964. 138 S., kart.

Unter den Bullarien für besondere Personengruppen stehen an erster Stelle die der einzelnen Orden. Für die Augustiner-Eremiten sind hier – fußend vor allem auf den Vorarbeiten der Ordensmitglieder Augustinus Gioia († 1751), Johannes Laurentius Berti († 1765), Saturninus Lopez († 1944) – die päpstlichen Verlautbarungen von 1187 bis zur endgültigen aus mehreren Eremitenverbänden entstandenen Konstituierung des Ordens durch die Bulle „*Licet Ecclesiae catholicae*“ Alexanders IV. vom 9. April 1256 (also nicht vom 4. Mai 1256, wie früher vielfach angegeben wurde) zusammengestellt. Als der Orden als dieser neue Orden ins Leben trat, waren durch die päpstlichen Dokumente die Fragen, die den Orden selbst (Übernahme der Augustinusregel, Profeß, Privilegien u.a.m.), sein Verhältnis zu anderen Orden und zur Ausübung der Seelsorge (z. B. Predigt- und Beichtvollmacht, Begräbnisse in ordenseigenen Kirchen) betrafen, weitgehend geordnet. So hatte der Orden bereits 1256 ein solides, rechtlich fixiertes Fundament und konnte sich schnell ausbreiten, zumal da bei der Vereinigung die Johannboniten und Brettini zusammen schon 64, die toskanischen Augustiner-Eremiten 78 Niederlassungen hatten und außerhalb Italiens wenigstens 36 Häuser zu dieser Zeit nachweisbar sind. Im selben Jahre noch wurden neben wohl fünf bestehenden Provinzen in Italien neue errichtet in Spanien, Frankreich, England und Deutschland.

Rom

G. Gieraths

N. R. Holt: *The Pipe Roll of the Bishopric of Winchester 1210–1211* (P. R. O. Eccl. 2–22–159270 B) Manchester (University Press) 1964. XLVI, 207 S., geb. 42 s.

Die – zunächst freilich nicht lückenlose – Serie der Pipe Rolls des Bistums Winchester setzt zu 1208 ein. Nachdem das älteste Stück schon 1903 publiziert worden ist, legt H. jetzt die zweite erhaltene Jahresabrechnung vor; sie schließt nicht unmittelbar an die erste an, da die Pipe Roll für 1209/1210 verloren gegangen ist. Diese Aufzeichnungen ahmen wohl im großen ganzen die Praxis des königlichen Exchequers nach. Der bischöfliche Rotulus ist nach Gutsbezirken geordnet; für jeden Gutsbezirk werden die jährlichen Bareinnahmen und -ausgaben aufgeschrieben sowie Rechenschaft abgelegt über die Getreide- und Viehbestände. Wenn auch, wie der Hrsg. betont, der Besitz des Bischofs hier nicht ganz vollzählig erfaßt wird, so haben wir es doch mit einer äußerst wichtigen Quelle zur Wirtschaftsgeschichte eines der bedeutendsten englischen Bistümer zu tun. Sie als solche auszuwerten, hat der Hrsg. unterlassen, – vielleicht weil sie gegenüber der älteren Pipe Roll von 1208/9 nichts wesentlich Neues bringt, vielleicht weil erst die folgenden Rotuli veröffentlicht werden müssen, bevor ein klares Bild von den Finanzen des Bischofs entstehen kann. Stattdessen bemüht sich H., in einer langen Einleitung aus dem spröden Material das

Verwaltungssystem, das auf diesen kirchlichen Grundherrschaften vorhanden war, zu rekonstruieren, und kommt dabei zu ähnlichen Ergebnissen, wie sie die englische Forschung auch sonst für das 13. Jahrhundert erarbeitet hat. Merkwürdig berührt die Behauptung, der Sinn des Rotulus sei es gewesen, die Beziehungen des Bischofs zu seinen Domänenbeamten und Hintersassen aufzuzeigen, während die finanziellen Fragen von untergeordneter Bedeutung gewesen seien (p. XVII, XLVI). Das dürfte eine der heute so beliebten Mystifizierungen sein, die dem Mittelalter unter Ausschaltung alles Profanen einen ganz besonderen Geist vindizieren sollen.

Da sich in den Zahlenangaben gelegentlich Kopistenfehler nachweisen lassen, muß die Pipe Roll eine Reinschrift sein. Im allgemeinen hat H. auf die Versehen in seinen Anmerkungen aufmerksam gemacht; doch mußte p. 23 die Summa liberationis et expense eigentlich £ 40 3s. 11d (nicht 9d) betragen – Lapsus des Schreibers oder des Herausgebers?

Bonn

Hartmut Hoffmann

Bonaventura: *Collationes in Hexaameron* – Das Sechstageswerk. Lateinisch und deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Nyssen. München (Kösel) 1964. 765 S., geb. DM 32,-.

Die *Collationes in Hexaameron* sind das letzte, unvollendete Werk des bedeutendsten Vertreters der spezifisch franziskanischen Richtung der Theologie im 13. Jahrhundert, das uns in zwei Rezensionen nach Mitschriften der Hörer überliefert ist. Es wendet sich gegen das übermäßige Eindringen der weltlichen Wissenschaften, insbesondere der aristotelischen Philosophie, in die Theologie und fordert ein Zurückgehen auf die Heilige Schrift und die Schriften der Väter (S. 590 ff.). Es ist durchtränkt vom Geist der franziskanischen Frömmigkeit und schöpft reichlich aus den Schriften der traditionellen Mystik, des Pseudo-Dionysius, des heiligen Bernhard und der Viktoriner. Insofern nimmt es eine besondere Stellung ein in der theologischen Literatur der Hochscholastik, und es ist zu begrüßen, daß Wilhelm Nyssen davon eine Sonderausgabe mit Einleitung und Übersetzung veranstaltet hat.

Der Verfasser versucht in moderner, teilweise neu gebildeter Sprachform, offenbar beeinflusst von Konrad Weiß (vgl. S. 61), die Gedanken für den Leser lebendig zu machen. Für die Übersetzung liegt darin die Gefahr, sich von dem historisch Gegebenen zu entfernen und anstatt den Originaltext zu verdeutlichen, ihn zu verdunkeln, so wenn ‚mens‘ mit ‚Insinn‘, ‚hierarcha‘ mit ‚Weihegründer‘ wiedergegeben wird. Welche Schwierigkeit für den Übersetzer hier besteht, kann man daraus ersehen, daß Bonaventura selbst (I Sent. d. 3, 2 a. 2 q. 1; p. 89 a) für ‚mens‘ einen vierfachen Sinn angibt.

Man kann über die beste Art, einen mittelalterlichen scholastischen Text zu übersetzen, verschiedener Meinung sein. Jedoch findet diese Freiheit darin eine Grenze, daß der Sinn des lateinischen Textes grammatisch und inhaltlich richtig verstanden und wiedergegeben wird. Leider muß man feststellen, daß sich viele solcher evident falschen Übersetzungen in dem so schön ausgestatteten Buche finden. Ich führe einige drastische Beispiele an:

S. 82: *A corde similiter est diffusio, quidquid dicant medici*: ‚wie die Ärzte sagen‘; richtig: ‚was immer die Ärzte sagen mögen‘. Es handelt sich um die bekannte Streitfrage, ob das Herz, wie Aristoteles lehrt, oder das Gehirn, wie die Ärzte sagen, das Zentralorgan des Körpers ist.

S. 92: *est tota vis facienda*: ‚ist die ganze Kraft aufzubieten‘; richtig: ‚ist der ganze Nachdruck zu legen‘. Auf S. 94 ist ‚virtus‘ nicht mit Kraft, sondern mit Tugend zu übersetzen.

S. 76, 146–49: *principium*; nicht ‚Ursprung‘, sondern ‚Prinzip‘. Vergleiche S. 112: *summum principium*; nicht: ‚der höchste Anfang‘.

S. 114: *nisi ad exteriorum rationem*: ‚es sei denn, man stelle sie außerhalb der Vernunft‘. Das Aristoteleszitat ist gänzlich mißverstanden, es bedeutet vielmehr: Die

principia per se nota können in äußerer Rede bestritten werden, aber nicht mit innerer Zustimmung.

S. 156: per habitum: ‚durch Erwerb‘; richtig: ‚durch einen Habitus‘ = dauernden Zustand.

S. 208: ut sustenteris tuis vel alienis: ‚um dich des Deinigen oder des Fremden zu enthalten‘. Im gleichen Abschnitt richtig: ‚entweder durch Eigenes oder durch Fremdes unterhalten zu werden‘.

S. 210: est ibi (in divitiis) praesumptio: ‚Genuß‘, richtig: ‚Überheblichkeit‘.

S. 214: quidquid dicat ipse (Aristoteles), hoc non docet veritas nisi cum . . . : ‚aber er redet nur dann die Wahrheit, wenn . . .‘; richtig: ‚Was immer er sagen mag: dies lehrt nicht die Wahrheit‘ (Christus).

S. 224: et causae, quae deberent terminari per ius, modo per allegationem et subtilitatem iuris fiunt immortales: ‚Und die Prozesse, die durch das Gericht (richtig: durch das Recht) beendet werden sollten, wurden durch Verschleppen und Klügelien des Rechtes endlos‘; per allegationem iuris heißt: durch das Anführen, Zitieren von Gesetzesparagrafen und deren subtile Deutung.

S. 372: formositas: ‚Gestaltenfülle‘; solche Wortspielereien, die der Übersetzer liebt, sind keine Übersetzungen und geben den vom Autor intendierten Sinn nicht wieder.

S. 590 ff.: originalia Sanctorum: ‚die Urzeugnisse der Heiligen‘, anstatt ‚die Originalschriften der hl. Väter‘ im Gegensatz zu den Zitaten aus diesen Schriften. Hier liegt ein terminus technicus vor.

S. 596: Unde magistri cavere debent, ne nimis commendent et appetentur dicta philosophorum: ‚darum sollen sich die Meister vor zu großer Erwähnung (!) und Aneignung (!) der Philosophenworte hüten!‘

S. 762: superveniente statu excelsiori et vitae excessu domini et magistri: ‚durch eingreifendes höheres Geschick (!) von oben und durch das Scheiden des Herrn und Lehrers‘ . . . richtig: ‚durch das Eintreten des höheren Standes (als Kardinal) und des Todes . . .‘

Ebenda: de ipso meo exemplari et quamplures alii rescripserunt, qui pro eo mihi debent grates: ‚und viele andere haben daraus aufgeschrieben und waren mir dankbar‘, richtig: ‚Viele andere haben aus meinem Exemplar abgeschrieben, die mir dafür Dank schulden!‘

S. 764: nicht Parisiis, sondern (mit Delorme) Parisius.

Der Druck ist von einer heute seltenen Korrektheit. Nur ein Druckfehler fiel mir auf den 765 Seiten auf: S. 618.

Bonn

Bernhard Geyer

Erika Dinkler – v. Schubert: Der Schrein der Hl. Elisabeth zu Marburg. Studien zur Schrein-Ikonographie (= Veröffentlichung des Forschungsinstitutes für Kunstgeschichte in Marburg). Marburg (Verlag des Kunstgeschichtlichen Seminars) 1964. XI, 194 S., 67 Taf., geb. DM 90.–.

Der schwedische Gelehrte Gregor Paulsson fordert in einem bemerkenswerten Aufsatz, den er 1958 zur Festschrift für Joseph Gantner beigezeichnet hat, man solle bei der Betrachtung mittelalterlicher Kunstwerke nicht ohne weiteres aus formalen Ähnlichkeiten etwa der Plastik eines Portals oder einer Gruppe von Kapitellen stilhistorische Schlüsse ziehen. Jede nur mit formalen Kriterien arbeitende Methode setze stillschweigend eine Immanenz der Entwicklung nicht nur der Stilentwicklung, sondern auch eine solche des gesamten Kulturgeschehens voraus, die es in Wirklichkeit nicht gibt. Sie nehme als gegeben an, daß verschiedene Kulturerscheinungen sich während einer gewissen Zeit mit gleichartiger Richtung bewegen und verändern, setze ferner eine Gesellschaft ohne Schichtung voraus und den Künstler als eine bei der Schöpfung des Kunstwerks autonome Kraft. Eine solche Methode sei unzulänglich. Man solle vielmehr die Situation berücksichtigen, in der der Gegenstand ent-

standen sei, die Gesellschaftsschicht, aus der und für die er gefertigt worden sei, und auch die Person des Künstlers bzw. des Auftraggebers mit allen ihren Bindungen und Eigenarten, soweit diese faßbar sei. Eine solche Betrachtungsweise bringe es dann mit sich, daß der einzelne Kunstgegenstand nicht als ein isoliertes Artefakt oder als Artefakt in einer Reihe ähnlicher Artefakte auftrete, sondern als lebendiger Teil einer Lebenssituation, eben jener Situation, in der er entstanden sei.

Diese Forderungen sind in dem vorliegenden Werke der Kunsthistorikerin Erika Dinkler – von Schubert in hervorragender Weise erfüllt. Die Verf. stand vor der schwierigen Aufgabe, das theologische Denken der Zeit der Kreuzzüge zu vergegenwärtigen, die Bindungen der als Stifter und theologische Berater in Frage kommenden Männer und Frauen aufzuzeigen und die symbolreiche ikonographische Formsprache der Schreinkünstler jener Tage verständlich zu machen. Alles dieses ist ihr gleicherweise gelungen. Bei der notwendigen Verweisung auf andere Kunstwerke bediente sie sich einer großen Zahl sorgfältig ausgewählter Abbildungen (193 Fotos und 14 Schemata). Sie erreicht damit, daß auch derjenige Leser, der über kein umfangreiches Faktenwissen im Bereiche der Kunstwissenschaft und besonders der Schreinkonographie verfügt, ihren Ausführungen uneingeschränkt folgen kann. Bei der Darlegung theologischer Gedankengänge, die bei der Gestaltung des Elisabethschreines wirksam waren, verweist sie nicht nur auf die einschlägige Literatur, sondern zitiert und erläutert die betreffenden Quellenstücke, so daß auch ein interessierter, theologisch nicht geschulter Leser die theologischen Erörterungen erfäßt.

Zunächst geht die Verf. von der Feststellung aus, daß im Kreuzfeld des Schreines an der Stelle, an der sonst Mond und Sonne angebracht wurden, zwei Medaillons die Bilder der Geburt und der Auferstehung Christi zeigen. Die Verf. stellt mit Recht die Frage, ob die Anbringung der Scheiben nur technisch-formal ist oder ikonographisch gedeutet werden muß. Ferner fallen ihr die Anordnung und der Schmuck der Knäufe auf, und sie fragt, ob diese nur ornamentalen Charakter oder ikonographische Bedeutung haben. Nach sorgfältiger Untersuchung der Einzelheiten des Kreuzfeldes kommt sie zu dem bemerkenswerten Ergebnis, daß die Zusammenordnung von Baumkreuz mit Maria und Johannes, Nativitas-Scheibe und Resurrectio-Scheibe zwar eine Aufhebung der Linkssymbolik bedeutet, diese aber in der Theologie und Liturgie eine überzeugende Erklärung findet. Nicht formal-technische Erwägungen haben zur Anbringung der beiden Scheiben geführt, sondern theologische Absicht.

Bei der Betrachtung der Großfiguren und der ikonographischen Bedeutung ihrer Anordnung am Schrein kommt die Verf. zu der Feststellung, daß der Gesamtplan des Schreines auf Umschreiten angelegt ist. Wieder, wie schon beim Kreuzfeld, tritt der Zusammenhang von Ikonographie und liturgischer Funktion des Schreines zutage. Für die Darstellungen der Hauptzone ist der Gedankenkreis der „nova creatio“ nach Offb. 21, 5 bestimmend. Das Bild des Himmlischen Jerusalem erweist sich als zusammenfassende Gesamthematik. Ausschlaggebend ist der „liturgische Zeitbegriff“, der Kommendes und Vergangenes in die Gleichzeitigkeit der Gegenwart rückt. Glaube und Sakrament sind mit der Paradiesthematik verknüpft. Starkes Gewicht fällt der Marienthematik zu, die mit einem dreifachen Marienbild das Christusthema durchdringt. Die Anbringung des Credotextes auf den Leisten über den Aposteln ist liturgisch begründet. Die Dachreliefs stellen die „opera“ der Heiligen vor. Durch Heranziehung überzeugender Quellenstücke legt die Verf. dar, inwiefern die abgebildeten Handlungen (Kreuznahme im Zeitalter der Kreuzzüge, Abschied, Empfang der Gebeine, Bettlerbekleidung, Gewandnahme, Almosenspende, Speisung, Tränkung und Fußwaschung) zur Zeit der Fertigung des Schreines als „merita“ und als Nachfolge Christi verstanden wurden. Die Dachreliefs bilden ein inhaltliches Gegenstück zum Credotext der Hauptzone. „Glaube und Werke“ sind in der mittelalterlichen Frömmigkeit tief verwurzelt und erweisen sich, wie die Verf. an Hand mehrerer Beispiele vor Augen führt, als „konstitutiv für den Bildschmuck hochmittelalterliche Reliquiare“. (S. 104).

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, daß die mittelalterlichen Schreine eine ikonographische Tradition der Grabeskunst weiterführen. Spät-

antike Sarkophage zeigen bisweilen Szenen aus Leben und Amt; an den Schreinen wird das Thema unter dem Gesichtspunkt kirchlicher Lehre pointiert. Die Verf. hätte darauf verweisen können, daß hier eine Parallele zu den zeitgenössischen deutschen Tumben und Tischgräbern zu beobachten ist. Auch bei diesen wird auf den Deckplatten sehr oft auf Amt und „merita“ im Sinne kirchlicher Lehre hingewiesen (vgl. meinen Aufsatz „Tumba und Tischgrab in Deutschland“, in: Archiv für Kulturgeschichte, 39 [1957] 273–308). Die Knäufe tragen Tier- und Pflanzendarstellungen, der Mittelknauf jedoch auf vier Medaillons Gestalten, die die Paradiesesflüsse symbolisieren. „Die Ikonographie des Mittelknaufs ist kein ‚Lapsus‘“ (S. 116), schreibt die Verf., „sondern ein bemerkenswertes Dokument zur Bedeutung der Taufe in der mittelalterlichen Frömmigkeit“. Auch in der Knaufzone wird das Paradiesthema aufgenommen, und zwar im Bilde des himmlischen Gartens; die Tiergestalten des Elisabethknaufs erweisen sich als bekannte Symbole. Der Lilienknauf ist nach den Ausführungen der Verf. als ein Hinweis auf eine ausgesprochene Marienverehrung zu werten. Zu den Ritzmedaillons erklärte die Verf. nach eingehender Untersuchung, sie seien weder reiner Dekor noch reine Thematik; man könne von einem Dekor sprechen, der zur Thematik hinneige.

Aus verschiedenen Einzelheiten glaubt die Verf. auf Hinweise auf den Deutschritterorden schließen zu können. Als theologischer Berater komme Bischof Konrad II. von Hildesheim in Frage, vielleicht auch Magister Konrad von Marburg. Stilistische Eigenheiten und die Hervorhebung der Taten des Gatten der Heiligegesprochenen gehen möglicherweise auf eine Einflußnahme der Tochter Sophie zurück, die im Schrein beide Eltern habe geehrt sehen wollen. Die Hinweise auf den Deutschritterorden wie auf die Person der theologischen Berater macht die Verf. durch schwerwiegende Beobachtungen und Quellenzeugnisse wahrscheinlich. So wird der Schrein durchaus im Sinne der Forderungen G. Paulssons Teil einer lebendigen Lebenssituation. Die vorliegende Arbeit vermittelt zugleich kirchen- und kunsthistorische Erkenntnisse.

Cuxhaven

Alfred Weckwerth

Hubert Schrade: Franz von Assisi und Giotto. (= DuMont Dokumente, Reihe III). Köln (M. DuMont-Schauberg) 1964. 184 S., 50 Abb., kart. DM 12.80.

Daß die berühmten Fresken der Franzlegende in der Oberkirche von S. Francesco zu Assisi ein Werk Giottos sind, ist eine weithin verbreitete Ansicht. Es sind zwar verschiedentlich Bedenken dagegen geäußert worden; doch sind die Zweifler stets auf Widerspruch gestoßen. Der Verf. des vorliegenden Buches greift diese Frage erneut auf. Während man bislang allein mit stilkritischen Erwägungen zu einer Klärung zu gelangen suchte, richtet Sch. sein Augenmerk in erster Linie auf die Bildinhalte des Freskenzyklus und vergleicht sie mit den Aussagen anderer Bilder gleicher Thematik, insbesondere mit dem nachweislich von Giotto in der Bardikapelle der Florentiner Franziskanerkirche St. Croce gemalten Franzzyklus. Er läßt sich dabei von der Erkenntnis leiten, daß den Historiker auch die Tatsache angeht, „daß es zu einer derart umfänglichen und bedeutungsvollen Darstellung des Franziskuslebens wie derjenigen in der Oberkirche von S. Francesco in Assisi überhaupt hat kommen können; denn für den Orden des Heiligen waren die Tage Giottos Schicksalstage von daseinbedrohender Gewalt“. Sch. sucht den gestaltungsgeschichtlichen Ort des Freskenzyklus zu bestimmen und löst das Problem so aus der stilkritischen Isolierung. Es geht nicht mehr allein um Erörterungen über Eigenheiten der Malweise Giottos und über formgeschichtliche Thesen, sondern um Untersuchungen, die in den Bereich der Kirchengeschichte hineinreichen. Einerseits ist die Situation zu klären, in der der Zyklus entstanden ist, andererseits sind die theologischen Aussagen festzustellen, die der Künstler bzw. sein Auftraggeber mit dem betreffenden Bilde machen wollte, indem er die Szene so gestaltete und nicht anders. Nach der Einleitung, in der der Verf. Gegebenheiten des Kirchenbaus im allgemeinen und der Baugeschichte von S. Francesco zu Assisi im besonderen darlegt, beschreibt er

eingehend die einzelnen Bilder des Franziskuszyklus im Hinblick auf ihren Bildinhalt. Bei diesem Verfahren fällt dann immer wieder Licht auf die Meisterfrage. Auf Grund dieser Untersuchungen kommt Sch. schließlich zu dem Ergebnis, daß der Franziskuszyklus der Oberkirche nicht von Giotto ist. Der Künstler wurde von Johannes von Muro nach Assisi berufen, aber nicht für den Franziskuszyklus, sondern zur Beteiligung an der Ausmalung des Obergadens der Kirche. Die genaue Abgrenzung seiner Tätigkeit in diesem Bereich ist wegen des schlechten Erhaltungszustandes vieler Fresken nicht mehr durchführbar. Giotto muß vor seiner Berufung nach Assisi in Rom gewesen sein. Der Franziskuszyklus der Oberkirche ist von mehreren Meistern gemalt; es waren mindestens drei; alle sind Eklektiker gewesen. Der Zyklus wurde in Auftrag gegeben, als die Leitung des Ordens in den Händen der Kommunität lag. Sch. verweist auf die Unterschrift unter dem letzten Bilde, die das Datum des 17. Juli 1383 trägt und offenbar sehr politisch gemeint sei: „denn sie wendet sich an die Stadt Rom, die Fürsten, die ‚weisen‘ Kommunen Italiens, daß sie die Herrschaft und das Patrimoniat des hl. Petrus gewährleisten sollen“ (S. 169). Die Gedankenführung des Verfassers ist in der gesamten Untersuchung durchaus überzeugend. Nur in einigen Punkten, die für das Ergebnis der Gesamtuntersuchung ohne Bedeutung sind, glauben wir Einwände erheben zu müssen. So erwähnt Sch. die Tatsache, daß seit dem 11. Jahrhundert in Italien häufig die Figur des Heiligen im Tympanon des Hauptportals gezeigt werde, und bemerkt dazu, dies sei geschehen, „um zu zeigen, daß der Heilige der Herr des gottgeweihten Hauses sei“ (S. 10). Wir meinen hingegen, daß solch ein Bild des Heiligen aus der Symbolik des Kirchengebäudes gedeutet werden müsse. Denn das Kirchengebäude ist nach der Auffassung jener Zeit ein Sinnbild des Gottesreiches, d. h. der Gemeinschaft der Heiligen, d. i. der Gesamtkirche (*ecclesia spiritualis*). Wenn nun die Gestalt des Heiligen im Tympanon des Haupt- oder eines Seitenportals gezeigt wird, so kann man darin das Bemühen erblicken, die Bedeutung des Heiligen für die Gesamtkirche hervorzuheben: unter ihm bzw. infolge seiner Wirksamkeit finden gläubige Christen den Weg ins Gottesreich. – Der Übersetzungs- bzw. Druckereisetzfehler „Portiuncula: Teilchen“ (S. 29) statt „Türchen“ ergibt im Textzusammenhang keine Sinnentstellung, da der Verf. das Gewicht auf die Verkleinerungsendung legt. Er verweist in diesem Zusammenhang auf ein Zitat, wonach die Franziskaner den Prälaten, Klerikern, Mönchen und Weltmenschen, die zu ihnen kommen, durch ihre armseligen Häuser und Zellen sowie durch ihre kleinen Kirchen eindringlicher predigen und diese erbauen als mit Worten. – Sehr summarisch nennt Sch. (auf S. 35/37) „die ‚Armen Christi‘, die Humiliaten, die Waldenser“, wobei er den Eindruck erweckt, als seien unter den „Ketzer“, die er in diesem Zusammenhang erwähnt, schlechthin die Waldenser zu verstehen. Als „die Armen Christi“ (*pauperes Christi*) bezeichnete sich die neumanichäische Bewegung der Katharer. Aus dem griechischen Wort *‚katharoi‘* (= die „Reinen“, wie die Sektierer sich bzw. einen bestimmten Frömmigkeitsgrad ihrer Mitglieder nannten,) entwickelte sich – wohl über die italienische Wortprägung *‚gazzari‘* – der deutsche Name „Ketzer“. „Ketzer“ war also im eigentlichen Sinne des Wortes eine Benennung der Katharer. Die Waldenser, von je her keine Neumanichäer, waren anfangs eine Gegenbewegung gegen die Katharer, wurden später aber aus der Kirche herausgedrängt und als Irrlehrer verfolgt, wobei ihre Gegner sie als „die Armen von Lyon“ (nach dem Wohnsitz des Stifters und Ausgangspunkt der Glaubensgemeinschaft) oder in Bausch und Bogen ohne Rücksicht auf ihre Lehrmeinungen gleichfalls als Ketzer bezeichneten. Die Waldenser waren nur eine Richtung in jener großen „Armen“-bewegung, die die römisch-katholische Kirche aufs schwerste erschütterte und gefährdete. Es gab aber auch Vertreter der Armenbewegung, vor allem in Frankreich, die treue Glieder der römisch-katholischen Kirche blieben. Letzten Endes steht auch Franz von Assisi in dieser gewaltigen Bewegung. Bei den Darstellungen der Franziskusvita, die in typologischen Bezug zum Leben Jesu gesetzt sind, ist die Feststellung des Verf. durchaus richtig, daß man damit anzeigen wollte, Franz stehe in der Nachfolge Christi, er sei der eigentliche „pauper Christi“, ja sogar gewissermaßen ein „novus Christus“. Die Inanspruchnahme des Titels „pauper Christi“ bzw. „verus pauper Christi“ für Franz erfolgte offensicht-

lich im Hinblick auf die umfangreiche und vielschichtige, größtenteils häretische Armenbewegung. Sch. hätte unserer Meinung nach in diesem Zusammenhang besser diese Bezeichnung verwenden sollen als den Namen der Waldenser.

Cuxhaven

Alfred Weckwerth

Gordon Leff: *Richard FitzRalph, Commentator of the Sentences. A Study in Theological Orthodoxy.* Manchester University Press 1963.

FitzRalph ist weder in den großen deutschen Darstellungen der Dogmengeschichte noch in den deutschen theologischen Nachschlagewerken irgend erwähnt. Was seine Bedeutung für den Gang der Theologiegeschichte im späteren Mittelalter betrifft, so ist diese Lücke nicht allzu schmerzlich; denn von größerem Einfluß ist FitzRalph – mit Ausnahme von Wyclif, der in manchem von ihm abhängig ist – nicht gewesen. Gleichwohl sind seine theologischen Werke doch nicht unwichtig, und zwar vor allem insofern nicht, als sie das Bild von der theologischen Situation in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts bereichern sowie Art und Umfang des Einflusses des Occamismus genauer bestimmen helfen.

Gordon Leff, durch seine Untersuchungen über Bradwardine¹ und Gregor von Rimini² bekannt, hat für seine Darstellung von FitzRalphs Sentenzenkommentar, der noch nicht gedruckt vorliegt, zunächst umfangreiche handschriftliche Studien betrieben, deren Ergebnis er in Appendix I (S. 176–193) mitteilt. Die vorhandenen Handschriften differieren in der Anordnung der Quaestiones und zum Teil auch in der Textdarbietung ziemlich stark. Als beste Handschrift erscheint ihm der Codex der Pariser Nationalbibliothek Lat. 15853 (P). Leff stützt sich hauptsächlich auf diesen, hat aber häufig auf den anderen Text der übrigen Handschriften hingewiesen. In Appendix II (S. 194–197) gibt er eine Rekonstruktion der Reihenfolge der Quaestiones.

Der Hauptteil des Werkes gliedert sich nach einer Einleitung über die theologische Situation in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und FitzRalphs Leben (geb. ca. 1300 in Dundalk, gest. 1360 als Erzbischof von Armagh) in vier Teile, in denen Leff nacheinander die Aussagen über die göttliche Natur, über den Verstand (mind) und seine Fähigkeiten, über die Ordnung der Schöpfung sowie über den freien Willen, die Gnade und die Prädestination erörtert. Zum Vergleich werden häufig die Anschauungen der führenden Zeitgenossen, vor allem Occams, herangezogen. Da der Sentenzenkommentar wahrscheinlich von FitzRalph 1331 geschrieben ist (S. 174), war das Revolutionäre an Occams Ansichten ihm naturgemäß noch nicht im ganzen Umfang deutlich. Trotzdem liegt es nicht nur daran, wenn FitzRalph kaum je die Namen von Zeitgenossen nennt, wie ihm überhaupt jede Polemik fernliegt. Vielmehr ist FitzRalph, wie Leff immer wieder hervorhebt, ein von Grund aus um Orthodoxie im überlieferten Sinne bemühter Theologe gewesen. Vor allem sucht er, Augustin zu folgen. Sein unmittelbares Vorbild, von dem er nach Leffs Nachweis an zahlreichen Punkten abhängig ist, ist Heinrich von Gent. Von einem Gregor von Rimini, der ebenfalls an der augustinischen Überlieferung festhalten wollte, unterscheidet sich FitzRalph dabei vor allem durch seine geringere Originalität (S. 11 f.). Während Gregor das augustinische Erbe in seine eigene Zeit zu transponieren und von ihm aus die damals aktuellen Probleme zu lösen suchte, bleibt FitzRalph viel stärker älteren Positionen verhaftet, vor allem solchen des 13. Jahrhunderts. Ganz hat sich aber auch FitzRalph nicht den Fragestellungen seiner Zeit zu entziehen vermocht. So nimmt er die Unterscheidung zwischen der *potentia Dei absoluta* und der *potentia Dei ordinata* auf, ohne doch das eigentliche Gewicht dieser Differenzierung zu sehen, geschweige denn den radikaleren Lösungen Occams zu folgen (S. 33 f.). Oder, den Begriff der Kontingenzen kennt auch er; aber er hält doch nach wie vor im traditionellen Sinne an Gottes Vorherwissen fest (S. 46). So zeigt sich FitzRalph

¹ Bradwardine and the Pelagians, 1957; dazu W. Pannenberg, ZKG 69, 1958, S. 355 ff.

² Gregory of Rimini, 1961; dazu ZKG 73, 1962, S. 386 f.

immer wieder als ein „moderate realist“ (S. 121). Auch bei der Frage von Gottes Allmacht scheut er vor Occams Gedanken zurück. Das Interessante ist dabei, daß FitzRalph die damals neuen Gedanken zwar vorsichtig aufnimmt, jedoch nirgends gegen irgendjemanden polemisiert. Hier liegt zugleich der Unterschied zu Bradwardine, der sich von den modernen „Pelagianern“ radikal abwandte und darüber selbst nahezu bei einem vollendeten Determinismus endete.

In den Fragen des freien Willens, der Gnade und der Prädestination bleibt FitzRalph im ganzen ebenfalls beim traditionellen Augustinismus, sucht dabei jedoch vorsichtig, dem freien Willen des Menschen etwas größere Bedeutung zuzuschreiben. Aber stets hält er an der Notwendigkeit fest, daß Gott den freien Willen stärkt (S. 154 f.). Andererseits betont er, daß die Sünder freiwillig sündigen und die Erwählten in der Gnade freiwillig verharren (S. 153).

FitzRalph erscheint so als der Typ des Vermittlungstheologen, der weder auf die Tradition verzichten noch die Fragestellungen seiner Zeit ganz außer Acht lassen will. Was dabei herauskam, war eine im ganzen unselbständige Vermischung disparater Gedanken. Leff, der seinerseits FitzRalph Mangel an „systematic approach“ vorwirft (S. 136), gibt jedoch zu bedenken, daß dieser Sentenzenkommentar vielleicht den Abschluß von FitzRalphs theologischer Ausbildung darstellt (S. 174), so daß man an ihn keine zu hohen Erwartungen stellen darf. Immerhin ist FitzRalphs Kommentar doch insofern wichtig, als er die überragende Bedeutung von Occams Theologie indirekt zugibt und die Verlegenheit zeigt, in der sich die traditionelle Theologie ihr gegenüber befand.

Druckfehler: S. 23 Z. 3 v. u. l. Averroes; S. 48 Z. 4 v. o. l. may; S. 95 Z. 8 v. o. l. state.

Hamburg

Bernhard Lohse

Michael Härtling: *Der Meßgesang im Braunschweiger Domstift St. Blasii* (Handschrift Niedersächsisches Staatsarchiv in Wolfenbüttel VII B Hs 175). Quellen und Studien zur niedersächsischen Choralgeschichte des 13. und 14. Jahrhunderts. (= Kölner Beiträge zur Musikforschung, Band XXVIII). Regensburg (Bosse) 1963. 237 S., 15 Abb., kart.

One could regret that the title and subtitle to this doctor's thesis for the philosophical faculty of Cologne university were not changed round: The subtitle describes more accurately this absorbing search in the limited but colourful field of the 13th- and 14th-century Mass chant books from the chapter of St Blaise at Brunswick in Lower Saxony. Palaeography, musicology, liturgy and regional church-history are thoroughly integrated here and handled with care.

The introduction lists 64 extant liturgical manuscripts, among which are 23 chant books from the 13th to the 16th century. It surveys the literature and gives the principal data of the chapter's history. The part that opens the actual study consists of three chapters: a) descriptions of 8 noted missals, of a common tones of the Mass, and of a gradual, all at Wolfenbüttel, and of a noted missal at Hannover (23 ff.); b) an investigation into their place and date of origin, and into their history (46 ff.); c) a discussion of the palaeography of the neums – 5 manuscripts with adiastematic, German neums (75 ff.), 6 manuscripts with notation on staves (85 ff.) – concluding with a renewed inquiry into the still problematic development and spreading of the Metz and 'mixed' neums, used for the latter (101 ff.). Two further chapters are dedicated to selected aspects of the Brunswick Gregorian tradition, namely to the introit psalmody (113 ff.) and to the proper of the Easter Mass (126 ff.). The actual study closes with a miscellany of relevant questions: a) criticism of some previous musicological publications on Lower Saxony (152 ff.); b) a collection of possible liturgical background data (164 ff.); c) quotations of 2 juridical texts on the practice of singing (174 f.); d) a survey of records and literature on early German polyphony with a facsimile edition of an unknown organum *Silumen*, henceforth to be regarded as the oldest datable specimen of north German origin: the collegiate church of St Cyriacus, Brunswick, 2nd half 14th century

(176 ff.). The appendix (183 ff.) provides: a) alphabetical and realistic indices to Wolfenbüttel, Staatsarchiv, VII. B. 175, a noted missal with diastematic neums, written for the chapter during the first third of the 14th century; b) a lists of proses found in the chapter manuscripts, followed by one of references to source editions and by a transcription of 4 unpublished proses; c) a selected bibliography of sources and literature.

The wealth of material and, at the same time, the lack of unity in books of this kind and purpose are not only obvious but almost unavoidable. They constitute yet another reason why a reviewer cannot do justice to the many finds made in the very different fields of interest. But it must be deplored when such publications lack indices, especially when bibliography is restricted. Härting used and studied a great number of manuscripts, but the hundreds of details – obits, relics, saints, personalities, place-names, etc. – are lost, unless one studies the book from cover to cover. This does not inspire those who would wish to use the results of his work. For instance, the famous early 14th-century Thomas gradual at Leipzig is frequently cited. Yet, without some hint in a good index, one would scarcely suspect that this thesis contains a fascinating contribution to solving the problem of its origin (114 ff.). The positive evidence fits easily, indeed, into the historical background of Merseburg-Meissen. This clearly indicates that, methodically, we are on the right track. Even the liturgist is almost convinced, but not quite. He has serious objections to the rather easy dismissal of the negative evidence from the litany and the sanctorale (117); he regards the reference to the 'Achenes Urexemplar' of the *Gregorianum* as out of place, and that to the title of Ember Saturday in Advent (*Sabbato XII lectionum*), supposedly a confirmation of monastic origin, as a liturgical error.

In the collation of the introit psalmody this Thomas gradual is used as the representative of the German type and, on the authority of P. Wagner, the modern Vatican gradual as representing the Roman type. The question however is which period and which Roman tradition are attested by the Vaticana? The Roman gradual of the 13th and 14th centuries, i. e. that of the papal court, the real contemporary of the Brunswick tradition studied here, gives a very different picture. Most manuscripts and early editions of this gradual contain these common tones. They would have added more historical interest and insight to Härting's tables (119 ff.). In fact, they would have raised many more problems but, oddly enough, also have explained variants for which „kein verursachendes Moment“ was found (125).

The history of the introduction of the musical stave is far from exhausted. Härting, following the general tendency of musicological tradition, restricts himself to the palaeography of the neums; for him, moreover, it entails another, typically German problem. But other, equally important aspects of this issue remain almost entirely ignored. There is, for instance, that of the various pricking and ruling techniques for staves and texts. Here too definite scribal systems were abroad (see my *Origins of the modern Roman liturgy*, London 1960, 216, 330, etc.). They are equally important to musicological palaeography and should be studied just as much as the neums, especially by those concerned with a scriptorium, a school or regional customs. The fact that the Brunswick chapter used so many noted missals (the term *missalia plenaria* is historically incorrect and methodically misleading), i. e. books in which plain texts alternate with noted ones, would have provided an excellent opportunity to study local traditions. Unfortunately, the author has as yet few precedents. Another issue in this connection is the supposed Cistercian origin of the German diastematic notation system. There is no doubt that early Cistercian chant books have diastematic notation with Metz neums; the monks may have propagated these in Germany from the early 13th century. But the earliest datable diastematic manuscripts of non-Cistercian German origin do not go beyond the early 14th century. And these have not Metz neums but a variation which is already recognisable – although difficult to name – in adiastematic books of the 13th century. This points to a long-standing tradition, quite independent from the Cistercian history. Something in this current solution is crooked. The present reviewer feels that Härtings has been unable to put it straight. In actual fact, from a purely historical point of view

Wagner's suggestion of a "für die regulierten Chorherren in den deutschen Landen üblichen halb Metzzer halb gotischen Neumenformen" (106 f.) is perhaps the best given so far. The restoration of the canonical life during the 12th century favoured a renewed interest in Chrodegang's foundation at Metz, its customs and techniques. The twofold German evolution of both the neums and their diastemy will find more satisfactory answers in the history of the canonical life than in that of the, later and imported, monastic life of the Cistercians.

The author also makes a laudable attempt to remedy the almost complete lack of records on chant in Lower Saxony by collecting whatever church-historical testimonies, ecclesiastical relationships and kalendalia he could find from before 1200 (164 ff.). Historians, obviously, sympathize with such a courageous quest for a ray of light in the seemingly impenetrable darkness. In the circumstances one feels particularly sorry that even the value of the two juridical (not theoretical) texts of the 14th century must be drastically reduced (174 f.). Bishop Siegfried II's instruction for the Moritzstift of Hildesheim is copied from Chrodegang of Metz *Regula canonicorum* (Patrol. lat. 89, 1079, cap. 50), which occurs frequently in late medieval rules of canons (see the previous paragraph); the opening lines of the synodal constitutions by (?) bishop Gerhard are scarcely more than common-places for, at the time, generally accepted practices. Still, it is a truism that liturgical phenomena have a real, historical background and, consequently, cannot be fully understood without it. Unfortunately, they are often due to the *imponderabilia* of religious life; which makes their cause difficult to trace. But the process hardly worked the other way: Not all religious or church-historical events, important or otherwise, have liturgical consequences. Hence one wonders whether this kind of search for 'Liturgische Strömungen' (!) is not something of a desperate, Quixotian battle with shadows.

All this, it is hoped, may show that the significance of Härting's study goes far beyond the boundaries of his subject. The project should be worked out and deserves a better typographical presentation.

London

S. J. P. van Dijk, OFM

Berthe Widmer: Enea Silvio Piccolomini in der sittlichen und politischen Entscheidung (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 88). Basel (Helbing & Lichtenhahn) 1963. X, 167 S., kart. DM 18.-.

Enea Silvio Piccolomini, der Humanist, der als Dichter freizügiger Liebeslieder und als entschiedener Konziliarist begann und am Ende seines Lebens Papst wurde, hat in der historischen und kirchenhistorischen Literatur bisher keine sonderlich positive Einschätzung erfahren. Die Verfasserin der vorliegenden Arbeit ist überzeugt, daß es sich dabei um ein Fehlurteil handle, und sie sucht ein neues, treffenderes Gesamtbild von der Persönlichkeit und Leistung dieses Mannes zu entwerfen.

Es ist nicht zu leugnen, daß sie starke Argumente auf ihrer Seite hat. Eindrucksvoll ist vor allem der eingehende Nachweis, daß die einzige gründliche und daher bis heute grundlegende Biographie über Piccolomini, das vor über hundert Jahren erschienene dreibändige Werk von Georg Voigt, von einer ganz unpassenden, aus Moralismus und Nationalprotestantismus zusammengesetzten Basis ausgehend, seinem Helden voller Unsachlichkeit und Vorurteil begegnet und bis zu Verdrehungen und Verschleierungen der historischen Tatbestände fortschreitet. Dem von Voigt entworfenen Bild des raffinierten, sitten- und gesinnungslosen Karrieremachers hatte zwar schon Jacob Burckhardt widersprochen, und er hatte Piccolomini, den er gelegentlich als seinen „Liebling“ bezeichnen konnte, vielmehr als den „Normalmenschen der Frührenaissance“ aufgefaßt. Aber eine von diesen Ansätzen ausgehende, umfassende und geschlossene biographische Gesamtanschauung fehlte bisher.

Sie wird nun in dem vorliegenden Buch geboten. Piccolomini erscheint als ein Repräsentant seines Zeitalters – begeistert für die Antike, das Lateinische, die alte Herrlichkeit Italiens, mit wachem Sinn für das Wirkliche, für Historie und Natur,

– *varia videndi cupidus*, so nennt er sich selbst –, in allen Lebensäußerungen seine persönliche Beteiligung kundmachend, nicht besonders gründlich gebildet, vor allem ohne philosophische Neigungen und bei aller Wundergläubigkeit und allgemeinen, ethisch ausgerichteten Frömmigkeit doch ohne Vorstellung von den Tiefen des christlichen Glaubens, leichtsinnig, wenn auch nicht frivol, ein Mann des Ausgleichs, auch den humanistischen Idealen gegenüber frei von Doktrinarismus, niemals gegen den Strom schwimmend, aber auch nie einfach von ihm mitgerissen, mit einem „Instinkt für das Richtige“ und daher erfolgreich und glücklich, ohne einfach oberflächlich zu sein. Die großen Wendungen seines Lebens, der Übergang vom Konziliarismus zum Papalismus und der Eintritt in den geistlichen Stand, die beide etwa in dieselbe Zeit (Ende 1444 / Anfang 1445) fielen und denen die kurze Periode unmittelbar vorausging, aus der die leichtfertigten, ungebundensten literarischen Erzeugnisse Piccolominis stammen, waren zwar gewiß nicht durchlitten, aber auch nicht bloß von Konvention und Ehrgeiz diktiert; hatte er als Konziliarist mehr die Argumente als die Fundamente seiner Gesinnungsgenossen gekannt und sich angeeignet, und war dabei sein Ziel die praktische Ordnung der kirchlichen Verhältnisse gewesen, die nur im Gefolge der *maior pars* zu erreichen schien, so trat er nun auf die Gegenseite, weil diese sich als stärker und erfolgreicher erwies, er wurde dabei kaum von Überzeugungen und Doktrin geleitet, aber von der weltzugewandten und praktischen „Unbefangenheit“, die nach Huizinga die bedeutsamste Gabe des Humanismus an die europäische Geistesgeschichte gewesen ist. Daß schließlich gerade dieser Mann Papst werden konnte, ist gleichfalls mit dem Hinweis auf seinen Ehrgeiz viel zu kurz erklärt. Von irgendwelchen unordentlichen Machenschaften von seiner Seite ist kaum etwas bekannt, den entsprechenden Behauptungen Voigts scheint das Fundament zu fehlen. Dergleichen bedurfte es gar nicht – die Zeit wollte eben ihn.

So ergibt sich ein vertieftes, differenziertes und im ganzen glaubhaftes Bild. Es erscheint mir allerdings als eine deutliche Schwäche der Arbeit, daß sie ihre Ergebnisse kaum in freier Darstellung gewinnt, sondern in dauernder Auseinandersetzung mit Voigt steht. Sie hat damit ein apologetisches Gefälle und läßt sich im Widerspruch gegen Voigt zu oft zu schroffen Gegenurteilen verleiten, statt eine abgewogene Stellung zu beziehen. Der beste Teil des Buches ist sicherlich das erste Kapitel „Die humanistische Eigenart Eneas“, wo noch die unbefangene Schilderung die Polemik überwiegt. Später muß man sich gelegentlich an die Mitteilungen der Verfasserin halten und gegenüber ihren Urteilen vorsichtig bleiben. Der Kirchenhistoriker wird im 2. und 3. Teil auch gewisse Unebenheiten wahrnehmen. So hat die Verfasserin ihre aufschlußreichen Ausführungen über die „Konversionen“ und das Niveau der Christlichkeit der italienischen Humanisten (S. 64 ff.) für die Schilderung Piccolominis nicht im vollen Maß fruchtbar gemacht; was sie S. 77 ff. über die Religiosität ihres Helden ausführt, wirkt doch ziemlich blaß. Auch die eingehenden Untersuchungen über Piccolominis Konziliarismus (S. 111 ff.) schöpfen das Problem m. E. nicht aus; so wünschte man sich z. B. deutlicher herausgearbeitet, daß diese Aneignung der alten, mit spätscholastischem Formalismus und Ockhamschem Tiefsinn befrachteten Lehren durch den Humanisten und später ihre rasche Preisgabe so etwas wie ein Einbruch neuzeitlichen Wirklichkeits- und Weltgestaltungssinns in das feste, komplizierte Gefüge des Spätmittelalters war.

Daß die Arbeit uns im Verständnis Enea Piccolominis wesentlich fördert, ist aber trotz dieser Einwendungen unverkennbar. Und auch dem Schlußurteil der Verfasserin, Pius II. sei „einer der tüchtigsten Päpste der Renaissance“ gewesen, wird man sicherlich zustimmen – so wenig einen die überschwängliche Feststellung des neuen LThK, er sei „unter die bedeutendsten Päpste“ überhaupt zu rechnen, nach der Lektüre dieses Buches überzeugen mag.

Göttingen

B. Moeller

Gerhard Kallen: Cusanus-Studien VIII. Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues (= Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Jg. 1963, 2. Abh.). Heidelberg (Winter) 1963. 79 S., XVI Tafeln, kart. DM 19.80.

Nicolaï de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita XIV,1: De concordantia catholica liber primus, edidit atque emendavit Gerhardus Kallen. Hamburg (Meiner) 1964. XXXIX, 90 S., XII Tafeln.

Der beim Erscheinen des dritten Buches der ‚Concordantia catholica‘ 1959 angekündigte Neudruck des ersten Buches (vgl. Zs. f. Kirchengesch. 71, 1960, 164) liegt nunmehr vor. Damit ist die kritische Ausgabe von 1939 als überholt zu betrachten; denn die erheblich breitere handschriftliche Grundlage, auf der Kallens neue Edition fußt, hat zu einer vollständigen Neubearbeitung des Textes geführt. Wie schon bei der früheren Ausgabe wurde die unter den Augen des Cusanus selbst entstandene und mit seinen eigenhändigen Zusätzen versehene Handschrift der Stadtbibliothek Trier 1205/503 zugrunde gelegt, ihre Maßgeblichkeit für die Textgestaltung aber nach den neuen Erkenntnissen Kallens über das komplizierte Verhältnis der zahlreichen Handschriften – 23 konnten ermittelt werden – erheblich eingeschränkt, wo sie ausgesprochen schlechte Lesarten hat. Seine umfangreiche Untersuchung darüber hat Kallen zur Entlastung der Edition, in deren erstmals vorgelegter Einleitung das Wichtigste über die Handschriften und ihr Abhängigkeitsverhältnis zusammengefaßt ist, in einer eigenen Abhandlung als Heidelberger Sitzungs-Bericht vorausgeschickt.

Erst mit dem Einblick in die Beziehungen zwischen den einzelnen Handschriften erhalten wir jetzt Aufschluß über die ungeheuren Schwierigkeiten, mit denen die kritische Edition zu ringen hatte, um in das Dickicht der Überlieferung hineinzuleuchten. Die Mühe dieser Arbeit ist nicht nur belohnt worden mit dem für die Edition unerläßlichen Stemma; vielmehr erhalten wir auch noch Einblick in die Entstehung des Werkes selbst, verfolgen Nikolaus von Kues gleichsam bei seiner Arbeit am Schreibtisch. Die Trierer Handschrift und die in ihrer Wichtigkeit sicher den zweiten Rang einnehmende Handschrift der Universitätsbibliothek Basel A V 13 lassen in ihrer wechselseitigen Beziehung erkennen, daß Cusanus zunächst nur einen aus zwei Büchern bestehenden ‚Libellus de ecclesiastica concordantia‘ plante, also einen Beitrag zur Kirchenreform liefern wollte. Das ursprünglich vorgesehene Prohœmium ist nur in der Basler Handschrift erhalten. So gelingt es, einen Archetyp A zu ermitteln, den beide Handschriften repräsentieren, darüber hinaus aber auch noch aufzudecken, daß an mindestens zwei Exemplaren gleichzeitig gearbeitet wurde, in die jeweils viermal größere Einschübe erfolgt sind. Hilfestellung leisteten dem methodisch äußerst instruktiven Untersuchungsverfahren des Herausgebers noch zwei Pariser Handschriften (Bibl. Nat. 1506 und Bibl. Mazarine 1617) und eine Mainzer Handschrift (Stadtbibliothek II 238), die den Stand der Arbeiten an einem der Exemplare zu verschiedenen Zeiten wiedergeben. Erst die dritte Stufe enthält Buch III über die Reichsreform, und es ist möglich, daß die Ankunft Kaiser Sigismunds auf dem Konzil am 11. Oktober 1433 erst diese thematische Ausweitung veranlaßt hat. Jetzt wurde die ‚Concordantia ecclesiastica‘ erst zur ‚Concordantia catholica‘, zur allumfassenden Heilweisung für die in Unordnung geratene Gesellschaft des Spätmittelalters. Doch vielleicht gab die Ankunft des Kaisers nur den Anstoß für die breitere Ausarbeitung von Gedanken, die schon vor der Konzipierung von Buch III in den Text hineingelangten, als Nikolaus ihn nämlich um jene Kapitel in Buch II ergänzte, die nicht nur die Grundlage für die Lehre von der Konzilssuperiorität bieten sollten, sondern in der Lehre vom consensus omnium schon grundsätzliche Fragen der christlichen Gesellschaftslehre behandelten. Kallen nimmt diese Ergebnisse der Handschriftenuntersuchung zu willkommenem Anlaß, um in einem konzentrierten Überblick noch einmal die Hauptgesichtspunkte des ganzen Werkes zusammenzufassen.

Ordnung in das Handschriftengewirr hat also vor allem die Erkenntnis gebracht, daß es sich bei einem Teil der Überlieferung der ‚Concordantia catholica‘ nicht um die Filiation von Handschriften handelt, die sich aus einem fertigen Text ableiten, sondern um solche, die an verschiedene Entstehungsstufen desselben anknüpfen.

Mußte aber nun nicht bei der Auswahl des für den kritischen Druck maßgeblichen Textes die Entscheidung auf die von Cusanus als endgültig angesehene Redaktion fallen? Aber wir haben die Erfahrung gemacht, daß eine von Cusanus als sozusagen authentisch erklärte Handschrift noch lange nicht die beste zu sein braucht; in der Sammlung seiner Werke in den Kueser und vatikanischen Prachtabschriften, die er an seinem Lebensende veranlaßte, steht die Qualität der Texte in nicht sehr günstigem Verhältnis zum sauberen und aufwendigen Äußeren der Kodizes. Wir kennen nicht die Handschrift, die Cusanus für seine ‚Concordantia‘ in ähnlicher Weise als authentisch angesehen wissen wollte. Mit der Trierer, die ja ein Arbeitsmanuskript darstellt, ist sie jedenfalls nicht identisch, doch setzt sie die letzte Fassung der Trierer Handschrift voraus. Außer den bisher genannten Handschriften stimmen nun bisweilen alle andern gegen jene insgesamt überein, so daß sie sich als direkte oder indirekte Ableitung aus eben dem Authentikum enthüllen, dessen Fassung in den Fällen so absoluter Übereinstimmung zweifelsfrei erschlossen werden kann, und da ergibt sich nun wieder das gleiche Resultat wie bei den Prachtkodizes. In der Regel können wir zwar die beste Lesung ermitteln und unterstellen dann, daß wir in ihr auch die richtige gefunden haben. Wie der umfangreiche Apparat an einigen Stellen aber zeigt, ist ihre Ermittlung nicht überall möglich, weil entweder keine oder mehrere befriedigen. Nicht den Herausgeber, nicht die späteren Kopisten, sondern Cusanus trifft da die Schuld.

Die Herstellung des Stemmas war das vordringlichste Ziel der Untersuchung. Den größten Raum des Sitzungs-Berichtes nimmt aber die sehr ausführliche Beschreibung der einzelnen Handschriften ein. Einen Schönheitsfehler stellen eine Reihe stehen gebliebener Druckfehler dar, die vor allem bei der Beschreibung der Münchener Kodizes störend wirken. Die Beschreibung selbst ist äußerst begrüßenswert; da es sich nämlich meistens um Sammelhandschriften handelt, in denen die ‚Concordantia‘ zusammen mit Werken anderer Autoren überliefert ist, läßt die Umgebung, in der wir Cusanus da finden, nicht minder als die Auftraggeber, Schreiber oder Besitzer dieser Handschriften vielerlei Rückschlüsse auf den Wirkungskreis seines Werkes zu. Kallens Untersuchung wird also noch einmal für die Darstellung des Nachwirkens des Cusanus fruchtbar gemacht werden können.

Zum Besitzer der Basler Handschrift wäre noch folgendes zu ergänzen: Nach S. 27 Anm. 10 des Sitzungs-Berichtes nennt sich als Schreiber eines der in ihr enthaltenen Traktate Johannes von Ragusa. Dieser vermachte aber seine Bibliothek dem Basler Dominikanerkloster (s. A. Krchnak, *De vita et operibus Ioannis de Ragusio*, Rom 1960, 96 f., und A. Vernet, *Les manuscrits grecs de Jean de Raguse*, in: *Basler Zeitschrift für Geschichts- und Altertumskunde* 61, 1961, 75 ff.), aus dem auch unsere Handschrift stammt. Sie dürfte die Liste der bisher ermittelten Handschriften aus dem Besitz des Johann von Ragusa (s. Vernet 77 Anm. 8) also um ein weiteres Stück ergänzen.

Aus der Handschrift Helm. 797 zu Wolfenbüttel, die Exzerpte aus der ‚Concordantia‘ enthält, wird die bezeichnende Bemerkung eines Zeitgenossen aus dem Jahre 1444 über den Gesinnungswandel des Cusanus abgedruckt. Die Handschrift ist jetzt ausführlich beschrieben in: *Deutsche Reichstagsakten XVII*, hg. von W. Kaemmerer, Göttingen 1963, 242 f. und 328–330, und insgesamt als Aktensammlung vom Nürnberger Reichstag 1444 aus der Feder eines Besuchers der Tagung erläutert. Auch die interessante Notiz ist dort gedruckt. Nicht nur der sachliche Widerspruch zwischen seiner nunmehr so energischen Verteidigung des Papstes und den knapp zehn Jahre älteren Äußerungen der ‚Concordantia‘ wird Cusanus da vorgehalten, sondern seine charakterliche Labilität überhaupt. Verständlich, daß er lebhaft bemüht war, die Kontinuität seiner Ansichten zu betonen.

Der neue Druck der ‚Concordantia‘ zieht die Folgerungen aus der Handschriftenuntersuchung. Die hinzugekommenen Handschriften haben den Apparat nicht vergrößert, da jetzt unwesentliche Lesarten der früheren Ausgabe gestrichen werden konnten. Instrukтив sind die beigegebenen Schrifttafeln, insbesondere aus der Trierer Handschrift, die Cusanus an seinem Werke zeigen. In den Addenda wird der Hinweis auf die Abhängigkeit des Cusanus von Raimund Llull bei der Definierung des

Begriffes „concordantia“ Aufnahme finden, wie sie jüngst von P. E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and medieval political thought*, Cambridge (Mass.) 1963, ermittelt worden ist.

Die Cusanus-Forschung beglückwünscht den Herausgeber nicht nur zu der Edition selbst, sondern nicht minder zu seiner unermüdlichen Energie, die ihn seit nunmehr 36 Jahren das große Werk des Cusanus betreuen läßt. Das noch fehlende zweite Buch ist mittlerweile ebenfalls in Druck und soll schon bald folgen.

Aachen

E. Meuthen

Franz Haffner: *Die kirchlichen Reformbemühungen des Speyerer Bischofs Matthias von Rammung in vortridentinischer Zeit (1464-1478)*. Speyer (Pilger-V.) 1961. XV, 215 S., geb. DM 25.-.

Die Studie beschäftigt sich mit einem jener eifrigen und tüchtigen Reformbischöfe, von denen nach den Worten H. Jedins (*Gesch. d. Konzils v. Trient*, Bd. I, 120) „das 15. Jh. gerade in Deutschland eine unverhältnismäßig große Zahl“ aufzuweisen gehabt hat. Obwohl Persönlichkeit und Wirken des Speyerer Bischofs Matthias von Rammung nicht mehr unbekannt waren – unter anderen hat auch Max Buchner sich mehrfach mit ihnen beschäftigt –, so war es doch eine gute Idee, eine eigene Untersuchung über seine kirchlichen Reformbemühungen anzustellen. Wissen wir doch nur wenig über das innerkirchliche Leben in diesem Jahrhundert, da uns die Archive zu meist im Stich lassen. Wenn nun also dem Verfasser, wie er selbst sagt, für seine Arbeit „recht ansehnliche Archivalienbestände“ zur Verfügung standen, so ist eine solche Studie umso mehr zu begrüßen. Man geht mit innerer Spannung an die Lektüre. Leider werden die Erwartungen nicht voll befriedigt.

Zunächst eine kurze Inhaltsübersicht: Nach einer biographischen und allgemeinen Einleitung entwickelt der Verfasser in sechs Kapiteln sein Thema. Im ersten behandelt er die Reformen im Domstift. Sie waren umso nötiger, als das Kapitel in der inneren und äußeren Diözesanverwaltung ein entscheidendes Wort mitzureden hatte und zuerst einmal selbst aufgeschlossen und reformwillig gemacht werden mußte. Rammungs Erlasse betrafen den Stiftsgottesdienst und die Dompredigt, rügten sittliche Mißstände unter den Domherren und den übrigen Domklerikern, und griffen ordnend in die Pfründenverwaltung ein. Eine eigene „Stuhlbrüderordnung“ regelte den Dienst der alten Bruderschaft neu, die über den Königsgräbern im Dom für die Seelenruhe der Verstorbenen zu beten hatte. Speyer hatte diese Institution mit den anderen Kaiser- und Königsdomen in Bamberg, Augsburg und wohl auch Regensburg gemeinsam.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit den Archidiakonen und der Neuordnung der geistlichen Gerichtsbarkeit. Rammungs große Gerichtsreform, die sowohl das archidiakonale als auch das bischöfliche Gerichtswesen neu ordnete, sollte „die Gerichtsoberhoheit (!) der Erzdiakone“ brechen (S. 54, gemeint ist das Prioritätsrecht) und beide Gerichte gleichstellen. Die Reform der Kollegiatstifte hatte ähnlichen Charakter wie die des Domstiftes. Sie betraf die äußere Gestaltung des Gottesdienstes, die Pfründenverwaltung etc. Auch die Klosterreform wurde aktiviert (Kapitel IV). Bestimmungen über die Abtswahlen und Einschärfung der Residenzpflicht wurden erlassen. Die Benediktiner zu Klingenmünster, Limburg, Odenheim und Sinheim erhielten neue Reformverordnungen. „Die Urkunden wissen über die Klöster des 15. Jh. im Bistum Speyer im großen und ganzen nur wenig Negatives zu berichten“ (S. 93). Eingangs dieses Kapitels wird der Zusammenhang der Speyerer Klosterreform mit der Reformbewegung der Orden im 15. Jh. allgemein wenigstens kurz gestreift (S. 93), freilich ohne einen tieferen Zusammenhang aufzuspüren. Auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrunde muß auch die Umwandlung des Augustinerchorherrenstiftes zu Backnang in ein weltliches Kollegiatstift betrachtet werden (S. 105 ff.).

Den weiten Komplex der Reformen im Weltklerus behandelt das V. Kapitel. Sie betrafen alle Bereiche des priesterlichen Daseins: Von Vorschriften über den Lebenswandel und die Standeskleidung bis zu Bestimmungen über Pfründenwesen, Inkor-

porationsrecht und Patronat. Im VI. Kapitel werden die Erlasse zur religiös-sittlichen Erneuerung des Volkes dargeboten: Einschärfung des Pfarrzwanges, religiöse Volksunterweisung, Bruderschaftswesen, Gottesdienst und Marienfrömmigkeit sind die Themen.

Wenn in dieser Weise aus den bischöflichen Erlassen auch eine Menge von Stoff herausgeholt und ausgebreitet wird, so vermißt man doch die rechte innere Ausrichtung und zeitgeschichtliche Verankerung. Es war keine glückliche Idee, das Thema unbedingt zu einem „vortridentinischen“ stempeln zu wollen. Der Versuch eines materiellen „Vergleiches“ der Reformen Bischof Rammungs mit denen des Tridentinums und gar des Codex Juris Canonici von 1918 (S. 167 ff) mutet naiv an und schmeckt allzu sehr nach gesuchter Aktualität. Sollte gezeigt werden, daß Rammung das Tridentinum bereits vorweg genommen hat und so „modern“ war, daß er sogar den Codex überflüssig gemacht hätte? Wenn es dem Verfasser nur darauf ankam, nachzuweisen, daß „auch“ im Tridentinum „materialiter“ ähnliche oder gleiche Reformbestimmungen erlassen worden sind, so hätte ihn ein Blick in Hartzheims und Mansis Konziliensammlungen davon überzeugen können, daß diese selben Bestimmungen in allen Synodalerlassen deutscher und ausländischer Konzilien, zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung, stereotyp durch Jahrhunderte wiederkehren. Letzten Endes gründen sie auf dem Corpus Iuris Canonici, dessen allgemeingültige Gesetze sie in die Diözesanpraxis einführen sollen. Nicht konnte es also die Aufgabe sein, auf der Grundlage der allgemeinen Erlasse in Bild von den sittlichen oder unsittlichen Zuständen der Zeit zu entwerfen – so haben einst der öfters vom Verfasser zitierte Binterim und seine Zeitgenossen gearbeitet –, sondern zu zeigen, wie weit und beschwerlich der Weg vom Erlaß einer Verfügung bis zu ihrer praktischen Durchführung gewesen ist. Die Reformerrasse sind für uns nur von Interesse, wenn sie auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrunde erscheinen. Sie müssen also möglichst tief ins Zeitgeschehen verankert werden, so daß sie gleichsam aus diesem heraus erwachsen, nicht umgekehrt.

Statt sich also nach dem Tridentinum auszurichten, hätte der Verfasser besser getan, die Reformbemühungen der Konzilien von Konstanz und Basel zum Ausgangspunkt zu nehmen. Wenn auch die Konstanzer Reformarbeit früher gering gewertet wurde, so hat doch inzwischen K. A. Fink längst ihre Bedeutung und ihr Ausmaß in ein neues Licht gehoben (K. A. Fink, Papsttum und Kirchenreform nach d. Gr. Schisma, in: Röm. Quartalschrift 126, 1946, 110 ff.). Hier hätten sich Anknüpfungspunkte mehr als genug ergeben. Dann wäre das Thema auch sinnvoll und allein richtig als ein „vorreformatorisches“ herausgekommen; denn als „vortridentinisch“ bezeichnet man doch gemeinhin die Zeit von 1517–1545, d. h. vom reformatorischen Aufbruch bis zum Trienter Konzil als der katholischen Antwort auf die Reformation. Warum der Verfasser sich von der ursprünglich wohl gewollten (s. Einleitung S. IV) vorreformatorischen Zielsetzung hat abbringen lassen, ist unerklärlich.

Eine tiefere Verankerung im Zeitgeschehen hätte der Arbeit von selbst eine stärkere genetische Ausrichtung in der Darstellung der einzelnen Reformbemühungen gegeben. Wie so ganz anders wären etwa die in Wirklichkeit so dramatischen Auseinandersetzungen zwischen dem neuerwachten bischöflichen Zentralismus und der überkommenen archidiaconalen Eigenmächtigkeit, die sich im Widerstreit officialrechtlicher Auffassungen mit dem alten benefizialrechtlichen Denken auswirkte, hervorgetreten, wenn man ein wenig auf ihre Geschichte eingegangen wäre. Dann hätte z. B. die Verfügung von 1465 nicht „zur Genüge“ bewiesen, „wie sehr schon das Ansehen der bischöflichen Gerichtsbarkeit geschwunden war“ (S. 54), sondern wie sehr es wieder im Aufbruch begriffen war, und schiefe Ausdrücke wie der von der „Gerichtsoberhoheit der Erzdiakone“ (ebd.) wären sicher unterblieben. Auch in der Darstellung der Klosterreform wäre ein viel intensiveres Eingehen auf die überall feststellbaren Reformbemühungen der Orden im 15. Jh. am Platze gewesen. Die Dinge lagen ja doch wohl viel differenzierter als der Verfasser meint. Ein Vergleich „dieser beiden Reformen mit der regula Sanci Benedicti“, der lediglich feststellt, „daß sie durchaus im Sinne des hl. Benedikt gehalten sind, wenn sie sich auch in den

einzelnen Vorschriften mit der Ordensregel nicht immer decken . . ." (S. 103), und dann schließlich befriedigt konstatiert, „daß Matthias auf gewissen Fundamentalvorschriften der ursprünglichen Benediktinerregel aufbaut“ (S. 103), führt die Forschung nicht weiter.

Das Gleiche gilt auch von Rammungs Bemühungen um die Klerusreform und die Volkserneuerung. Auch hier hätte es der Arbeit nur gedient, wenn der Verfasser sich ein wenig mehr in der Sekundärliteratur umgesehen und seinen Blick auch einmal über den Raum der Speyerer Diözese hinaus auf die überall gleich gelagerten Verhältnisse in den benachbarten Bistümern gerichtet hätte. Längst wissen wir ja durch die besonders von Heinrich Finke betriebenen und angeregten „vorreformatorischen Forschungen“ und durch zahlreiche Einzeluntersuchungen, wie bewegt dieses 15. Jh. gewesen ist. Neben einer Fülle von „Mißständen“ gab es zahllose Ansätze zur Reform; sie kamen von unten und von oben her, teils als echte Volksbewegung, teils als bischöfliche, bzw. kirchliche Erneuerungsarbeit. Es wäre reizvoll gewesen, ihren Auswirkungen und Erfolgen nachzugehen, oder wenigstens – falls dies aus Mangel an wirklichen Akten nicht möglich war –, zu zeigen, wie in Bischof Rammungs diözesaner Reformarbeit alle diese Bestrebungen zusammengelaufen sind.

Soliert und auf sich allein gestellt bilden Synodalrezesse keine geeignete und hinreichende Basis für eine befriedigende Darstellung der Reformbemühungen. Sie zeigen, wie es sein oder nicht sein sollte, aber nicht, wie es wirklich war und was geworden ist. Sie büßen an Wert noch entschieden ein, wenn man bei einem Blick in die Nachbardiözesen und in die allgemeinen Quellensammlungen feststellt, wie wenig individuell und eigenständig sie im allgemeinen sind. Wurden sie doch zumeist von einer Synode zur anderen übernommen. Anlaß zu diesen ständigen Wiederholungen gab es schließlich immer. Die Kunst liegt in der Konkretisierung und Fixierung der allgemeinen Bestimmungen auf den Einzelfall. Hingegen sind Verallgemeinerungen nicht nur gefährlich, sondern auch verfehlt. Wenn keine weiteren Quellen, wie etwa Protokolle und Akten der Offiziate oder Archidiaconatsverwaltungen oder gar Visitationsprotokolle und dergleichen, zur Verfügung stehen, ist äußerste Zurückhaltung am Platze.

Der Verfasser liebt es, solche unbegründeten Allgemeinplätze aufzustellen. Was soll es z. B. heißen, wenn ohne vorausgegangenen konkreten Nachweis, lediglich auf Grund der Synodalrezesse, die Behauptung aufgestellt wird: „Während aber die negativen Seiten bei der Geistlichkeit die positiven wohl überragten, stand es beim Kirchenvolk umgekehrt“ (S. 149). Wenn schon keine eigenen Quellen zur Verfügung standen, so hätte der Verfasser wenigstens versuchen sollen, sich an Hand der soliden Untersuchungen von J. Vincke, A. Braun, J. Löhr und anderen über die Sittlichkeit im Klerus des ausgehenden Mittelalters in anderen Diözesen ein Bild zu machen. Aber diese Werke werden nicht einmal erwähnt, geschweige benutzt. Stattdessen werden wir auch dort, wo es darum geht, ein allgemeines Bild des Klerus der Zeit zu entwerfen (S. 108–110), belehrt, daß der Weltklerus des 15. Jh. „im großen und ganzen unfähig“ (S. 109) gewesen sei, das gläubige Volk zu führen. Und was das Kirchenvolk betrifft, so hören wir zum Beispiel gelegentlich, daß bei ihm die klandestinen Eheschließungen „immer noch höher im Kurs standen als die kirchlichen Trauungen“ (S. 149). Dies läßt vermuten, daß sie faktisch zahlreicher gewesen seien als eben die kirchlichen; diese „Feststellungen“ (ebd.) aber widerspricht jeder Erfahrung aus anderen Diözesen, wo auf Grund von Visitationsprotokollen und Gerichtsakten ersichtlich ist, daß die klandestinen Eheschließungen im 15./16. Jh. zwar immer noch vorkamen und deshalb bekämpft werden mußten, aber ihre Zahl äußerst gering war. (Für Köln vgl. etwa die Bonner jur. Diss. von H. Burauel, *Der Einfluß des Tridentinums auf das Eheschließungsrecht in der Erzdiözese Köln*, 1960). Man hätte daher gerne gewußt, was in der vom Verfasser zitierten Belegstelle S. 149, Anm. 703 zu lesen ist.

Eine Dissertation ist immer eine Erstlingsarbeit. Die sachlich ausgerichtete Kritik an ihr setzt dies stets in Rechnung. Dennoch wäre es zweckdienlicher gewesen, wenn vor der Drucklegung noch einmal eine gründliche Überarbeitung aus größerer

Distanz und Reife stattgefunden hätte. Es wäre dem Werke zunutze gekommen. Vielleicht leistet der Verfasser selbst später einmal in seinem weiteren wissenschaftlichen Schaffen diese Vervollendung.

Freiburg/Brsg.

A. Franzen

Annie I. Dunlop: *Acta Facultatis Artium Universitatis Sancti-andree 1413-1588*. (= St. Andrews University Publications No. LVI) (Edinburgh Oliver and Boyd) 1964. CCLXV, 460, Index 77 S., geb. 63 s.

The University of St. Andrews along with the Universities of Heidelberg and Cologne shares a common origin in the outbreak of the Schism and the consequent disruption of ecclesiastical unity. Academic teaching in the Scottish metropolitan city began under the patronage of the Church as early as 1410, when Scotland adhered in virtual isolation to Benedict XIII. Within a few years the association of masters and scholars, which formed its nucleus, was equipped with papal, episcopal and royal charters and was recognised as a *studium generale*. Among the surviving records dating from this early period the *Acta Facultatis Artium*, the minutes of the general congregations of the Faculty for one hundred and seventy five years, are undoubtedly the most important. In British academic history they are unique.

When the record opens the Faculty is already in existence, having provided for itself a Dean, a Bursar, Regents and a Beadle; it has drawn up its first list of bachelors and composed the oath required of them. In the years immediately following, the Faculty is exercising full control over its students and is acutely conscious of its importance and independence in the university structure. The spirit of corporate independence grows rapidly and throughout the years covered by this book is never subdued, although at times it is severely challenged.

At the outset, the practice of the Faculty of Arts of the University of Paris was determinative and there is close affinity between the early statutes of St. Andrews and those of Paris especially in matters of discipline¹ and curriculum.² This dependence was largely due to the influence exercised on the nascent University and Faculty by Laurence of Lindores, a celebrated Paris scholar and nominalist of European reputation, who was until his death in 1437 the 'master mind' in the Faculty.

In two significant points, however, the constitution of the Faculty differed from that of Paris, viz., in adopting a dean as its head and in not employing the system of division into nations.³ In St. Andrews the offices of Dean and Rector were

¹ For example on 19th June 1416 the Faculty decided that the Paris statute *De non procurando scolares* should be observed. At this point the editor has inserted from a detached page at the end of the volume three statutes (two of which were enacted on 14th December previously) and the full form of the St. Andrews version of the statute *De non procurando* and noted that as this statute is in the first person it 'may represent the original draft'. Professor Hannay in *The Statutes of the Faculty of Arts and the Faculty of Theology at the period of the Reformation* (1910) 4 ff. pointed out that this statute closely resembled that of Paris. (Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 2. 46 f.) A detailed examination of both forms shows that the St. Andrews one is, with one significant exception (see *infra*) virtually a transcript of the Paris statute of 1290 and there can be no doubt that it has been preserved in its original form. It would have added interest to the volume had the editor given this source and those of other Paris statutes referred to on pp. 10 and 11.

² The minute of 12th May 1419 (p. 15) which lists the books to be read bears unmistakable evidence of being based upon, if not actually copied from the Paris Statutes of 1366. (Denifle, *op. cit.* 3. 145).

³ The system of division into nations, adopted from the beginning for the election of the rector, had 'no appreciable significance' on the internal affairs of the Faculty until 1556.

sometimes combined at first, but that the two offices were, by intention, clearly distinguished is seen in the St. Andrews form of the statute *De non procurando scholares*. Dr. Dunlop suggests that in adopting a dean as its head the St. Andrews Faculty was influenced by the contemporary practice of Heidelberg and Cologne.

Academic constitutional development is but one of the many interesting features of the *Acta*. Throughout its pages the reader is confronted with many aspects of late mediaeval ecclesiastical and educational life. In the decision taken in 1418 to allow only the doctrine of Buridan and not that of Albert, and the partial relaxation in 1438 after the death of Lindores, the Faculty's involvement in the contemporary philosophical debate can be observed. The appearance of the Lollard heresy is seen as early as 1417 in the oath required of intrants whereby they had to swear to defend the Church *contra insultum Lollardorum et quibuscunque eorum secte adherentibus resistere*. And in 1418 the Faculty led the nation in withdrawing obedience from Benedict XIII and in accepting Martin V. From 1474 onwards, the *Acta* by their 'increasing brevity and professionalism' illustrate the general decline of standards, and show signs of revitalisation only after the arrival from Paris in 1523 of Scotland's greatest schoolman, John Major, and others of his circle. This revival, however, was paralleled by the rise of the new influences of the Renaissance⁴ and the Reformation. The arrival of Patrick Hamilton in St. Andrews coincided with that of Major. Hamilton left for Wittenberg and Marburg where he was the first to defend Lutheran theses at that new University.⁵ In 1528 he returned to St. Andrews to meet death at the stake as a heretic.

A remarkable feature of the later pages of the record is the evident ease with which the transition was made at the time of the Reformation. During the disturbed years 1558 to 1560 the only significant blank is from December 1558 to November 1559.⁶ In January 1562, and in succeeding years, the old statutes, in conformity with the religious change, were revised, re-enacted and enforced.

In the pages of this book the early careers of many churchmen and scholars of European fame can be traced. In the first list of bachelors occurs the name of Thomas Livingston,⁷ Abbot of Dundrennan, who later played a prominent part at the Council of Basel and in the company of Nicholas of Cues. And amongst later entries are found the names of Alexander Alesius, the friend of Melancthon and Professor of Leipzig, of John Fyfe, Professor at Frankfurt, and of the great humanist George Buchanan.

The text is preceded by a long introduction in which the editor outlines the history of the Faculty and its relations with the separate colleges; the life of the Faculty with particular attention to the lecture and examination system; and finally the relations of the Faculty with the 'higher faculties'. Much interesting information, the fruit of many years of research in British and Continental archives, is contained in these pages but there are no cross-references in the text to them.

In making the *Acta Facultatis Artium* of Scotland's oldest University available the editor and the University Court have put students of the period greatly in their debt. The well-established reputation of Dr. A. I. Dunlop as editor and author has been further enhanced. It should also be added that the book is beautifully produced.

St. Andrews

James K. Cameron

⁴ In 1495, for example, an entrance examination for boys from grammar schools was introduced, and humanist terms such as *academia*, *gymnasia* and *quaestor* begin to replace the older mediaeval forms.

⁵ In the Introduction p. lii Dr. Dunlop correctly gives the order of Hamilton's career, but incorrectly in a foot note on p. 346.

⁶ The Reformation in St. Andrews took place in June 1559, and this event, rather than the sack of Scone, helps to explain the minute extracted from the Bursar's book and placed in a foot note on p. 415.

⁷ The editor did not identify Livingston.

Reformation

Lewis W. Spitz: *The Religious Renaissance of the German Humanists*. Cambridge/Mass. (Harvard University Press) 1963. XI, 369 S., geb. \$ 7.75.

Die Geschichte des Humanismus, vor allem das Problem seines Fortlebens, sein Verhältnis zur Reformation und seine Auswirkung in der neueren europäischen Geistesgeschichte, ist einer der großen Fragenkomplexe, in denen die historische Wissenschaft trotz jahrzehntelanger intensiver und inspirierter Forschung und Diskussion bis heute noch nicht annähernd zu gemeinsamen Lösungen gelangt ist. Neben mancherlei kleineren Arbeiten sind hierzu in den letzten Jahren allein drei große, umfassende Monographien erschienen, jede von ihnen geht von einem anderen Standpunkt aus, und die Ergebnisse fallen, auch wenn manche Grundlinien ähnlich gesehen werden, doch im ganzen genommen weit auseinander.

Anders als der genialisch-gewalttätige Entwurf von Friedrich Heer¹ und das von einem schroffen, weithin an das 19. Jahrhundert erinnernden Laizismus geprägte, reichlich grobschlächtige Werk des Holländers Enno van Gelder² ist allerdings die hier zu besprechende amerikanische Arbeit weniger auf Deutung als auf Darstellung ausgerichtet, sie beschränkt sich auf den deutschen und die ihn berührenden Bereiche des italienischen Humanismus vor der Reformation, und sie ist auf dem Fundament breiter Kenntnis und sorgfältiger, umsichtiger Auswertung der originalen Quellen errichtet. Auch behandelt der Verf. den Humanismus nicht in der weithin üblichen Form, als eine „abstrakte Personifikation“ (J. Haller), sondern er sucht ihn dort auf, wo er Wirklichkeit war, in der Lebensgeschichte und im Werk einzelner Männer. So ist das Buch im Hauptteil eine Abfolge kurzer Biographien und Werkanalysen. Acht deutsche Humanisten werden behandelt – Agricola, Wimpfeling, Reuchlin, Celtis, Hutten, Mutian, Pirckheimer, Erasmus –, dazu als neunter Luther, dessen Beziehungen zu den Humanisten, die Zusammenhänge und die viel bedeutsameren Gegensätze, in abgewogener, eine breite Kenntnis der Literatur und der Probleme verratender Weise geschildert werden.

Im einzelnen bietet Spitz dabei wenig grundlegend Neues. Der Wert seines Buches besteht vor allem darin, daß bestimmte, in den letzten Jahrzehnten in Einzeluntersuchungen gewonnene Erkenntnisse zu einem Gesamtbild zusammengefaßt werden. Es sind im Wesentlichen drei Grundeinsichten, die dabei gewonnen oder bestätigt werden.

Erstens: Der deutsche Humanismus bietet auch in seiner klassischen Phase, in den Jahrzehnten vor und nach 1500, ein Bild von verwirrender Vielfalt. Die Humanisten treten uns, was es in Deutschland in dieser Konzentration bis dahin noch niemals gegeben hatte, als eine Schar eigengeprägter Persönlichkeiten entgegen – jeder hat sich selbst seinen Weg gesucht. Auch innerhalb der beiden großen Strömungen, der mehr rationalistisch ausgerichteten, die Erasmus, und der mehr der Transzendenz, dem Mysterium, der Theosophie zugewandten, die etwa Reuchlin repräsentiert, variieren die Standpunkte und Interessenrichtungen beträchtlich. Die verbreitete Identifikation des Humanismus mit Erasmus wird, auch und gerade im Blick auf die Auswirkungen der Bewegung, der geschichtlichen Wirklichkeit keineswegs gerecht; die deutschen Humanisten haben allerdings selbst diesem Mißverständnis Vorschub geleistet, indem sie im 2. Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts Erasmus zu ihrem Fürsten „wählten“.

¹ F. Heer, *Die dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*. Frankfurt (S. Fischer) 1959. 742 S.

² H. A. Enno van Gelder, *The Two Reformations in the 16th Century. A Study of the Religious Aspect and Consequences of Renaissance and Humanism*. Den Haag Nijhoff 1961. X, 406 S. Vgl. dazu vor allem W. F. Dankbaar, *Ned. Archief voor Kerkgesch.* NS 45, 1962–63, 235–246.

Zweitens: Als eine Einheit erscheint der deutsche Humanismus vor allem in der Frontstellung gegen die Scholastik und die kirchlichen Mißstände der Zeit und in der Forderung nach Sammlung und Vergeistigung des religiösen Lebens. Es ist die Überzeugung des Verfassers, daß in dieser Stellungnahme Einflüsse von drei Seiten her, z. T. parallel laufend, zur Auswirkung kamen, aus der *Devotio moderna*, vom Cusaner (?) und aus dem Platonismus der florentinischen Renaissance. Vor allem die Zusammenhänge mit Italien werden nahezu für jeden der behandelten Männer nachgewiesen. Bei ihrer Beurteilung schließt sich Spitz den neueren Arbeiten (Buck, Seidlmayer u. a.) vorsichtig an, die die religiöse Prägung und Zielsetzung der florentinischen Schule betonen, und er kommt damit zu einer die wissenschaftlichen Fronten des 19. Jahrhunderts überzeugend zusammenschließenden Gesamtanschauung: Die italienische Renaissance wurde in dem Augenblick im Norden fruchtbar, in dem sie religiös und philosophisch wurde.

Drittens: Damit ist gesagt, daß der Verf., übereinstimmend mit den meisten neueren Forschern, im Erscheinungsbild des deutschen Humanismus die religiöse Komponente für bedeutend hält. Zwar fehlt es den Humanisten in der Beschäftigung mit geistlichen und theologischen Fragen fast allgemein an Originalität und Tiefe, und sie erscheint weithin mehr als Verstandes- denn als Herzenssache. Doch nehmen religiöse Themen in dem Schrifttum überall breiten Raum ein, und daß es sich dabei nicht einfach nur um Konvention gehandelt haben kann, macht Spitz durch den erhellenden Hinweis deutlich, daß es ja zumeist Laien waren, die den professionellen Kirchenmännern hier das Heft aus der Hand nahmen. Dennoch blieb der Gesamtton dieser religiösen Äußerungen ganz im Rahmen des Mittelalters, und selbst ein Freigeist wie Celtis hat sich in hagiographischen Gedichten versucht und Wallfahrten unternommen, und wohl nicht nur aus äußerlichen Gründen, sondern weil auch er sich wenigstens mit einem Teil seines Wesens noch in der mittelalterlichen Sakramentsfrömmigkeit geborgen fühlte. Sie alle waren einig in dem Willen, Christen und Söhne der Kirche zu bleiben. Von da aus ist es einleuchtend, daß keiner der hier behandelten Humanisten Zugang zur Reformation fand, abgesehen vielleicht von Pirkheimer, der wohl – wie der Verf., abweichend von Rupprich, urteilt, – seit der Begegnung mit Luther dauernd gespalten geblieben ist.

Neben der Bestätigung und Klärung dieser grundsätzlichen Einsichten verdankt man dem Buch vielerlei Belehrung im einzelnen. Besonders gelungen erscheinen die Porträts Reuchlins, Celtis' und Pirkheimers. Man liest theologisch wertvolle Darlegungen wie etwa diejenigen über die Auslegungsmethode des Erasmus (216 ff.), begegnet treffenden Charakterisierungen (Wimpfeling „seemed in temperament to be an old man his whole life“ 41) und Beobachtungen (die religiösen Äußerungen in Pirkheimers Briefwechsel sind in ihrer Intensität durchaus auf die jeweiligen Korrespondenten abgestimmt) und freut sich an den sorgfältig ausgewählten Abbildungen.

So erscheint das Buch insgesamt als eine bemerkenswerte Bereicherung, und es dürfte die anfangs genannten Parallelerscheinungen wohl überdauern. Die Einwendungen, die bleiben, können nur als Fragen, nicht als Widersprüche, formuliert werden.

Einmal: Das Verfahren des Verfassers, den „Humanismus“ anhand der „Humanisten“ zu schildern, für das er sich u. a. auf Meinecke beruft, ist insgesamt einleuchtend. Nur scheint es, daß sich damit gewisse Unterlassungen und Verzechnungen nahelegen – wie bei Meinecke! Den Wunsch nach deutlicherer Berücksichtigung soziologischer Fragestellungen, auch den Wunsch, es möchte eine „Erklärung“ des Gesamtphänomens „Deutscher Humanismus“ wenigstens gesucht werden, mag man beiseiteschieben. Aber es fragt sich, ob nicht über der Schilderung der Individualitäten ein wichtiger und geschichtlich überaus bedeutsamer Wesenszug des deutschen Humanismus zu sehr zurücktritt: Die Humanisten verstanden sich selbst, trotz aller Verschiedenheit der Meinungen, als eine Gemeinschaft, der ständige Austausch mit den Gesinnungsgenossen gehörte zu ihrem Lebenselement – die humanistischen Briefwechselsammlungen sind die frühesten Korrespondenzen von Rang! –, der Humanismus war wirklich eine „Bewegung“, und er hat als solche Geschichte gemacht.

Zum Zweiten: Die Ausführungen des Verfassers zum Problem der Nachwirkung

des deutschen Humanismus wollen nicht völlig befriedigen. Er weist darauf hin, daß entscheidende Gedanken, die der älteren Forschung (bis hin zu van Gelder) als „modern“ galten, tatsächlich den Kirchenvätern entnommen sind. Nicht nur die *philosophia Christi* des Erasmus wollte eine Wiedererweckung der christlichen Antike sein und war es in ihrer Weise. So richtig das ist, so dürfte damit das Problem der geistesgeschichtlichen Rolle des Humanismus doch noch nicht ausreichend beantwortet sein (der Verf. deutet das selbst an S. 235). Diese Erneuerung der Kirchenväter erfolgte ja in einer ganz neuen geschichtlichen Situation, gegenüber dem Mittelalter statt gegenüber dem antiken Heidentum, und so konnte sie faktisch zur Moderne hinführen.

Drittens: Das Problem der Stellung des Humanismus zur Reformation läßt sich gleichfalls – wie übrigens Spitz durchaus selbst sieht – nicht einfach durch die Nachzeichnung der geformten Gedanken lösen. Es bleibt der Tatbestand, daß die Reformation, so wie sie uns vor Augen steht, maßgebend ein Werk von Humanisten war und ohne sie schlechterdings nicht zu denken ist, und das wird umso rätselvoller, je deutlicher die „Mittelalterlichkeit“ gerade des deutschen Humanismus erkannt wird. Der Anziehungskraft, die Luther zumal auf die jungen Humanisten ausgeübt hat, so daß sie in Scharen die in ihren Kreisen bis dahin übliche ungebundene Lebensweise mit dem Kirchendienst vertauschten, dürfte mit dem Satz: „Luther sounded a more certain trumpet“ (266), nicht Genüge getan sein. Immerhin – bei Heer und van Gelder werden die Probleme, die hier liegen, weithin nicht einmal wahrgenommen.

Göttingen

B. Moeller

Peter Fraenkel: *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melancthon.* (= *Travaux d'Humanisme et Renaissance*, XLVI). Genève (Droz) 1961. 382 S., kart. sfr. 50.–.

I.

Zwei Jahre nach A. Sperl's wichtiger „Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melancthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie“, erschienen 1959, hat P. Fraenkel sein monumentales Werk über die „Funktion des patristischen Argumentes in der Theologie Philipp Melancthons“ vorgelegt, worin er im Gegensatz zu der Vorstellung von einem „biblicist“ hiatus between two periods of humanist esteem for the ancients die These vertritt, daß die „rôle that he attributes to theological ‚tradition‘ remained substantially the same throughout his career“ (p. 29).

Das Buch wird in der Melancthonforschung wahrscheinlich den Rang eines Standardwerkes einnehmen. Dafür spricht nicht nur die immense Gelehrsamkeit, mit der hier das einschlägige Material zusammengetragen, sorgfältig gesichtet, erwogen und ausgewertet worden ist, sondern auch die sichere Lokalisierung des Themas in seinem systematischen Kontext, durch dessen Erhellung die Kontur des Problems der kirchlichen Tradition in der Theologie Melancthons bestehend klar ans Licht tritt. Dazu gehört auch die Präzision der Analysen unter den ebenso einfachen wie sachgemäßen Gesichtspunkten der Voraussetzungen, Methoden und Absichten Melancthons im Umgang mit der altkirchlichen Überlieferung, wenn der Vf. nach den Hauptideen fragt, „in the light of which Melancthon read the Fathers“; nach dessen „methods of employing their teaching (or what he thought to be their teaching) in his own theological arguments“; nach den „ends he hoped to attain by alleging and criticizing them as he did“; und danach „how he related these presuppositions, methods and aims to other facts of his theological method, in particular the primary authority of the Scriptures“ (p. 7). Die Analysen konzentrieren sich exakt auf das Wesentliche, ohne daß deshalb schematisiert würde, was sie zutage fördern; vielmehr verfährt die Untersuchung mit jener zwanglosen Gelassenheit und geduldischen Behutsamkeit, die das historische Objekt in seiner Darstellung selber sich aussprechen läßt.

Das erste Kapitel (*Renovata doctrina*, pp. 13–51) enthält die Exposition des Themas; für die ersten Wittenberger Jahre Mel.s gewinnt der Vf. „the image of a continuous positive interest in the early Church“ (p. 43), ohne daß deswegen Melanchthons Theologie in jener Zeit „by a conflict between the supreme authority of Holy Scripture and the positive theological value of the witness of the early Church, its teachers and its councils“ gekennzeichnet wäre (p. 44). Die Aus- und Umgestaltung der *Loci communes* von 1521 bis 1559 läßt deutlich zwei Momente erkennen, die miteinander verbunden sind: auf der einen Seite ein ständiges Anwachsen des patristischen Argumentes, bedingt sowohl durch die Fortschritte der patrologischen Studien Melanchthons als auch durch die Wandlungen der kirchlich-theologischen Situation, und auf der anderen Seite eine unveränderte „basic attitude to the value of the ancient Church, to its relation with the aims and purposes of the Reformation and to its place in a Biblical theology, to which Melancthon held fast all his life. Expansion, rather than fundamental change, seems to be the key-word for the history of Melancthon's use of the patristic argument“ (p. 44).

Mit der progressiven Ausdehnung des Stoffes bei konstanter Grundhaltung zur altkirchlichen Überlieferung findet der Vf. außerdem noch die Tatsache verbunden, daß Mel. auf den thematisch verschiedenen Gebieten der christlichen Lehre eine jeweils verschiedene Urteilsthaltung gegenüber der kirchlichen Tradition einnimmt, als besitze diese für die verschiedenen Sektoren der dogmatischen Theologie einen unterschiedlichen Wahrheits- oder Evidenzwert. Mel.s „different attitudes to different areas of doctrine“ erläutert der Vf. mit dem Satz: „his confession of the ancient dogmas of the Trinity and Incarnation is never critical and selective but always total and unquestioning; his mobilisation of the Fathers' and Councils' witness to the specific Reformation problems of salvation and faith is always critical and selective, never „en bloc““ (p. 45).

Indem Mel. aber gleichzeitig betont, daß er nicht nur wegen jener Dogmen sondern um der ganzen Lehre willen auf die alte Kirche hören wolle, verweist er gegen den Schein der Äquivalenz des positiven und des kritischen Rückbezuges auf die Priorität der Berufung auf die Väter vor der Kritik an den Vätern. Insofern entspricht es der Intention Melanchthons gut, daß P. *Fraenkel* den ersten Teil seines Werkes, der die Kapitel I bis V umfaßt, der „Berufung“ (*The Appeal to the Fathers*, pp. 11–252) und den zweiten Teil mit den Kapiteln VI–IX der „Kritik“ (*The Critique of the Fathers*, pp. 253–362) gewidmet hat.

II.

Nachdem er im ersten Kapitel Mel.s Stellung zur alten Kirche im Überblick gegenwärtigt hat, beginnt der Vf. im zweiten Kapitel (*Historica series*, pp. 52–109) mit der Analyse der Voraussetzungen, zu denen vor allem das Bild gehört, in dem sich für Mel. der Gang der Kirchengeschichte darstellt. In diesem Zusammenhang hebt der Vf. hervor, daß die Geschichte für Mel. nicht in Säkular- und Sakralgeschichte auseinanderfiel, sondern daß er „knew only one kind of history and that this was essentially sacred history“ (p. 61); Mel. hatte danach „a single, integral conception of all history, of which sacred history is the centre and the explanation“ (p. 59).

Im Sinne Mel.s bezeugen die biblischen Schriften von der Genesis bis zur Apostelgeschichte gewissermaßen die „Urgeschichte“ der Kirche, so daß sich in jenen heiligen Schriften und an dieser heiligen Geschichte der konstitutiven und regulativen Prinzipien der Kirchengeschichte überhaupt erheben und erkennen lassen. Aus dieser Konzeption extrapoliert der Vf. einige der stets wiederkehrenden Grundzüge der Kirchengeschichte, von denen der erste das „Grundgesetz“ (fundamental law) der „general corruption and apostasy of mankind“ (p. 71) ist, der zweite das Prinzip der Minorität (*semper Ecclesia coetus est exiguus*) und der dritte das Gesetz der Reformation (*semper Ecclesia reformanda est*). „These three laws of Church history lead to a fourth, which we may call that of eschatology or of relativity“ (p. 74) und besagt, daß die definitive Verifikation der Heilslehre in der bisherigen Geschichte

der Kirche noch aussteht. Als ein fünftes Gesetz formuliert der Vf. schließlich das der Unterscheidung: „the true Christian faith can be conceived as true not only because error is absent from the period and the milieu in which it is preached and taught, but also – perhaps even primarily – because it is clearly separated and distinguished from the error that exists simultaneously“ (p. 77).

Mit diesen fünf „Gesetzen“ der Apostasie, der Minorität, der Reformation, der Relativität und der Distinktion ist eine bestimmte Differenz zur römischen wie zur „linksreformatorischen“ Sicht der Kirchengeschichte gesetzt (vgl. pp. 77–82); vor allem aber bilden sie die wesentlichen Grundzüge in Mel.s Vorstellung von der Kirchengeschichte seit den ersten Jahrhunderten bis auf seine Zeit. Davon bietet der Vf. eine glänzende, trotz des ausdrücklichen Skizzencharakters detailreiche Nachzeichnung (pp. 82–109).

Hinter diesem Geschichtsbild Mel.s und auf dem Grund der fünf Strukturelemente desselben spürt der Vf. im dritten Kapitel (*Ut coetus scholasticus*, pp. 110–161) den „sogenannten begrenzten ‚Dualismus‘“ auf, oder die „doctrine of the conflict of God and the Devil upon the scene of God's creation“ (p. 110). Von dieser dualistischen Konzeption, welche die Kirche im Engagement in Gottes Kampf mit dem Teufel begreift, sei es nur ein Schritt zu der Einsicht, daß die Kirche unter das Kreuz gestellt ist (cf. p. 114). Wenn das Kreuz als „contrary of glory“ (p. 114) nicht nur ein Akzidenz ist, das der Kirche gelegentlich von Gott zugefügt wird, „but the very mode of God's presence in and care for the Church, known to faith alone“ (p. 114), dann ist das Sein unter dem Kreuz das Wesensmerkmal der wahren Kirche, an dem sie von der falschen unterschieden werden kann (p. 115).

Die Tatsache, daß „the category of dualism and the theology of the Cross“ (p. 251) eher zu einer schul- und lehrmäßigen Sichtbarkeit der Kirche passen als zu einer politisch-organisatorischen, führt den Vf. in der Frage nach dem ‚Substrat‘, das nach Mel.s Vorstellung der Kirchengeschichte zugrunde liegen muß, dazu, „to describe the doctrine of the coetus scholasticus and the rôle it played in the Preceptor's ideal of Church continuity expressed in terms of a continuity of the teaching process“ (p. 251). Dem Ablauf der Kirchengeschichte (*historica series*, cap. II) liegt die eine Kirche als Schulgemeinschaft (*ut coetus scholasticus*, cap. III) zugrunde, ähnlich wie etwa die Schule der platonischen Akademie das ‚Substrat‘ einer Geschichte bildete, die von der Gründung der Akademie im 4. Jh. v. Chr. bis zu ihrer Schließung durch Iustinian im 6. Jh. n. Chr. dauerte.

Das bedeutet, daß die sichtbare Kontinuität der Kirche im Lauf der Geschichte für Mel. primär eine Kontinuität der Lehre ist. „The Church's visible continuity as a School is a ‚visibility‘ of the Word which at all times is taught there and is efficacious at all times, thus constituting the Church“ (p. 127). Von dieser doktrinalen Kontinuität in ihrem eindeutigen Gegensatz sowohl zur episkopalen Sukzession Roms als auch zur personalen Inspiration der Spiritualisten (vgl. pp. 133–138) erläutert der Vf., nachdem er sie gegen die römische Idee der „*successio ordinaria*“ abgehoben hat (vgl. pp. 139–142), eingehend als ihre beiden Hauptelemente „the identity or equivalence of statements throughout history“ und „the personal succession of masters and disciples and especially of the clergy, in the ‚schools‘“ (pp. 142).

Galten die Kapitel II und III den Voraussetzungen des patristischen Argumentes in Melanchthons Theologie, so richtet sich das vierte Kapitel (*Primum et verum*, pp. 167–207) auf seine Methode. Hier führt der Vf. aus, daß und wie die melanchthonische Idee der doktrinalen Kontinuität als eine Art Zentralvorstellung in Melanchthons Verständnis der Kirche in ihrer geschichtlichen Realität den konstanten Rückbezug auf eine absolut qualifizierte und qualifizierende Vergangenheit involviert; dafür ist das von Mel. häufig zitierte *verum-primum*-Prinzip Tertullians der markanteste Exponent. Danach hat die Berufung auf den katholischen Konsensus zu allen Zeiten ursprünglich und eigentlich als Berufung auf den alten Glauben zu gelten. „Antiquity becomes a qualifying principle of catholicity. True catholicity must be found by a regress to original teaching“ (p. 170). Und wie die Väter „ein relatives Altertum“ repräsentieren, so bilden die biblischen Schriften „das äußerste Altertum“, auf das die Väter immer wieder zurückführen. „The Scriptures are the

quintessence of antiquity. They are the fontes from which the stream of doctrinal continuity flows and to which it leads us when we appeal to antiquity" (p. 190).

Das *verum-primum-Prinzip* liefert Melanchthon die Methode sowohl zum polemischen Gebrauch des patristischen Argumentes gegen die römische Insistenz auf der Autorität der zeitgenössischen Kirche als auch zum hermeneutischen Gebrauch (mit einer polemischen Variante gegen spiritualistische Unmittelbarkeit) für den Rekurs auf die absolute Autorität der Heiligen Schrift als Quelle und Norm aller christlichen Lehre. Der letzte Punkt (vgl. pp. 191 ff.) ist von besonderer Wichtigkeit; hier dürfte es dem Vf. gelungen sein, überzeugend darzulegen, wie „Tertullian's identification of the primary with the true . . . and other related factors allowed Melanchthon to think of the patristic and Biblical arguments not as alternatives or parallels, but rather so that the patristic argument leads to the argument from Holy Scripture" (p. 251).

Das leitet nun schon unmittelbar in den Aspekt des Zweckes über, wenn gefragt wird, welches die Ziele waren, die Melanchthon mit dem patristischen Argument verfolgte. Davon handelt das fünfte Kapitel (*Confirmatio piorum*, pp. 208–251), wo der Vf. unter dem Gesichtspunkt des äußerst nuancenreichen Problems der Gewißheit (vgl. die ausgezeichnete Analyse des korrespondierenden Aktionsbegriffes „confirmare": pp. 238–243) Melanchthons Zusammenordnung der biblischen Schriften und der altkirchlichen Tradition erörtert. Die Struktur dieser Kombination, in der das kirchliche Element dem biblischen unzweideutig subordiniert bleibt, ist ein „hermeneutischer Zirkel", in dem die kirchliche Überlieferung dient, und die biblische Wahrheit die kirchliche Lehre zu allen Zeiten ergänzend und korrigierend regiert. In diesem Rahmen expliziert der Vf. die Relevanz, die Melanchthon dem „argument from antiquity" in dem „essential salutary process of persuasion" beimißt, „by which the Word of God leads men from unbelief to faith", indem er zu zeigen versucht, „that Melanchthon combines the relativity and dependence of the Fathers' witness with their positive, God-appointed rôle of mediation in such a way, that they did not appear to him to be at all contradictory, but together served to define the function of the Testimonia Patrum within the framework of God's own witness in His revelation and to it" (p. 252).

In einem *Summarium* am Ende des Buches läßt der Vf. die Hauptgedanken des grundlegenden ersten Teiles in dem Aufweis zentrieren, daß für Melanchthon „Scripture and 'tradition' were in fact not complementary sources of apostolic teaching but different parts of the same line of doctrinal continuity from the original revelation down to the present. The analogy of the ‚coetus scholasticus' has shown them to be at one also in that they are extual and functional in character, i. e. that the lines of personal and scholastic discipleship across the ages (the institution) do not so much represent an institutional continuity in its own right, as they are subservient to a continuity of the doctrinal process: the line of teachers ensures that we shall have a pedigree of statements, that is, a continuity of the Christian message. The use to which this continuity is put, that of leading us back to origins (the appeal to antiquity) has also shown us that scripture and post-scriptural teaching are essentially the absolute and relative parts of the one line, which leads us back to divine revelation and thus to pure truth" (p. 361).

III.

Der zweite Teil des Werkes, der das kritische Element in Mel.s Verhältnis zur patristischen Tradition beleuchtet, bringt keine Erweiterung im Grundsätzlichen, sondern die konkrete Demonstration, daß dieselben Ideen und Prinzipien, die in Mel.s Theologie die Notwendigkeit des Rekurses auf die altkirchliche Überlieferung begründen, auch die Notwendigkeit der Kritik an den Vätern der alten Kirche implizieren. Genau daraus jedoch sieht der Vf. auch eine ganz neue Art und Weise des Umgangs mit der Vätertheologie resultieren, durch die Mel., wie im sechsten Kapitel (*Non sine delectu*, pp. 255–282) entwickelt wird, zum Begründer eines vom mittelalterlichen und gegenreformatorischen Genus verschiedenen „literary type of patrology" geworden sei, „which might be called critical and dogmatic" (p. 255).

Der Vf. vertritt und erläutert hier seine interessante These, „that the Preceptor and his successors were responsible for something like a revolution in patrological literature as compared both with their predecessors and their contemporaries.“ (p. 256). Als den kritischen Gesichtspunkt bei Mel.s Beurteilung der patristischen Tradition arbeitet der Vf. im siebten Kapitel (*Percipere integrum cupimus*, pp. 283–306) das „ideal of the wholeness of Christian doctrine“ (p. 284) heraus. Darin, „that Melandthson saw the wholeness of the faith given in Holy Scripture, which was his standard for judging the witness of the ancient Church, and for finding there what is ancient and true“ (p. 285), hängt diese Idee der Totalität der Wahrheit aufs engste mit der Idee der „Anciennität“ zusammen. Unter das kritische Postulat einer danach zu orientierenden „*repurgatio doctrinae*“ fällt zuletzt auch jede Appellation an die Autorität der Kirchenväter; im Anschluß an die vorausgegangene Explikation des kritischen Prinzips der Totalität und Integrität der biblischen Lehre des christlichen Glaubens bietet das achte Kapitel (*Quasi censoriae notae*, pp. 307–338) eine gute Darstellung des kategorialen Apparates, dessen sich Mel. bei der kritischen Beurteilung der Theologie der Kirchenväter bedient. Danach richtet das neunte Kapitel (*Quod positum est*, pp. 338–362) zum Schluß das Augenmerk noch einmal auf das Thema des letzten Urteilsmaßes im kritischen Rekurs auf die patristische Überlieferung, jetzt allerdings nicht primär unter dem Aspekt des Ganzen sondern des Grundes. Zur Verhandlung kommt dabei der komplexe Begriff des „*fundamentum*“, das Mel. mit der Schrift gleichzusetzen tendiert, wenn er vom absoluten Maßstab zur Beurteilung der Väter spricht oder von der Regel, nach der ihre Theologie gereinigt oder ergänzt werden muß. Hier fällt der Akzent entweder auf das umfassende Ganze der christlichen Lehre, das die Schrift in sich befaßt, oder und sogar vorzüglich auf die originäre Mitte der christlichen Lehre, die von der Schrift als das Evangelium von Gottes rechtfertigender Gnade bezeugt wird. Daß der Begriff des „*fundamentum*“ entweder die breite Gesamtheit der biblischen Anschauungen oder den pointierten Skopus der paulinischen Gnadenlehre meinen kann, bedeutet keine Alternative; vielmehr handelt es sich um „two complementary perspectives“, in denen für Mel. die „totality of Scriptural doctrine“ (p. 358) zur Erscheinung gekommen ist. In ihrem doppelten Aspekt bildete sie die letztinstanzliche Norm seiner Beurteilung der kirchlichen Überlieferung und für sein Verständnis der doktrinalen Kontinuität der Kirche deren letztgültiges Fundament. Von daher wird schließlich auch begreiflich, daß Mel.s „apparently uneven use and criticism of the Fathers were not merely meant to be opportunistic, but corresponded to the way in which the Reformer conceived the *primum et verum*, from which alone the teaching of the Church must be derived.“ (p. 362).

Dieser Satz, mit dem das Werk P. Fraenkel's schließt, läßt noch einmal die These anklingen, die als Resultat aus der weit angelegten Interpretation hervorgegangen ist: daß von Anfang bis Ende seines theologischen Denkens für Mel. alle kirchliche Überlieferung ihren tiefsten dogmatischen Grund und ihre höchste kritische Norm allein in der biblischen Lehre hat, deren Mitte und Grenze die von Paulus paradigmatisch formulierte Rechtfertigungslehre ist, so daß die Tradition niemals in konstitutiver Funktion für die „*doctrina Christiana*“ neben die Schrift treten konnte, wohl aber in regulativer Funktion für das genuine Verständnis der Schrift stets relevant bleiben konnte und mußte. Doch erschöpft sich die Bedeutung des Buches, in dem der Vf. ganz auf Analyse und Darstellung sich beschränkt und von aller Kritik an der Konzeption Mel.s abgesehen hat, keineswegs nur im speziellen Ergebnis, sondern enthält darüber hinaus durch die Fülle und Weite seiner Untersuchungen fast zu jedem Problem, das in der Melandthsonforschung behandelt worden ist, einen in der weiteren Diskussion zu beachtenden Beitrag. Ohne Übertreibung darf es das wichtigste Werk in der Melandthsonliteratur der Nachkriegszeit genannt werden.

Wuppertal-Barmen

H. G. Geyer

Fritz Schmidt-Clausing: Zwingli (Sammlung Götschen Bd. 1219). Berlin (Walter de Gruyter) 1965. 119 S., kart. DM 3.60.

„Zwingli ist kein Reformator ex machina“ (14) gewesen; die Kräfte, die auf seinen Werdegang bestimmend gewirkt haben, werden dem Leser in fesselnder Darstellungsweise gezeigt: Die profangeschichtliche Situation mit ihrem sozialpolitischen Übel, daß die Schweiz zum europäischen Werbeplatz für Söldner geworden war; die humanistische Geistesbewegung, die als eine zündende Idee die Öffentlichkeit ergriffen und mit der damaligen Jugend auch Zwingli mitgerissen hatte; schließlich das kirchliche Leben in seiner unkirchlichen Prägung unter den Renaissancepäpsten. In den farbig geschilderten profan-, kultur- und kirchengeschichtlichen Rahmen trägt Verf. die Biographie Zwinglis ein, dessen konsequenter Werdegang zum Reformator einsichtig wird. Dabei unterscheidet er zwischen dem „reformatorischen Zwingli“, dem der Rat von Zürich ein eigenes evangelisches Predigtamt errichtete, und dem „protestantischen Zwingli“, dessen Auseinandersetzung mit den Täufern letztlich eine Frage der rechten Schriftdeutung war. Ein Kapitel „Der evangelische Zwingli“ müsse ungeschrieben bleiben, ist das vom Verf. ermittelte Fazit der vita Zwinglis: „Es war ihm versagt, die gelassene Ruhe der Evangelizität zu leben. Er ist als Protestant der unvollendeten Reformation gestorben“ (82). Theologisch ergab die Frage der Wirksamkeit Gottes im Heiligen Geist die für Zwingli entscheidenden Probleme. Aus dem Bewußtsein des Geistbesitzes leitete er für sich die Berechtigung zum reformatorischen Handeln ab; der Heilige Geist war ihm das oberste Prinzip für den Umgang zwischen Gott und Mensch in Wort, Sakrament und Gottesdienst. Im Sinne der Zwingli-Renaissance sucht Verf. den gegen Zwingli erhobenen Vorwurf des „Spiritualismus“ zugunsten einer biblisch fundierten „Pneumatologie“ zu entkräften. Damit befreit er das mit manchen Verzeichnungen überlieferte Zwingli-Bild vom Schatten des dies Bild verdunkelnden Vorwurfs des Schwärmertums, so daß Zwingli als reformatorischer Theologe eigener Größenordnung gelten kann, nämlich als „der Theologe des Heiligen Geistes“.

Das dem Schweizer Reformator Zwingli gewidmete Götschen-Bändchen erfüllt alle Forderungen nach kurzer, dem gegenwärtigen Stande der Forschung wirklich entsprechender Information. Der Verf., der sich bereits mit mehreren Veröffentlichungen als Zwingli-Kenner ausgewiesen hat, erläutert die von der gegenwärtigen Zwingli-Renaissance durchgeführte Restauration des Zwinglibildes mit einem einleitenden, die ganze Breite des Forschungsraumes absteckenden Bericht und rundet sein Werk mit einem Quellen- und Literaturverzeichnis ab. Damit bietet seine Arbeit auch für den, der über die Information hinaus Zugang zur Zwingliforschung sucht, eine geeignete Einstiegsmöglichkeit.

Erlangen

B. Klaus

Karl Heinz Burmeister: Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes. (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 91). Basel (Helbing & Lichtenhahn) 1963. 211 S., kart. sfr./DM 18.-.

1898 veröffentlichte Viktor Hantzsch in den „Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften“ eine Monographie über „Sebastian Münster. Leben, Werk, wissenschaftliche Bedeutung“. Im Mittelpunkt seiner Darstellung steht Münster als Kosmograph und als Kartograph, während Münster als Mathematiker und Astronom und Münster als Hebraist mehr nur anhangsweise behandelt werden.

In doppelter Beziehung bedeutet nun die Schrift Burmeisters eine äußerst wertvolle Weiterführung derjenigen Hantzschs: erstens wird das Biographische viel genauer und viel weitergehend erschlossen und erfaßt, und zweitens wird neben dem Geographen Münster der Hebraist in entscheidender Weise herausgearbeitet.

Was zunächst das Biographische betrifft, so dürfte Burmeister z. B. einwandfrei nachgewiesen haben, daß Münster nicht erst 1524, sondern bereits 1521 aus dem Franziskanerkonvent von Basel in denjenigen von Heidelberg übersiedelte, und daß er die Heidelberger Hebräischprofessur von 1524 bis zu seiner Berufung nach Basel

im Jahre 1529 versah, daß also die in der Tradition genannten Aufenthalte in Basel, Oppenheim und Worms in den Jahren 1527 und 1528 der Legende angehören.

Was sodann Münster als Hebraisten betrifft, so sei nur auf das Kapitel hingewiesen, das sein Verhältnis zum Judentum behandelt. Zusammenfassend sagt Burmeister darüber: „nach Abschluß seiner akademischen Studien sind seine Beziehungen zum Judentum der wichtigste Weg seiner Fortbildung in der hebräischen Sprache; Münsters Auseinandersetzung mit dem Judentum verlief in zwei Bahnen, einem persönlichen allgemeinen und wissenschaftlichen Verkehr mit Juden und einem ausgedehnten Studium der rabbinischen Literatur.“

Zu einer Einzelheit darf vielleicht ein Fragezeichen gesetzt werden. Burmeister nimmt an, daß die Grabinschrift, die Münster als „Germanus Esdras Straboque“ ehrte, auf einem Epitaph unter den Epitaphien von Bürgermeister Jakob Meyer, Johannes Oekolampad und Simon Grynaeus in die Wand eingelassen gewesen, aber dann wieder beseitigt worden sei, weil sie das Gesamtbild der Reformatorentafel störte. Unseres Erachtens war die Grabinschrift auf der Bodenplatte angebracht und ist wie fast alle solchen Grabinschriften durch das Begangenwerden mit der Zeit verwittert worden.

In jedem Fall aber hinterläßt die Monographie Burmeisters einen tiefen Eindruck von der Bedeutung des Mannes, der neben Reuchlin und Pellikan als der dritte große Bahnbrecher der Hebraistik zu gelten hat und in der gewaltigen Leistung der Kosmographie mit Recht europäischen Ruhm errang.

Basel

Ernst Staehelin

Rodolphe Peter, Hrsg.: Jean Calvin, Deux congrégations et exposition du Catéchisme. Première réimpression de l'édition de 1563 avec une introduction et des notes par Rodolphe Peter (= Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 38). Paris (Presses Universitaires de France) 1964. XXXIII, 49 S., kart. fr. 8.-.

Das vorliegende Heft enthält drei kleinere Arbeiten Calvins, von deren Existenz man zwar wußte, die man aber nicht kannte. Systematische bibliographische Suche hat den Herausgeber nun zur Entdeckung sowohl der zwei Kongregationen wie der Katechismus-Erklärung geführt. Bei den Kongregationen handelt es sich um zwei Schrifterklärungen, die der Reformator in der nach dem Muster der Zürcher „Prophetie“ jeden Freitag zusammentretenden, alle Pfarrer, aber auch Laien erfassenden, kontradiktorischen Bibelbesprechung im Winter 1562/63 über Gal. 2, 11-16 bzw. Gal. 2, 15-21 vorgetragen hat. Ein Vergleich mit Predigten Calvins über den gleichen Text zeigt, daß die Kongregationen vorwiegend theologischen Charakter hatten: die erste handelt vorwiegend vom Primat Petri und dem Wert des Gesetzes, die zweite von der Rechtfertigung und dem Leben in Christus. – Die explication du catéchisme – sie betrifft eigentlich nur den 43. Sonntag – datiert ebenfalls aus der letzten Zeit Calvins und befaßt sich im Zusammenhang mit der 6. Bitte des Unser Vaters mit dem heiklen Problem des Bösen.

Bülach/Zürich

Fritz Büsser

J.-F. Bergier et R.-M. Kingdon, Edd.: Régistres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin (= Travaux d'Humanisme et Renaissance, LV). Tome I: 1546-1533 (Délibérations de la Compagnie – Ordonnances ecclésiastiques – Procès de Jérôme Bolsec). Genève (Droz) 1964. XIV, 183 S., kart.; tome II: 1553-1564 (Accusation et procès de Michel Servet). Genève (Droz) 1961. XVII, 141 S., kart.

Die vorliegende Aktenveröffentlichung, deren zwei Teilbände in umgekehrter Reihenfolge erschienen sind, ist geeignet, unsere Vorstellungen der calvinischen Reformation zu erweitern und richtigzustellen. Die registres der vénérable compagnie sind zum Teil schon in CR veröffentlicht, was die Herausgeber naturgemäß genau angeben. Neu ist der alten Veröffentlichung gegenüber der überaus wertvolle

historische Kommentar. Neu sind außerdem andere Stücke, die den Herausgebern des CR entgangen waren. Wer sich in die edierten Akten vertieft und auch ihre Lücken nicht unbeachtet läßt, der bekommt beim Studium ein genaues Bild davon, wie die compagnie gearbeitet hat. Dies Bild vermittelt das CR nur unzureichend.

Die registres beginnen 1546. Es besteht der Eindruck, daß auch erst seit diesem Jahre die Vénérable Compagnie zu existieren begonnen hat. Die KO von 1541 läßt zwar den Plan, nicht aber bereits die Verwirklichung dieser Geistlichkeitssynode erkennen, die erst in der nachcalvinischen Zeit in vollem Maße jene Bedeutung erlangte, die ihr zugedacht war. Sie war das im wesentlichen vom Magistrat unabhängige Gremium, das in Streitfällen zu urteilen hatte. Daß dabei auch die „Brüder aus den Landgemeinden“ mitwirkten, ist wichtig genug; aber nicht minder wichtig ist, daß die Landpfarrer bei Einwirkungen auf den Rat von Genf nicht beteiligt waren. Genf war eine von der Stadt her geleitete Staatskirche; aber die Pfarrer in den etwa 25 Landgemeinden des Staates waren zwar untergeordnet, doch nicht ohne Einfluß.

Das Bild, das uns die registres vermitteln, ist differenzierter, als man bisher annehmen durfte. Das ist wichtig, weil die Masse des Materials aus der Zeit vor der Neuredaktion der Ordonnances (1561) stammt: wir erhalten beträchtlich genauere Einblicke in die Entwicklung, die dazu führte, als wir sie bisher hatten. Besonders die Unterscheidung zwischen der Vén. Comp. einerseits und dem consistoire wie dem Rat andererseits gewinnt wesentlich klarere Konturen. Die großen „Lehrprozesse“ (Bolsec und Servet) lassen die Compagnie als maßgebliches Gutachtergremium erkennen und kommen daher – das Material ist aus dem CR im wesentlichen bekannt – ausführlich zur Sprache, während ein so einschneidendes kirchen- und staatspolitische Ereignis wie die von Ami Perrin herbeigeführte Krise von 1555 nur mit einer halben Druckseite auf den Plan tritt (II, 643) – diese Sache gehörte trotz ihrer hohen Bedeutsamkeit nicht in die Zuständigkeit der Vén. Comp. Auf der anderen Seite spielen die Verhandlungen über den Consensus Tigurinus eine außerordentlich große Rolle, und hier erhalten wir z. T. bisher unbekanntes Material. Augenscheinlich hat sich die Vén. Comp. genau auf ihre Kompetenzen begrenzt. Es ist den Protokollführern zu danken, daß sie uns nicht fertige Beschlüsse, sondern Erwägungen vorlegen: der Stil unterscheidet sich erheblich von den Ratsprotokollen, soweit diese bekannt sind, und von den Protokollen des consistoire, wieder in den erwähnten Grenzen.

Calvin selbst, sicher der beherrschende Geist der Vén. Comp., wird nicht besonders häufig erwähnt. Wie in den Ratsprotokollen, so erfährt auch hier sein Tod nur eine knappe Erwähnung (II, 101 f.), unter Hinweis auf bereits gedruckte Darstellungen und auf die Gedächtnisrede Bezas. Im übrigen fährt man mit den Verhandlungen fort. Das ist auch die sachgerechteste Würdigung des verstorbenen Reformators.

An einem Punkt wird übrigens ein allzu globales Urteil Calvins durch die differenziertere Darstellung der registres zurechtgestellt. Calvin hat 1560 an Olevian geschrieben, der Rat habe bislang die Ernennungsvorschläge der Vén. Comp. stets angenommen (CR 18, 235). Die registres zeigen in den Fällen Fabri-Ferron und namentlich de Ecclesia, welche Mühe die Prediger aufwenden mußten, um beim Rat durchzudringen. So glatt, wie es Calvin in der erwähnten Bemerkung darstellt, ist es offenbar nicht gelaufen.

Eine Edition kann man exakt nur aus dem Vergleich mit dem edierten Material beurteilen. Dieser Vergleich ist dem Rez. nicht möglich. Doch bürgen die Herausgeber dafür, daß die Edition in Ordnung ist. Sie haben obendrein in ihren gelehrten Anmerkungen soviel neue Kunde gebracht, daß man ihnen nicht nur für die Mühe der Edition, sondern erst recht für die Art und Weise der Darbietung nur dankbar sein kann. Das alte Genf ist so vielen Mißdeutungen ausgesetzt, daß jedes Unternehmen, es profilierter darzustellen, dringend zu begrüßen ist. Dem Verlag, d. h. Mademoiselle Droz und ihren Nachfolgern, ist für die vorbildliche technische Gestaltung besonders zu danken.

Göttingen

Otto Weber

Georg Denzler: Kardinal Guglielmo Sirleto (1514–1585). Leben und Werk. Ein Beitrag zur nachtridentinischen Reform (= Münchener Theologische Studien, I 17.). München (Max Hueber) 1964. XVI, 164 S., kart. DM 18.–.

Über den gelehrten Graezisten G. Sirleto (1514–1585, seit 1565 Kardinal) gab es bisher mehrere gute Spezialuntersuchungen, z. B. von H. Höpfl (über S.s Annotationes zum NT 1908), von S. Merkle (S. als patristischer Gewährsmann des Tridentinums, 1921) und vor allen von P. Paschini (über S.s Leben bis 1565, seinen Aufenthalt in Kalabrien und seine Mitarbeit am Martyrologium Romanum); da aber die Monographie über ihn von D. Taccone Gallucci (1909) in keiner Hinsicht ausreichte, war eine Biographie dieses ausgezeichneten Mannes ein dringendes und auch erfüllbares Desiderat, weil sein umfangreicher Nachlaß in der Vatikanischen Bibliothek erhalten ist und zur Verfügung steht. Verf. hat sich in seiner Münchener Dissertation an diese große Aufgabe gewagt. Im 1. Teil (S. 3–72) verfolgt er dem Lebensgang chronikalisch, nach Pontifikaten gegliedert; im 2. Teil (S. 73–148) beschäftigt er sich mit der Mitarbeit S.s am Index der verbotenen Bücher, am Römischen Katechismus, an der Revision der Breviers und des Missales, des Kalenders, des Martyrologiums und der Vulgata.

Der Lebensweg des aus Guardavalle bei Stilo in Kalabrien stammenden Gelehrten ist verblüffend einfach: von 1539 bis zu seinem Tode hat er sich mit einer einzigen Unterbrechung, die durch seine Ernennung zum Bischof von San Marco bedingt war (1566/7), in Rom aufgehalten. Seine Welt war die Vatikanische Bibliothek, der er seit 1572 als Kardinalbibliothekar vorstand. Die Richtungsgegensätze in den Pontifikaten, z. B. zwischen Paul IV. und Pius V. einerseits und Pius IV. und Gregor XIII. andererseits, haben ihn wenig berührt, und man darf es als ein Glück für den selbstlosen und bescheidenen Mann betrachten, daß er in den drei Konklaaven, in denen man seine Kandidatur ins Auge faßte, nicht gewählt worden ist.

Historisch am meisten wirksam war wohl seine Beteiligung an der Revision der liturgischen Bücher; so geht z. B. die Einführung der noch heute gebräuchlichen Form des Schlußsegens der Messe auf ihn zurück (89). Das Martyrologium freilich hat erst durch Baronius seine endgültige Form erhalten (116 f.). Die jahrzehntelangen Vulgata-Studien, vor allem die 13 Bände (Vat. lat. 6132/43) umfassenden Annotationen zum NT (verfaßt 1549/55), waren durch die Konzilsdebatte, die dem Vulgata-dekret vorausging, veranlaßt. Man muß beachten, daß ihr Ziel die Verteidigung der Vulgata gegen die Kritik Vallas und Erasmus' war. Auch während der späteren Kommissionsarbeiten unter Pius IV. dachte man nicht an die Herstellung des ursprünglichen Vulgata-Textes, sondern an dessen Revision unter Zuziehung des Urtextes und der LXX, obwohl S.s Gutachten von 1563/4 nur von der Ausmerzung der Schreib- und Druckfehler spricht (131).

Aus dem Dokumentenanhang (S. 149–157) sind hervorzuheben S.s Bemerkungen zur Minute der Publikationsbulle des Römischen Breviers (152 ff.), in denen er sich scharf gegen den dort gebrauchten Ausdruck „*compilare*“ wendet: Das gerade sei der Fehler des „Kreuzbreviers“ gewesen, daß es mit der Tradition brach und etwas Neues schaffen wollte, während doch das Konzil lediglich das alte Brevier verbessern wollte, ohne dessen Substanz anzutasten.

Einige „*obelisci*“: Alessandro Farnese d. J. kann beim besten Willen nicht als „reformefriger Kirchenfürst“ (11) bezeichnet werden; Seripando hat als Erzbischof von Salerno seiner Residenzpflicht gewissenhaft genügt und auf dem Trienter Konzil nicht durch „eine etwas freie Haltung“ (22) in Rom Anstoß erregt, sondern weil er die strenge Beobachtung der Residenz durch die Deklaration des *Ius divinum* erreichen wollte. Wenn S. Kaiser Ferdinand I. vorwirft, er habe „für die Verteidigung der Kirche und ihrer Lehre keinen Finger gerührt“ (32), so tut er ihm schwer Unrecht. Über die Berufung des Paolo Manuzio nach Rom hätte mein Seripando II 99 ff. eingehender herangezogen werden können; über der Theatiner Burali (45) unterrichtet F. Molinari, Il card. Theatino B. P. Burali e la riforma tridentina a Piacenza (Rom 1957). Auch aus R. De Maio, Alfonso Carafa, cardinale di Napoli (Città del Vaticano 1961) hätte Verf. einige Hinweise auf S. entnehmen können. Die Untersuchung von P. Canart über den, von Cervini und S. protegierten Kreter

Emanuele Provataris (*Mélanges Eugène Tisserant* VI/1, Città del Vaticano 1964, 173–287) ist erst nach Abschluß des Druckes erschienen.

Die Arbeit von Denzler entspricht den Anforderungen, die man an eine Dissertation billigerweise stellen darf. Dennoch kann ich eine gewisse Enttäuschung nicht unterdrücken: Wer je den gewaltigen Briefnachlaß S.s in Händen gehabt hat, erwartete von seinem Biographen mehr als Verf. bietet, nämlich Einblick in das rege wissenschaftliche Leben, dessen Mittelpunkt damals die Vat. Bibliothek und Sirloto waren. Aber das hieße wohl eine Erstlingsarbeit überfordern. Der Verf. ist sich der Grenzen seiner Leistung bewußt und verschweigt nicht, daß es ihm unmöglich war, das immense Quellenmaterial „ganz eingehend“ durchzuarbeiten.

Bonn

Hubert Jedin

S. P. Wolfs, Hrsg.: *Acta Capitulorum Provinciae Germaniae Inferioris Ordinis Fratrum Praedicatorum ab anno MDXV usque ad annum MDLIX sec. codicem Parisiensem Arch.Nat. LL, 1530. 's Gravenhage (Nijhoff) 1964. XLVIII, 270 S., 5 Tafeln, kart. hfl. 23,75.*

Die dominikanische Ordensprovinz Germania inferior verdankt ihre Entstehung dem Erlöschen der Congregatio hollandica. Diese war Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden durch den (1462 päpstlicherseits bestätigten) Zusammenschluß von 66 Konventen und neun Schwesternklöstern in Rheinland und Flandern samt dem französisch sprechenden Lille, in Holland und Norddeutschland bis hinein in die baltischen Gegenden. Als 1515 die Congregatio hollandica unterging, wurden die auf französischem Boden liegenden Häuser zu einer nordfranzösischen Provinz geformt, die Niederlassungen in Belgien und Holland bildeten von da an die Germania inferior; die übrigen Klöster der ehemaligen Hollandica wurden in die territorialen Provinzen (Saxonia und Teutonia) übernommen. Mittelpunkt der neuen niederländischen Provinz war Löwen. Die Konvente in Belgien verblieben, während der Bildersturm im Norden 1566 und die Bekämpfung durch die Geusen 1572 und 1579 den holländischen Klöstern stark zusetzten. Der letzte nordische Konvent in Groningen ging 1594 ein. Kleinere Stationen hielten stand oder wurden neu gegründet (vgl. den Überblick S. XXXI–XLI).

Die Provinzialskapitelsakten der Germania inferior (über Stellung und Bedeutung der Provinzialkapitel vgl. S. XLI–XLVIII) umfassen den bewegten Zeitraum von 1515 bis 1559. Sie behandeln die allgemeinen Fragen, die gewöhnlich auf solchen Versammlungen zur Debatte standen: klösterliche Observanz, Bestimmungen für Studien, Predigtamt und sonstige apostolische Tätigkeit. Auch in der Germania inferior hatten sich Mißstände breit gemacht, über die auf fast allen Kapiteln geklagt wird und die in der üblichen Form mit Mahnungen, Strafandrohungen, aber auch mit Verbesserungsvorschlägen erledigt werden, so daß es sich erübrigt, auf Einzelheiten einzugehen. Von besonderem Interesse dürfte es jedoch sein, wie sich diese Provinzialkapitel zu Luthers Auftreten und Wirken verhalten haben.

Auf dem Kapitel von 1522 zu Harlem werden alle Brüder angehalten, „ut caute et discrete se habeant in materia Lutherana ubique, tam in ambone quam in conferentia, ne ordini scandala suscitent“ (S. 50). Es scheint also, daß man sich bereits mit Luther beschäftigt hat, wahrscheinlich in einer Art, die das Anliegen Luthers zum mindesten aufzugreifen bemüht war, denn man soll sich ja „caute et discrete“ verhalten. Diese Ansicht wird bestätigt durch den Nachweis des Verfassers in seinem Werk „Das Groninger ‚Religionsgespräch‘ (1523) und seine Hintergründe“ (Nijmegen 1959), wonach manche Dominikaner dieser Ordensprovinz gute Beziehungen zu gewissen Humanistenkreisen hatten, die ja bei der Ausbreitung der Reformation auch eine Rolle gespielt haben (vgl. B. Möller in dieser Zeitschrift Jg 70, 1959 S. 49–61), und für deren Ideen aufgeschlossen waren.

Aber schon seit dem Provinzialkapitel von 1525 (S. 67 f.) wiederholen sich scharfe Bestimmungen gegen jedes Hinneigen zur Lehre Luthers. Das 1529 zu Kalkar tagende Kapitel ermahnt die Prediger eindringlich, besonders an Heiligenfesten über die Verehrung der Heiligen zu sprechen, „ne haeresi Lutheranae sanctos aspernanti suo

silentio videantur favere. Similiter in quadragesima ieiunii et operum poenitentiae memores existant“ (S. 99). Aus den Akten des Kapitels von 1531 geht hervor, daß einige Brüder im Verdacht standen, mit Luther zu sympathisieren, daher die Verfügung: „Inhibemus universis fratribus, ne quempiam facile indicent aut pronuncient esse Lutheranum sive haeticum, sed si quae indicia contra aliquem habeant, inquisitoribus locorum significant illisque totum committant et sileant“ (S. 111). Auf dem Kapitel zu Zwolle 1538 wird unter Berufung auf das Generalkapitel zu Lyon (1536) bestimmt, daß gegen jeden vorzugehen sei, der in Wort oder Schrift irgendwie als Anhänger der neuen Lehre verdächtig sei (S. 150); ähnlich die Kapitel von 1543 (S. 165) und 1554 (S. 220).

Im großen und ganzen kann man aber sagen, daß die Mitglieder der Congregatio hollandica der katholischen Lehre treu geblieben sind. Die Kapitel scheinen mehr vor einer Gefahr zu warnen, als daß ein Abfall vom alten Glauben verzeichnet werden könnte. Gerade in dieser Zeit hatten die Konvente zum größten Teil ausgezeichnete Prioren, die in Haltung und Verkündigung untadelig waren. Zwei Angehörige der Provinz haben als Theologen am Konzil von Trient teilgenommen: Johannes Walter (S. 61) und Antonius Havet (S. 161). Vgl. dazu auch A. Walz, *I domenicani al concilio di Trento*, Roma 1961 (Register).

Für die Ordensgeschichte ist es zu begrüßen, daß nicht nur diese Kapitelsakten ediert wurden, sondern auch, daß (in den Fußnoten) die bereits vorhandenen, aber sehr verstreuten und daher schwer zu findenden biographischen Notizen zusammengetragen und durch die vom Verfasser verarbeiteten Handschriften ergänzt sind. Damit ist ein weiterer Baustein geliefert für die immer noch fällige umfassende, kritische Geschichte des Dominikanerordens. Da die Verhältnisse in den einzelnen Orden nicht isoliert betrachtet werden dürfen und können, ist mit dieser Edition auch ein Abschnitt, und zwar ein wichtiger Abschnitt, innerhalb der gesamten Ordens- und Kirchengeschichte wieder mehr erhellt worden.

Rom

G. Gieraths

Ernst Walter Zeeden: *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. München/Wien (R. Oldenbourg) 1965. 213 S., kart. DM 14.50.

Dieses Buch gehört zu den wissenschaftlichen Arbeiten, die, indem sie erscheinen, sichtbar machen, daß ein ganzes Feld von Phänomenen bisher unbeachtet und unbearbeitet dagelegen hat. Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, „die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform“ zu schildern (S. 9 f.), wobei er sich vor allem auf die Geschichte der Frömmigkeit in ihren mannigfaltigen Erscheinungsformen konzentriert, hingegen die theologischen und rechtlichen Aspekte der Sache weitgehend außer Betracht läßt.

Das Buch beginnt mit einem Überblick über die Reformationsgeschichte der ersten Generation, wobei sich der Verfasser mit Recht vor der in katholischen Spezialarbeiten (Engelbert, Wolter usw.) neuerdings gelegentlich wieder begegnenden Neigung hütet, den Durchbruch der lutherischen Bewegung mehr oder weniger ausschließlich der Initiative oder gar den Machenschaften der Obrigkeiten zuzuschreiben. Als auslösender Faktor erscheint der nach der (m. E. problematischen) Auffassung des Verfassers am Vorabend der Reformation überall im Abendland lebendige Reformwille; „unter dem Prätext des geheiligten Namens Reform geriet nahezu alles in Fluß“ (S. 14). Daß dahinter tiefere Impulse standen und zT. auch zur Wirkung kamen, wird aber nicht verkannt. Die selbständige Ausbildung des Calvinismus seit den fünfziger Jahren ist dann auf evangelischer Seite die nächste Etappe – seltsamerweise sieht der Verfasser als ihre Ursache offenbar vor allem die theologischen Lehrunterschiede; die schweizerisch-oberdeutsche Sonderrichtung der ersten Generation wird nahezu ignoriert, ebenso die Bemühung der Forschung um deren breitere geschichtliche Herleitung. Schließlich erscheint das Tridentinum, das sich nach dem über-

raschenden Urteil des Verfassers der Mühe unterzog, „das reformatorische Glaubensgut sorgfältigst auf seinen Lehrgehalt hin zu prüfen und sich damit auseinanderzusetzen“ (S. 26), als Ausgangspunkt der inneren und äußeren Neuformierung der katholischen Kirche – „die Dynamik des Protestantismus sprang auf sie über“ (S. 27).

So standen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts drei Kirchentümer nebeneinander, und das Bemühen, die Gesetze ihres Werdens und die Eigenart ihrer Erscheinungsformen zu ermitteln, ist von nun an das Thema des Buches. Zunächst werden als „Grundlagen der Konfessionsbildung in Deutschland“ das Ringen um die Zusammenfassung der jeweiligen Lehren in Form von Bekenntnissen und die – sei es politisch, sei es geistlich motivierten – Anstrengungen der Obrigkeiten, einheitliche Verhältnisse zu schaffen, herausgestellt. Dabei stellt der Verfasser – trotz der bekannten Gegenbeispiele von Bayern, Baden-Baden usw. insgesamt wohl mit Recht – fest, die katholische Kirche habe das Staatskirchentum eher vermieden und „institutionell und im Prinzip ziemlich strikt die *libertas ecclesiae*“ gewahrt (S. 42).

Sieht man auf die inneren Verhältnisse in den Kirchen, so zeigt sich einerseits, daß das deutsche Luthertum zwar in der Mitte des 16. Jahrhunderts noch die überwiegende Mehrheit der Deutschen hinter sich hatte, daß ihm aber bestimmte Gruppen – der Verfasser nennt Humanisten, Ritter und Bauern – ihren Enthusiasmus entzogen hatten. Andererseits begann nun die katholische Reaktion, die „gewissermaßen ganz von vorn beginnen“ mußte (S. 55). Sie konnte freilich anknüpfen an bestimmte Residuen, die der alte Glaube noch besaß – sei es aufgrund des zumeist politisch oder sozial bedingten Widerstandes einzelner Bevölkerungsgruppen gegen ihre protestantischen Obrigkeiten, sei es aufgrund der Traditionsfestigkeit vieler Klöster – auch die (viel einflußreicheren) Domkapitel wären hier zu nennen –, sei es auch angesichts des Sich-Verschließens einiger Landschaften gegen die lutherische Bewegung – in diesem Zusammenhang wird vor allem das linksrheinische Gebiet genannt, in dem nach Zeeßen die Reformation „keinen“ Widerhall fand, wo man zT. „einfach an der Reformation vorbei“ lebte (S. 66). Weiterhin gibt es Bereiche, in denen die konfessionellen Verhältnisse unklar waren oder dauernd wechselten, wobei die Bevölkerung ihrem Landesherrn einmal willig folgte (Kurpfalz), einmal hartnäckigen Widerstand leistete (Oberpfalz), insgesamt aber bewies, daß es ihr „an einem näheren Verständnis für eine Umschichtung des Glaubens und des kirchlichen Wesens“ fehlte (S. 69). Darüber hinaus konstatiert der Verfasser schließlich auch in den eindeutig evangelischen Gebieten – und zwar nach der Regel: „Je nördlicher und je östlicher, desto kräftiger und desto länger“ (S. 93) – zT. beträchtliche konfessionelle Unklarheiten, das Fortleben mittelalterlich-katholischer Riten und Bräuche, wobei er einige ganz kuriose Fälle benennen kann und auch einen – allerdings sicher zu kurzen – Blick auf die Gründe wirft, die schon bei Luther selbst und weiterhin bei seinen Erben diesen Konservatismus bestimmten.

Einer „Durchkonfessionalisierung“ der Territorien standen demnach beträchtliche prinzipielle Hindernisse gegenüber. Luthertum und Katholizismus hatten zudem mit der Unlust des Volkes zu religiöser Vertiefung zu rechnen, dem Widerwillen gegenüber Katechismus-Unterricht und Predigt, dem enormen Bildungsmangel. Dazu kam die geringe Qualität der Landgeistlichkeit in beiden Konfessionen. Dagegen stand nach der Auffassung des Verfassers der höhere Klerus bei den Protestanten besser da als bei den Katholiken, was freilich die Neigung des Luthertums, zur Behördenkirche zu werden, verstärkte. Dafür sorgten auf katholischer Seite die aus dem Ausland, vor allem durch die Jesuiten, einströmenden Impulse – „während die Reformation sich in Deutschland ereignete und auf Europa übergriff, ereignete sich . . . die Gegenreformation . . . in Europa und griff von dort nach Deutschland über“ (S. 47) – für die Vertiefung des religiösen Lebens, freilich auch für die Verdeutlichung der konfessionellen Fronten. So zeichneten sich am Ende des 16. Jahrhunderts zwei im Ganzen stark voneinander unterschiedene geistig-religiöse Welten ab.

Der letzte Abschnitt des Buches behandelt „Die Konfessionsbildung in Osteuropa“. Hier wird, ohne wesentlich neue Linien, der Aufstieg und Niedergang des Protestantismus im Osten geschildert, mit kräftiger Hervorhebung der politischen und sozialen Bedingungen und Umstände. „Zusammenfassung und Ausblick“ am

Schluß weisen auf die eigentümliche Fortsetzung der geschilderten Entwicklung hin: Im 17. Jahrhundert endete in den evangelischen Territorien mit der „gewissen Anhänglichkeit an die alte Kirche“ (S. 180) – war es nicht vielmehr eine Anhänglichkeit an das Herkommen? – die Bereitschaft der Bevölkerung, einem Konfessionswechsel ihres Landesherrn zu folgen. Die Konfessionen wurden zu Konstanten und verloren zugleich an Ausstrahlungskraft.

Unser ausführliches Referat dürfte deutlich gemacht haben, wieviel Anregungen das auf weite Strecken jedenfalls in der Zusammenfassung und im Urteil, zT. aber auch in der Fragestellung neuartige Buch vermitteln kann. Daß manche dieser Anregungen auf *Anstößen* beruhen, wird den Verfasser nicht überraschen. Er deutet selbst in seinem Nachwort die Kühnheit seines Unternehmens an, indem er auf den Mangel an Vorarbeiten, vor allem im Blick auf den Protestantismus, hinweist. Allerdings kann er an derselben Stelle eine Reihe von Dissertationen namhaft machen, die unter seiner Anleitung zu Einzelfragen im Rahmen des vorliegenden Themas angefertigt worden sind. Zudem hat er selbst in mehreren Publikationen vorgearbeitet; außer dem unmittelbaren Vorgänger des Buches, einem Aufsatz in der HZ 185, 1958, sind die Broschüre „Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts“ (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 17. Münster 1959) und der deutschsprachige Aufsatz „La vie religieuse dans les pays catholiques de langue germanique à la fin du XVI^e siècle“ (Colloque d'hist. rel. Lyon 1963, Grenoble 1963, 63–84) zu nennen.

Das vorliegende Buch baut z.T. unmittelbar auf diesen Vorarbeiten auf. Der Leser hat davon mit dem Gewinn zugleich auch Verlust. Es ist offenbar eine Folge dieser Ausgangslage, daß die Gewichte sehr ungleich verteilt sind. Man erhält einerseits vom Katholizismus des späteren 16. Jahrhunderts ein sehr viel lebendigeres und doch wohl auch treffenderes Bild als vom Luthertum; vor allem ist in dieser Hinsicht unbefriedigend das IX. Kapitel, „Formen des inneren Lebens in den Konfessionskirchen“ S. 137 ff., wo das Luthertum auf vier Seiten mit Bemerkungen über die Lutherverehrung und den Dogmenglauben, der Aufzählung orthodoxer Theologen, blassen Hinweisen auf Katechismus, Kirchenlied und Bibelfestigkeit und der Hervorhebung des Fortlebens katholischer Frömmigkeitsformen abgehandelt wird, während der Abschnitt über den Katholizismus nicht nur viel mehr Raum erhalten hat – 10 Seiten –, sondern auch Lebensbereiche einbezieht – etwa die caritative Tätigkeit – und inhaltliche Bestimmungen trifft – etwa den Hinweis auf den „Zug der Hinwendung zu Christus als dem Herrn“ im Katholizismus –, die im Fall des Luthertums außer Betracht bleiben.

Zum anderen macht sich die verschiedenartige Provenienz einzelner Teile des Buches darin bemerkbar, daß, wo die Verhältnisse in den Kirchen geschildert werden, die Konfessionen auf unterschiedliche Weise ins Auge gefaßt sind. Pauschal gesagt werden im Fall des Luthertums Kuriositäten präsentiert – Quelle sind in erster Linie Visitationsakten, für die doch in ihrer Weise die allgemeine Regel gilt: *Normalia non in actis*¹ –, während auf katholischer Seite eher nach dem Normalzustand gefragt wird; und im einen Fall liefern vor allem Lebensäußerungen des „gemeinen Mannes“ den Anhalt für das Urteil, im anderen dagegen literarische Quellen und kirchenpolitische Maßnahmen. Man bedauert in diesem, aber auch in anderem Zusammenhang, daß der Verfasser völlig auf Belege verzichtet hat, als wäre nicht gerade in dieser so wenig bekannten Materie die Nachprüfbarkeit ein grundlegendes Erfordernis der wissenschaftlichen Leistung. Ja, man fragt sich bei der Lektüre des Buches öfter, ob die Zeit für einen so umfassenden Überblick schon reif

¹ Im Blick auf die Vorreformation haben wir uns glücklich von der pauschalen, unreflektierten Verwertung derartiger Quellen freigemacht; es mutet einen unter diesen Umständen eigen an, in der Einleitung einer der vom Verf. angeregten Dissertationen – Maria Theiss, Pfarrer und Gemeinden in der zweiten Hälfte des 16. Jh. in den Stiften Magdeburg und Merseburg Diss. Freiburg/Brsg. 1960 (masch.) – ausgerechnet den alten Tschackert als Kronzeugen für den hohen Quellenwert von Visitationsakten anzutreffen.

ist. Jedenfalls macht das Buch in den betreffenden Partien, gewiß auch nach der Überzeugung des Verfassers, deutlich, daß vor allem im Blick auf die Erfassung der katholischen *Volksfrömmigkeit* und andererseits hinsichtlich der frömmigkeitsgeschichtlichen und theologischen Auswertung der evangelischen geistlichen Literatur noch viel zu tun ist, obgleich übrigens zum zweiten Thema immerhin eine Reihe von Arbeiten vorliegen (Althaus d. A., Wiesenhütter, Schöffler, Ingeborg Röbbelen, Luise Klein usw.), die der Verfasser kaum ausgewertet hat.

Die gewisse Zufälligkeit in der Verwertung des Materials, im Abmessen und in der Akzentsetzung, die an den genannten Stellen gegeben zu sein scheint, beobachtet man auch sonst. So ist das Buch in seiner Gesamtanlage eigentümlich ungleichgewichtig; der Calvinismus und Westeuropa werden, nachdem sie im I. Kapitel erschienen waren, in der Folge fast ignoriert, obgleich es hier gewiß eine bemerkenswerte, konturenreiche „Konfessionsbildung“ gegeben hat – man denke etwa an die Niederlande! Deutschland beherrscht das Zentrum des Buches fast allein, auch das Schlußkapitel über Osteuropa wirkt kaum als organischer Bestandteil. Weiterhin kann den Leser die Kürze mancher Darlegungen stören: Kannten wirklich „die“ Lutheraner das Ave Maria (S. 109), glaubte „man“ in Preußen an die Abhängigkeit des Erntertrags von den Seelenspeisungen für die Toten (S. 106), liefen in den Grenzgebieten Ostpreußens „die“ Bauern in die katholische Nachbarschaft zur Messe, zum Ablasskauf usw. (S. 88)?

Schließlich wünschte man sich, es würde im einzelnen mehr Anstrengung auf die Interpretation und mehr Geduld auf das geschichtliche Verstehen von Texten und Ereignissen verwandt. So stellt zB. der Verfasser selbst mit Recht fest (S. 11), „jede Konfession . . . (sei), ihrer Intention nach, universal“ gewesen²; die Feststellung des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz aber, seine Verfolgung der Lutheraner sei deshalb gerechtfertigt, weil es „ein viel ander Ding (sei), einen zum Guten und zu Gottes Wahrheit zu zwingen, ein anderes aber, zum Bösen, Abgötterei und Lügen zu treiben“, ist ihm nur das saloppe Urteil wert, dies sei eine „klassische“ Begründung (S. 39).

Der Rezensent kann nicht entscheiden, ob die vor allem methodenkritischen Bedenken, die er gegen das insgesamt so lehrreiche, wegweisende Buch anzumelden hat, nur aufgrund von Zufällen und aufgrund seiner eigenen, gewiß nicht unbefangenen Optik fast durchweg solche Stellen betreffen, an denen der *Protestantismus* in einem ungünstigen Licht erscheint. Soviel aber ist ihm gewiß: Es sollte nicht dahin kommen, daß wir im Blick auf das neu geschene, wichtige Thema der frömmigkeitsgeschichtlichen Gesamtbeurteilung des späteren 16. Jahrhunderts in dieselben Fehler verfallen, die frühere Forschergenerationen im Blick auf die Vorreformation begangen haben: Daß die Konfessionen je eigene Geschichtsbilder entwerfen, in einen Wettstreit gegenseitigen Vor- und Aufrechnens eintreten und die Geschichtsschreibung dazu verwenden, Ersatz für Entscheidungen der Gegenwart zu beschaffen.

Göttingen

B. Moeller

Manfred Edwin Welti: Der Basler Buchdruck und Britannien.

Die Rezeption britischen Gedankengutes in den Basler Pressen von den Anfängen bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft XCIII). Basel (Helbing & Lichtenhahn) 1964. XIII, 291 S., kart. sfr. 24.–.

Der frühe Basler Buchdruck wird nicht nur im Hinblick auf die Verbreitung britischer Literatur betrachtet sondern auch im Bezug auf die Kulturbeziehungen mit Großbritannien allgemein und auf die dadurch dem Festland vermittelte Kenntnis britischer Verhältnisse. Es werden auch Verbindungen durch Übersetzer, Handschriftensammler sowie durch Widmungen an britische Personen (die Herrscher der Zeit, Cranmer) berücksichtigt, sowie nichtbritische, aber mit Großbritannien, z. B. durch längeren Aufenthalt dort verbundene Autoren (Vives, Olivarius) und Basler

² Kluge Bemerkungen des Verf. zu diesem Tatbestand findet man in seinem lehrreichen Calvin-Aufsatz in *Saeculum* 15, 1964, S. 132–152.

Drucke ihrer Werke, soweit sie sich auf britische Verhältnisse beziehen (wie die Eduard VI und Elisabeth I gewidmeten antikatholischen Schriften Vergerios und Aconcios), und endlich die gesamte Tätigkeit von nur zweitweilig in Basel ansässigen Briten.

Die betrachteten Werke werden jeweils im Rahmen der Basler Drucke, ja, des Basler Interesses für das betreffende Sachgebiet (z. B. an Hand von Becons Schrift [1559] die Abendmahlslehre) gewürdigt. Es wird auf die kommerzielle Gängigkeit bestimmter Literaturgattungen Bezug genommen, ein Thema, das besonders in der Geschichte der theologischen Literatur nicht immer genügend beachtet wird. Zugleich aber wird – oft beschämend – deutlich, daß in jener Zeit andere Gesichtspunkte eine größere Rolle spielten. Die großen Basler Drucker erscheinen hier einmal mehr als große Kulturvermittler und bedeutende Menschen.

In der Einteilung des Werkes („Patristik und Scholastik“, „Humanismus“ und „Protestantismus“) überschneiden sich unvermeidlich historische und systematische Gesichtspunkte. Mehr als die Hälfte der hierher gehörigen Drucke ist von theologischem und kirchengeschichtlichem Interesse. Dieses Interesse wird vertieft durch Einbeziehung der diesen Drucken vielfach zugrundeliegenden persönlichen Beziehungen zwischen Basel und Britannien (Erasmus, Grynæus, Bucer, Bebel) und zwischen Baslern und Briten in und außerhalb ihrer Heimat. Durch gründliche Verarbeitung umfangreichen primären und sekundären britischen und festländischen Materials in Verbindung mit wertvoller Lokalkenntnis (etwa S. 185, 205) ist eine vorbildliche kulturhistorische Untersuchung entstanden, die die weite Ausstrahlung eines scheinbar engen Feldes darstellt. Die Begründung in der Betrachtung der Drucke gibt der Untersuchung ungewöhnliche Solidität. Das kirchen- und theologiegeschichtliche Interesse konnte in dieser Arbeit nur subsidiäre Bedeutung haben, und die zu betrachtende theologische Literatur bietet auf weite Strecken wenig Erfreuliches. Um so höher ist die Gewissenhaftigkeit der Darlegungen auf diesem Gebiet zu schätzen. Leider fehlt eine zusammenfassende Liste der betrachteten Drucke; jedoch ist das Inhaltsverzeichnis gut aufgegliedert und sind im Register die Nummern der Seiten, auf denen die Drucke selbst besprochen werden, hervorgehoben.

Aus dem ersten Teil, der eine Geschichte Basler Wertschätzung der mittelalterlichen Theologie enthält, ergibt sich, daß die Beiträge der Briten (es werden auch die Iren Sedulius und Marianus eingeschlossen) zur systematischen Theologie weniger Interesse fanden als die zur praktischen Theologie. Im Mittelpunkt steht die Ausgabe der *Opera Bedae* von 1563. Auch Werke von Gildas, Alcuin, Lanfranc, Anselm, Aldhelm von Malmesbury und Wyclif, sowie der vorzugsweise als Kommentatoren bekannten Robert Holcot, Nicholas Trevet und Thomas Waley wurden in Basel gedruckt.

Der kirchengeschichtlich interessanteste Teil ist der dritte, in dessen Mittelpunkt das Erscheinen (S. 176) der Exulanten aus dem marianischen England und ihre Unterbringung im ehemaligen Klarissenkloster zu Basel steht. „Den Studenten und Gelehrten unter ihnen boten die Basler Druckereien die Möglichkeit, ihr Auskommen in diesem blühenden, weithin zunftfreien Gewerbe zu suchen und ihre eigenen literarischen Erzeugnisse ohne Verzug in die Pressen zu liefern“ (S. 186). Hier erschien John Bales polemische Kirchengeschichte, nicht ein Nachdruck sondern die erste Veröffentlichung des Werkes eines Briten, eins der frühesten Werke protestantischer Geschichtsschreibung Englands, entsprechend Robert Barnes' (aus Wittenberg Heinrich VIII gewidmet und später auch in Basel gedruckten) *Vitae Romanorum Pontificum* und John Foxe's Geschichte der protestantischen Märtyrer Englands und Schottlands, Werke, die auf die Magdeburger Centurionen hinführten. Nach England zurückgekehrt, erwiesen sich die Basler Exulanten als radikaler Stoßtrupp, und Basler Drucker benutzen diese Tatsache, um sich durch Widmungen ihrer Drucke bei Elisabeth I zu empfehlen. Laurence Humphrey und Foxe pflegten die im Basler Exil angebahnten Freundschaften nach ihrer Heimkehr weiter und zogen deutschsprachige Protestanten an englische Universitäten. In Basel tauchte dagegen eine neue Generation britischer Theologen auf, die unter Grynæus und Bucer studierten. Robert

Howie war der erste Brite, der nach Abzug der marianischen Exulanten wieder in Basel kontrovers ausgerichtete, nunmehr dogmatische Traktate drucken ließ.

Das Hauptinteresse der Basler Drucker richtete sich nun aber auf asketisch-moralische Schriften von Briten wie Thomas Becon, William Perkins, Daniel Dyke und Lewis Bayly (*Übung der Gottseligkeit*, in Basel sechsmal gedruckt), Werke, die Welti unter dem Begriff „Präpjetismus“ oder „frühpuritanische Gewissentheologie“ einordnet. Endlich werden die am Ende des 16. Jahrhunderts in Basel bekannt gemachten Bemühungen Hugh Brouthons insbesondere hinsichtlich der Juden- und Moslemmission diskutiert mit einem interessanten Exkurs über frühe Basler Missionsliteratur.

Mit der Erwähnung von rund dreißig britischen Theologen dürfte diese Arbeit der bislang größte Beitrag zur Kenntnis der Aufnahme britischer Theologie in Mitteleuropa bis zum Ende des 16. Jahrhunderts sein. Welti hat damit die Grundlage für eine tiefere historische Würdigung des noch bedeutenderen Einflusses Britanniens auf das festländische Geistesleben der folgenden zwei Jahrhunderte gelegt und insbesondere die für diesen Einfluß charakteristische Einbettung der theologisch-religiösen in die allgemeine Literatur weiter zurückverfolgt, als dies bisher geschehen war.

Basel

John Hennig

Neuzeit

Reinhold Jauernig, Hrsg.: Die Matrikel der Universität Jena. Band II: 1652–1723. Lieferung 1–5 (Aa–St) (= Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Friedrich-Schiller-Universität Jena). Weimar (Böhlau Nachf.) 1961/64. 800 S., kart.

Die Matrikel der Universität Jena Band 1, 1548–1652, bearbeitet von Georg Mentz (gest. 1943) in Verbindung mit Reinhold Jauernig erschien bei Gustav Fischer in Jena im Jahre 1944 (Veröffentlichungen der Thüringischen Historischen Kommission, hrsg. von Willy Flach. Bd. 1). Er enthielt ein Geleitwort Flachs (gest. 1958), ein Vorwort des Bearbeiters sowie eine 41 Seiten umfassende Einleitung, die zusätzlich ein Rektorenverzeichnis und eine Tabelle der Immatrikulation und drei Abkürzungsverzeichnisse einschloß. In der Einleitung wurde neben der Beschreibung der Handschriften und der Wappen die vermutliche Führung der Matrikel analysiert und schließlich bezüglich der Art der Veröffentlichung festgelegt, daß die Matrikel nicht einfach abgedruckt, sondern in Form eines Personen- und Ortsregisters wiedergegeben wird.

Nunmehr hat der Druck des zweiten Bandes der Jenaer Matrikel begonnen. Er soll die Jahre 1652 bis 1723 umfassen. Der Bearbeiter ist Reinhold Jauernig. Es liegen die Lieferungen 1 (Personenregister Aa – Co Ko), 2 (Co Ko – Gr), 3 (Gr – Loe), 4 (Loe – Ri) und 5 (Ri – St), S. 1–800, vor. Der zweite Band erscheint innerhalb der „Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Friedrich-Schiller-Universität Jena“: Direktor: Prof. Dr. Dieter Fricke (Hrsg. Günter Steiger). Er wird neun Lieferungen umfassen, von denen sechs das Personenregister, zwei das Ortsregister und eine Schlußlieferung das Vorwort des Herausgebers, Einleitung und editionstechnische Vorbemerkungen des Bearbeiters, tabellarische Übersichten, ein Rektorenverzeichnis und Bibliographie enthalten sollen. Die in der Einleitung des ersten Bandes entwickelten Veröffentlichungsprinzipien sind offenbar übernommen worden. Der Wert der Edition für die Wissenschaftsgeschichte, für die Familienforschung und für die Ortsnamenforschung steht außer Zweifel. Nach Vorliegen der letzten Lieferung wird sich erst Spezielleres über den zweiten Band der Jenaer Matrikel sagen lassen.

Bonn

Otto Wenig

Max Bierbaum: Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie. Münster (Aschendorff) 1959. 159 S., 9 Tafeln, geb. DM 11.80.

Niels Stensen „gilt heute als einer der größten Naturforscher auf Grund vieler Einzelentdeckungen wie seiner um höchste Sicherheit ringenden induktiven Methode“ (G. Scherz). 1638 in Kopenhagen geboren, studierte er dort seit 1656 Medizin, siedelte 1660 nach Holland (Amsterdam und Leiden) über und machte eine Reihe wichtiger Entdeckungen in der Anatomie (Drüsen und Muskeln, später besonders Hirnforschung), die ihm nicht nur bei seinen Zeitgenossen, sondern auch bei der Nachwelt einen berühmten Namen sicherten. Am Medicihof in Florenz (seit 1666) gelangen ihm weitere bahnbrechende Erkenntnisse auf dem Gebiete der Zoologie und Embryologie. Er rechnet heute zu den Begründern der wissenschaftlichen Paläontologie so gut wie auch der Geologie und Kristallographie.

Mitten in diese Erfolgslaufbahn fällt seine Konversion vom Luthertum zum Katholizismus (1667 in Florenz). Sie war schon länger vorbereitet durch die Beschäftigung mit philosophisch-theologischen Problemen (Cartesianismus, persönliche Bekanntschaft mit Spinoza und Leibniz) und durch die Begegnung mit dem Katholizismus in Frankreich und Italien. Während er zunächst seine naturwissenschaftlichen Studien und Forschungen auf weiten Reisen durch ganz Europa (1672–1674 wieder als Anatom in Kopenhagen) fortsetzte, wandte er sich gleichzeitig seit 1670 in Diskussionen und Publikationen immer stärker theologischen Problemen zu und empfing 1675 in Florenz die Priesterweihe. Auf Wunsch Herzog Johann Friedrichs von Hannover wurde er 1677 zum Apostolischen Vikar für die Nordischen Missionen bestellt und empfing die Bischofsweihe. 1680 wurde er Weihbischof von Münster und wirkte ungemein fruchtbar im Sinne der Reform und der kirchlichen Einheitsbestrebungen. Er starb in Schwerin 1686.

Das ist der äußere Rahmen, in den Bierbaum seine anregende und lebendig geschriebene Biographie hineinzustellen hat. Man merkt es dem Buche an, daß sich der Verfasser mit ganzer Seele in seinen Stoff eingearbeitet hat. Er kennt die zahlreichen medizinisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten Stensens ebenso gut wie die theologischen und läßt gerne Stensen selbst zu Wort kommen. Obwohl nicht ausschließlich für Fachgelehrte geschrieben, ist das Werk doch streng quellenmäßig gearbeitet und sehr wohl geeignet, eine erste Orientierung zu geben. Als wichtigstes Ergebnis der Lektüre kann man verzeichnen, daß es sich sehr wohl lohnt, sich in Einzelheiten noch weiter mit dieser hochinteressanten Persönlichkeit Stensens zu beschäftigen. Vor allem bietet seine kirchenpolitische Tätigkeit im norddeutschen Raum der Forschung noch ein weites Betätigungsfeld. Seine kontroverstheologischen Schriften und Reunionsbemühungen – ganz im Sinne seines Freundes Leibniz und vieler seiner Zeitgenossen – müssen im größeren Zusammenhang erst noch aufgearbeitet werden. Seine Schriften liegen in drei Abteilungen gedruckt vor:

- a) Nicolai Stenonis *opera philosophica*, hg. von Vilhelm Maar, 2 Bde. Kopenhagen 1910 (hauptsächlich die anatomischen und naturwissenschaftlichen Schriften).
- b) Nicolai Stenonis *opera theologica*, hg. von K. Larsen und G. Scherz, 2 Bde. Kopenhagen 1941–1947, und
- c) Nicolai Stenonis *epistolae et epistolae ad eum*, hg. von G. Scherz, 2 Bde., Kopenhagen 1952.

Nicht uninteressant ist, daß 1957 Stensens geologisches Werk „De solido intra solidum“ (1669, gedruckt in *Opera philosophica* I, Nr. XXVII), ins Russische übersetzt von G. A. Stratanovsky, von der Akademie der Wissenschaften in Rußland herausgegeben wurde. Wichtiger noch, daß seit 1957, bzw. 1959 Stensens Seligsprechungsprozeß in Rom läuft und daß seitdem das Interesse an seiner Person und an seinem Werk in stetigem Zunehmen begriffen ist. Diesem Ziele dient auch die vorliegende Publikation. Sie will vor allem das wissenschaftliche Interesse auf Stensen hinlenken.

Freiburg/Brsg.

A. Franzen

Wilhelm August Schulze: Zwei Baden-Durlachische Kirchenordnungsentwürfe 1728 und 1743 (= Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Badens XXIII). Karlsruhe (Evang. Presseverband) 1963. 132 S., kart.

Der Verf. legt zwei Kirchenordnungsentwürfe vor, die in der alten badischen Kirche niemals Rechtskraft erlangt haben. Scharfe Kritik der Pfarrer, Intrigen und Rücksichtsnahmen auf mancherlei hatten sie überholt, ehe sie amtlich eingeführt werden konnten. Man sollte also annehmen, daß sie nach mehr als zweihundert Jahren höchstens noch archivalischen Wert besitzen. Dem ist aber keineswegs so. Die beiden Kirchenordnungen sind vorzügliche Dokumente der kirchlichen Entwicklung seit 1556, als die erste badische Kirchenordnung in Kraft gesetzt wurde, die dann faktisch bis zum Unionsschluß 1821 im ehemalig baden-durlachischen Gebiet in Geltung blieb. Die Entwürfe zeigen, was sich inzwischen (seit 1556) im kirchlichen Leben geändert hatte, welche neuen Probleme sich stellten und wie man versuchte, die Verhältnisse den neuen Bedingungen gemäß zu ordnen.

Schulze geht in seinem Buch nach der Einteilung des Entwurfes von 1743 vor und gibt zuerst in 16 Abschnitten die Ordnung für die Kirchenglieder. Im zweiten Hauptteil werden die Rechte und die Pflichten der Pfarrer beschrieben (17.–25. Abschnitt); der dritte Hauptteil handelt von den Spezialsuperintendenten (26.–28. Abschnitt). Beide Entwürfe werden miteinander und mit der Kirchenordnung von 1556 verglichen, die Unterschiede herausgestellt und beurteilt. Man könnte sich zunächst fragen, ob es nicht besser gewesen wäre, die Texte beider Entwürfe als ganze zu edieren und sie mit einem Kommentar und mit Querverweisen zu versehen. Zweifellos hätte dies den Vorteil gehabt, daß diese den Akten des Generallandesarchivs in Karlsruhe entrisen und als Quellenbeitrag zur Erforschung der Geschichte der badischen Kirche hätte dienen können. Die Erschließung von Quellen ist für die badische Kirchengeschichte deshalb sehr notwendig, weil noch immer keine neue gesamtbadische Kirchengeschichte geschrieben werden konnte (die letzte von K. F. Vierordt stammt aus den Jahren 1847–1856!), wohl nicht zuletzt deshalb, weil eine Fülle von Quellen noch geöffnet werden müssen und eine Reihe von Einzeluntersuchungen zuvor nötig sind. Bei näherem Zusehen erweist sich die vom Verf. eingeschlagene beschreibende und vergleichende Methode doch als gut vor allem deshalb, weil Schulze nicht nur die Texte der Ordnungen selbst ausbreitet, sondern weil er deren Einzelbestimmungen mit reichem Material aus Akten und Berichten über Zustände und einzelne Vorkommnisse belegt und uns so ein anschauliches Bild der kirchlichen, politischen und sozialen Verhältnisse in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Baden gibt, die entweder durch die beiden Ordnungen hervorgerufen, von ihnen bekämpft oder durch sie gefördert werden sollten. Als Beispiel: Bereits in der Kirchenordnung von 1556 war der „unnütze Müßiggang, die Füllerei, das mutwillige Spielen und Tanzen“ verboten worden. Die Kirchenordnungsentwürfe wiederholten das Verbot. Hierzu wird berichtet, daß das zuständige Oberamt Tanzzetteln als Eintrittskarten auszustellen hatte, die der jeweilige Ortspfarrer unterschreiben mußte (S. 28). Wie man diese Erschwerung der Tanzlustbarkeit zu umgehen wußte, zeigt eine weitere Bemerkung, daß nämlich das Militär, das der örtlichen Kirchenzucht nicht unterstand, diese Vergnügungen veranstaltete.

Praktisch bleibt keine Einzelbestimmung der Kirchenordnungsentwürfe ohne Anschauung. Gerade hier liegt der Vorzug dieser Arbeit. Sie schöpft aus den reichlich fließenden Quellen der Protokolle des Karlsruher Kirchenrats und der Synoden, aus Eingaben, Petitionen, Visitationsberichten und anderen zeitgenössischen Darstellungen, die zum größten Teil bisher unveröffentlicht sind. Der Verf. vermittelt ein spannend geschriebenes Bild der Kirche mit zahlreichen Beispielen aus der Kirchengeschichte, das in vielen Stücken oft mehr als nur lokale Bedeutung hat. Für die Erforschung der badischen Kirchengeschichte ist damit ein Beitrag geleistet, der die zeitliche Lücke zwischen dem Werk von Albert Ludwig, Die evangelischen Pfarrer des badischen Oberlandes im 16. und 17. Jahrhundert (Lahr 1934), und dem von Jörg Schneider, Die evangelischen Pfarrer der Markgrafschaft Baden-Durlach in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert (Lahr 1936), einigermaßen schließt.

Mandel bei Bad Kreuznach

Friedemann Merkel

Josef Rupert Geiselmann: Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. Freiburg, Basel, Wien (Herder) 1964. 624 S., geb. DM 38.50.

Der Begriff „Tübinger Schule“ (T. S.) faßt die Professoren der 1817 von Ellwangen nach Tübingen verlegten katholisch-theologischen Fakultät, insbesondere Möhler, Drey, Staudenmaier, Hirscher, v. Kuhn und Schanz (Druckfehler Seite 273, Zeile 1) zusammen, deren Organ seit 1819 die Theologische Quartalschrift (über ihre Anfänge St. Lösch, Rottenburg 1938) war. Das Beiwort „Katholisch“ unterscheidet diese von der gleichzeitigen evangelischen T. S. und läßt sie letzterer gegenüber als sekundär erscheinen. Parallelen zwischen den „Schwesterfakultäten“ (S. 342), Baus Auseinandersetzungen mit Möhler (S. 509 ff, S. 518) und Möhlers mit Baur (S. 332, S. 527, S. 530) spielen im vorliegenden Werk eine bedeutende Rolle. Die T. S. zeichnete sich durch lebendige Auseinandersetzung mit ihrer nichtkatholischen Umwelt in Theologie, Philosophie, ja dem allgemeinen Geistesleben aus und ist daher für die heutige katholische Theologie besonders im deutschen Sprachbereich interessant, umso mehr als es ihr gelang, in dieser positiven Auseinandersetzung nicht mit dem kirchlichen Lehramt in Konflikt zu geraten.

Der Stoff hat Geiselmann seit drei Jahrzehnten aus naheliegenden Gründen beschäftigt; er hatte dabei den Vorteil, daß ihm Handschriften besonders für Drey, Möhler und Kuhn zur Verfügung stehen. Das Erscheinen von Hermann Josef Broschs *Das Übernatürliche in der Katholischen T. S.* (Essen 1962) hat Geiselmann offensichtlich veranlaßt, seine Arbeiten früher als geplant zu veröffentlichen. Dadurch ergeben sich gewisse Unebenheiten. 1. Für viele seiner Kapitel wählte Geiselmann die Polemik gegen Brosch zum Ausgangspunkt; die Polemik wäre besser separat zusammengefaßt worden. Sie hätte dabei vielleicht auch etwas von ihrer Schärfe (besonders peinlich S. 426) eingebüßt, die dem als „Doktoranden“ vorgestellten Brosch zur Ehre gereicht, aber dem lebenswürdigen Tenor der T. S. wenig entspricht. 2. Es wird nicht immer klar (etwa S. 156 ff, S. 287 Anm. 35, S. 450 ff), wieweit insbesondere die handschriftlichen Texte zitiert, referiert oder kommentiert werden. Jedenfalls handelt es sich vielfach mehr um Notizen, die noch der eigentlichen Darstellung harren. 3. Das Werk besteht aus einer Einleitung und einem systematischen Teil. Ob noch ein historischer Teil folgen soll, ist nicht deutlich. Lediglich das letzte – wieder aus der Polemik gegen Brosch erwachsene – Kapitel „Die Aufklärung in der katholischen T. S.“ ist historisch. Im übrigen wird nur gelegentlich auf die Entwicklung der Lehre der T. S. Bezug genommen etwa durch Erwähnung des Lehrer-Schülerverhältnisses zwischen ihren Vertretern oder durch Vergleiche zwischen den verschiedenen Auflagen gewisser Werke. 4. Geiselmann stellte sich nicht die Aufgabe, „die theologische Eigenart“ der T. S. von der anderer zeitgenössischer Richtungen der katholischen Theologie abzugrenzen – kaum Hermes, jedenfalls nicht Kleutgen und vor allem nicht Günther, obgleich doch die Tübinger J. Sengler und J. Zukrigl zu ihm zeitweise übergingen und das Verhältnis zu Hegel (besonders S. 268 ff) der gegebene Vergleichspunkt gewesen wäre. Die Breite der T. S. wäre auch durch die Einbeziehung von A. Berlage und F. Probst darzustellen. (Andererseits gibt das Namensregister eine Vorstellung von den zahlreichen nicht der T. S. angehörigen Theologen, die Geiselmann erwähnt, vor allem den Sailer Schüler Gügler, den Bonner Seber u. a.). Die Einleitung „Die T. S. im Urteil der neueren Theologie“ wäre ergänzungsbedürftig, wenn sie repräsentativ sein soll.

Geiselmann stellt die Lehren der Hauptvertreter der T. S. zu den drei Grundthemen Glaube und Offenbarung, Reich-Gottes-Theologie und Geschichte, Natur und Übernatur (Anthropologie) dar. Bereits durch diese Themen unterscheidet sich die T. S. von anderen zeitgenössischen Richtungen der katholischen Theologie. Insbesondere fehlt die bei Günther im Mittelpunkt stehende Trinitätslehre. Der innere Zusammenhang zwischen den Themen der T. S. ist gegeben durch Beziehungen zu nicht-katholischen Geistesrichtungen. Das Verhältnis zu Jacobi und Schelling, aber auch D. F. Strauss war fundamental. Exemplarisch für das enge Verhältnis zur evangelischen Theologie im Besonderen ist der Einfluß Schleiermachers: Zwar war dieser

Einfluß auf Dreys Bestimmung der Dogmatik nach Geiselman nur peripher (S. 26), aber auch Kuhn kommt an dieser Stelle Schleiermacher sehr nahe (S. 396 f, 411). In seiner Religionsbegründung ging Dreys Weg zum Traditionalismus vom „Schleiermacherschen Erlebnis“ (S. 41) aus. Dreys Vorstellung vom Reich Gottes als Einheit im Universum findet sich auch bei Schleiermacher (S. 192). S. 146–149 wird das Verhältnis zwischen Schleiermachers und Möhlers Glaubensbegriff behandelt. Anregung zu seinem Jugendwerk *Die Einheit der Kirche* verdankte Möhler vielleicht Neander (S. 82), sicher Marheinecke (S. 162) und Schleiermacher (S. 185), wenn er auch des letzteren geschichtstheologische Konzeption der *einen* Epoche des Christentums (im Anschluß an Swedenborg) ablehnte (S. 332 f). Die Bezeichnung Gesamtleben¹ für die Gesamtheit der Gläubigen hat Möhler Schleiermacher entnommen (S. 190).

Für die Vorgeschichte der Reich-Gottes-Theologie der T. S. wird auf Bengel, Coccejus und Wolfgang Jäger (S. 191) Bezug genommen. Etwas summarisch ist der Absatz über „das Unbiblische der sola-fides-Lehre“ (Bezug auf Melancthon, S. 468); auch bei der Darlegung der reformatorischen Lehre von der ausschließlichen Bindung des Heiligen Geistes an das Wort der Bibel (S. 121) ist nicht klar, wie weit referiert wird. Interessant ist Möhlers Auseinandersetzung mit dem Spiritualismus der Quäker (S. 323 f). Erwähnt sei der Bezug auf Cullmann in der Diskussion von Kuhns Traditionsbegriff (S. 363).¹

Das Sachregister erlaubt die Benutzung dieses Buches als Nachschlagewerk über Diskussionen in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts zu solchen Grundthemen wie Dogma, Entwicklung, Kirche, Rechtfertigung und Überlieferung.

Charakteristisch für positive Auseinandersetzung mit anderen Geistesrichtungen ist damals wie heute die Umdeutung von deren Grundbegriffen gewesen. Hinsichtlich der Begriffe „organisch“ und „dialektisch“ hätte sich hier willkommener Anlaß geboten, sie auf ihren geistesgeschichtlichen Ursprung zurückzuführen und verständlich zu machen, wie sie zu absoluten Wertbezeichnungen – besonders auf theologischem Gebiet mit einer oft irreführenden Selbstverständlichkeit – werden konnten. Bei Möhler (S. 81) läßt sich der Zusammenhang des Wortes „organisch“ mit der ganzen der romantischen Naturphilosophie (und von dieser dem Sturm und Drang) entnommenen Terminologie, die von „Wachstum“, „pflanzen“, „keimen“ etc. spricht, nachweisen (in Kapitel 13 und 14 werden „Klassizismus“ und „Romantik“ eher als geistesgeschichtliche Stile denn als Epochen betrachtet). Man bedenke einerseits, daß in Dreys Geschichtslehre „pragmatisch“ soviel heißt wie „organisch“ (S. 68, vgl. Staudenmaier S. 321 f, nämlich Geschichtsdarstellung im Gegensatz zu -forschung), und andererseits, daß es eins der Zeichen deutschen Einflusses in der Konzilskonstitution über die Kirche ist, daß darin (Par. 11 und 22) das Wort „organisch“ vorkommt. Geiselman geht doch wohl über den Sprachgebrauch der T. S. hinaus, wenn er vom Menschen als einem „organischen Glied des Universums“ (S. 184) spricht, ein Ausdruck, der die formalistische Bedeutung des Wortes „organisch“ klar macht.

Bezüglich des Begriffs „Dialektik“ (bes. Kapitel 17) hätte hier einmal die Vielfalt der Gegenstände (auch S. 184 und 307), auf die er angewandt wird, vermuten lassen, daß in Bedeutung, ja selbst in der Form recht Verschiedenes gemeint sein muß. Das Spiel mit der (konventionellen) Dreideutigkeit (S. 307) des Wortes „aufheben“ ist in der Theologie besonders gefährlich.

S. 44 sagt Geiselman: „Broschs Begriff der Offenbarung und des Dogmas ist nicht geklärt. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß es ihm auch an einem Offenbarungsbegriff fehlt, der dem heutigen Offenbarungsverständnis entspricht“. S. 177 f aber wird Brosch vorgeworfen, daß er Möhler nicht „aus der Zeitgeschichte heraus“ sondern in erster Linie von der Lehre der Kirche aus deuten will. Man sollte doch zugeben, daß Broschs Vorgehen in der Theologie, besonders der katholischen, nicht sachwidrig ist und daß andererseits das „heutige Offenbarungsverständnis“ nicht ohne weiteres der Maßstab für das Verständnis historischer Erscheinungen sein muß. Ob

¹ Die Geschichte der Lehre von der Tradition ist ein Gegenstand der Forschungen der Geiselman-Schule (s. meine Besprechung von W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Freiburg 1962) in *ThLZ* 89 (1964) 383–385).

„existential“ (auf S. 132 gleich zweimal) eine angemessene Kategorie für die Erfassung der Vergangenheit ist, die nicht an der Schizophrenie zwischen „objektiv“ und „existentiell“ litt, muß man sich heute vielerorts fragen. Das Wort „geschichtlich“ hatte in der T. S. weniger die jetzt beliebte Bedeutung von „ereignishaft“ (die Darlegung der „Offenbarung als geschichtlicher Vorgang“ S. 44–48 nimmt auf die T. S. keinen Bezug) als die nunmehr als vulgär abgewertete von „den Zeitumständen entsprechend“ oder gar nur von „tatsächlich, im Gegensatz zu vorgestellter Vergangenheit“ (S. 293). Den Gegensatz zwischen „historisch“ und „geschichtlich“ sollte man ebenso wenig in die T. S. hineindeuten (S. 295, 297, 329 f) wie den zwischen Tradition“ und „Überlieferung“ (S. 327): Es ist eine nationalistische Angewohnheit, mit dem Fremdwort das zu bezeichnen, was offensichtlich abzuwerten ist, und derartige nur im Deutschen ausdrückbare Schwarz-Weiß-Malerei sollte in der Theologie vermieden werden.

Der Bezug auf die Gegenwart soll bei Geiselman natürlich vorzugsweise die Wirkkraft und Aktualität der T. S. dartun. Dabei werden an vielen Stellen interessante thematische Längsschnitte durch die Geschichte der Theologie der letzten 150 Jahre, ja, z. T. noch weiter zurück, gelegt (etwa S. 144: Uroffenbarung – man vermißt eine Erwähnung Cathreins –, S. 156: Klassizismus in der Dogmatik,² S. 195, 216 und 279 f: Reich-Gottes-Theologie). Für die Begriffe „Entwicklung“ und „Entfaltung“ wäre der Bezug auf Newton (S. 14) zu erweitern. Broschs Bemerkung, daß die T. S. nicht nur Aufklärung, Klassizismus und Romantik sondern auch den Positivismus verarbeitet, bleibt noch auszuführen. Erwünscht wäre eine Geschichte des Gebrauchs des Begriffs „Mythos“ (S. 326, 343 f) in der Theologie. Der Begriff „Verkündigung“ wurde bei Kuhn erstmalig zu einem Grundbegriff auch der katholischen Theologie³; er fehlt bei Hirscher (S. 262).

Geiselmans eingehende Darstellungen der Hauptlehren der T. S., ihres Hintergrundes und ihrer Nachwirkungen könnten Anregung geben zu einer geistesgeschichtlichen Würdigung der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts besonders im deutschen Sprachbereich. Sie behandeln ein wichtiges Kapitel der Theologiegeschichte, machen deutlich, daß hier eine gleichzeitige Betrachtung der katholischen und evangelischen Seite gefordert ist, und haben damit Bedeutung für eine ökumenische Kirchengeschichte.

Basel

John Hennig

Walter Schäfer: Georg Gottfried Treviranus, Wicherns Freund.
Beitrag zu einem Lebensbild aus der Erweckungszeit. Verden (Lührs & Röver) 1963. 78 S., kart. DM 22.–.

Die erste Auflage der RGG ließ Georg Gottfried Treviranus unerwähnt; in der zweiten Auflage sind ihm acht Zeilen (W. Wendland) und in der dritten sieben Zeilen (H. Brandenburg) gewidmet. Die dritte Auflage der RE verzeichnet ihn, abgesehen von einer Zitierung im Zusammenhang mit Mallet, ebenfalls nicht. Auch die „Allgemeine deutsche Biographie“ nahm sich seiner nicht an (auch nicht im Nachtrag). Daher ist es zu begrüßen, daß Walter Schäfer einen von der Bremer Historischen Gesellschaft erbetenen Vortrag zu einer biographischen Studie über Treviranus ausweitete, bei der zahlreiches Quellen- und Literaturmaterial verarbeitet wurde. Damit kann die erbauliche Schrift L. Tiesmeyers: Georg Gottfried Treviranus in seinem Leben und Wirken dargestellt (Bremen 1879) als überholt gelten.

Schäfer hat das Bestreben, neben der zuverlässigen wissenschaftlichen Mitteilung, der Darstellung einen erzählenden Charakter zu erhalten. Dies ist für den Leser zwar angenehm, aber demjenigen, der einem im Text nicht näher gekennzeichneten

² Im Hinblick auf die Gegenwart ist besonders interessant, daß ein Kernstück von Möhlens späterem Romantizismus die Hochwertung der Patristik gegenüber der Scholastik war.

³ Dies in Ergänzung meiner Arbeit „Sprachliche Aspekte des gegenwärtigen kirchlichen Gebrauchs des Begriffs „Verkündigung“ *Zeitschrift für deutsche Sprache* 21 (1965) S. 92–100.

Zitat auf die Spur kommen will, wird beim Nachsuchen im Quellen- und Literaturverzeichnis S. 70–74 einige Mühsal beschert. Andererseits ist dieser Quellen- und Literaturanhang von einer erfreulichen Vollständigkeit. Auch das Namensregister S. 74–76 ist ein Geschenk, das es ermöglicht, eine gesuchte Person im Text ausfindig zu machen.

Das erwähnte erzählende Interesse hat Schäfer bewogen, die fünf Abschnitte der Schrift mit leicht charakterisierenden, schöngeistig anmutenden Überschriften zu versehen: Aufbruch, Unterwegs, Stationen, Begegnung, Einkehr. Der erste Abschnitt (Aufbruch) schildert Treviranus' Vorfahren und ist – es steckt eine erhebliche Sucharbeit dahinter! – sehr aufschlußreich. Von den Vorfahren führt die Darstellung zu Treviranus' Jugend und Studienzeit bis zum ersten Pfarramt in Grambke-Mittelsbüren einschließlich. Der zweite Abschnitt stellt Treviranus' Freunde und Kollegen vor: Menken, Hermann Müller, Mallet, Dräseke und Carl Wilhelm Moritz Snethlage. Wir finden ihn nun als Pfarrer an St. Martini. Als solcher tritt er in die kirchliche Vereinsarbeit ein. Hier liegen Treviranus' unübersehbare Verdienste für das kirchliche Leben Bremens. Hier ist er, der auf der Kanzel nicht besonders hervortrat, der Erweckungsprediger, und zwar im aktiven seelsorgerlichen Handeln und im Aufbau von helfenden, das Wort der Bibel weitertragenden, missionierenden Vereinigungen. Neben dem großen Kreis der Freunde entstand eine in der Mitte der dreißiger Jahr geschlossene und bis an das Lebensende dauernde Freundschaft: die mit J. H. Wichern. Sie wurde eine „Gesprächs- und Herzensverbindung“ (S. 45), sie wurde die „Begegnung“, die sowohl Früchte trug im kirchlichen Leben Bremens wie in dem des Treviranus. Auch Frau Mathilde Treviranus schaltete sich in die Korrespondenz der Freunde ein. Der letzte Abschnitt „Einkehr“ läßt Treviranus als Menschen, als Prediger, als Seelsorger, als geselligen Menschen und Briefschreiber plastisch werden.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Studie, Leben und Werk eines so verdienstvollen Mannes wie Treviranus, der als unermüdlicher Briefschreiber mit einer großen Anzahl bedeutender Männer der Kirche und des Staates in Verbindung stand – leider verbrannte Treviranus vor seinem Umzug nach seiner Emeritierung die an ihn gerichteten Briefe (ein unersetzlicher Verlust für die Erforschung speziellerer Fragen der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts!) –, in zuverlässiger Weise dargestellt zu haben, verdienstlich für die Geschichte der Erweckungsbewegung, die der Inneren Mission und für die Kirchengeschichte Bremens.

Bonn

Otto Wenig

Jakob Speigl: Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers. (= Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd. 5). Essen (Ludgerus-Verlag) 1964. XXI, 172 S., kart. DM 18.–.

Obwohl in den letzten Jahren Beachtliches für die Erhellung der Geschichte der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert geschehen ist, besteht für die anerkanntermaßen zentrale Gestalt dieser Geschichte, Ignaz Döllinger, noch immer ein erheblicher Nachholbedarf. Deshalb ist die sorgfältige Studie Jakob Speigls, die mit dem Dictum Franz Schnabels beginnt „Ignaz Döllinger war in erster Linie Theologe“ und Döllingers Verständnis der Tradition nachgeht, in jedem Fall ein wichtiger Beitrag zur Klärung der noch immer offenen Frage der Einordnung Döllingers in die Geschichte der katholischen Kirche und ihrer Wissenschaft. In Speigls Arbeit sind dabei sozusagen zwei Arbeitsbewegungen zu erkennen und zu unterscheiden. Einmal die Behandlung der engeren und speziellen Traditionsfrage selbst, wobei besonders die frühe und mittlere Zeit von Döllingers Leben ins Licht gerückt wird, und dann die allgemeine Bemühung um das Döllingerproblem im eben angedeuteten Sinn. Es ist nicht zu verkennen, daß dies Zweite in einem sozusagen in Bezug auf Vaticanum II „vorkonziliaren“, streng konservativen Geist geschieht, wobei Döllinger fast wie ein Angeklagter, jedenfalls ein „Beschuldigter“ erscheint, dem zwar Entlastung aber doch kein Freispruch zuteil wird. Darnach hat Döllinger in kir-

chenpolitischer Verstrickung und zum Teil gestützt auf sein Ansehen im staatlichen Bereich den falschen Weg des Widerstandes gegen „die Kirche“, wie sie im Papst sich aktuell verkörpert, eingeschlagen, indem er, ohne selbst „liberal“ zu sein, sich zum Parteilager des Liberalalkatholizismus machte. Dadurch hat er den größten Teil seiner „gut katholischen“ Freunde (7) verloren und ist von seinen alt-katholischen Freunden mißbraucht (J. Huber) (18) und verzeichnet (J. Friedrich) (120) worden. Erst die Analyse der Antriebe und Ansichten des ganzen und besonders auch des frühen Döllinger läßt ein differenzierteres Bild erscheinen, wo auch die Zurückhaltung gegenüber der alt-katholischen Notkirchenbildung und das theologische Schweigen der ersten 20 Lebensjahre in Betracht gezogen werden. Dabei stellt Speigl eine „Verzerrung der theologischen Erkenntnislehre“ beim späteren Döllinger den früheren Stadien gegenüber (155): „Die theologischen Positionen Döllingers im Argument gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes erweisen sich zum großen Teil als von außen verursachte, falsche theologische Konsequenzen einer eingenommenen Vorentscheidung“ (154), daß nämlich diese Lehre „keine implizierte Glaubenswahrheit und nicht explizit geglaubt worden sei“ und deshalb im Sinne einer Absolutsetzung der Maßstäbe des Vincentinischen Kanon (quod semper, quod ubique ab omnibus creditum) als „rein geschichtliche Frage“ durch die historische Wissenschaft zu entscheiden sei. (143).

Diese polemische Linie, die Döllingers Überzeugung, daß von der alten Kirche die Papstfrage nicht als wesensmäßige Offenbarungswahrheit sondern als „Theologumenon“ angesehen worden sei, kaum gerecht wird, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Sie hat durch die Constitutio de ecclesia der 3. Session des II. Vaticanum nichts von ihrer Schärfe verloren. Auch die Ergänzungen zur Entscheidung des I. Vatikanums in der Lehre vom Petrusamt haben Döllinger zwar in vielem „entlastet“, aber nicht „freigesprochen“ oder gar „gerechtfertigt“! Für Speigl bleibt der Vorwurf des „Übersehens der metahistorischen Seite des Christentums“ aufrechtzuerhalten: Der späte „polemische“ Döllinger „vergaß“ die übergeschichtliche Natur der Unfehlbarkeit der Kirche. (152). Es ist aber zu fragen, wie diese sehr weitgehenden Schlußfolgerungen Speigls sich den Erklärungen gegenüber halten lassen, die Döllinger als Leiter der beiden Bonner Unionskonferenzen über das Schrift- und Traditionsprinzip in der Theologie besonders im Blick auf die „größere katholische Einheit“ abgegeben hat. Der „ökumenische Döllinger“ ist von Speigl überhaupt nicht in Betracht gezogen worden. Sowenig demgemäß die Ausführungen Speigls im weiteren Bereich des Themas als endgültig angesehen werden können, so wertvoll bleiben seine Darlegungen im Hauptbereich der „historischen Theologie“ Döllingers und des damit gegebenen Kirchenverständnisses: Vor allem wird der wichtige Anteil der „katholischen Romantik“ in Döllingers Geschichtsbegriff deutlich.

In Anschluß an Petavius und andere Klassiker der nachtridentinischen Scholastik wollte Döllinger als kirchlicher Theologe den Weg der Mitte zwischen rationalisierenden und restaurativen Tendenzen fortsetzen. Wie besonders Stefan Lösch (Döllinger und Frankreich, 1953) gezeigt hat, steht der junge Döllinger dabei in enger Verbindung mit Bestrebungen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, für die Namen wie Jos. Görres, Liebermann und Eckstein besonders kennzeichnend sind. Er erwartet im Geist katholischer Romantik die Erneuerung der Kirche aus dem „Ursprung der Offenbarung“. Die Normen dafür sind ihm in jener geschichtlich wirksamen Ganzheit und Fülle gegeben, die der Kirche als gottmenschlichem Geheimnis eignet und in ihrer „Geschichte“ sich ausprägt.

Es ist die Tragik der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, daß sie das geforderte große „aggiornamento“ nicht erreichte. Anstatt sich zum innerkatholischen und ökumenischen Dialog hinführen zu lassen, verschanzte sie sich im dogmatischen Monolog des I. Vatikanums. Indem die neuere katholische Theologie sich mehr und mehr dieser Einseitigkeiten und Versäumnisse bewußt wird, haben gerade auch die umsichtigen und sorgfältigen Darlegungen Speigls über die Entwicklungslinien des Verhältnisses von Überlieferung, Offenbarung und Geschichte im Gesamtwerk Döllingers besonderen Wert.

Kurt Dietrich Schmidt, Hrsg.: *Dokumente des Kirchenkampfes II. Die Zeit des Reichskirchenausschusses 1935 bis 1937. I. Teil (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, 13).* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1964. XL, 724 S., kart. DM 67.-.

Dieser Band ist ein Vermächtnis des verdienstvollen, 1964 verstorbenen Kurt Dietrich Schmidt. Das Vorwort ist wenige Wochen vor seinem Tode geschrieben. Weitere Editionspläne standen vor seinen Augen, die nun andere Hände ausführen müssen. Dazu gehört neben der Fortsetzung des vorliegenden Bandes der angekündigte Neudruck der seit vielen Jahren völlig vergriffenen „Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage 1933–1935“. Der hier zur Rezension stehende Band schließt sich unmittelbar an das ältere Werk an, das s. Zt. auf höheren Druck hin nicht fortgeführt werden konnte. Vielleicht ist die erzwungene Pause der Fertigstellung dieses Bandes nur förderlich gewesen. Sein Umfang und sein Inhalt sprechen dafür, daß manches jetzt Aufnahme gefunden hat, was damals vielleicht noch nicht greifbar war. Wenn es auch zu bedauern ist, daß die Archivbestände des Reichskirchenministeriums der Forschung noch nicht zugänglich sind, so wird der Historiker des Kirchenkampfes doch für die reiche und vielfältige Fülle des Gebotenen nur dankbar sein können. Das Stichwort „Reichskirchenausschuß“ im Untertitel ist nicht kennzeichnend für alle Dokumente. Viele gehören ganz anderen Zusammenhängen an. Allein die Zeitspanne sollte ihr kennzeichnendes Rubrum erhalten, und das zu Recht. In der Tat: die Zeit der Kirchengremien war der Einbruch der großen Krise in der BK, deren Schatten über allen Einzelhandlungen lag. Eine Charakterisierung der Dokumente im einzelnen kann hier nicht gegeben werden. Sie ist auch überflüssig. Jeder Benutzer des Bandes wird den Eindruck haben, daß hier ein Arbeitsmaterial vorliegt, das den Geschichtsschreiber instand setzt, dieses noch immer recht umstrittene Kapitel des Kirchenkampfes besser zu verstehen. Erfreulich ist auch der Abdruck der bekannten Denkschrift der VKL an Hitler vom 28. Mai 1936 in ihrem authentischen Wortlaut. Leider ist das Echo, das die Denkschrift auch bei den zuständigen Behörden gefunden hat und worüber Aktenstücke vorliegen, nicht aufgenommen worden, vielleicht, weil der Herausgeber sich mit dem 28. Mai 1936 ein Ziel für seine Edition gesetzt hat. Aber es wäre doch zu wünschen, daß diese Gegenäußerungen, die vielfach auch als angebliche Störung der Olympiade seitens der BK auftraten, nicht unpubliziert blieben.

Berlin

Karl Kupisch

Kurt Meier: *Die deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches.* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1964. XVI, 382 S., DM 28.-.

Eine Gesamtdarstellung der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ hat es bis jetzt noch nicht gegeben. Die als Leipziger Dissertation entstanden, jetzt als Lizenzausgabe des VEB Verlages Max Niemeyer, Halle, auch in Westdeutschland erschienene Arbeit füllt hier eine Lücke in der Literatur des Kirchenkampfes aus. Es handelt sich um eine glänzende historiographische Leistung, auf bestem Quellenmaterial beruhend, das mit methodischer Sicherheit ausgewertet wurde. Dem Verf. ging es nur um die Darstellung der Geschichte und Entwicklung der Organisation der DC. Darin liegt eine gewisse Einseitigkeit, weil man eben ohne den breiten theologischen Hintergrund ständig vor Augen zu haben, doch nur ein recht unzulängliches Bild erhält. Aber der Verf. verspricht, auch diesen, „die geistesgeschichtlichen Wurzeln ihrer theologischen Anschauungen“ aufzeigenden Teil ebenfalls noch herstellen zu wollen, freilich, wie er meint, sei das „eine Aufgabe, die nicht von heute auf morgen bewältigt werden kann“. Das will ich glauben. Aber wenn sie nur überhaupt in Angriff genommen wird. Denn sie scheint mir von ungleich größerer Delikatesse zu sein als die Darstellung der Organisation und der von dieser betriebenen Kirchenpolitik. Dennoch kann man nur dankbar sein für das, was in dem vorliegenden Band geboten wird. Das breite Feld deutsch-christlicher Gaue wird abgeschritten, erstaunlich, wie spärlich die Streifen waren, wo die DC nicht ihre Fahne gehißt hatten.

Man stößt auf Namen, die auch heute wieder – in Ost und West – ihre Sicherheit wiedergefunden haben. Das Ganze ein Kolossalgemälde einer religiös wirren Zeit, die man kennen muß, um die chronischen Krankheiten des deutschen Protestantismus richtig zu beurteilen. Das Ringen um die „Godesberger Erklärung“, in dem auch intakte Kirchenmänner ihre Versuchlichkeit offenbarten, war das Crescendo der „Glaubensbewegung“, das dann im bald ausbrechenden Kanonentod des 2. Weltkrieges verhallte. – Auf ein Versehen will ich hinweisen: Bodelschwingh wurde nicht in Eisenach (S. 22), sondern im Gebäude des Kirchenbundesamtes in Berlin unter den bekannten Umständen zum Reichsbischof gewählt. In Eisenach erfolgte ein paar Wochen später sein Rücktritt.

Berlin

Karl Kupisch

Notizen

Der vorletzte Band des Lexikon für Theologie und Kirche (hrsg. v. Josef Höfer und Karl Rahner. 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Band IX. Freiburg (Herder) 1964. 12 S., 1384 Sp., 10 Tafeln, geb. DM 92.–) beginnt stilvoller Weise mit „Rom“ (und endigt mit „Tetzel“!). Wie üblich ist der in Abschnitte gegliederte Hauptartikel (R. in der Bibel: *Vögtle*, Christliche Kunst: *Noehles*, Bistum: *Emmerich*) von mehreren Satelliten umgeben (Romgedanke, Römische Frage u. a.) und von Verweisen auf andere Stichworte durchzogen. Das entspricht der grundsätzlich festgehaltenen Tendenz, möglichst viel Stoff in möglichst weitgehender Aufgliederung zur Verfügung zu stellen. Doch sind solche relativ „ausgehöhlte“ Übersichtsartikel darum keineswegs wertlos; vgl. z. B. „Rußland“ mit „Sowjetunion“, „Russische Missionsgeschichte“, „Russische Sekten“, „Mokau“ usw. oder die „Taufe“ mit allen Kombinationen und Abteilungen. Die geographischen Artikel leiden allerdings bei allen sonstigen Vorzügen an der gewohnten völlig einseitigen Konzentration auf die katholische Kirche: weder in Sachsen oder Straßburg noch in Schottland oder Schweden hat es dem LThK zufolge eine evangelische Kirchengeschichte gegeben, die näherer Betrachtung wert wäre. Für die Schweiz findet sich wenigstens ein kurzer Abschnitt über die „evang. reform. Kirche“. Es versteht sich, daß der Wert des Werkes für nicht katholische Benutzer dadurch erheblich eingeschränkt wird – und niemand ist m. E. damit gedient. Sehr erfreulich ist die durchgängige Beachtung der kirchlichen Kunst im Rahmen der Länder- und Städteartikel (allein bei „Rom“ 6 Spalten – der weitaus größte Teil des ganzen Stichworts!) – neben den zahlreichen Einzelstichworten zu Künstlern, Kunstepochen („Romanische Kunst“ von *A. Fuchs*, „Russische Kunst“ – 3 Spalten von *Onasch*), ikonographisch oder sachlich wichtigen Stichworten (Salomo, Sarkophag, Sixtinische Kapelle, Taufstein usw.). Auch die „Syrische Kunst“ (*Emminghaus*) findet neben den „Syrischen Kirchen“ (*de Vries*), der „Syrischen Sprache und Literatur“ (*Vööbus*) und „Syrien“ selbst (*O. Volk*) gebührende Beachtung.

Von größeren Artikeln sei hervorgehoben: „Sakramentar“ (*Kleinheyer*) mit einem bequemen Verzeichnis aller alten Sakramentare (wie stets mit Literaturangaben) und die geistesgeschichtliche Darstellung der „Romantik“ (neben ihrer Kunst: *Schade*, und Kirchenmusik: *Kirchmeyer*) von *Mühlher*. Das katholische Gefälle der Bewegung wird hier keineswegs überschätzt und z. T. recht kritisch betrachtet. Die Dogmengeschichte findet wieder starke Beachtung; auch im Rahmen vorzüglich systematischer Stichworte ist meist ein entsprechender Abschnitt eingefügt. Genannt seien „Sabellianismus“ (*Andresen*), „Semipelagianismus“ (*Fliche*), „Sakrament“ (dogmengeschichtlich: *Finkenzyeller*), „Scholastik“ (*Lotz*), „Spätscholastik“ (*T. Barth*), „Summa“ (*Hödl*), „Skotismus“ (*Dettloff* – mit verhältnismäßig sehr positiver Beurteilung) und „Sozinianer“ (*Stasiewski*). Die prononciert reformatorische Formel „Simul justus et peccator“ kann nach *H. Wulff* mit einer gewissen Verschiebung ihres

Sinnes auch katholisch interpretiert werden. Wichtig sind zur Ergänzung die zahlreichen kirchenrechtlichen Begriffe (Säkularisation, Send, Successio apostolica, Suspension usw.). Bei der kirchenrechtlichen Erörterung der „Taufe“ setzt sich Mörsdorf entschieden für die im Regelfall unbezweifelbare „Gültigkeit einer im evangelischen Bekenntnis gespendeten Taufe“ ein: „Daher ist die bisher geübte Praxis, bei der Rekonziliation die Taufe stets bedingt zu wiederholen, nicht haltbar.“ Unter den zahlreichen Personen-Artikeln sei Madeys Behandlung Savonarolas und des Problems seiner Heiligkeit hervorgehoben und die liebevolle Darstellung Scheebens (3 Spalten!) durch Höfer. Endlich bringt dieser Band die ganze lange Reihe (53 Spalten!) der geographischen, klösterlichen und personellen Artikel mit Sankt, Saint, San usw., die – alphabetisch einander gleichgeordnet – an den Anfang des Buchstaben S gestellt sind.

Es ist an diesen Band wieder ein bewundernswertes Maß von Arbeitsenergie und wissenschaftlichem Ernst gewandt worden. Wir freuen uns auf den Abschluß des ebenso praktischen wie hervorragend zuverlässigen Werkes!

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Von Band zu Band wieder fesselt das Jahrbuch für Antike und Christentum jeden, der dem Leben der alten Christenheit über seine theologischen und kirchenpolitischen Aspekte hinaus näherkommen möchte, durch die reiche Fülle seiner soliden, materialreichen und wohl dokumentierten Beiträge ebenso, wie es jedesmal von neuem besticht durch seine formale Gestaltung, die diesem in seiner Vielfalt so eindrucksvollen Querschnitt aus der Arbeit des Franz Joseph Dölger-Instituts einen gediegenen und wirklich angemessenen Rahmen seiner Repräsentation verleiht. Es liegt jetzt der 6. Jahrgang (1963) vor, gewidmet dem Gedächtnis des 1963 verstorbenen Ernst Kantorowicz (Erscheinungsjahr 1964, bei der Red. eingegangen 1965; über den Inhalt der vorausgehenden Bände ist in dieser Zeitschrift regelmäßig in der „Zeitschriftenschau“ referiert worden). Wie in den vorhergehenden Jahrgängen macht den Anfang die Veröffentlichung der nachgelassenen „Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens“ von F. J. Dölger, jetzt in der sechsten Fortsetzung mit den Abschnitten: 11. Tutela salutis. Das Kreuzzeichen als Schutzzeichen von Leib und Seele; 12. Das Kreuzzeichen in den poetischen Beschwörungsgedeten Gregors von Nazianz; 13. Das Kreuzzeichen in Verbindung mit der Teufelsabschwörung in der privaten Frömmigkeitsübung; 14. Das Kreuzzeichen im Kampf gegen Zauber und Zaubersprüche, und 15. Das Kreuzzeichen als Mittel in der Bekämpfung dämonischer Besessenheit (S. 7–34). – 1963 hat das Dölger-Institut einen spätantiken Philosophenkopf erwerben können, mit dessen Beschreibung, Analyse und Einordnung sich Helga von Heintze befaßt hat: „Vir sanctus et gravis. Bildniskopf eines spätantiken Philosophen“ (S. 35–53, dazu die Kunstdrucktafeln 1–10); der Kopf erweist sich dabei als repräsentativ für eine unter dem Einfluß neuplatonischer Philosophie gebildete Gattung des Philosophenporträts. – Interessante Erwägungen zum Sitz im Leben der Tradition der Thomasakten von der indischen Mission des Thomas stellt Albrecht Dible an („Neues zur Thomas-Tradition“, S. 54–70); sie dient zunächst der apostolischen Legitimierung syrisch-mesopotamischer Mission im nordwestlichen Indien; ihre Verbindung mit dem südindischen Christentum ist sekundär, denn dieses ist im Gefolge reger ägyptisch-südindischer Handelsbeziehungen im zweiten Jahrhundert entstanden und war ursprünglich mit dem Namen des Bartholomäus verknüpft und geriet erst seit dem beginnenden vierten Jahrhundert, nachdem die Verkehrsbeziehungen zu Ägypten abgebrochen waren, unter den Einfluß der mesopotamischen Kirche, wobei es von dort die Thomas-Tradition übernahm. – Theodor Klauser setzt die Reihe seiner „Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst“ mit der Untersuchung einer auf Sarkophagdeckeln begegnenden Motivkombination Philosophische Diskussion – Sirenenabenteuer fort: „Das Sirenenabenteuer des Odysseus – ein Motiv der christlichen Grabkunst?“ (S. 71–100, dazu die Kunstdrucktafeln 10–14). Das Diptychon wird in engem Anschluß an H. I. Marrou als Versinnbildlichung des Gedankens gedeutet, daß der Verstorbene sein Leben im Sinne popularphilosophi-

scher Tugendlehre geführt und nicht von niedrigen Verlockungen hat bestimmt sein lassen; grundsätzlich wäre es sehr leicht der christlichen Adaptierung zugänglich, doch ist eine solche tatsächlich bisher noch nicht nachgewiesen. – Eine dritte Fortsetzung seiner feinfühligsten „Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie“ bringt Klaus *Thraede* mit einem fünften Abschnitt: „Zwei Beispiele konventioneller Selbstherabsetzung in patristischer Literatur und Poesie“ (S. 101–111) mit den Beispielen „Trepidatio christiana: Schreiben mit Furcht und Zittern“ und „Poeta loquax: Redseligkeit als Sünde“; es geht Th. um eine exakte Bestimmung des Ortes, der Bedingungen und Konsequenzen der Kontinuität zwischen vorchristlicher und patristischer Tradition in der Verwendung der Topoi, wobei er ein passantes interessante methodologische Erwägungen zum Verfahren der Toposgeschichte anstellt; zu fragen wäre, ob man mit Th. bei der Beobachtung stehen bleiben darf, daß ein Topos mit seiner christlichen Rezeption der ihm unter den Bedingungen seiner vorchristlichen Verwendung zugewachsenen Funktion verlustig werden kann; das neben der Kontinuität durch die christliche Rezeption gesetzte Moment der Diskontinuität wird so zwar deutlich herausgestellt, aber möglicherweise zu einseitig bestimmt. – Eine vom 3. bis zum 6. Jahrhundert reichende, spezifisch ägyptische Typenfolge der Oransdarstellung, die von der westlichen, durch die christliche Kunst aufgenommenen abzusetzen ist, hat Alfred *Hermann* herausgearbeitet: „Die Beter-Stelen von Terenuthis in Ägypten. Zur Vorgeschichte der christlichen Oransdarstellung“ (S. 112–128, dazu die Kunstdrucktafeln 15–19). – Wolfgang *Speyer* fragt „Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen“ des Katalogs bei Minuc. Fel., Dial. IX nach eventuellen realen Ansätzen dazu in der Praxis libertinistischer gnostischer Gruppen (S. 129–135). – Einen an einzelnen Stellen wohl doch recht hypothetischen Versuch der ikonographischen Deutung eines neuerworbenen koptischen Kalksteinreliefs der Ehem. staatlichen Museen in Berlin hat Otto *Nußbaum* unternommen: „Die große Traube Christus“ (S. 136–143, dazu die Kunstdrucktafeln 20–21). – Den Entwurf einer Topographie des christlichen Edessa bietet Ernst *Kirsten*: „Edessa. Eine römische Grenzstadt des 4. bis 6. Jahrhunderts im Orient“ (S. 144–172, dazu Kunstdrucktafel 22). – Leo *Eizenhöfer* bringt eine philologische Korrektur zu einem früheren Aufsatz (JbAC 3, 1960, S. 51–69): „Zum Satz des Clemens von Alexandrien über das Siegelbild des Fischers“ (S. 173 f.). – „Ein Senecazitat bei Hieronymus“ hat Ilona *Opelt* identifiziert (S. 175 f.), nämlich ein Zitat aus Senecas Troades (397) bei Hieron., Ad Jovin. II 6, dort unter dem Namen Epikurs, was gegen eine unmittelbare Kenntnis der Tragödien Senecas durch Hieronymus spricht. – Einer klassischen Crux interpretum des NT widmet sich Heinz *Bellen*: „Μάλλον ὑποῖσαι (1 Cor. 7, 21). Verzicht auf Freilassung als asketische Leistung“ (S. 177–180) mit der Begründung der Auffassung im Sinne von μάλλον ὑποῖσαι τῇ δουλείᾳ. – Unter der Rubrik der Nachträge zum RAC erscheint der Artikel „Ascia“ von F. de *Visscher* (ascia ist ein Werkzeug des Bauhandwerks), der vor allem der verbreiteten Sitte einer „dedicatio sub ascia“ von Grabmälern nachgeht.

Sieburg

K. Schäferdiek

Unter dem Thema: Die Einheit der Kirche und der Papalismus, sind 4 Aufsätze vereinigt, welche das gewählte Problem in charakteristischen Situationen der Kirchengeschichte untersuchen: Arne *Palmquist*: Kyrkans Enhet och Papalismen. Mit einer deutschen Zusammenfassung (= Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historio-Ecclesiastica Upsaliensia 1). Uppsala (Almqvist & Wiksell) o. J. (1961). 186 S., kart.

1) Cyprian und der Anspruch Roms auf den Primat (S. 13–35). Die Frage nach der Einheit der Kirche wurde von Cyprian in die Diskussion eingeführt, seine Grundsätze der Selbständigkeit der Bischöfe und ihrer Eintracht als Fundament der kirchlichen Einheit haben sich während seiner kirchlichen Laufbahn nicht verändert. In der Frage der beiden Fassungen von De cath. ecclesiae unitate Kap. 4 begnügt sich der Verf. mit der Interpretation der Texte, ohne das Problem ihrer handschriftlichen Bezeugung aufzurollen, und schließt sich der Ansicht an, die den Primat des Petrus

betonende Fassung B sei später durch A ersetzt worden. Dann werden strittige Stellen aus ep. 48 und 59 besprochen.

2) Papst und Kaiser bei der Organisation der nordischen Kirche (S. 37–85). Dies ist der wichtigste Teil des Buches. Er beschäftigt sich mit dem für die skandinavische Kirchengeschichte bedeutsamen sog. Florentiner Dokument (aus dem cod. Ashburnham 1554 der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz), das aus der Zeit um 1120 stammt und nach Sven Tunsberg ein Provinciale darstellt. Der Verf. läßt die letztlich unergiebige Frage, was sich für die älteste kirchliche Organisation Schwedens aus den Ortsnamen des Verzeichnisses gewinnen läßt, beiseite und erörtert Zweck und Charakter des Dokuments. Es ist zu verstehen aus den Auseinandersetzungen zwischen Papsttum und Kaiser in der Zeit Paschalis II. und steht in Zusammenhang mit der Errichtung des Erzbistums Lund, die ebenso wie die Begünstigung von Gnesen dem kurialen Zentralismus und der Beschneidung der Rechte kaisertreuer deutscher Metropolen dient.

3) Bibelhumanismus und Papsttum (S. 87–127). Hier geht es nicht um den protestantischen Bibelhumanismus Melanchthons, sondern um den Reformkatholizismus des Erasmus. Nach einer kurzen Darstellung der leitenden Gesichtspunkte des Erasmus, besonders seines Kirchenbegriffes (mit der Konzeption der 3 Kreise um Christus: Geistlichkeit, Fürsten, Volk) wird die Reaktion der Kurie bis zum Index Sixtus V. geschildert.

4) Katholizismus und Ultramontanismus (S. 129–163). Aus dem umfangreichen Fragenkomplex greift der Verf. die Rolle des sog. Landshuter Kreises um Michael Sailer und seine Ausstrahlung nach Schweden durch J. L. Studach heraus. Instrukтив ist die Hervorhebung der verschiedenen Richtungen, die sich in der Opposition gegen den Ultramontanismus zusammenfanden.

Mainz

Rudolf Lorenz

Der Hamburger Furche Verlag hat in seiner „Furche-Bücherei“ einige Schriften der Reformationszeit veröffentlicht – Zwinglis „Christliche Einleitung“, Calvins Genfer Katechismus, den Heidelberger Katechismus. In der Reihe dieser Bändchen, die wohl in erster Linie die Absicht verfolgen, dem Nichttheologen einen unmittelbaren Zugang zur Beschäftigung mit der Reformation zu ermöglichen, liegen nun auch wesentliche Zeugnisse der lutherischen Reformation vor, nämlich einmal: Martin Luthers 95 Thesen. Mit den dazugehörigen Dokumenten aus der Geschichte der Reformation herausgegeben von Kurt Aland (= Furche-Bücherei 211). Hamburg (Furche) 1965. 122 S., kart. DM 4.50; und zum anderen: Das Augsburger Bekenntnis, herausgegeben von Heinrich Bornkamm (= Furche-Bücherei 228). Hamburg (Furche) 1965. 86 S., kart. DM 4.50. Das erste Bändchen ist tatsächlich eine abgerundete Sammlung ausgewählter Luther-Zeugnisse zum Ablaßstreit – 74 Seiten Texte, von denen nur 10 auf die Thesen entfallen –, das zweite bietet eine neue deutsche Übersetzung des lateinischen Textes der Augustana. Beide bringen eine knappe, aber informative historische Einleitung und erläuternde Anmerkungen zum Text – diese stammen für die Augustana von K. V. Selge. Es sind so zwei sehr brauchbare und keineswegs anspruchsvolle Arbeitsbüchlein entstanden, die jeder, der die Mühe nicht scheut, anhand der Quellen dem Phänomen der Reformation und der Frage seiner Aktualität nachzudenken, gewiß gern zu Hand nehmen wird.

Siegburg

K. Schäferdieck

Richard Heinzmann ediert ein Verzeichnis der Überschriften (sowie „je nach Ermessen“ der untergeordneten quaestiunculae) einer in 4 Bücher gegliederten „Summa“, die schon im Titel als „Compilatio“ gekennzeichnet ist: *Die Compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum*. (= Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Heft 9). München (Max Hueber) 1964. 44 S., kart. DM 8.80. Der gedruckte Text stützt sich auf 2 von den 6 Hss., die bereits A. Landgraf (Einführung in die Gesch. d. theol. Litera-

tur der Frühscholastik, Regensburg 1948, S. 89) aufzählt. Den Aufweis der Quellen, aus denen der um 1195 schreibende Magister schöpft, konnte H. selbst erweitern (S. 4). Trotz ihrer „zum größten Teil wörtlichen Abhängigkeit von den Vorlagen“ (S. 4) ist diese „Compilatio“ indes durchaus kein systemloses Flickwerk. Sie verfiert vielmehr unter fruchtbarer Gegenüberstellung der verschiedenen Schulrichtungen des 12. Jhdts. die Leitlinie des Porretanismus.

Die Drucklegung solcher Werke lohnt sich im allgemeinen nicht. Für die problemgeschichtliche Forschung bedeutet indes die hier gebotene Übersicht über den Aufbau des Ganzen sowie über den Inhalt der einzelnen Kapitel sowie zahlreicher Teilfragen eine um so willkommenere Erleichterung, als H. auch jeweils den genauen Fundort in 3 Hss. angibt. Um einen konkreten Einblick in die „stark dialektische Methode“ (S. 4) des Kompilators zu gewinnen, würde allerdings wohl mancher die Beifügung eines dafür exemplarischen Textstückes wünschen.

Mainz

Rudolf Haubst

Zwei hier anzuzeigende Veröffentlichungen sind als Werke von zwei Theologen, die die kirchenrechtliche Entwicklung ihrer Zeit maßgeblich beeinflusst haben, auch heute von kirchenrechtsgeschichtlichem Interesse.

Die Kirchenverfassungsgeschichte Karl Bernhard Hundeshagens (1810–1872), die unter dem Titel: *Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik*, insbesondere des Protestantismus. (I. Band, Wiesbaden 1864. Unveränderter Neudruck, Frankfurt [Minerva GmbH] 1963. XXIII, 546 S., geb. DM 75.–) erschien, ist ein kirchengeschichtliches Werk, das im Zusammenhang mit der tätigen Beteiligung des Verfassers in der Unionsfrage gesehen werden muß.

Das Werk besteht aus drei Abhandlungen. Die erste behandelt „Das religiöse und das sittliche Element der christlichen Frömmigkeit nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse und dem unterschiedenen Einfluß desselben auf die Lehr- und Kirchenbildung des älteren Protestantismus“. Hier zeigt H., von der dem Christentum eigenen Synthese des Religiösen und des Sittlichen ausgehend, wie Katholizismus und älterer Protestantismus gleicherweise das religiöse Moment des Christentums mit einer das Sittliche verkürzenden Einseitigkeit hervorgehoben hätten. Hierin sieht er eine Ursache für die mangelhafte Ausbildung des Gemeindeprinzips und der ungenügenden Unterscheidung von Kirche und Staat, insbesondere im Luthertum.

Die zweite Abhandlung behandelt „Das Reformationswerk Ulrich Zwinglis oder die Theokratie in Zürich“. Sie galt seinerzeit als klassische Darstellung der Züricher Reformation und ist auch heute noch beachtlich.

Die dritte und umfangreichste Abhandlung betrifft „Die unterscheidende religiöse Grundeigentümlichkeit des lutherischen und des reformierten Protestantismus und dessen Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur Kirchenbildung“. Das Werk schließt mit einer Darstellung der letzten Gründe der lutherisch-reformierten Differenzen. Dabei hebt der Verfasser die kirchenpolitischen Vorteile des vorwiegend tätigen reformierten Wesens gegenüber der geringen Fähigkeit zur Kirchenbildung in der lutherischen Frömmigkeit hervor. Als Beispiel der Verwechslung der theologischen Schulinteressen mit den kirchlich-religiösen dient das konfessionelle Neuluthertum. Trotz seiner eindeutigen Sympathie für die reformierte Tradition blieb H. ein Feind jedes engen Konfessionalismus. Dementsprechend liegt der Akzent seines Buches auf der Betonung des beiden Bekenntnissen Gemeinsamen.

Irrtümlich übernahm der Nachdruck des zweiten Werkes unter dem Titel: *Academische Reden über das sowohl allgemeine als auch Teutsche Protestantische Kirchen-Recht* (Tübingen 1742. Unveränderter Nachdruck, Frankfurt [Minerva GmbH] 1963. VIII, 552 S., geb. DM 75.–) die Genitivform des Autorennamens vom originalen Titelblatt. Richtig heißt der Verfasser Christoph Matthäus Pfaff (1686–1760).

Er war eine barocke Gestalt: Wunderknabe, ehrgeiziger Musterschüler, Kavalier, Leemann, Universalgelehrter, habgieriger, herrschsüchtiger Professor der Theologie und Vielschreiber, der sich rühmte, in wenigen Jahren thetische und polemische,

exegetische, pastorale und asketische Theologie, alte und neue Kirchengeschichte, Kirchenrecht und theologische Literaturgeschichte privatim und privatissime gelesen zu haben, und zwar so, daß man in drei Jahren einen vollständigen theologischen Kursus bei ihm vollenden könne. Er hat eine Reihe von kirchenrechtlichen Abhandlungen hinterlassen, die ihm den bleibenden Ruhm eingebracht haben, ein Hauptvertreter des Kollegialismus zu sein. Dies rechtfertigt den vorliegenden Neudruck. Seine *Dissertatio de originibus iuris ecclesiastici veraque eiusdem indole* (1719, mehrfach aufgelegt) war epochenmachend. Ihr folgten 1742 die akademischen Reden. Hier wurde die Kollegialtheorie zuerst konsequent durchgeführt. Es ist dies das staatskirchenrechtliche System, das von der Soziallehre des rationalen Naturrechts bestimmt, die Kirche wie den Staat nicht als göttliche Stiftung oder Anstalt versteht, sondern als den vertraglich begründeten Zusammenschluß freier Menschen (Teil I Kap. 1 § 1). Die völlige Rechtsgleichheit in der Kirche, in der es nur Hörende und Lehrende, aber keine Befehlenden gibt, zeigt bereits eine Beeinflussung durch den pietistischen Gemeinschaftsbegriff. Während das vorangehende, ebenfalls schon naturrechtlich bestimmte Territorialsystem das landesherrliche Kirchenregiment aus dem *ius Territorii et Superioritatis* ableitete und die Kirche konsequent in den Staatsaufbau einbezog, unterscheidet der Kollegialismus Staat und Kirche mit Entschiedenheit. Den Kirchen wird als Vereinen eine eigene Vereinsgewalt (*iura collegialia*) zugesprochen. Diese umfassen die Bestallung der Kirchendiener, die Kirchenzucht, kirchliche Gesetzgebung, Gottesdienstordnung, Verwaltung des Kirchenguts u. a. Zwar werden diese Rechte gemäß den Staatsgesetzen ausgeübt, aber sie gelten als Ausfluß der Kirchen- und nicht der Staatsgewalt. Der Staat hat den Kirchen gegenüber nur dieselben Rechte, die ihm gegenüber allen im Staate bestehenden Vereinen zukommen (Teil I Kap. 5 § 4). Die staatliche Kirchenhoheit ist als ein Aufsichtsrecht, als die auf die Kirchen angewandte Vereinshoheit von der Kirchengewalt prinzipiell scharf unterschieden (Teil I Kap. 5 u. 8). Tatsächlich wurde freilich auch die Kirchengewalt vom Staat gehandhabt. Typisch naturrechtlich erklärte Pfaff dies als einen nur scheinbaren Widerspruch: Indem die Kirchen zu groß wurden, um sich „collegialiter zu gouvernieren“, übertrugen sie ihre Kollegialrechte der Obrigkeit – „*pacto vel tacito vel expresse*“ (Teil I Kap. 5 § 9). Die staatlichen Rechte erfuhren so eine tatsächliche Verstärkung gegenüber den „collegialen“.

Die Bedeutung Pfaffs als Kirchenrechtler besteht also nicht darin, der Kirche größere Selbständigkeit verschafft zu haben. Aber er hat mit der schärfer akzentuierten Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, Kirchengewalt und staatlicher Kirchenhoheit der Selbständigkeit der Kirchenverfassung vorgearbeitet. Das ist sein bleibendes, den Neudruck rechtfertigendes Verdienst.

Es ist wohl ein nicht zu übersehendes Zeichen für die gegenwärtige Lage der Kirchenrechtswissenschaft, daß das Geschäft der Neudrucke sich selbst für diese heute dem personellen Umfang nach kleine Disziplin lohnt. Jeder am Kirchenrecht Interessierte wird dankbar zu den neugedruckten Werken greifen, welche auf dem Antiquariatsmarkt kaum mehr zu beschaffen sind.

Göttingen

Axel v. Campenhausen

Das Schicksal der Klöster in der Zeit des Nationalsozialismus wird in einer kleinen Schrift am Beispiel der bayerischen Benediktinerabteien deutlich gemacht (Sigrid Altmann, *Bayerns Benediktiner unterm Hakenkreuz*. Feldafing/Obb., Verlag Friedl Brehm, 1964. 33 S., kart. 3.50 DM), die eine gute Dokumentation enthält, von den einschlägigen Artikeln des Reichskonkordats bis zu den diese durchbrechenden Maßnahmen der NS-Behörden, Zeugnisse, die für sich sprechen.

Berlin

Karl Kupisch

Ein wichtiges Hilfsmittel für den Kirchenhistoriker liegt in dem *Church History Index, 1889-1961* (Hrsg. Holley M. Shepherd, *The American Society of Church History*, 1963) jetzt vor. Der Index umfaßt die „Papers“ der Gesellschaft,

erste und zweite Folge, und die Zeitschrift *Church History* bis Band 30 (1961). Darin finden sich Aufsätze nach Verfasser, Titel und Stichwort, Buchbesprechungen nach Verfasser, Titel und Rezensenten und Dissertationen (Kurzberichte davon erscheinen ziemlich regelmäßig) nach Verfasser und Titel geordnet. Dieser kumulative Index kostet \$ 2.00 und ist bei Guy S. Klett, 321 Mill Road, Oreland, Pennsylvania, U.S.A., erhältlich.

Nashville, Tenn., U.S.A.

G. T. Armstrong

Zeitschriftenschau

The American Historical Review LXVIII, 1962–63.

S. 76–80: Norman Pollack, The Myth of Populist Anti-Semitism (im Zeitraum 1890–96 "the incidence of Populist anti-Semitism was infinitesimal"). S. 364–384: Perez Zagorin, English History, 1558–1640: A Bibliographical Survey (wichtiges für Anglikanismus und Puritanismus). S. 618–635: Kenneth K. Bailey, Southern White Protestantism at the Turn of the Century Süd-Baptisten, Methodisten und Presbyterianer um 1900 in den Südstaaten der U.S.A.).

LXIX, 1963–64.

S. 393–401: Robert M. Kingdon, Calvinism and Democracy: Some Political Implications of Debates on French Reformed Church Government, 1562–1572.

Nashville, Tenn., U.S.A.

G. T. Armstrong

Analecta Bollandiana 82, 1964.

S. 289–306: M. Coens, Le R. P. Paul Grosjean (1900–1964) (Nachruf auf den am 13. 6. 1964 verstorbenen Bollandisten). S. 307–318: Bibliographie du P. Paul Grosjean. – S. 319–340: F. Halkin, Passion et Miracle posthume de saint Léonce, martyr à Tripoli en Phénice (Übersicht über die Texte; Edition einer bisher unbekannten Fassung aus einem praemetaphrastischen Menologion, Cod. Athous Philotheu 8, s. XI). S. 341–353: B. de Gaiffier, Un prologue hagiographique hostile au Décret de Gélase? (untersucht den mehrfach begegnenden Prolog *Omnia quae sanctis gesta sunt*, 5./6. Jhd., der sich wohl gegen die Kritik des pseudogelasian. Dekrets an hagiographischen Werken wendet). S. 355–381: P. Devos, Le mystérieux épisode final de la *Vita Gregorii* de Jean Diacre, Formose et sa fuite de Rome (zu BHL 3641, IV, 100; Einordnung in die Papstgeschichte des 9. Jhd.). S. 383–396: J. van der Straeten, Notes d'hagiographie clermontoise (1. S. Tigride; 2. Translation d'un bras de S. Clément). S. 397–407: Α. Κομίνης, Η χειρόγραφος παράδοσις των δύο ἀρχαιότερων βίων ὁσίου Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου (Übersicht über die Handschriften von BHG³ 187, 188 u. 188 b). S. 409–429: J. Leroy, Les deux Vies de saint Athanase d'Athonite (Vita B ist historisch wertvoller als Vita A).

83, 1965

S. 5–22: F. Halkin, Une Passion de saint Mocius, martyr à Byzance (BHG³ 1298 d; Text nach Cod. Patm. 273, s. XI–XII). S. 23–49: M. Coens, Le plan d'une hagiographie de la Franche-Comté et des régions voisines par P.-F. Chifflet en 1627 (wichtiger Beitrag zu den Anfängen der Arbeit der Bollandisten). S. 50 bis 52: M. Coens, Héribert Rosweyde et la recherche des documents, un témoignage inédit (Brief Rosweydes an L. Thouart). S. 53–74: B. de Gaiffier, Les héros des Dialogues et Grégoire le Grand inscrits au nombre des saints (Eindringen von Heiligen aus den Dialogen Gregors in Martyrologien). S. 81–94: J. van der Straeten, Un éloge ancien de saint Veran, fils de saint Eucher (BHL 8538, Text nach Cod. Paris. BN lat. 11748). S. 95–120: F. Halkin, La Passion ancienne de sainte Euphémie de Chalcedoine (erstmalige vollständige Textausgabe der Passio, BHG³ 619 d, nach Handschriften des 11. und 12. Jhd.). S. 121–142: J. M. Fiey,

L'apport de Mgr Addai Scher († 1915) à l'hagiographie orientale. S. 143–156: B. de Gaiffier, Deux passionnaires de Morimondo conservés au séminaire de Côme (vor der Inhaltsbeschreibung einige Bemerkungen zur Geschichte des Klosters Morimondo bei Mailand und seiner Bibliothek). S. 157–187: P. Devos, Une Passion grecque inédite de s. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire (griechischer Text, BHG³ 1502 a, und lateinische Version, BHL 6698 b). *Sch.*

Archiv für Liturgiewissenschaft VIII, 1964.

S. 325–435: O. Heiming, Ein benediktinisch-ambrosianisches Gebetbuch des frühen 11. Jahrhunderts. Brit. Mus. Egerton 3763 (ehemals Dyson Perrins 48) (genaue Untersuchung der in Mailand wohl nach 1018 geschriebenen Handschrift und ihrer Texte; Edition der Texte; Indices). S. 436–456: J. Hennig, Die Chöre der Heiligen (Einteilung der Heiligen in „Kategorien“; irische Quellen). *Sch.*

Archiv für Reformationsgeschichte 55, 1964.

S. 5–17: G. Baring, Valentin Weigel und die „Deutsche Theologie“ (Weigel von der „Deutschen Theologie“, aber in der Ausgabe Luthers, und damit von der deutschen Mystik abhängig). S. 18–36: K. H. Dannenfeldt, Leonhard Rauwolf: A Lutheran Pilgrim in Jerusalem, 1575 (Analyse des Reiseberichts des L. Rauwolf; Ähnlichkeiten und Unterschiede zu mittelalterlichen Pilgern). S. 37–48: G. L. Mosse, Puritanism Reconsidered (Problem der Wesensbestimmung des Puritanismus).

S. 48–55: P. L. Kintner, Sebastian Franck. An American Library Finding-List.

S. 55–66: Zwölf bisher unveröffentlichte Briefe Melanchthons an verschiedene Empfänger (Georg Helt, Ant. Musa, A. Birdmann, H. Schurff, W. und B. Furmann, J. von Berg und C. Peucer) hrsg. von R. Stupperich (1532–1559). S. 145–161: R. Friedmann, Das täuferische Glaubensgut. Versuch einer Deutung (Täufer haben gegenüber der augustinisch-reformatorischen „Sola-fide-Theologie“ eine Theologie der Nachfolge oder des Reiches Gottes vertreten; Dualismus der beiden Reiche als Basis täuferischer Frömmigkeit). S. 161–191: J. T. McNeill, Alexander Alesius, Scottish Lutheran (1500–1565) (sein Leben und Werk; Anteil an der englischen Reformationsgeschichte; Beziehungen zu Melanchthon; Wirksamkeit in Frankfurt a. O. und Leipzig). S. 192–203: K. Hansen, Petrus Canisius's Stand on Usury: An Example of Jesuit Tactics in the German Counter Reformation (das Auftreten des Canisius gegen den 5%-Zins in Augsburg ist ein Teil seines Strebens nach sozialer Gerechtigkeit; damit hat er Volk und Patrizier auf seine Seite gebracht und der Gegenreformation den Weg geebnet). S. 204–216: D. Sabeian, The Theological Rationalism of Moïse Amyraut (ratio-Begriff; Verhältnis zu P. Ramus). *Sch.*

Biblica 45, 1964.

S. 539f.: S. Lyonnet, A propos de Romains 5, 12 dans l'oeuvre de S. Augustin (wird vor dem pelagianischen Streit selten und ohne wesentlichen Bezug auf die Erbsündenlehre zitiert). *v. C.*

Bullettino dell'Istituto storico Italiano per il medio evo e archivio Muratoriano 76, 1964.

S. 99–215: S. Boesch Gajano, Storia e tradizione vallombrosane (behandelt die Vita Arialdi und die Vita des Ordensstifters Johannes Gualberti von Andreas von Strumi, die Vita anonima des Joh. Gualbertus und die Vita des Ordensstifters von Abt Atto von Vallombrosa, des späteren Bischofs von Pistoja; im Anhang Bemerkungen zu der Biographie des Bernardo degli Uberti, späteren Kardinals und Bischofs von Parma). S. 217–240: V. Fumagalli, Note sulla „Vita Gerdaldi“ di Odone di Cluny (frühe Datierung der Vita). S. 241–289: H. Helbling, Le lettere di Nicolaus de Beccariis (Niccolò da Ferrara) (publiziert mit längerer Einleitung Briefe des „humanistischen Kriegsmannes“ am Hofe Karls IV. an Ludovico Gonzaga, Nikolaus von Riesenburg, Kaiser Karl IV. und Gasparo dei Broaspiini). *F.*

Byzantinische Zeitschrift 57, 1964.

S. 302–328: J. A. J. van Dieten, Noch einmal über Niketas Choniates (zum Text dieses Historikers). S. 346–373: C. J. G. Turner, Pages from Late Byzantine Philosophy of History (Geschichtsverständnis bei Manuel II., Georgios Sphrantzes, Dukas, Chalkokondyles, Kritobulos, Gennadios Scholarios).
58, 1965.

S. 11–45: H.-G. Beck, Konstantinopel. Zur Sozialgeschichte einer früh-mittelalterlichen Hauptstadt (glänzende Darstellung der sozialen Schichtungen und Gruppen; für die Kirchengeschichte bedeutsam die Ausführungen über Patriarchat und Klerus). S. 60–76: D. J. Polemis, Notes on Eleventh-Century Chronology (1059–1081).
Sch.

Church History XXXII, 1963.

S. 3–16: Lefferts A. Loetscher, The Problem of Christian Unity in Early Nineteenth-Century America. S. 17–31: Sidney E. Mead, Church History Explained. S. 32–45: Earl R. MacCormac, Missions and the Presbyterian Schism of 1837. S. 46–56: Catherine Ann Cline, The Church and the Movement for Congo Reform (um 1885–1910). S. 57–74: Howard Kaminsky, Wyclifism as Ideology of Revolution. S. 75–95: Paul A. Carter, The Idea of Progress in Most Recent American Thought, 1930–1960 (mit anschließenden Bemerkungen von Georg C. Iggers). S. 130–149: Charles J. Speel, II. Theological Concepts of Magistracy: A Study of Constantinus, Henry VIII, and John F. Kennedy. S. 150–180: Claus-Peter Clasen, The Sociology of Swabian Anabaptism. S. 181–206: Robert E. Burns, The Catholic Relief Act in Ireland, 1778. S. 251–267: Carl E. Braaten, Modern Interpretations of Nestorius. S. 268–277: William A. Chaney, Anglo-Saxon Church Dues: A Study in Historical Continuity. S. 278–297: Chalmers MacCormick, The "Antitrinitarianism" of John Campanus (um 1500–1575). S. 298–321: Dorothy Williams Whitney, London Puritanism: The Haberdashers' Company (hauptsächlich für den Zeitraum 1600–1640). S. 322–343: Alfred Cohen, Two Roads to the Puritan Millennium: William Erbury and Vavasor Powell (um die Mitte des 17. Jahrhunderts; mit anschließenden Bemerkungen von John F. Wilson). S. 344–356: Fred C. Luebke, The Origins of Thomas Jefferson's Anti-Clericalism. S. 379–391: John T. McNeill, Calvin as an Ecumenical Churchman. S. 392–414: Claus-Peter Clasen, Medieval Heresies in the Reformation (bes. die Brüder des freien Geistes). S. 415–431: Sydney E. Ahlstrom, Thomas Hooker–Puritanism and Democratic Citizenship: A Preliminary Inquiry into Some Relationships of Religion and American Civic Responsibility. S. 432–451: LeRoy Moore, Jr., Roger Williams and the Historians. S. 452–472: William J. McCutcheon, Praxis: "America Must Listen" (europäische Einflüsse auf amerikanischen Methodismus zwischen den Weltkriegen).

XXXIII, 1964.

S. 3–22: Raymond W. Albright, Conciliarism in Anglicanism (Einfluß des kanonischen Rechts hinsichtlich Konziliarismus auf die anglikanische Kirche in England und Amerika). S. 23–33: Robert Scharlemann, Theology in Church and University: The Post-Reformation Development (Entwicklung von zwei Arten der Theologie, nämlich der wissenschaftlich-systematischen und der persönlich-kerygmatischen, bei Luther, Melancthon und Gerhard). S. 34–48: John F. Wilson, Another Look at John Canne (sein Sitz im Leben des englischen Puritanismus, 1630–60). S. 49–59: Fred Kirschenmann, Horace Bushnell: Orthodox or Sabellian? (Untersuchung seiner Gotteslehre in den Schriften, "God in Christ", 1849, und "Christ in Theology", 1851, und in dem Aufsatz, "The Christian Trinity A Practical Truth", 1854). S. 60–73: James E. Ward, The French Cardinals and Leo XIII's *Ralliement* Policy (Joseph Foulon, Erzbischof von Lyons, François Richard, Erzbischof von Paris, und einige andere). S. 74–83: Billie Barnes Jensen, A Social Gospel Experiment in Newspaper Reform: Charles M. Sheldon and the *Topeka Daily Capital* (ein zu

seiner Zeit weitbekannter liberaler Pfarrer als Tageszeitungsredakteur für die Woche 13. bis 19. März 1900; ein eigentlich erfolgloses Experiment). S. 84–91: John B. McGloin, The Roman Propaganda Fide Archives: An Overflow and Assessment (unentbehrlich für die Geschichte der katholischen Kirche in Amerika, 1622–1908, aber nicht leicht zugänglich). S. 115–124: Arthur Vööbus, Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia (gegen Devreesse ist Theodors Anthropologie doch nicht orthodox; keine Erbsündenlehre, Adam sterblich geschaffen). S. 125–148: Lester K. Little, Saint Louis' Involvement with the Friars (bes. die Bedeutung des Kampfes über die Bettelorden an der Universität Paris um 1250–56; Ludwig selbst weder Dominikaner noch Franziskaner dritten Ordens). S. 149–156: Robert M. Kingdon, Some French Reactions to the Council of Trent. S. 157–174: Norman Ravitch, The Taxing of the Clergy in Eighteenth-Century France (Besteuerung durch die Gemeinversammlungen des Klerus aber nicht genug für das "don gratuit" und die laufenden Unkosten). S. 175–191: Peter G. Gowing, Newman Smyth and the Congregational-Episcopal Concordat (Geschichte des Kanons 36 der Protestant Episcopal Church in Amerika, 1919–1961, der die Ordination Geistlicher anderer Kirchen ermöglicht hat). S. 192–305: Robert Currie, Power and Principle: The Anglican Prayer Book Controversy, 1927–1930. S. 206–214: Peter C. Hodgson, The Rediscovery of Ferdinand Christian Baur: A Review of the First Two Volumes of his *Ausgewählte Werke*. S. 235–247: Jeffrey B. Russell, Saint Boniface and the Eccentrics (Adelbert und Clemens, "the mad reformer and the disobedient libertine", aber als Häretiker kein isoliertes Phänomen im 8. Jh.). S. 248–278: A. N. E. D. Schofield, England, the Pope, and the Council of Basel, 1435–1449. S. 279–293: Milos Strupl, Confessional Theology of the Unitas Fratrum (Übersicht von Bruder Gregor bis Comenius einschließlich eines Katalogs der Bekenntnisse, siebzehn insgesamt, 1468–1662). S. 294–313: H. Paul Santmire, Justification in Calvin's 1540 Romans Commentary. S. 314–321: C. Robert Haywood, Was John Wesley a Political Economist? (nein). S. 322–337: Klaus Penzel, A Chapter in the History of the Ecumenical Quest: Schelling and Schleiermacher (ökumenische Auffassungen auf Grund der Romantik und des Idealismus). S. 338–355: Philip Hefner, The Role of Church History in the Theology of Albrecht Ritschl (Geschichtsbegriff als hermeneutischer Schlüssel zum Denken Ritschls).

Nashville, Tenn., U.S.A.

G. T. Armstrong

Collectanea Hibernica, Sources for Irish history, no. 6 und 7. Dublin (Clonmore & Reynolds) 1963–64. 263 + 15 S., kart. 25/-s.

S. 7–17: Maurice P. Sheehy veröffentlicht erstmals vollständig 1. die fünf frühesten Urkunden betr. das Kloster Lismullen, Co. Meath (1242–3); 2. eine Urkunde des Bischofs Edmund von Limerick (1215–23), das rasche Vordringen der Normanen in dieser Diözese illustrierend; 3. drei Briefe des Erzb. Heinrich von London (1217–24); eine Mitteilung des Bischofs Griffin von Lismore an Heinrich III, eine Exkommunikation (1235) betreffend. S. 18–211: P. Benignus Millet, Inhaltsangabe des ersten Bandes der sich auf Irland beziehenden Mitteilungen in der Berichten der allwöchentlichen *congressi dei minutanti* der Propaganda Fidei. Dieser Band umfaßt die Zeit von 1625–1668, im wesentlichen jedoch die Versuche, nach der Verfolgung durch Cromwell (S. 71 ff. Bericht über den Zustand 1749) die kath. Kirche in Irland zu reorganisieren (hierzu vor allem das Namensregister S. 264 ff.). Wichtige Mitteilungen über die Organisation (29 ff.) und das innere Leben (117–127, 144 ff.), sowie über Verhältnisse zu und unter den Iren auf dem Festland. S. 52: 1642 verlangten die irischen kath. Konföderierten von Karl I., er solle in Irland „keine anderen Sekten als *puri Protestanti* gemäß den Gesetzen in England, Deutschland und anderwärts“ zulassen. S. 58: 1668 soll der P. Kommissar-General von Niederdeutschland einen Streit unter den Franziskanern in Irland schlichten. S. 225–230: P. Canice Mooney, der im Dezember 1963 verstorbene hervorragende Historiker, setzt seine Studien über den 1679 in England seines Glaubens wegen hingerichteten irischen Franziskaner Charles Meehan fort hinsichtlich dessen und seines

Landsmanns Daniel Kelly Aufenthalt 1674–76 im Franziskanerkloster Hammelburg in Bayern (aus den heute im Kloster Frauenburg, Fulda, ruhenden hsl. *Annales* des P. Kasper Liebler, 1648–80). S. 231–244: P. Padraig O Súilleabháin führt seine Studien über das (kümmerliche) katholische Buchwesen in Irland im 18. und frühen 19. Jahrhundert fort (s. *Irish Eccles. Record* Bd. 99 [1963] 31–36): 1. Titel der rund 70 in Irland 1740–1820 gedruckten katholischen Bücher, die Listen von Subskribenten (deren Anzahl jeweils angegeben wird) enthalten; 2. Katalog der Privatbibliothek eines 1777 verstorbenen Pfarrers in Wexford (99 Titel), die beherrschende Stellung französischer Autoren illustrierend, deutsche Autoren nur der Jesuit Faber, dessen Predigtensammlung in Irland öfter vorkommt, und Heineccius' *Elementa*.

Basel

John Hennig

Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 20, 1964.

S. 48–77: C. Brühl, Hinkmariana. I. Hinkmar und die Verfasserschaft des Traktates „De ordine palatii“ (der Traktat bezieht sich auf die fränkische Verfassung um 800). II. Hinkmar im Widerstreit von kanonischem Recht und Politik in Ehefragen (Hinkmar mehr Politiker als Kanonist). S. 78–114: H. Hoffmann, Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter (wendet sich gegen den angeblichen Dualismus). S. 190–209: K. Manitius, Die Bibliothek des Petersklosters in Merseburg (veröffentlicht den einzigen Katalog der nicht mehr bestehenden Bibliothek aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts). S. 325–388: H. Keller, Das Kaisertum Ottos des Großen im Verständnis seiner Zeit. S. 475–561: S. Krüger, Zum Verständnis der Oeconomica Konrads von Megenberg. Griechische Ursprünge der spätmittelalterlichen Lehre vom Hause (I. die griechische Lehre vom Hause. II. die griechische Lehre vom Hause in der römischen Literatur. III. Die Lehre vom Hause in der Bibel und bei den Kirchenvätern. IV. Die Ökonomik in der islamischen Welt und ihr Einfluß auf die spätmittelalterliche Lehre vom Hause). F.

Historisches Jahrbuch 84, 1964.

S. 1–33: H. Büttner, Frühmittelalterliche Bistümer im Alpenraum zwischen Großem St. Bernhard und Brennerpaß (vergleichende Betrachtung der kirchlichen Entwicklung von der Spätantike bis zu Karl dem Großen). S. 34–85: H. Tillmann, Datierungsfragen zur Geschichte des Kampfes zwischen Papst Innocenz III. und Kaiser Otto IV. (Untersuchung über das Datum der Bannung und der Publikationsanordnung). S. 86–100: O. Vasella, Klerus und Volk im Kampf um die tridentinische Reform in der Schweiz (behandelt die Schwierigkeiten der Reform im schweizerischen Teil des Bistums Konstanz um 1580). S. 118–128: R. Reinhardt, Zur Reichskirchenpolitik der Pfalz – Neuburger Dynastie (gute Übersicht über die Bemühungen um Bistümer im 17. und 18. Jahrhundert). F.

Interpretation 19, 1965.

S. 182–202: F. L. Battles, Against Luxury and License in Geneva – A Forgotten Fragment of Calvin (= CR Calvin. Op. 10a; S. 203–206: Datierung, Charakterisierung und Kommentierung des in englischer Übersetzung gebotenen Textes). S. 299–311: H. D. Betz, Orthodoxy and Heresy in Primitive Christianity. Some critical remarks on Georg Strecker's republication of Walter Bauer's „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“ (Das Problem beginnt im Urchristentum, insbesondere bei Paulus, und fordert eine sachliche Entscheidung). v. C.

The Journal of Ecclesiastical History XV, 1964.

S. 1–17: A. Ehrhardt, The First Two Years of the Emperor Theodosius I (erhebliche Korrekturen an dem von Ensslin und King gezeichneten Bild dieser Jahre; Interpretation der Kaiserlichen Edikte, vor allem das vom 27. 2. 380). S. 18–32 und S. 168–185: J. Sayers, The Judicial Activities of the General Chapters I (Gerichtbarkeit der Generalkapitel der Orden im 12. u. 13. Jh.; Ersatz für die Gerichtbarkeit der Kurie). S. 33–39: C. T. Allmand, Alan Kirketon: a clerical royal

councillor in Normandy during the English occupation in the fifteenth century (Tätigkeit von Kirketon in Frankreich ca. 1418–1443). S. 40–50: M. Bowker, Non-Residence in the Lincoln Diocese in the Early Sixteenth Century (Lage in dieser Diözese in den Jahren 1514–21). S. 51–59: A. de Q. Robin, Bishop Perry and Lay Representation in Colonial Synods (Anteil des Bischof Perry von Melbourne an der Neuordnung der australischen Kirche 1850–55). S. 60–75: C. Charles, The Origins of the Parish Mission in England and the Early Passionist Apostolate, 1840–1850. S. 76–98: I. P. Sheldon-Williams, A List of the Works doubtfully or wrongly attributed of Johannes Scotus Eriugena (eine Ergänzung der im J.E.H. X, 1959, 198–224, von Sheldon-Williams veröffentlichten Bibliographie der echten Werke des Joh. Scotus durch eine Übersicht über die pseudopigraphischen Schriften).

S. 141–167: W. C. van Unnik, The Newly Discovered Gnostic 'Epistle to Rheginos' on the Resurrection (in 2 Teilen werden die wichtigsten Probleme des bei Nag Hamadi gefundenen gnostischen Werkes behandelt; religions- und theologiegeschichtliche Einordnung). S. 192–200: P. Collinson, The 'nott conformytye' of the young John Whitgift (zur Vorgeschichte der späteren Kämpfe des Erzbischofs W. mit den Puritanern; Tätigkeit in Cambridge 1565/6). S. 201–217: H. Horwitz, Protestant Reconciliation in the Exclusion Crisis (Verhandlungen in den Parlamenten 1679–1681). S. 218–228: J. A. Williams, Bishops Giffard and Ellis and the Western Vicariate, 1688–1715 (zur Geschichte der katholischen Kirche in England).

S. 229–246: E. D. Potts, The Baptist Missionaries of Serampore and the Government of India, 1792–1813 (Auseinandersetzungen um die Mission in Indien; Tätigkeit von Carey, Marshman u. a.).

XVI, 1965.

S. 1–12: E. C. Whitaker, The History of the Baptismal Formula (2 Typen: abendländischer in Frageform und syrischer in Spendeform; Verbreitung; Gründe für den Sieg des syrischen Typs). S. 13–38: C. Luibhéid, Theodosius II and Heresy (Darstellung der Kirchenpolitik des Kaisers und ihrer Motive). S. 39–53: H. Mayr-Harting, Henry II and the Papacy, 1170–1189 (Kirchenpolitik des Königs nach dem Tode des Thomas Becket, vor allem im Blick auf Appellationen nach Rom).

S. 54–66: D. M. Loades, The Enforcement of Reaction, 1553–1558 (Darstellung des Rekatholisierungsversuchs unter Maria; z. T. etwas einseitig: war M. Parker wirklich „a notorious Protestant“?). S. 67–81: W. R. Ward, The Tithe Question in England in the Early Nineteenth Century (Problem des „Zehnten“ in den ländlichen Gebieten im Zusammenhang mit der Entkirchlichung weiter Gebiete). Sch.

The Journal of Theological Studies, NS XVI, 1965.

S. 13–25: W. J. Malley, Four unedited fragments of the *De Universo* of the Pseudo-Josephus found in the *Chronicon* of George Hamartolus (Coislin 305) (Text und Interpretation; Aufbau der verlorenen Schrift). S. 26–60: J. Morris, Pelagian Literature (Übersicht über den ganzen Komplex und historische Einordnung).

S. 61–67: F. L. Cross, Early Western Liturgical Manuscripts (Hauptprobleme der heutigen liturgiehistorischen Forschung). S. 68–100: R. A. Markus, Two conceptions of political authority: Augustine, *De civitate Dei*, XIX, 14–15, and some thirteenth-century interpretationis. S. 101–123: G. F. Nuttall, Northamptonshire and *The Modern Question*: A turning-point in eighteenth-century dissent (zu A. Fuller u. a.). Sch.

Revue d'histoire ecclésiastique LIX, 1964.

S. 789–822: P. Hélot et M.-L. Chastang, Quêtes et voyages de reliques au profit des églises françaises du moyen âge (eine interessante frömmigkeitsgeschichtliche Studie). S. 823–844: C. Savart, Pour une sociologie de la ferveur religieuse: l'Archiconfrérie de Notre-Dame-des Victoires (zur Frömmigkeitsgeschichte des französischen Katholizismus im 19. Jh.). S. 845–853: G. de Plinval, Le problème des versions pélagiennes du texte de S. Paul (Auseinandersetzung mit Frede). S. 854–866: R. de Roover, Les doctrines économiques des scolastiques: à propos du

traité sur l'usure d'Alexandre Lombard (zu dem von Hamelin edierten Traktat des Alexander, 13./14. Jh.).

LX, 1965.

S. 5–32: P. Héliot et M.-L. Chastang, Quêtes et voyages de reliques au profit des églises françaises du moyen âge (Forts. und Schluß). S. 33–63: L. Ceyssens, Les I^{re}, II^{re}, III^{re} et XIX^e des trente et une propositions condamnées en 1690 (Autoren der Sätze, Stellungnahme des S. Officium, bedeutender Abschnitte im Kampf um den Jansenismus). S. 64f.: L. Abramowski, La prétendue condamnation de Diodore de Tarse en 499 (Nachricht des Victor stimmt nicht). S. 389–428: L. Ceyssens, Les I^{re}, II^{re}, III^{re} et XIX^e des trente et une propositions condamnées en 1690 (Forts. und Schluß). S. 429–444: St. Giet, Basile était-il sénateur? (Auseinandersetzung mit B. Treucker, Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen, 1961; Bas. war kein Senator; Unterschiede in der Gesellschaftsstruktur in Ost- und Westreich). S. 444–457: N. Huyghebaert, Thémard, châtelain de Bourbourg, et l'abbesse d'Origny (Th. ist bei der Ermordung Karls des Guten, Grafen von Flandern, 2. 3. 1127, in Brugge ermordet worden). S. 457–465: F. Combaluzier, Le dernier sacre épiscopal de l'ancienne Église de France et Mgr de Savine, „Le Jean-Jacques Rousseau du clergé“ (Interpretation eines Augenzeugenberichtes; Lebenslauf des Bischofs von Viviers de la Fort de Savine, † 1814). Sch.

Studia Theologica 18, 1964.

S. 119–158: Peter Fraenkel, Utriquism or Co-Existence: Some Notes on the Earliest Negotiations before the Pacification of Nuernberg, 1531–32 (klare und detaillierte Darstellung, im Anhang ein so gut wie unbekannter Bericht aus dem politischen Archiv Philipps von Hessen). v. C.

Theologische Zeitschrift 20, 1964.

S. 266–280: E. Fabian, Cranach-Bildnisse des Reformationskanzlers Dr. Gregor Brück (besonders die umstrittene Darstellung des „Bärtigen“ neben dem Kurfürsten auf dem „Wittenberger Reformatorenbild“). S. 328–345: S. N. Simeonow, Die Entstehung der Bulgarischen Kirche (von den paulinischen [?] Anfängen bis zum Scheitern der päpstlichen Bemühungen im 9. Jh.).

21, 1965.

S. 38–64: Fr. W. Kantzenbach, Der Beitrag des Joh. Brenz zur Toleranzidee (in der Widerstandsfrage, im Türkenkrieg, in der Auseinandersetzung mit den Täufern, mit Johannes a Lasco und dem Hexenwahn – überall zeigt sich in verschiedener Brechung ein lebendiges Ringen mit dem Problem der Duldsamkeit und der rechtlichen Gewalt). S. 96–112: Kl. Blaser, Harnack in der Kritik Overbecks (die in vieler Hinsicht schiefe Kritik soll doch einen „prophetischen Blick für das Unabwendbare“ verraten). S. 112–115: E. Bammel, Overbeck über seine Freunde (Abdruck eines s. Zt. von Bernoulli nicht veröffentlichten Dokuments, besonders über Treitschke). S. 181–199: W. H. Neuser, Eine unbekannte Unionsformel Melancthons vom Marburger Religionsgespräch 1529 (eher wohl eine Argumentation, mit der Melancthon am letzten Tage den Schweizern entgegenkam; Charakteristik seiner Haltung in Marburg). v. C.

Tübinger Theologische Quartalschrift 144, 1964.

S. 257–275: R. Reinhardt, Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1871) im Lichte der neueren Forschung (Übersicht über das Dalberg-Bild des 19. Jh. und dessen Wandel in neuerer Zeit; Motive des Handelns Dalbergs). Sch.

Vigiliae Christianae 18, 1964.

S. 193–203: A. Jaubert, Thèmes lévitiqes dans la Prima Clementis (die jüdischen und insbesondere auch qumranischen Parallelen u. a. zu 40 f. und 43 f. gehen über den Hebr. hinaus). S. 204–214: Paul Keresztes, Law and Arbitrariness in the Persecution of the Christians and Justins First Apology (Verhältnis der asianischen

und römischen Verfolgungen, trajanischer und hadrianischer Verfügung zur apologetischen Methode in Apol. I und II). S. 215–225: Dom. A. Baker, Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas (gewisse Gemeinsamkeiten weisen auf ägyptisch-asketische Einflüsse auf „Makarius“). S. 226–235: G. Quispel, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius (weitere Parallelen zwischen beiden, entsprechend altsyrischen Traditionen).

19, 1965.

S. 1–22: Ilona Opelt, Griechische und lateinische Bezeichnungen der Nicht-Christen – ein terminologischer Versuch (jüdisches Erbe, zunehmende Verschärfung, durchweg „Gegenbegriffe“). S. 23–30: N. Brox, Nikolaos und Nikolaiten (die Berufung auf den Diakon Nikolaos wurzelt im gnostischen Traditionsdenken; Kritik von Harnacks Thesen). S. 30–41: J. Daniélou, Grégoire de Nysse à travers les Lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze (biographische Daten). S. 42–56: E. Mensching, Zur Calcidius-Überlieferung (Handschriften und ihre Geschichte; C. lebte „eher um 400 und wohl nicht um 325“). S. 65–85: G. Quispel, Gnosticism and the New Testament (Betonung der palästinensisch-jüdischen Elemente im Enkratismus, in der Geheimnis- und Weisheitslehre und in den Taufvorstellungen als gemeinsamen Hintergrunds der christlichen und der gnostischen Entwicklung). S. 86–98: L. W. Barnard, Justin Martyr's Eschatology (ist in ihren Spannungen und Schichtungen sachlich bedingt und kein Ausdruck gedanklicher Schwäche und Unbeholfenheit). S. 99–110: Paul Keresztes, The literary Genre of Justin's first Apology (entspricht nicht einer gerichtlichen Verteidigung, sondern einer *προσφώνησις* und *ἔντευξις*, wie es einer echten Eingabe an den Kaiser gemäß war). S. 111–113: Alan Cameron, St. Jerome and Claudian (Nachweis eines Anklangs). S. 114 f.: Luigi Alfonsi, Nota a Sidonio Apollinare (Tradition eines *τόπος*). v. C.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 61, 1964.

S. 251–282: Heiko A. Oberman, Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte der spätmittelalterlichen Theologie (erscheint keineswegs als eine ungebrochene Rückkehr zum Thomismus; der Begriff des „promereri“ muß als ausdrückliche Feststellung des *meritum de congruo* verstanden werden). S. 283–326: G. Ebeling, Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin („eine besinnlich nachdenkende Aneignung überlieferter Theologie“ im Sinne der hermeneutischen und ontologischen Fragestellung: Verwandtschaft und Differenz zwischen beiden Theologen; evangelische Kritik an Thomas). S. 404–420: E. Flesseman - von Leer, Prinzipien der Sammlung und Ausscheidung bei der Bildung des Kanons (Hauptlinien der Entwicklung von den apostolischen Vätern bis zum Abschluß des Kanons und grundsätzliche „abschließende Fragen“). S. 421–438: M. Elze, Der Begriff des Dogmas in der alten Kirche (gewinnt erst bei Vinzenz seine heutige akzentuierte Bedeutung, bleibt aber durch das Mittelalter fast unwirksam). 62, 1965.

S. 1–20: E. Dinkler, Das Kreuz als Siegeszeichen (Ausgangspunkt für diese Aufassung in der Kunst ist wahrscheinlich ein unter Theodosius d. Gr. in Byzanz errichtetes Kreuz mit geschweiften Enden). S. 21–45: M. Honecker, Die Kirchengliedschaft bei Johann Gerhard und Robert Bellarmin (der Gegensatz des „einschichtigen, rein juristischen Kirchenbegriffs“ bei Bellarmin und des „doppelten Kirchenbegriffs“ bei Gerhard mit seiner „Scheidung zwischen einer Zugehörigkeit zur *ecclesia visibilis* und der Gliedschaft in der *ecclesia invisibilis*“ führt in die Problematik des gegenwärtigen kirchlichen Mitgliedschaftsrechts). v. C.

Der erste Band einer neuen wissenschaftlichen Zeitschrift ist in drei Heften im Laufe des Jahres 1964 erschienen. Die Zeitschrift heißt *Journal of Ecumenical Studies* mit dem Untertitel: Catholic-Protestant-Orthodox. Die Herausgeber sind Leonard Swidler, ein Katholik von der Duquesne University, und Elwyn Smith, ein Presbyterianer vom Pittsburgh Theological Seminary. Verlagsort ist Pittsburgh, Pennsylvania, und der Verleger ist Duquesne University Press. Der Subskriptions-

preis für drei Hefte pro Jahr ist \$ 6.50 außerhalb der Vereinigten Staaten und Kanada. Bekannte Mitherausgeber sind u. a. Hans Küng, George Tavard, Alexander Schmemmann, Franklin Littell und George Lindbeck. Die Absicht der Zeitschrift wird in der ersten Nummer folgenderweise beschrieben: "to provide the English speaking world with a periodical devoted to serious – technical where necessary – examination of the issues which concern Catholic, Protestant, and Orthodox Christians." Die Gestaltung ist vierteilig: Untersuchungen und Berichte; Leitartikel der Redaktion; Buchbesprechungen; "Ecumenical Abstracts", d. h. Berichte über ökumenisch wichtige Zeitschriftenaufsätze von In- und Ausland. Aus Band I (1964): S. 445–459: George Tavard, *Scripture and Tradition: Sources or Source?* (Entwicklungen zu Vatikan II in Hinblick auf Trient und die neuere katholische Theologie); S. 460–484: Albert C. Outler, *The Sense of Tradition in the Ante-Nicene Church* (Ignatius, Justin, Irenaeus, Tertullian, Clemens von Alex., Origenes, Cyprian; Einheit von Schrift und Überlieferung in den ersten drei Jahrhunderten).

Nashville, Tenn., U.S.A.

G. T. Armstrong

Leodium, 51, 1964

S. 5–17 J. Paquet, *Le commerce du vin par les Clercs louvanistes au moyen âge. A propos d'une bulle de Boniface IX (1392)* (Wirtschaftliche Zustände in Löwen im 14. Jh.; Text der Bulle, die den Warenhandel des Klerus verbietet). Sch.

Auf 2 neue Zeitschriften sei kurz hingewiesen: 1. *Librije*, Bibliografisch Bulletin voor Godsdienst, Kunst en Kultuur, wird von der St. Pieters Abdij in Steenbrugge (Belgien), in der auch das *Corpus Christianorum* und die Zeitschrift *Sacris Erudiri* redigiert werden, herausgegeben und soll viermal jährlich erscheinen. Herausgeber ist Dom Anselm Hoste. Die Absicht ist, nach dem Vorwort in Heft 1/2 (Januar–Juni 1965), die Leser auf wichtige Bücher im Bereich der Patristik, des Mönchtums und des ältesten Christentums hinzuweisen. Diese Absicht soll durch bibliographische Artikel und Rezensionen verwirklicht werden. In Heft 1/2 findet man S. 2–27 eine Übersicht über niederländische Übersetzungen patristischer und mittelalterlicher Schriften (in alphabetischer Anordnung). Heft 3 (Juli–Sept. 65) bietet S. 52–58 eine Bibliographie von Dom Eligius Dekkers des gelehrten Herausgebers von *Sacris Erudiri* und *Corpus Christianorum*.

2. Die *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* wird von einer Reihe italienischer Gelehrter (F. Bolgiani, G. Getto, I. Lana, S. Lupi, R. Manselli und M. Pellegrino) herausgegeben und in der 'Biblioteca di Studi Storico-religiosi Erik Peterson' in Turin redigiert. Die Zeitschrift will Beiträge zur Religionsgeschichte und zur religiösen Literatur und zwar aus christlicher Sicht bringen. Der erste große Aufsatz scheint programmatischen Charakter zu haben: F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson* (S. 1–58). Die weiteren Aufsätze seien aufgezählt, um die Arbeitsrichtung der neuen Zeitschrift zu charakterisieren: S. Lupi, *Andreas Gryphius tra Riforma e Umanesimo* (S. 59–93). I. Lana, *Panezio scopritore del concetto filosofico di „persona“?* (S. 94–96). M. Simonetti, *„Persona Christi“*. Tert. Adv. Prax., XXVII, 11 (S. 97–98). A. Pincherle, *S. Ambrogio in Beato di Liébana* (S. 99–107). M. Pellegrino, *Romano il Melode, „Inno di Noè“*, yl (S. 108–109). R. Cegna, *Il „Tractatus de divina Providentia“ di Claudio di Seyssel*, (S. 109–116). Eine Sammelbesprechung (R. Manselli, *Rassegna di Storia francescana*, S. 118–137), Rezensionen, Nachrichten und Notizen schließen den Band. Sch.

Hinweise: Der Beitrag von Prof. Dr. R. Kottje mußte aus technischen Gründen an siebenter statt an dritter Stelle untergebracht werden; ebenso mußte aus technischen Gründen der Abschnitt Miscellen mit zwei kurzen Beiträgen von Dr. N. Brox-Salzburg und Dozentin Dr. L. Abramowski-Bonn auf Heft I/II des Jahrgangs 1966 verschoben werden (E. W.).

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13 ½ Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 42.—, das einzelne Doppelheft DM 21.—.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. K. A. Fink, 7401 Unterjesingen üüb. Tübingen.

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 Band: Dr. Victor Conzemius, Grenchen (Schweiz), Bachtelenstraße 24; Ass. Prof. Dr. Marianka Fousek, Department of Religion, Duke University, Durham/North Carolina (USA); Prof. Dr. Julius Gross, Göttingen, Händelstraße 1; Prof. Dr. K. Hallinger, Roma (Ostienne), Via P. Lavernale 19; Prof. Dr. Theodor Klauser, Ippendorf b. Bonn, Kurfürstenstraße 15; Prof. Dr. R. Kottje, Beuel-Müldorf, Am Herrengarten 40; Prof. Dr. K. Kupisch, Berlin 37, Limastraße 16; Prof. Dr. Otto Meinardus, The American University in Cairo, 113 Sharia Kasr el Aini, Cairo; Prof. Dr. B. Moeller, Göttingen, Ludwig Beck-Straße 19; cand. th. Helmut Roscher, Göttingen, Albrechtstraße 5; Prof. Dr. H. J. Schoeps, Erlangen, Kochstraße 4; Dozent Dr. August Strobel, Erlangen-Bruck, Fraunhoferstraße 17; Prof. Dr. M. Tetz, Bonn, Argelanderstraße 51.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

ERNST HAMMERSCHMIDT

Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien

82 Seiten. Englisch broschiert DM 18.— (= Studia Delitzschiana, Band 7)

Der Verfasser, der sich seit Jahren innerhalb der Semistik besonders mit der Geschichte und Literatur Äthiopiens beschäftigt, zeichnet hier (von den wesentlichen Merkmalen des israelitisch-jüdischen Sabbats ausgehend) das Bild der äthiopischen Sabbatobservanz, wie es sich in den hauptsächlichsten Quellen darstellt.

Da den Äthiopiern wegen der Sabbatbeobachtung immer wieder der Vorwurf des „Judaismus“ gemacht wurde, versucht der Verfasser, den Charakter des äthiopischen Sabbats aus den Quellen herauszuarbeiten und den Unterschied zur israelitisch-jüdischen Sabbatbeobachtung deutlich zu machen. Der Sabbat ist danach nicht einfachhin eine Überlieferung, die der „judaisierten Religionsform“ des vorchristlichen Äthiopien entstammt, sondern ein Stück althristlicher Ordnung, das von den Äthiopiern bis zum heutigen Tag auch immer als solches verstanden wurde.

W. KOHLHAMMER STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

z 65/3382

Re
1

ZUR GESCHICHTE DES KIRCHENKAMPFES



Dokumente des Kirchenkampfes II

Die Zeit des Reichskirchenausschusses 1935–1937

Unter Mitwirkung von Claus Hinrich Feilcke und Hans-Jörg Reese, herausgegeben von Kurt-Dietrich Schmidt.

Erster Teil: 1935 bis 28. Mai 1936. Arbeiten z. Gesch. d. Kirchenkampfes, Band 13. 1964. 764 Seiten, brosch. einzeln 67,- DM, in Subskription 57,- DM.

Zweiter Teil: Mai 1936 bis Februar 1937. Arbeiten z. Gesch. d. Kirchenkampfes, Band 14. 1965. 675 Seiten, brosch. einzeln 59,- DM, in Subskription 50,- DM.

Zur Geschichte des Kirchenkampfes

Gesammelte Aufsätze.

Herausgegeben von H. Brunotte, G. Harder, W. Niemöller u. a.

Arbeiten z. Gesch. d. Kirchenkampfes, Band 15. 1965. Etwa 324 Seiten, brosch. etwa 28,- DM, in Subskription etwa 24,- DM.

Bekenntnisse und grundsätzliche Äußerungen zur Kirchenfrage 1933 – 1935

Herausgegeben von Kurt-Dietrich Schmidt.

Drei Bände in einem Band insgesamt 732 Seiten, in Subskription etwa 43,20 DM, nach Erscheinen etwa 48,- DM. Der Neudruck ist geplant für 1965 oder 1966.

Ein weiterer Band als ergänzende Dokumentensammlung für die Jahre 1933–1935, der damals nicht zugängliches oder veröffentlichungsreifes Material bringt, befindet sich in Vorbereitung.

KURT MEIER

Die Deutschen Christen

Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches.

1965. 398 Seiten, engl. brosch. 28,- DM (für Subskribenten der „Arbeiten z. Gesch. d. Kirchenkampfes“ 24,- DM).

KARL FRIEDRICH REIMERS

Lübeck im Kirchenkampf des Dritten Reiches

Nationalsozialistisches Führerprinzip und Evangelisch-Lutherische Landeskirche von 1933–1945.

1964. 390 Seiten, engl. brosch. 19,80 DM (für Subskribenten der „Arbeiten z. Gesch. d. Kirchenkampfes“ 16,80 DM)

JOHANN BIELEFELDT

Der Kirchenkampf in Schleswig-Holstein 1933 – 1945

1964. 268 Seiten, engl. brosch. 19,80 DM (für Subskribenten der „Arbeiten z. Gesch. d. Kirchenkampfes“ 16,80 DM).

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

Francisco Suárez

Ausgewählte Texte zum Völkerrecht

(Die Klassiker des Völkerrechts 4)

1965. XI, 214 Seiten. 1 Bild. Brosch. DM 38.–, Lw. DM 43.–

Suárez – geboren 1548 in Granada, gestorben 1617 in Lissabon – gilt in der katholischen Theologie als einer der bedeutendsten Denker seit Thomas von Aquin. Seine 1597 veröffentlichte 'Metaphysik' rechnet man zu den größten Leistungen der Philosophie seit dem Mittelalter. Sein Werk „Über die Gesetze“ gehört zu den einflußreichsten Untersuchungen rechtsphilosophischer Fragen, die von einem Moralthologen geschrieben worden sind. Seine „Defensio fidei“ – gegen den Treueid gerichtet, den Jakob von England seinen katholischen Untertanen abverlangte – ist von großer staatsrechtlicher und staatsphilosophischer Bedeutung.

An erster Stelle stehen in dieser Auswahl die im 2. Buch De legibus enthaltenen Ausführungen über das „Jus gentium“, die außer in der endgültigen Fassung der Druckausgabe von 1612 auch in der nur handschriftlich erhaltenen Erstfassung von 1601 gegeben werden. Der folgende Text aus der Defensio fidei über die Souveränität der christlichen Staaten, auch gegenüber Kaiser und Papst, ist wichtig für das rechte Verständnis der Völkergemeinschaft. Danach wird ein kürzerer Text aus dem Traktat De fide wiedergegeben, der christlichen Fürsten das Recht abspricht, heidnische Völker allein wegen ihres Unglaubens der staatlichen Selbständigkeit zu berauben. Den Abschluß bildet die ausführliche Darlegung der Kriegsethik aus dem Traktat De charitate.

Eine eingehende Würdigung der Texte findet der Leser in der von Josef Soder S.J. verfaßten Einleitung. Auf die Anmerkungen wurde besondere Sorgfalt verwendet, die zahlreichen Zitate wurden bis auf wenige verifiziert.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

4. Jan. 1968

10. JAN. 1968

2. JULI 1969

4. 8. 69

25. NOV. 1970

27. NOV. 1970

26. Jan. 1971

30. NOV. 1972

3. APR. 1973

24. JULI 1974

17. DEZ. 1974

9. 1. 75

20. SEP. 1976

25. OKT. 1978

4. JUNI 1980

18. JAN. 1982

J. G. B. M. H. R. (PAUL SIEBACH)

12.25