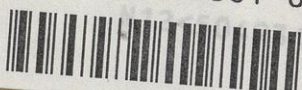


N12<522673061 021



107 021

ubTÜBINGEN



ubTübingen

552 F. Schölk B Bd 90/ 1979 99

Zeitschrift für Kirchengeschichte

90. Band 1979
Heft 1

TR lose x

076
Hd5



UB TÜB
23. JUL 1979

Verlag W. Kohlhammer

06 2554

210

Herausgegeben von Karl August Fink, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek (verantwortlich für den Rezensionsteil), Wilhelm Schneemelcher, Klaus Scholder und Georg Schwaiger.

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

Inhalt

90. Band (Vierte Folge XXVIII) Heft 1

Untersuchungen

- N. Brox: Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft . . . 1
 R. Lorenz: Das Problem der Nachsynode von Nicäa (327) . . . 22

Kritische Miscellen

- K. Wengst: „Paulinismus“ und „Gnosis“ in der Schrift an Diognet . . . 41
 A. Önnerfors: Die Tropen des früheren Mittelalters . . . 63
 B. Degler-Spengler: Beginen und Begarden am Oberrhein . . . 81
 U. Becke: Eine hinterlassene psychiatrische Studie Paul Johann Reiters über Luther . . . 85
 C. E. Maxcey: The Discovery of a Melancthon Letter . . . 96
 Literarische Berichte und Anzeigen . . . 100

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1979 kostet im Abonnement DM 99,- zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 42,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 6 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 80 04 30, 7000 Stuttgart 80, Telefon 07 11 / 78 63-1, Telex 7-255 820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1979. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. D. Dr. h. c. Wilhelm Schneemelcher, 534 Bad Honnef, Böckingstraße 1.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Professor Dr. Knut Schäferdiek, 5201 Lohmar, Jahnstraße 38 g.

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Herr Ulrich Becke, Schützenstraße 52, 3550 Marburg; Prof. Dr. N. Brox, Universität Regensburg, Fachbereich Kathol. Theologie, 8400 Regensburg; Frau Dr. Brigitte Degler-Spengler, c/o Staatsarchiv Basel, Postfach, CH 4001 Basel; Prof. D. Rudolf Lorenz, Jakob-Steffan-Straße 12, 6500 Mainz; Mr. Carl E. Maxcey, 2107 Wauwatosa Ave., Wauwatosa, Wi. 53213, U.S.A.; Prof. Dr. Alf Önnerfors, Institut für Altertumskunde der Universität zu Köln, Albertus-Magnus-Platz, 5531 Biarrresborn; Dozent Dr. Klaus Wengst, Bonner Talweg 46a, 5300 Bonn 1.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe sind Prospekte des Böhlau Verlages, des Verlages de Gruyter und des W. Kohlhammer Verlages beigelegt.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

90. BAND 1979
VIERTE FOLGE XXVIII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz



ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Karl August Fink, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt,
Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Klaus Scholder
und Georg Schwaiger

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

INHALT

Ulrich Becke: Eine hinterlassene psychiatrische Studie Paul Johann Reiters über Luther	85
Wolfgang A. Bienert: Das vornicaenische <i>δημοούσιος</i> als Ausdruck der Rechtläufigkeit	151
Hanns Christoph Brennecke: Synodum congregavit contra Euphratam nefandissimum episcopum. Zur angeblichen Kölner Synode gegen Euphrates	176
Norbert Brox: Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichts- wissenschaft	1
Brigitte Degler-Spengler: Beginen und Begarden am Oberrhein . . .	81
Reinhard M. Hübner: Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps.-Athanasius, Contra Sabellianos	201
Erich Lamberz: Zum Verständnis von Basileios' Schrift, <i>Ad adolescentes</i> .	221
Rudolf Lorenz: Das Problem der Nachsynode von Nicäa (327) . . .	22
Carl E. Maxcey: The Discovery of a Melancthon Letter	96
Alf Önnerfors: Die Tropen des früheren Mittelalters, Ein Stock- holmer Editionsvorhaben	63
Aurelio de Santos Otero: Die altslavische Überlieferung der Vita Antonii des Athanasius	242
Knut Schäferdiek: Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof .	253
Johannes Straub: Des christlichen Kaisers <i>secunda maiestas</i> . (Tertullian und die konstantinische Wende)	293
Martin Tetz: Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien . . .	304
Klaus Wengst: „Paulinismus“ und „Gnosis“ in der Schrift an Diognet .	41



gg 2554

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Annuario Historiae Conciliorum, 7. Jg. (1975), Heft 1 u. 2 (Reinhardt) S. 103 f.
- Burgess, Joseph A.: A History of the Exegesis of Matthew 16: 17–19 from 1781 to 1965 (Strecker) S. 138–141
- Cantor, M. und White, R. S.: The Vita of Constantine and the Vita of Methodius (de Santos Otero) S. 144
- Dizionario degli Istituti di Perfezione (Renner) S. 100–103
- Facultas S. Theologiae Lovaniensis (1432–1797) (Brouette) S. 106–108
- Faivre, Alexandre: Naissance d'une Hiérarchie (Speigl) S. 109–112
- Federer, Jakob G.: Didaktik der Befreiung (Goertz) S. 129–131
- Fraenkel, Pierre: De l'Écriture à la Dispute (Selge) S. 144
- Gatz, Erwin: Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1854–1914 (Hombach) S. 142–144
- Gebremedhin, Ezra: Live-Giving Blessing (Hauschild) S. 115–117
- Gindele, Egon: Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation (Zumkeller) S. 124–126
- Grundmann, Herbert: Ausgewählte Aufsätze (Selge) S. 117–120
- Hartmann, Wilfried: Das Konzil von Worms 868 (Schieffer) S. 120–122
- Heath, Robert G.: Crux imperatorum philosophia (Hoffmann) S. 122
- Heinzelmann, Martin: Bischofsherrschaft in Gallien (Heidrich) S. 113 f.
- Krausen, Edgar: Das Erzbistum Salzburg 1. (Schwaiger) S. 123 f.
- Krummacher, Hans-Henrik: Der junge Gryphius und die Tradition (Zeller) S. 133 f.
- Ladaria, Luis F.: El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers (Trevijano) S. 114 f.
- Lubrich, Hans E.: Geistliche Schulaufsicht und Religionsunterricht in Minden-Ravensberg 1754–1894 (Faulenbach) S. 134 f.
- Meier, Christel: Gemma Spiritalis (Böcher) S. 108 f.
- Meinhold, Peter: Zeit- und Kirchenkritik beim jungen Luther (Mokrosch) S. 127–129
- Moeller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation (Maron) S. 127
- Münch, Paul: Zucht und Ordnung (Faulenbach) S. 132 f.
- Partee, Charles: Calvin and Classical Philosophy (Nijenhuis) S. 131 f.
- Reinhardt, Rudolf: Die gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796–1838) (Schäferdiek) S. 144 f.

- Reinhardt, Rudolf: Tübinger Theologen und ihre Theologie (Schwaiger)
S. 135–137
- Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Lill) S. 137 f.
- Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift für Winfried
Zeller zum 65. Geburtstag (Brecht) S. 104–106
- Vorndran, Rolf: Südslawische Reformationsdrucke in der Universitätsbiblio-
thek Tübingen (Bryner) S. 132
- Zañartu, Sergio: El concepto de *ZQH* en Ignacio de Antequía (Trevijano)
S. 112 f.

VERZEICHNIS DER RESZENENTEN

- | | |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| Böcher, O.: S. 108 f. | Nijenhuis, W.: S. 131 f. |
| Brecht, M.: S. 104–106 | Reinhardt, R.: S. 103 f. |
| Brouette, E.: S. 106–108 | Renner, F.: S. 100–103 |
| Bryner, E.: S. 132 | Santos Otero, A. de: S. 144 |
| Faulenbach, H.: S. 132 f., 134 f. | Schäferdiek, K.: S. 144 f. |
| Goertz, H.-J.: S. 129–131 | Schieffer, R.: S. 120–122 |
| Hauschild, W. D.: S. 115–117 | Schwaiger, G.: S. 123 f., 135–137 |
| Heidrich, I.: S. 113 f. | Selge, K.-V.: S. 117–120, 144 |
| Hoffmann, H.: S. 122 | Speigl, J.: S. 109–112 |
| Hombach, H. J.: S. 142–144 | Strecker, G.: S. 138–141 |
| Lill, R.: S. 137 f. | Trevijano, R.: S. 112 f., 114 f. |
| Maron, G.: S. 127 | Zeller, W.: S. 133 f. |
| Mokrosch, R.: S. 127–129 | Zumkeller, A.: S. 124–126 |

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement (Stand 1979) DM 99,- zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 42,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 6,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 80 04 30, 7000 Stuttgart 80. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1979. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. D. Dr. Wilhelm Schneemelcher, 534 Bad Honnef, Böckingstraße 1.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Professor Dr. Knut Schäferdiek, 5204 Lohmar 1, Jahnstraße 38 g. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

UNTERSUCHUNGEN

Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft

von Norbert Brox

Das Thema läßt wohl erkennen, daß es auf Theorieprobleme der Kirchengeschichte hinausläuft. Die Formulierung zeigt an, von welcher besonderen Seite sie angegangen werden sollen. Und sie müssen dringend weiterhin angegangen werden, weil zu befürchten ist, daß eine unbedachte oder resignative Untätigkeit der Kirchengeschichtler als defensive Waffe die Aufnahme bzw. Fortsetzung der zaghaft angelaufenen Theoriediskussion verhindert. Die Kirchengeschichtsforschung braucht für ihre Arbeit die ausdrückliche Theorie. Folglich braucht sie ihre Reflexion auf die Theorie. Wir haben eindeutig mit einem „wissenschaftstheoretischen Rückstand“,¹ mit Theoriedefizit, auch in der Kirchengeschichte zu leben, mit ihm uns aber keinesfalls abzufinden, und zwar ist dies nicht im Vergleich zur übrigen Geschichtswissenschaft gemeint, sondern an den Desideraten der kirchengeschichtlichen Forschungsarbeit und Darstellungsproblematik selbst bemessen. Wissenschaftstheoretisch wird mit Fug und Recht erwartet, daß die Kirchengeschichtswissenschaft auch für ihren Teil die zugegebenermaßen anspruchsvolle, mühsame Diskussion führt. Es gibt wirklich einen „Zwang zur Theorie“,² wenn der Wissenschaftscharakter nicht beliebig ist.

1. *Denkform und Denkformen*

Um einige nicht unwesentliche Perspektiven aus dem wissenschaftstheoretischen Problemzusammenhang der Kirchengeschichte zu verdeutlichen, beginne ich mit einer sehr simplen Frage, die oft gestellt wird angesichts der Unentschiedenheit darüber, ob und wie Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft von der übrigen Historiographie abzuheben sei, nämlich der Frage: Was tut der Kirchengeschichtler?

Das ist aufzufassen als Frage nach seinem Verfahren, sofern seine Geschichtsschreibung über das Feststellungsverfahren hinausgeht. Ich möchte sie an einer banalen Beobachtung einfädeln: Der Kirchenhistoriker spricht von seinen „Interessengebieten“ und davon, daß ihn etwas Bestimmtes aus der Geschichte derzeit oder generell „besonders interessiert“. Die Konse-

¹ H.-W. Hedinger, Standortgebundenheit 391 (mit J. Rohlfes).

² R. Koselleck, Theoriebedürftigkeit 37.

quenz ist gewöhnlich lediglich, daß er sich dem dann auch zuwendet, aber nicht, daß er sich nach Grund, Herkunft und Auswirkung seines gerade so und nicht anders gelagerten Interesses fragt. Die Tatsache dieser Banalität verdient aber genaue Beachtung: Der Kirchengeschichtler hat Interessen, die seine wissenschaftliche Arbeit als Erkenntnisbemühung leiten. Die Interessen beschreiben nämlich das unbeschriebene Blatt, als das der Historiker vor jeder Reflexion und bei seiner Arbeit sich wähnt; und sie lassen ihn die Geschichte, die er erforscht, in Gegenstandsbereiche seiner Wahl aufteilen sowie je nach seiner interessierten Aufmerksamkeit in beleuchtete, auffällige und in „unwichtige“, vernachlässigte Regionen zerfallen, sowie die von ihm favorisierten Fakten und Ereignisse in einer bestimmten Anordnung erkennen. Und das ist mit dem Stichwort „Denkform“ gemeint, das für die Formulierung des Themas dieser Studie gewählt wurde. Das Interesse des Kirchengeschichtlers hat bestimmte Erwartungen bezüglich der (ihn, den Autor, sowie seine Umgebung, seine christliche Gemeinschaft) interessierenden Ergebnisse, und diese Erwartungen setzen sich konkret um in bestimmte Formen gedachter, vorgestellter, tradierten, organisierter Geschichte der Kirche.

Die Kirchengeschichtsforschung hat ihre jeweils bestimmte Denkform; Kirchengeschichtsforschung kennt einen ganzen Katalog konventioneller Denkformen über Geschichte und Kirchengeschichte. Diese Denkformen sind aber nicht nichts als zufällige Konvention, sondern sind Niederschlag von Interessen. Das wird besonders deutlich, wenn man dabei zunächst nicht die ganz großen, umfassenden Denkraum im Kopf hat, die als Geschichtsphilosophien und Geschichtstheologien geläufig sind, sondern sich auf die Vielzahl der kleineren Muster, nach denen Kirchengeschichte vorgestellt und erzählt wird, besinnt.

Ich zähle etliche davon auf, und zwar ist m. E. damit (so trivial sich das anhört) schon ein erster, wichtiger Schritt in Richtung auf reflektiertes historisches Forschen getan, daß man das Vorhandensein gebräuchlicher Denkformen als Organisationsschemata (und natürlich auch als Interpretamente) überhaupt wahrnimmt und bewußt hat; dann, daß man diese üblichen Formen möglichst umfassend und exakt kennt; ferner, daß man auf ihre Herkunft reflektiert, auf ihre Absichten, ihre Leistung und Leistungsfähigkeit zum Erklären von Geschichte, auf ihre Legitimation, ihre Fortsetzbarkeit bzw. Korrekturbedürftigkeit und auf ihre Besonderheiten; schließlich, daß man sich bei der konkreten historischen Arbeit an all das erinnert und sich zur Kontrolle der Arbeit auf die Anwendung solcher Denkformen überprüft. – Es wird hernach völlig klar, daß die folgende Aufzählung durchaus nicht im Sinn hat, die kirchengeschichtlichen Denkformen und ihre Praktizierung zu diskreditieren. Es geht allein darum, sie als Denkformen zunächst statt als krude Wiedergabe „tatsächlicher“ Geschichte zu erkennen.

Das ließe sich auch mit einer Revue historischer Denkformen der Kirchengeschichte gut erreichen. Julius Africanus (3. Jh.), Euseb (4. Jh.), Sokrates

und Augustinus (5. Jh.), Flacius Illyricus und Baronius (16. Jh.), F. Chr. Baur (19. Jh.), Kenneth Scott Latourette (bzw. E. Benz) und J. Daniélou (20. Jh.) sind ein lehrreiches Spektrum. Die früheren und die originell hervorragenden Formen werden aber ohnehin im Zuge der Kirchengeschichte als historische Objekte thematisiert. Darum und weil die Sache so auch aktueller wird, sind in die folgende Aufzählung einige zeitgenössische, also m.E. jetzt antreffbare (alte und neue) Schemata aufgenommen. Es ist dabei unerheblich, wieweit sie singulär sind oder auch außerhalb der Kirchengeschichte angewendet werden. Die Auswirkungen solcher Denkformen auf die Ergebnisse der Kirchengeschichtsforschung können dabei an Beispielen stichwortartig apostrophiert werden.

– Da möchte ich beginnen mit einem Konzept, das allerdings doch recht umfassend, global ist und den anderen nennbaren und denkbaren Schemata vorausliegt. Ich meine die aus der Bibel übernommene Darstellung der Geschichte als eines „Verlaufs der Weltzeit zwischen Anfang und Ende“ mit einer „Strecke dazwischen“, wobei in diese Weltgeschichte eine „besondere Geschichte“, an der alles liegt, eingebettet ist, nämlich die „der Erwählung Israels und sodann der Kirche Jesu Christi“.³ Obwohl Anfang und Ende in einer allem historischen Fragen unzugänglichen Art als „Eingriffe“ Gottes (Schöpfung, Eschaton) beschrieben werden und die „besondere Geschichte“ darin nach gleichem theologischem Verständnis nichts anderes als solches göttliches Handeln ist, wird dieses lineare Modell von Geschichte als Form der „Geschichte selbst“ verstanden und dargestellt. Aus dieser theologischen Vorstellung ist in Geschichts- und Kirchengeschichtswissenschaft der Begriff von der einen totalen Geschichte gewonnen, der indes auch nachträglich „nur theologisch zu rechtfertigen“⁴ ist.

– Man muß bei dieser Vorstellung eigens registrieren, daß von hier natürlich die große Klammer stammt, mit der Kirchengeschichte (als Heils- oder jedenfalls Sondergeschichte) aus der Weltgeschichte ausgeklammert wird und aufgrund deren alles, was nicht Kirchengeschichte ist, trotz seiner riesigen Disparatheit dadurch eine Einheit bildet, daß es eben nicht Kirchengeschichte ist.

– Eine andere, speziellere Denkform ist die vom Vergangenheits-Gegenwarts-Gefälle. In ihr vergewissert sich die Gegenwart dadurch, daß sie sich auf eine je entferntere Vergangenheit bezieht, die der Wahrheit näher war und mit ihrer Autorität unmittelbar zugänglich bleibt.⁵

– Damit verbindet sich die Vorstellung von der geschlossenen Kontinuität der Kirchengeschichte, die in ihren Konsequenzen und Aporien für Kirchen-

³ H. R. Schlette, Bemerkungen zur „Theologie der Religionen“: Kairos 18 (1976), (292–304) 294 mit der Beschreibung der soteriologischen Rahmenvorstellung.

⁴ W. J. Mommsen, Charakter 443 Anm. 8. Diese Rechtfertigung verlangt von der Theologie aber noch den Durchgang durch die Geschichten, außerdem eine solide Reflexion auf den neuen Begriff, der jedenfalls nicht objektivistisch, fundamentalistisch gefaßt werden kann.

⁵ Vgl. W. Magaß, Rede 353: „Universalität der Kirche, Altertum und consensus sollen Helfer sein“, sc. bei der diffizilen „Inspektion der Stadt“.

geschichtsschreibung ja mit Händen zu greifen ist. Kontinuitätsuche ist geradezu eine Attitüde der Kirchengeschichtsforschung. Und wie Kontinuität von Haus aus ein Gegenbegriff ist, der in der Geschichtswissenschaft immer dort eingesetzt wird, wo ein Bild von Diskontinuität abgewiesen werden soll,⁶ hat er auch in der Kirchengeschichtsschreibung apologetische Funktion.

– Dieser gedachten Geradlinigkeit der Kirchengeschichte korrespondiert eine Harmonie des gesamten Ablaufs und auch eine prinzipielle „Unfallfreiheit“ und die durchgängige Erfolgsmeldung, die allen Schaden nebensächlich macht.⁷

– In die Nähe dieser Schemata gehört Kirchengeschichte als Arsenal von verfügbar zu haltenden Zeugen, Zeugen von „kanonischer Qualität“ und „politischer Beispielhaftigkeit“; „unter diesem Gesichtspunkt wird sie (die Kirchengeschichte) gelernt“, daß die Gegenwart die Zeugen – wieder zur Vergewisserung – jederzeit um sich versammeln kann. „Da stehen Stephanus, Polykarp, die Zeugen von Lyon neben Pater Delp und Dietrich Bonhoeffer“, „als Stützen der riskanten Rede“.⁸ Die Kirchengeschichtsforschung ist auf Zeugensuche.

– Etwas anderes ist die Stillegung jeder anderen Bedeutsamkeit in der Geschichte außer der eigenen Kirchen-, d. h. Gruppengeschichte. Der Singular Kirche innerhalb der jeweils konfessionellen Kirchengeschichtsschreibung ist dafür bezeichnend. Jede andere als die eigene Geschichte kann als nebensächlich, bedeutungslos verschwiegen werden.

– Geläufig ist das Schema von der Geschichte der „Sieger“ oder Erfolgreichen, die ausblenden darf, was nicht auf ihrer Straße liegt. Da wird eine Generalisierung von Teilgeschichte oder Teilgeschichten zu „der“ Kirchengeschichte betrieben.

– Dazu gehört die parteiliche Auflösung der kirchlichen Konfliktgeschichte in Auseinandersetzung von Orthodoxie und Häresie, zumeist mit ausdrücklich behaupteter chronologischer Priorität der ersten. Und das in der hintergründigen Deutung einer Geschichtsmetaphysik, nach der die Häresien als Versuchung der Kirche vom Satan verursacht und nur ein Schatten am „lichtvollen Gang der Kirche durch die Zeiten“ sind.⁹

– Hilfreiche Kontrastprogramme ordnen das Nicht-Eigene rigoros auf der Schattenseite ein: die nicht identische Lehre als Ketzerei, die übrige Welt

⁶ Radkau-Radkau, Praxis 64 f.; vgl. 61–66. Ferner Beiträge in den beiden Sammelbänden P. E. Hübinger (Hg.), Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter (WdF 201), Darmstadt 1968; H. Trümper (Hg.), Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften, Darmstadt 1973.

⁷ H. Jedin, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte? Saeculum 5 (1954), 127, ruft den Glaubenssatz in Erinnerung, „daß Sünde und menschliches Versagen in ihr (der Kirche) dem göttlichen Heilsplan ein- und untergeordnet bleiben, daß sie ungeachtet ihrer menschlichen Unzulänglichkeit und großer Rückschläge . . . ihr Endziel doch erreicht“.

⁸ W. Magaß, Rede 351 f.

⁹ Was C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart etc. 1971, 256 f. beschreibt, ist keine nur altkirchliche Denkform.

als im Niedergang, in der Korruption begriffen und dem Ende als Zerstörung entgegenwartend.

– Es gibt aber auch eine kirchliche Historiographie als gedämpfte Umverteilung von Licht und Schatten. Da wird eine Mitverdienstlichkeit der Häresien an der Geschichte der Kirche und ihrem Prozeß oder Progreß herausgestellt, zumindest soll ihren Intentionen Gerechtigkeit geschehen.¹⁰ Dieses Schema zieht andere als die konventionell berücksichtigten Fakten ans Licht und proportioniert neu gegenüber dem Sonstigen.

– Etliche der genannten Schemata kann man auch so zusammenfassen: Zentrierung aller Geschichte um das Ego, um die eigene Gruppe mit ihrer ehrwürdigen, unerreichbaren Vergangenheit. Die eigene Geschichte kommt kontinuierlich bzw. in innovatorischen Anstrengungen von *dem* singulären Ereignis der Weltgeschichte her, das längst vergangen ist und an dessen guten Folgen die anderen nur dann teilhaben, wenn sie auf diese Teilgeschichte einschwenken.

– Konsequenter ist dann das Wertschema, wonach in der Kirchengeschichte die fortgeschriebene Parteilichkeit der Ausweis der Kirchlichkeit ist.

– Ganz deutlich ist in vielen dieser Denkformen die Ex-post-Perspektive, selbst eine solche Denkform. Sie verbindet sich in schöner Regelmäßigkeit mit einer Bewertung der Vergangenheit vom Urteil über die Gegenwart und von der Erwartung an die Zukunft her, sei es idealisierend, negativ oder kritisch differenzierend. „Was wir unserer Zukunft als Zweck setzen, bedingt die Bestimmung der Bedeutung des Vergangenen“, schrieb Dilthey.¹¹

– Jeder Historiker ist der hier in Frage stehenden Deute-Problematik dort begegnet, wo er sich mit Periodisierungsfragen plagen mußte. Epochale Einteilung der Kirchengeschichte zwecks Überschaubarkeit und zu eigener Orientierung ist deutlich eine Form, in die das Denken die Geschichte bringt.

– Zur Darstellung von Kirchen- und Theologiegeschichte werden biologisch-organische, mythologische u.a. Metaphern angewendet, die dann ein Bild von Geschichte konstituieren.

– Es gibt Konzeptionen, die eine Fortschritts-, Untergangs- oder auch Wiederholungs-Theorie, wie sie für die Gesamtgeschichte sich als untauglich erwiesen hat,¹² in der Kirchengeschichte für möglich halten und entsprechende Darstellungen oder Pauschalurteile liefern.

– Für die Erklärung der Urchristentums-geschichte ist es üblich, sie als Reaktion auf die Parusieverzögerung zu buchstabieren. M. Werner, gefolgt immerhin auch von H. Blumenberg, hat besonders forciert dieses Schema auf die gesamte Kirchengeschichte bzw. Dogmengeschichte verlängert: Kirchengeschichte als Folgenreihe enttäuschter Naherwartung. Unter dieser Darstellungsform bekommt sie ein wieder anderes Gesicht.

¹⁰ Beispiele sind R. M. Jones, *The Church's Debt to Heretics*, London o. J. (1925?); W. Nigg, *Das Buch der Ketzer*, Frankfurt/M. etc. 1962.

¹¹ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Einleitung v. M. Riedel, Frankfurt 1970, 288 f.

¹² K. R. Popper, *Selbstbefreiung*.

– Nicht ausführlich beschrieben, aber genannt werden muß das am Theodizee-Interesse orientierte Modell: Eine Wirtschaftskrise, eine Glaubensspaltung, Verfolgung oder Kriegsausbruch sind Strafe Gottes. Kein Leiden, das nicht sinnvoll wäre.

– Kirchengeschichte kann bekanntlich betrieben werden als Annex an sog. „Wesensaussagen“ der systematischen Theologie und bekommt dann folgerichtig Illustrationscharakter.

– Kirchengeschichte als Geschichte von Veränderungen ist ein wohl neuerdings stärker interessierendes Schema. Es tendiert auf Wahrnehmung der geschehenen Veränderungen im Zusammenhang der geschehenden Veränderungen, statt an der permanenten Kontinuität interessiert zu sein. Eine wieder andere Selektion und Perspektive.¹³ Sie ist durchaus nicht immer so gemeint, daß sie auch mit künftiger Veränderung rechnen lassen will, sondern kann auf die Rechtfertigung der Gegenwart konzentriert sein.

– Mit Rechtfertigung hat es auch die Entschuldigungsgestik zu tun, unter der Gegenwärtiges oder Vergangenes dargestellt wird: „Das muß man aus der Geschichte verstehen“, so wird man hier belehrt, und beschwichtigend heißt es: „Das kann man nur historisch erklären.“¹⁴ Solche Appelle an flexible Vernunft, die sich historisch belehren läßt, erzählt die Geschichte entsprechend.

– Denn natürlich ist eine Form der Präsentation von Kirchengeschichte auch die Belehrung („aus Geschichte lernen“). Sie hat viele Zielsetzungen, und ich möchte hier nur auf die eine noch abheben, die gegen etablierte kirchengeschichtliche Klischees orthodoxer Kirchlichkeit zeigen und also darüber kritisch belehren will, daß Kirchengeschichte und Dogmengeschichte „in Wirklichkeit“ anders verlaufen sind als die offizielle Doktrin es erzählt, so daß sie also zu neuen (bzw. „alten“) Schlüssen zwingen würde.

– Schließlich will ich noch ein vor wenigen Jahren auf katholischer Seite angemeldet Interesse registrieren: Kirchengeschichte als Hilfe zur adäquaten Entschlüsselung bzw. Bestimmung von kirchlichen Lehramtsentscheidungen (Congar, Aubert).¹⁵ Dieser Vorschlag ist durchaus historisch gedacht. Durch Informationen sollen die Lehramtsentscheidungen als das illustriert werden, was sie sind: als historische Ereignisse. Von da aus sollen sie dann in einer adäquaten hermeneutischen Reflexion, die also die Situation, die besondere Sprache, Tendenz etc. solcher Entscheidungssätze einkalkuliert, erklärt werden. Solche Erinnerung an Kirchengeschichte gegen fundamentalistisches Formelverständnis ist evident wichtig und steigert deutlich den Wert der Beschäftigung mit Kirchengeschichte.

Ob es dazu ein evangelisches Gegenstück gibt, versuche ich nicht zu ent-

¹³ Sie hat außer mit der Erfahrung der jüngsten Kirchengeschichte bzw. der kirchlichen „Zeitgeschichte“ sicher grundsätzlicher mit der „Erfahrung des Wandels“ und dem „modernen Geschwindigkeits-Erlebnis“ zu tun, das Radkau-Radkau, Praxis 202–211 in Zusammenhang mit dem Interesse an Geschichte setzen.

¹⁴ Vgl. H. Lübke, Was heißt: „Das kann man nur historisch erklären?“ in: Theoriefprobleme der Geschichtswissenschaft (WdF 378), Darmstadt 1977, 148–163.

¹⁵ Y. Congar, „locus theologicus“; R. Aubert, Schlüssel.

scheiden, könnte mir aber denken, daß gegenüber einem reichlich simpel begriffenen Verständnis der Kirchengeschichte als Geschichte der Bibelauslegung, das man antreffen kann, von der Kirchengeschichte selbst her vergleichbare Lernvorgänge zu initiieren wären.

2. Denkform und Theorie

Die Aufzählung mag genügen.¹⁶ Ich möchte noch einmal bemerken: Sie soll nicht zur Denunzierung dienen. Es waren etliche Denkformen dabei, die ich in meinen eigenen Arbeiten entdeckte, gegen die ich teils skeptisch opponiere, von denen ich teils meine Interessen gern leiten lasse. Aber wichtig ist es m. E. eben, wie gesagt, die allgegenwärtige Wirksamkeit der Denkformen in kirchengeschichtlicher Forschung, Darstellung und Lehre wahrzunehmen und das Bild von Geschichte und Kirchengeschichte innerhalb der möglichen Denkraum nicht in prähermeneutischer Manier für die „Geschichte selbst“ und als solche zu halten, d. h. ohne Bewußtsein von der Bedeutung der jeweils besonderen Form des Denkens über Geschichte zu arbeiten. Man täuscht sich da leicht, weil die zeitlich-räumliche Distanz zum Gegenstand der Historie und das Methoden-Instrumentar zu leicht suggerieren, man nehme aus hinreichendem Abstand und mit unbestechlichen Mitteln „objektiv“ wahr. Dabei befindet der Kirchengeschichtler sich wie jeder Historiker gegenüber der vergangenen Geschichte nicht in einer prinzipiell anderen Situation als gegenüber der Geschichte seiner eigenen Zeit bzw. als der Zeitgenosse der von ihm erforschten historischen Epoche. „Seine Perzeption vergangener Wirklichkeit“ ist „wie jene des Zeitgenossen prinzipiell durch seinen Fragehorizont konditioniert“.¹⁷ Sein Fragehorizont aber hat sich die aufschließenden, organisierenden Denkformen im Denken über Geschichte geschaffen.

Und das ist nun das eigentlich Wichtige an der Abwehr solcher Selbsttäuschung des Historikers: daß er sich Klarheit zu schaffen sucht über die Funktion der in seiner konkreten Arbeit zum Ansatz gebrachten Denkformen. Diese Klarheit muß sich ausformulieren in einer Theorie. Aufgabe solcher Theorie ist es, „die zumeist undurchschauten und . . . auch schwer durchschaubaren, gar nicht trivialen Grundlagen jeder historischen Arbeit und Erkenntnis sichtbar zu machen“.¹⁸ Das gilt für alle Geschichtswissenschaft, wird in der allgemeinen Theorie-Diskussion ja auch permanent besprochen, muß aber auch von den Kirchengeschichtlern für ihren Bereich intensiv geklärt werden. Gerade hier haben nämlich fundamentalistische Theorien über Geschichtswissenschaft ihre Chance, wonach geschichtliche Erkenntnis „eine Art von unmittelbarer Inspektion der Tatsachen mit Hilfe

¹⁶ Eine neue Dokumentation kirchengeschichtlicher Denkformen ist der Aufsatz von K. Hammer, Kontinuität und Diskontinuität in der Kirchengeschichte: ThZ 34 (1978), 14–28, und zwar sowohl durch seine Materialien als auch durch sein eigenes Konzept.

¹⁷ W. J. Mommsen, Charakter 446 Anm. 11.

¹⁸ H.-W. Hedinger, Standortgebundenheit 392.

‚forschenden Verstehens‘ oder gar ‚einfühlenden Nacherlebens‘“ ist.¹⁹ Selbstredend ist auch Kirchengeschichtsforschung eine Erkenntnisbemühung, die in einem „metawissenschaftlichen Kontext“²⁰ unternommen wird, d.h. sich von Interessen leiten läßt, die nicht nur im engeren, formalen Sinn wissenschaftliche sind. Und sie sind zumeist exakt konturiert, d.h. sie lassen sich in ihrer Form zu fragen und zu denken beschreiben und in ihrer Funktion beobachten und kontrollieren. Das Interessanteste an den Denkformen ist aber zunächst, daß sie als „Erzählfolien“, als „Aussageschemata“ „qualifizierende Momente des Erzählvorganges“ sind.²¹ Solche Rahmen und Modelle, ohne die es Denken und Forschen über Geschichte nie gibt, haben heuristisch-hermeneutische Funktion, auf die der Historiker – wäre es für ihn möglich – überhaupt nicht verzichten dürfte.

Diese Bedingungen der Geschichtswissenschaft, die in einer allgemeinen Praxis-Analyse und Theorie-Diskussion deutlich gemacht worden sind, sind die Bedingungen auch der Kirchengeschichtsforschung. Ich sehe keine Möglichkeit, vor allem aber keinen Grund, die Kirchengeschichte hier ausnehmen zu wollen und sie diesen Bedingungen entzogen zu sehen, auch nicht was die Situationsbezogenheit dieser vorgegebenen und eben auch metawissenschaftlichen Interessen der Kirchengeschichte betrifft. Bestimmte Denkformen der kirchlichen Geschichtsschreibung lassen sich, was die Sache ja schlagartig illustriert, aus bestimmten Interessenkonstellationen, aus den Gewißheiten oder Aporien der einzelnen Epochen ableiten, in denen sie jeweils entwickelt und favorisiert wurden. Ob Geschichte und Kirchengeschichte in der Gegenwart dessen, der sie gerade darstellt und erzählt, etwa an ihr Ende gelangt ist oder ihre Kulmination zu weiterer glücklicher Konstanz erreicht hat oder ob sie die Zeichen stetiger Dekadenz offenbart, ob der Historiker die Kirchengeschichte einer Epoche als eine Phase von Reformfeindlichkeit oder Treue der Kirche zu sich selbst darstellt, ob als ihre unzulässige Liberalisierung oder als ihre missionarische, intelligente Öffnung zur Welt, ob auf vergangene oder derzeitige Erscheinungen von vornherein das Schema vom immer gewesenen Streit zwischen Häresie und Rechtgläubigkeit Anwendung findet oder derselbe Vorgang eine Auseinandersetzung unter Christen um das Verständnis des Evangeliums genannt wird – all solche Optionen und Entscheidungen sind mehr als eine Frage der Fakten, auf die der Historiker sich bezieht. Geschichtsforschung ist als bloße Inspektion von Tatsachen falsch eingeschätzt. Ob Kirchengeschichte als Märtyrergeschichte, ob als Mönchsgeschichte, als Papstgeschichte, als Frömmigkeits-, Volks- oder Missionsgeschichte usw. erzählt wird, hängt nicht vom Zufall ab, sondern hängt ab von der „lebensgeschichtlichen Situation“ des Historikers (wie man in der einschlägigen Diskussion gern sagt).

Daß man keineswegs übertreibt, wenn man so spricht, dafür ist mir eines

¹⁹ W. J. Mommsen, Charakter 447.

²⁰ W. J. Mommsen, Charakter 444.

²¹ H. M. Baumgartner, Voraussetzungen 428 f.; bereits früher und ausführlich: ders., Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt 1972; ders. Struktur.

der deutlichsten Beispiele aus meinem eigenen Forschungsbereich immer wieder das Kaleidoskop von Darstellungen des spätantiken Gnostizismus allein von der kirchengeschichtlichen Seite her.²² Dieses Beispiel ist aber überhaupt nicht singulär, sondern repräsentativ.

Solches Registrieren von Denkform und Interesse führt unmittelbar in Theorieprobleme grundlegender Art. Es kollidiert mit einer wie selbstverständlichen Vorstellung von der Dominanz des Objekts in der Forschung, wirft also die Frage nach der Relation zwischen Interesse und Objekt auf. Diese Frage ist nicht neu entdeckt, sie wird auch derzeit lebhaft diskutiert als das Problem von Objektivität und Parteilichkeit (oder Subjektivität oder Perspektivität) in der Geschichtswissenschaft.

Und im Bereich der Kirchengeschichte erinnert man sich, daß wiederholt eine unterscheidende Qualifizierung der Erkenntnisbemühung der Kirchengeschichte so versucht worden ist, daß man ihre Teilqualitäten auf die drei Größen Objekt – Methode – Subjekt verteilt hat: Das Objekt „Geschichte der Kirche (bzw. des Evangeliums)“ qualifiziert die Bemühung darum als Theologie, die Methode qualifiziert sie als Wissenschaft, und das Subjekt bringt durch Glaube und Denkanstrengung in der Praxis der Kirchengeschichte das erste mit dem zweiten zusammen.

Ich meine in der Tat, daß die Wahrnehmung und Reflexion der Denkform in der Kirchengeschichte in ihren Konsequenzen bis zum Bereich dieser Überlegungen über den möglichen theologischen Charakter der Kirchengeschichtswissenschaft reicht, also nicht nur das auf die Kirchengeschichte verlängert, was für alle Geschichtsforschung feststeht. Allerdings, das gestehe ich gleich, traue ich mir hier den plausiblen Vers darauf nicht zu. Aber anhand meiner „Fragen zur ‚Denkform‘ der Kirchengeschichtswissenschaft“ zeigt sich, so meine ich, die Richtung notwendiger Überlegungen, und von hier aus bahnt sich die adäquate Reflexion auf die Bedingungen von Kirchengeschichte als Wissenschaft und als Theologie an, falls sie beides ist.

So ist es zunächst einmal ganz ausgeschlossen, das Subjekt der Forschung und das Objekt Geschichte in der praktizierten Weise auseinanderhalten zu wollen. Die erkenntnisleitende, interessierte Denkform des Kirchengeschichtlers ist es, die das Objekt schon immer so und nicht anders in den Blick bringt. Das geht tatsächlich so weit, daß erst der Denkraum bestimmt, was zum Objekt der Kirchengeschichte wird. Man kann diesen Umstand luzider, ausführlicher verdeutlichen als ich es jetzt getan habe. Ich möchte zur Konsequenz übergehen, die man ziehen muß, die aber m.E. in der Theoretisierung der Kirchengeschichtsforschung bisher nicht wirklich eine Rolle spielt, obwohl sie eine entscheidende Rolle spielen müßte, gerade wenn es um die Frage geht, ob Kirchengeschichte Theologie sei. Wenn nämlich der Denkraum bestimmt, was zum Objekt der Kirchengeschichte wird,

²² Vgl. die Kritik und die klugen Bemerkungen des Koptologen R. Haardt, *Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967, 16 f. 28 f.; ders., *Gnosis und Neues Testament*, in: *Bibel und zeitgemäßer Glaube* Bd. II, hg. v. J. Sint, Klosterneuburg-Wien-München 1967, 131–158.

dann kann das Objekt der Kirchengeschichte nicht mehr theoretisiert werden und von dieser Theorie her die kirchengeschichtliche Forschung nicht mehr (als Theologie o. a.) qualifiziert werden, ohne daß vorauslaufend und gleichzeitig die Denkform thematisiert und theoretisiert wird. In dem Bereich, wo dies keine Rolle spielt, ist Kirchengeschichte reines Feststellungsverfahren oder Chronik auf trivialer Ebene und sicher nicht Geschichtsschreibung oder auch Theologie.

3. Objektivität und Perspektivität

Das alte Problem der Hermeneutik zwischen Objekt und Subjektivität löst sich nun zwar nicht in nichts oder in Plausibilität auf, ist aber über bestimmte Aporien hinausgelangt. Natürlich geht es in der Diskussion weiter und sind die Positionen unerfreulich kontrovers.²³ Aber hinter die Verschränkung von Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozeß (um mich so verkürzt auszudrücken) kann man bei allen Ansätzen nicht mehr zurück. Der „Konstitutionszusammenhang zwischen lebensweltlicher Geschichte (sc. des Historikers) und Geschichte als Erkenntnisgegenstand“²⁴ darf für eine Theorie der Kirchengeschichte nicht unbemerkt bleiben. Es muß so etwas wie ein „Reflexionsgebot“ respektiert, d. h. eine regelmäßige, methodische Reflexion auf den konstitutiven Beitrag des Subjekts in der Forschung geleistet werden. Die aversive Scheu des Historikers gegen die Subjektivität in seinem Geschäft kommt aus einer richtigen Befürchtung von Willkür und irrationaler Betätigung. Aber gerade darum geht es bei der exakten Reflexion auf die konstitutive Funktion des Subjekts im Erkenntnisprozeß, diese Irrationalität der vor- und außerwissenschaftlich entstandenen Interessen, Urteile, Wertungen, die aber innerwissenschaftlich wirksam sind, dadurch zu brechen, daß sie registriert, durchleuchtet, kontrolliert, aber eben nicht abgeschafft werden. In einer genauen Beachtung der „konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungszusammenhänge jeweils erarbeiteter historischer Erkenntnis“ ist das wissenschaftlich möglich.²⁵ Im Konstitutionsvorgang des historischen Wissens sind die Denkformen regulative Ideen, die das Erkenntnis-Interesse leiten (bzw. spiegeln) und den Erkenntnisfortschritt ermöglichen. „Das, was eine Geschichte zur Geschichte macht, ist nie allein aus den Quellen ableitbar: es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechen zu bringen. Parteilichkeit und Objektivität verschränken sich dann auf neue Weise im Spannungsfeld von Theoriebildung und Quellenexegese.“²⁶

²³ Siehe beispielsweise die Sammelbände *J. Rüsen* (Hg.), *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, Göttingen 1975; *R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen* (Hgg.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft* (= *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik* Bd. 1), München 1977; ferner z. B. *D. Junker - P. Reisinger*, Was kann Objektivität in der Geschichtswissenschaft heißen, und wie ist sie möglich? *Hist. Zeitschr. Beih.* 3 NF, 1974, 1–46.

²⁴ *J. Rüsen*, Werturteilsstreit 92.

²⁵ Darüber, im Anschluß an *A. Schaff, J. Rüsen*, Werturteilsstreit 92 f.

²⁶ *R. Koselleck*, Standortbindung 46 mit historischer Problemskizze.

Inzwischen sehen bei diesen Überlegungen die Quellen (also das Objekt) nun allerdings arg übervorteilt aus und scheinen allmählich zum Vehikel für Theorie und Denkform zu werden. Aber das liegt nur an der korrektiven Drift solcher Überlegungen, die sich von einem objektivistischen Gegenstandsverständnis in der Geschichtswissenschaft absetzen. Die Quellen und außerdem die lebensweltliche Situation des urteilenden Historikers konstituieren den Erkenntnisprozeß. Und vor allem: „Die Quellen haben ein Vetorecht.“²⁷ Und es ist nach allem nicht etwa „everyman his own historian“.²⁸ Die Denkform des Historikers bzw. sein Geschichtskonzept sind nämlich durchaus nicht beliebig und nicht freihändig hantierbar, sondern durch den Bewußtseinshorizont seiner sozio-kulturellen Herkunft sowie durch den Objektbereich bzw. die in der Forschung beobachtete historische Realität entscheidend und massiv eingegrenzt.²⁹ Angesichts notorischer Interpretations- und Bewertungsprobleme mit bestimmten kirchengeschichtlichen Phänomenen ist man zwar versucht, etwas resignativ einen Aphorismus aus den Oktavheften von Franz Kafka passend zu finden: „Wirklich urteilen kann nur die Partei (Partei i. S. des Insiders, des Informierten und Beteiligten: N.B.), als Partei aber kann sie nicht urteilen. Demnach gibt es in der Welt keine Urteilsmöglichkeit, sondern nur deren Schimmer.“³⁰ Aber so dürftig sieht es für die Geschichtswissenschaft nach den vorher angesprochenen Analysen gar nicht aus. Das Prinzip der Objektivität von historischer Forschung und Aussage (dies bleibt in der wissenschaftstheoretischen Diskussion ständig betont), wird durch die Prämisse der Perspektivität nicht obsolet. Die Bedingungen menschlicher Erkenntnisbemühung auch in der Historie sind dann schlecht begriffen und bewertet, wenn die Perspektivität und die Standortbezogenheit der Forschung als unvermeidliches Handicap, als Befangenheit, die das gegenüber den Fakten eingesetzte Urteilsvermögen lediglich beeinträchtigen kann, statt es sensibel zu machen, bedauernd notiert werden.³¹ Anders gesagt: Die Wirksamkeit von Denkformen in der Kirchengeschichtsforschung kompromittiert diese Forschung nicht. Die Bemühung um Objektivität konkurriert nicht mit der Gewißheit von Perspektivität. Verzicht auf die Denkform ist nicht nur unmöglich, sondern kein Ideal.

Ich meine, man darf es als Ergebnis der Theorie-Diskussion der allgemeinen Historik festhalten, daß in dieser Richtung keine Bedenken entstehen, wenn auch in der Beschreibung von Standortbezogenheit und Objektivität weiterhin divergierende Bilder entworfen werden.

²⁷ R. Koselleck, ebd. 45.

²⁸ So der Titel eines amerikanischen Aufsatzes: C. Becker, Everyman his own historian: American Historical Review 37 (1932), 221–236.

²⁹ W. J. Mommsen, Charakter 457 f.

³⁰ F. Kafka, Gesammelte Werke, hg. v. M. Brod, Bd. 6, Frankfurt 1976, 64.

³¹ Vgl. auch W. J. Mommsen, Charakter 445.

4. Kirchengeschichte und ihre Theorie

Nehmen wir – was ich für vertretbar halte – bis hierher diese Positionen aus der Diskussion als tragfähig an (und sie haben immerhin einen beträchtlichen Konsens gefunden), dann interessiert von der Kirchengeschichte her, wie es im Rahmen dieser Bedingungen, unter denen Geschichtswissenschaft praktiziert wird, mit ihr selbst steht. Es meldet sich die Frage an (für deren Beantwortung es nicht gut ist, wenn sie zu früh gestellt wird), ob es eine Besonderheit der Kirchengeschichtsforschung gegenüber aller anderen Geschichtswissenschaft gibt. Das Erstnotwendige scheint mir zu sein, daß Kirchengeschichtswissenschaft sich intensiv und solide auf die allgemeine Theorie-Diskussion einläßt und sie für ihren Teil kennt, nachvollzieht und kritisiert, um ihre Plazierung als Geschichtsforschung wissenschaftstheoretisch vergleichbar bzw. deckungsgleich (hier werden die Positionen auseinandergehen) gegenüber der allgemeinen Geschichtswissenschaft auszuweisen. Erst danach und im Zug dessen kann nach Besonderheiten der historischen Teil-Disziplin Kirchengeschichte gefragt werden. Dabei wäre die Nachfrage am Platz, von woher die Frage nach einer Besonderheit überhaupt kommt. Entsteht sie aus der kirchengeschichtlichen Arbeit, deren Gegenstandsbereich sie dann provozieren würde, oder wird sie aus systematisch-theologischer oder sonstiger nicht-historischer Option gestellt? Wie schwer zu klären die einschlägigen Zusammenhänge sind, zeigt sich bekanntlich, wenn man zur Kontrolle die simplen Gegenfragen zuläßt: Was unterscheidet einen Historiker der allgemeinen Geschichte vom Kirchengeschichtler, wenn beide denselben kirchenhistorischen Gegenstandsbereich bearbeiten?

Hilft, um auf das Besprochene zurückzugreifen, die Reflexion auf den Denkraum und die Standortbezogenheit weiter? Ich möchte mit meinen Erwartungen hier sehr zurückhaltend sein, um sicher zu gehen. Vorerst lerne ich aus der Diskussion einmal dies:

Etwas Unterscheidendes für Kirchengeschichte kann – wenn überhaupt – nur in einer *umfassenden* Theorie von Geschichte liegen und überdies nur in einer *materialen*, nicht in einer formalen Geschichtstheorie. Denn: im Detail und hinsichtlich der Organisation und Strukturierung historischer Informationen kommt der Kirchengeschichtler ja aus dem Bereich der Möglichkeiten aller Geschichtswissenschaft nicht heraus, so daß er etwas qualitativ anderes historisch sehen könnte als sein Kollege von der allgemeinen Geschichte. Diese Qualität, die dann Theologie heißt, kann also nur von einem übergeordneten, universalen Vers geleistet werden, der auf die Geschichte der Kirche, der Kirchen, des Christentums, wie alle sie sehen und erforschen können, appliziert wird und sie „anders“ sehen lehrt. Dieser Vers, diese Theorie von Geschichte muß außerdem Inhaltlichkeit implizieren, d. h. sagen, was sich in Kirchengeschichte ereignet. Er stammt aber von außen und kann nicht induktiv o. ä. aus der kirchlichen Historie gewonnen werden.

Das scheint mir wichtig, daß das bewußt ist und von der Kirchengeschichtswissenschaft unumwunden gesagt wird: Sie hat einen Standort, ein

Vorurteil über diese Geschichte. Ihre Unterschiedenheit von übriger Geschichtswissenschaft ist ja sicher nicht auf der Ebene der historisch-wissenschaftlichen Tätigkeit als solcher aufzufinden, denn wie sollte Kirchengeschichte dann gleichzeitig ihren Anspruch auf Wissenschaftscharakter als Geschichtswissenschaft aufrechterhalten? So aber, wenn sie als Historie ununterschieden mit Praxis, Methode und Hermeneutik der allgemeinen Geschichtswissenschaft arbeitet, darüber hinaus aber von *ihrem* Urteil über Geschichte lebt und spricht, dann, so scheint mir, kann sie mit Recht versichern, Geschichtswissenschaft wirklich zu sein, und außerdem von einer Besonderheit ihrer Perspektivität, ihres Standortes reden, ohne durch die Perspektivität schon als Geschichtswissenschaft kompromittiert zu sein.

Allerdings darf daraus keine falsche Münze gemacht werden. Die Versuchung liegt nahe. Wenn Kirchengeschichte sich auf den Ansatz einer universalen, materialen Theorie von Kirchengeschichte (und Geschichte) einläßt (und sie tut es in vielen ihrer Konzepte), dann muß sie wissen, daß sie damit schon nicht mehr unbedingt und selbsttätig auf dem Boden einer möglichen Theorie von Geschichtswissenschaft im allgemeinen steht. Denn sie geht über deren Möglichkeiten hinaus: Geschichte in einem objektiven Sinn, d. h. im Sinn „eines einzigen, objektiven, für uns einsehbaren Prozesses“, und objektive Gesetzmäßigkeiten oder Zielsetzungen der Geschichte sind für Geschichtswissenschaft prinzipiell nicht erkennbar. Das hat zur Folge: „Eine Objektivierung historischer Perspektiven durch deren Rückbindung an eine wie immer geartete materiale Geschichtstheorie umfassenden Charakters ist heute innerhalb des Geltungsbereichs wissenschaftlicher Historiographie nicht mehr in einer allgemeinverbindlichen Weise möglich.“³² Wenn also Kirchengeschichte Geschichtswissenschaft sein und bleiben will, andererseits eine Besonderheit aber nur artikulieren kann als „materiale Geschichtstheorie umfassenden Charakters“, dann muß sie wissen, daß sie diese Geschichtstheorie nicht *als* Kirchengeschichtswissenschaft hat entwickeln können, sondern sich hat vorgeben lassen. Und außerdem muß sie allerdings auch diese ihre Theorie noch einmal kommunikativ vermitteln, wissenschaftstheoretisch integrieren können und es vermeiden, ihre Perspektiven, unter denen sie arbeitet (wie andere Geschichtswissenschaft unter den ihren) kurzschlüssig aus der umfassenden Theorie zu deduzieren und diese zum Spiegel der historischen Wirklichkeit zu verobjektivieren. Kirchengeschichte muß wissen und sagen, mit welcher Art Theorie sie hier was tut. Detaillierte Applikation auf die Fakten ist mit einer Theorie des beschriebenen umfassenden und materialen Charakters nicht zulässig. Solche Applikation wäre kein geschichtswissenschaftliches Unternehmen. Darum ist es ganz ausgeschlossen, daß Kirchengeschichte noch einmal oder wieder (oder immer noch?) in eine unzulässig objektivierende Redeweise verfällt, um über sie die theologische Geschichtsdeutung allgemeinverbindlich zu machen. Sie hat sonst aufgehört, Kirchengeschichtswissenschaft zu sein. Das Verfahren

³² W. J. Mommsen, Charakter 449.

von Darstellung und Wertung muß wissenschaftlich nachprüfbar sein, d.h. ausgewiesen werden. Anders ist es im Anspruch mythisch oder ideologisch.

5. *Theologie und Wissenschaftstheorie*

Das Konzept von der Kirchengeschichte als Geschichtswissenschaft besonderen qualitativen, nämlich theologischen Charakters ist folglich diffizil. Wodurch ist hier Geschichtswissenschaft Theologie, und wie wird theologische Standortbeziehung hier in der Geschichtswissenschaft so wirksam, daß sie deren Qualität als Geschichtswissenschaft nicht suspendiert? Hat die umfassende Theorie theologischen Charakters überhaupt einen direkten Einfluß auf das kirchengeschichtliche Erkenntnisbemühen und -vermögen? Kann sie ihn legitimerweise haben? Ist sie nicht eher ein Meta-Denkrahmen, der – so ist meine Vermutung – in dem direkten Sinn keine Anwendung erfährt in der Kirchengeschichtswissenschaft? Diese Fragen sind m.E. von der als Theologie sich verstehenden Kirchengeschichte noch nicht befriedigend beantwortet und stehen weiterhin an. Dazu im folgenden – unter Bezugnahme auf neuere Wortmeldungen zum Thema – einige Überlegungen.

Es geht also um die Möglichkeit wissenschaftstheoretischer Integration des theologischen Denkrahmens. Meine Überlegungen steuern nicht auf eine Lösung zu, die ich wüßte. Die Diskussion hat wohl noch nicht wirklich stattgefunden. Aber sie muß stattfinden, und ich sehe in meinen Versuchen den Aufweis einiger Daten und Notwendigkeiten, durch die diese Diskussion ihre Richtung bekommt. Im Augenblick entsteht aus den relativ wenigen Beiträgen zur Lösung des Theorie-Problems der Kirchengeschichte der Eindruck von Aporie. Sie haben, sofern sie auf ihre eigentümliche direkte Weise für einen theologischen Charakter dieser Wissenschaft aufgrund des Standorts des Forschers plädieren, genaugenommen tatsächlich dies zum Ergebnis: „Geschichte des Marxismus nur von Marxisten, Geschichte Englands nur von Engländern.“³³

Der kritische Artikel von Edith Saurer fixiert eine Grenze für die wissenschaftstheoretische Diskutierbarkeit der Kirchengeschichte: „In letzter Konsequenz erübrigt sich die Tätigkeit des Historikers, wenn er zu seinen Folgerungen den Heiligen Geist heranzieht.“³⁴ Das will formalisiert so lauten: Theorien müssen praktikabel sein. Die Theorien der Kirchengeschichtler, die seit dem letzten Krieg katholisch wie evangelisch auf die Theorie der „Heilsgeschichte“ konvergieren, sind es nicht: „Die Theorie der Heilsgeschichte ist in die Geschichtswissenschaft nicht zu integrieren“, weil sie keinen rationalen Zugang eröffnen kann zu dem Schritt, den sie da „in die Jenseitigkeit des Rationalen“ macht. Dieser Schritt ist nicht als solcher obsolet, sondern obsolet wegen dieses Defizits an rationaler Zugänglichkeit, auf welche „die Wissenschaft aber heute nicht verzichten kann“. E. Saurer hält die bezogenen Positionen theologischer Kirchengeschichts-Interpretation

³³ E. Saurer, Kirchengeschichte 164; vgl. V. Konzernius, Kirchengeschichte 191 f.

³⁴ E. Saurer, ebd. 165.

für nicht möglich: „Das Dilemma der Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichte ist . . . unhaltbar.“ In der Kirchengeschichte muß es um Historie gehen, und wenn die Kirche historisch thematisiert wird, ist dann der Begriff Kirchengeschichte überhaupt noch zulässig, da in seinem Wortteil „Kirche“ ja theologische Implikate stecken?

An dieser Stelle erklärt sich E. Saurer mit bestimmten katholischen Kirchengeschichtlern einig, die das unhaltbare Modell kritisiert haben. Sie bezieht sich auf Peter Stockmeier, der sich vom heilsgeschichtlichen Konzept distanziert hat, es allerdings m.E. wieder einführt, wenn er am Schluß der Meinung ist, daß der „gläubige Historiker“ in seinen Forschungsergebnissen neben dem „Anspruch der Geschichte“ auch „die Wirksamkeit dessen, dem die Kirche ihre Existenz verdankt“, (als Historiker) anerkennt.³⁵ Sie begrüßt das Programm einer Säkularisierung der Kirchengeschichte bei Giuseppe Alberigo,³⁶ den sie im übrigen aber kritisieren muß,³⁷ weil er ihr inkonsequent ist. Denn nach der Säkularisierung ist der Gegenstand neu zu bestimmen: Der Historiker sieht nicht *eine* Kirche, sondern *Kirchen*, zieht aber statt dieses Plurals (schon aus ökumenischen Gründen) die Umschreibung „Geschichte des Christentums“ vor,³⁸ ja er geht noch weiter und spricht mit E. Troeltsch (und E. Benz) von Religionsgeschichte, und zwar zur notwendigen Horizonsweiterung.

Ich referiere das, um zu zeigen, wie überzeugend meistens die Kritik an den gegebenen Konzepten ausfällt, wie schwierig und enttäuschend aber regelmäßig der Aufbau einer tragfähigen Problemlösung aussieht. Was soll und will nämlich Kirchengeschichte bei E. Saurer jetzt? Da liest man völlig unvermittelt die Zielangabe, daß es um das „Aufsuchen religiöser Verhaltensweisen“ auf soziologischer Basis geht, wozu aber der Begriff Kirche schon zu viel „Theologieträchtigkeit“ hat,³⁹ was ihn unbrauchbar macht, weil nach kirchlichen Kriterien geurteilt wird. Mir scheint, es läuft hier alles auf die Forcierung einer notwendigen Teilbemühung der Kirchengeschichte hinaus, denn es heißt, daß „eine Geschichte von Kirchen, das heißt von religiösen Gemeinschaften“, vom „Moment des Religiösen“ ausgeht und „dessen Verflochtenheit in den Bereichen der Gesellschaft, Wirtschaft, Politik

³⁵ P. Stockmeier, Kirchengeschichte 162; eine Diskussion der Seiten 160–162 hätte man bei E. Saurer allerdings erwartet.

³⁶ G. Alberigo, Grenzen 494. Das dezidierte Konzept vom nichttheologischen Charakter der Kirchengeschichte bei V. Konzemius, Kirchengeschichte (s. u.), lag ihr noch nicht vor.

³⁷ E. Saurer, ebd. 166 f. Alberigo's Aussage hatte übrigens früher gelautet (was die andere Seite derselben Medaille bei ihm sein dürfte): „Alle mit wissenschaftlichem Ernst durchgeführte historische Forschung ist ein geistiges/geistliches Abenteuer (spiritual adventure); und die Erforschung der Kirchengeschichte ist auch eine religiöse Erfahrung“: ders., I vescovi italiani al Concilio di Trento, Florence 1959, 1; hier (weil mir nicht zugänglich) übersetzt aus dem englischen Zitat bei E. Cochrane, What is Catholic Historiography? CHR 61 (1975), 185.

³⁸ Ebenso V. Konzemius, Kirchengeschichte 197. Ähnlich W. Pannenberg, Die Kirchengeschichte 395 f. Anm. 728.

³⁹ E. Saurer, ebd. 168.

und Kultur“ aufzeigt; Ziel ist dabei nicht, Kirchengeschichte zu treiben, sondern „Religion . . . als primärer Zugang zur Untersuchung religiöser Gruppen“ soll innerhalb der Geschichtswissenschaft nicht übersehen werden.⁴⁰

Frage: Ist das das einzige legitime Vorhaben bei der Erforschung der Geschichte der Kirchen, das sich denken läßt? Noch wichtiger aber: Fehlt dem Rekurs auf den „Standort“ des Glaubens, mit dem Kirchengeschichte als Theologie qualifiziert wird, *in jedem Fall* die rationale Zugänglichkeit? Für das gängige Konzept von „Heilsgeschichte“, wonach die Kirchengeschichte mit den Mitteln des Historikers oder jedenfalls im Rahmen seines Projekts, Geschichte zu erklären, erkennbar und darstellbar ist als eine Kette von „(Heils-)Handlungen Gottes an den Menschen“, kann man nur zustimmen. E. Saurer hat aber mit diesem tatsächlich kritisierbaren Beispiel die grundsätzliche Frage weder besprochen noch beantwortet. Wenn die theologische Standortbezogenheit nicht fundamentalistisch appliziert, sondern hermeneutisch bedacht und vermittelt wird, in derselben Weise nämlich, wie sonst eine Perspektivität in der Geschichtswissenschaft reflektiert und als am Erkenntnisbemühen beteiligt zugelassen wird, fehlt ihr dann prinzipiell (sc. als außerwissenschaftliche Standortbezogenheit) und in jedem Fall die Zulässigkeit, die für andere Standortbezogenheiten im geschichtsforschenden Prozeß reklamiert werden darf und sogar muß (s.o.), so daß Kirchengeschichte aus der Geschichtswissenschaft dadurch herausfällt? Für mich ist diese Frage wirklich nicht ausgemacht. Ihre Verneinung, aber auch ihre Bejahung, muß wissenschaftstheoretisch begründet werden.

Hilft der Vorschlag weiter, der Kirchengeschichte ihre Identität zu definieren, indem man sie als nichttheologische Disziplin bestimmt? In seinem entschiedenen Plädoyer setzt V. Conzemius folgenden Satz in Kursivdruck: „Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheidet . . . über den Wert eines Geschichtswerkes (nicht mehr kursiv:) und damit auch der Kirchengeschichte.“⁴¹ Adäquate Voraussetzung ist „Offenheit gegenüber dem religiösen Phänomen, das als Grundkategorie menschlicher Existenz anzuerkennen ist“. Der Historiker muß den „besonderen Charakter dieses Forschungsgebietes“ beachten und „mit dem Selbstverständnis jener Gruppe oder Gemeinschaft vertraut“ sein, „weil sich ihm das Verständnis seines Gegenstandes vielfach erst auf diesem Weg erschließt“. „Die Schwierigkeit der Einfühlung (sic) in den Forschungsgegenstand ist so groß“, daß von zwei Historikern der Gruppen- oder Religionszugehörige, also der Insider, „einen kaum wettzumachenden Vorsprung“ hat. Daß Kirchengeschichte sich bei dem Postulat religionsgeschichtlicher Methoden nicht in Religionsgeschichte auflöst, wird mit dem Hinweis versichert, daß religionsgeschichtliche Auskünfte nicht befriedigen, „weil und solange das Christentum lebendig ist“. Die Geschichte des Christentums fordert „eine totalere Auskunft in der Linie seines Selbstverständnisses“, das man aber doch nicht

⁴⁰ E. Saurer, ebd. 168 f.

⁴¹ V. Conzemius, Kirchengeschichte 192.

„von vornherein zum einzig gültigen Maßstab erklären“ darf. Also eine Frage der Reihenfolge? Jedenfalls kann man es auch in diesem „nicht-theologischen“ Konzept „dem gläubigen Kirchenhistoriker nicht verwehren, seinen Glauben als Interpretament einzubringen, um einen Sinnzusammenhang zu erkennen“. Es wird dann weiter das Neue Testament „als letzter und oberster Maßstab für kirchengeschichtliche Urteilsbildung“ beschrieben und als Ziel aller dieser Überlegungen formuliert, „die Notwendigkeit einer ‚nichttheologischen‘ Kirchengeschichte zu begründen“.⁴²

Es stellt sich heraus: Diese „nichttheologische“ Disziplin Kirchengeschichte ist bei V. Conzemius durch und durch theologisch, weil die entscheidenden Schritte ihrer Interpretationstätigkeit und ihrer Konstituierung von Zusammenhang und Sinn theologische sind. Ihre für den in unseren Breiten üblichen Sprachgebrauch von „Theologie-theologisch“ irreführende Selbstbezeichnung bedeutet lediglich: „nicht-systematisch-theologische“ Disziplin. Sie plädiert gegen die Okkupation der Kirchengeschichte durch dogmatische Desiderate im engen Sinn, aber für ihre dezidiert theologische Orientierung.

Eine Integration der Kirchengeschichtswissenschaft in den Kreis der theologischen Disziplinen wird allerdings nicht vorgenommen. In diesem Kreis soll man sie „als Interpret *ad extra* des geschichtlichen Weges jener Gruppe zu Wort kommen lassen, die sich als ‚Volk Gottes‘ versteht“.⁴³ Leistet Kirchengeschichte also keine Interpretation *ad intra* der Theologie?

Mir scheint, hier wird für die Theoriediskussion der Kirchengeschichte das eine neuerdings verdeutlicht, daß eine Reflexion auf die Funktion der Standortbezogenheit für die Kirchengeschichte noch nicht stattgefunden hat. Es herrscht ganz einfach Unklarheit, Unentschiedenheit, Uneinheitlichkeit. Aber ich meine, man sieht die nächstfälligen Schritte, die versucht werden müssen. Sie liegen m. E. in der Klärung derjenigen Fragen, die ich hier vorlegen wollte.

Der entscheidende Punkt in der gegenwärtig fälligen wissenschaftstheoretischen Diskussion ist für die Kirchengeschichte nun m. E. nicht, ob und wie sie ihre konventionelle Funktion weiterbetreiben will, sondern ob und wie sie, so oder anders, Wissenschaft sein kann, die sich von der übrigen Geschichtswissenschaft durch etwas anderes unterscheidet als dadurch, daß sie an einer bestimmten Stelle aufhört, Geschichtswissenschaft zu sein. Dazu sind zwei Arbeitsgänge zu bewältigen, die zu Entscheidungen in der Theorie-Frage führen können:

1. Die Kirchengeschichte muß als Wissenschaft sowohl ihre Methode (was weniger heikel ist) als auch ihren Gegenstand, ihr Objekt (was für sie noch Neuland ist) theoretisieren. Bei der Theoretisierung des Objekts ist davon auszugehen, daß der Denkraum des Kirchengeschichtlers, die jeweils dominante Denkform, das Objekt in der konkret betriebenen Forschung, Darstellung und Lehre von Kirchengeschichte bestimmt.

⁴² V. Conzemius, Kirchengeschichte 192–197.

⁴³ V. Conzemius, Kirchengeschichte 197.

2. Diese Bestimmung des Objekts durch den Denkraumen des Forschers (seinen „lebensweltlichen“ Standort) ist eine Bestimmung auch auf der qualitativen Ebene. Hier liegt für die Kirchengeschichte die Notwendigkeit und etwaige Möglichkeit, die Frage ihrer Unterschiedenheit von übriger Geschichtswissenschaft zu entscheiden. Genau an dieser Stelle muß die Entscheidung diskutiert und gefällt werden. Dasselbe Objekt (Kirchengeschichte) kann Objekt mehrerer Wissenschaften sein. Die Denkraumen der Wissenschaften und Forscher tragen einschneidende Differenzen ein. Die Denkformen in den konkreten wissenschaftlichen Arbeiten können m. E. beim Kirchengeschichtler keine anderen sein als beim anderen Historiker. Wie ist aber der etwaige umfassendere „Meta-Rahmen“ der Kirchengeschichtswissenschaft zu bestimmen, der diese Wissenschaft gegen andere abgrenzt und obendrein wissenschaftstheoretisch ausweisbar und ein theologischer ist?

Zu beiden Punkten traue ich mir abschließend nicht Antworten, aber die Benennung einiger Bedingungen für haltbare Antworten zu. Was hier qualifizierender Denkraumen (als Meta-Rahmen) heißt, ist wissenschaftstheoretisch, wenn ich recht sehe, nur diskutierbar, wenn ein solcher Rahmen von den Fakten her kontrollierbar bleibt (wenn man will: also dem Popper'schen Wissenschaftsmodell genügt), wenn er also vor dem Veto-Recht der Fakten bestehen kann. Die Menge der großen Denkraumen, auch derjenigen, die heute aktuell sind, ist unter Umständen (es kommt eben auf die Überprüfung theoretischer und praktischer Art an) in diesem Sinn doch noch nicht ausgewiesen, weil mit der Geschichte noch nicht ernsthaft konfrontiert, dann also Hypothese bzw. Interpretation von Geschichte.

Man denke an den Rahmen „Heilsgeschichte“ von A. Darlap⁴⁴ u. a. Ferner an W. Pannenberg's Entwurf, der zum Ausgang nimmt, „daß es eine Profangeschichte des christlichen Kulturkreises nicht gibt“, ⁴⁵ Kirchengeschichte keine Spezialgeschichte ist, sondern infolge ihrer „Spannweite und Dynamik“ und wegen der „Universalität der Heilsfrage“, die in Gestalt der Habermas'schen „Antizipation des gelungenen Lebens“ überall, in Gesamt- und Kirchengeschichte, bestimmend ist, immer nach dem Ganzen der Geschichte fragen muß,⁴⁶ so daß Kirchengeschichte hier zum Instrumentar der Frage nach der Universalgeschichte wird, indem sie die Geschichte des Christentums „im Hinblick auf die Strittigkeit der in der christlichen Überlieferung behaupteten Gotteswirklichkeit“ untersucht und darstellt;⁴⁷ ohne diese Zusammenhänge detailliert zu referieren und zu analysieren und ohne die vorgetragenen Kritiken an Pannenberg einzubeziehen, möchte ich schlicht auf einige Aufschlüsse aus der Diktion hinweisen: Pannenberg nennt, was er meint, unversehens eine „Theologie der Kirchengeschichte“, der er zu-traut, deskriptiv wohlgemerkt (und undogmatisch) die Selbstbekundungen des Gottes der christlichen Überlieferung in geschichtlichen Erfahrungs-

⁴⁴ A. Darlap, in: SM II, 1968, 647–656 u. ö.

⁴⁵ W. Pannenberg, Die Kirchengeschichte 396.

⁴⁶ Ebd. 397.

⁴⁷ Ebd. 401.

situationen zu zeigen und obendrein zu fragen, „inwiefern sich“ dabei „der Gott der christlichen Überlieferung den Beteiligten als die alles bestimmende Wirklichkeit bekundet hat, erkennbar an den faktischen Veränderungen der Lebensformen und des Bewußtseins der Christenheit“⁴⁸ (letztlich übrigens dann nach Pannenberg's Geschichts-Interpretation als geschichtlich identifizierbare Prolepse der Auferstehung);⁴⁹ da ist m.E. mehr behauptet und ausdrücklicher geredet als in den sogenannten „heilsgeschichtlichen“ Konzeptionen, und man fragt sich, wie der Historiker mit seinen Mitteln das dazu verlangte Feststellungsverfahren übersteht und seinen Gegenstand in dessen „theologischem Wesen“ zu thematisieren⁵⁰ in der Lage sein kann. Tatsächlich und m.E. konsequent heißt diese so verstandene Kirchengeschichte am Schluß eine „bereits systematische Darstellung des Christentums“. Ich bezweifle, daß der von Pannenberg wiederholt apostrophierte „Anspruch auf Allgemeingültigkeit“ und „allgemeine Verbindlichkeit“ der Theorie solcher Kirchengeschichte auf diesem Weg wissenschaftstheoretisch, wie es gemeint ist, erreichbar wird.

Anders scheint mir die Chance für den Ansatz von J. B. Metz⁵¹ zu sein, obwohl dieser nicht direkt auf Kirchengeschichte hin ausgearbeitet ist. Aber sein Denkraum für Geschichte „beherbergt“ Kirchengeschichte in einem, und er ist möglicherweise tatsächlich in der Lage, auf eine wissenschaftlich theoretisierbare Formel, d.h. zugleich in eine kommunikable Theorie gebracht zu werden: Geschichte als erinnerte Leidensgeschichte, darin „gefährlich“ herausfordernde, ideologie-kritische Erinnerung um des Streits um die Zukunft willen; ein Antiwissen *ex memoria passionis* als negatives Bewußtsein von künftiger Freiheit; und innerhalb dieser *memoria* als christliches Entscheidendes die christliche Erinnerung an *passio et resurrectio Jesu Christi*, also Erinnerung eines bestimmten Leidens, der bezüglich der Zukunft entscheidend mehr zugetraut wird.

Wie gesagt, die mögliche Vermittlung in eine Wissenschaftstheorie der Kirchengeschichte scheint sich mir hier eher abzuzeichnen, weil die Konzeption auf direkt kommunikativen Aussagen beruht (vor allem: *passio* statt, wie bei Pannenberg, *resurrectio*), und weil sie das Veto-Recht der Fakten (sc. der Leidensfakten) eher übersteht als andere (die christliche Hoffnung in und trotz der Geschichte wird hier dezidiert kontrafaktisch, was ja heißt: unter Bedacht der Fakten, verstanden). Ein anderes Bedenken taucht aber auf: Hat geschichtliches Erkenntnisbemühen nun ausschließlich *memoriam passionis* zu fördern und also einen inhaltlichen Themen-Kanon bekommen,

⁴⁸ Ebd. 401 f. 404.

⁴⁹ Vgl. W. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1965, 91–114; ders., Hermeneutik und Universalgeschichte: ZThK 60 (1963), 90–121.

⁵⁰ Die Kirchengeschichte 406; ausdrücklich ist nämlich gleichzeitig gefordert: Die Kirchengeschichte „muß in der Tat Wert darauf legen, daß sie ihren Gegenstand mit keinen anderen als den allgemein geltenden historischen Methoden untersucht“ (398).

⁵¹ J. B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: Concilium 8 (1972), 399–407 u. a. Zuletzt ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 77–119.

außerhalb dessen nichts mehr lohnt, weil einzig „die Leiden der Väter“ um der „Freiheit der Enkel“ willen interessieren?

Die Entwürfe, auf die ich zuletzt abhob, stammen alle von Systematikern, nicht von Historikern der Theologie, und sprechen – mit Ausnahme am ehesten noch von Metz – eine Sprache des Glaubens in solcher Form, daß von da aus die Integration der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin in die Wissenschaften schwer oder nicht gelingen kann.

Frage: Gibt es den Denkraum für die Kirchengeschichtswissenschaft, der sich auf dem Hintergrund des für jedermann zugänglichen Geschichtswissens als kognitive und mitteilbare Theorie von dieser Wissenschaft „Kirchengeschichte“ ausweisen läßt und die Kirchengeschichte im Zuge dessen als Theologie ins Recht setzt? Die Diskussion um diese Frage der Kirchengeschichtswissenschaft hat jedenfalls Aussicht auf Erfolg nur dann, wenn sie an die allgemeine Theoriediskussion der Historik angebunden bleibt.

Literaturverzeichnis

- G. Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte? *Concilium* 6 (1970), 486–495.
- R. Aubert, Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes: *Concilium* 6 (1970), 501–507.
- H. M. Baumgartner, Narrative Struktur und Objektivität. Wahrheitskriterien im historischen Wissen, in: *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, hg. von J. Rüsen, Göttingen 1975, 48–67.
- H. M. Baumgartner, Die subjektiven Voraussetzungen der Historie und der Sinn von Parteilichkeit, in: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. Bd. 1: Objektivität und Parteilichkeit*, hg. von R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen, München 1977, 425–440.
- Y. Congar, Die Geschichte der Kirche als „*locus theologicus*“: *Concilium* 6 (1970), 496–501.
- V. Conzemius, Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung: *Theol. Quart.* 155 (1975), 187–197.
- K.-G. Faber, Objektivität in der Geschichtswissenschaft? in: *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, hg. von J. Rüsen, Göttingen 1975, 9–32.
- H.-W. Hedinger, Standortgebundenheit historischer Erkenntnis? Kritik einer These, in: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. Bd. 1: Objektivität und Parteilichkeit*, hg. von R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen, München 1977, 362–392.
- R. Koselleck, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. Bd. 1: Objektivität und Parteilichkeit*, hg. von R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen, München 1977, 17–46.
- R. Koselleck, Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft (1972), in: Th. Schieder u. K. Gräbiger (Hgg.), *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft (WdF Bd. 378)*, Darmstadt 1977, 37–59.
- W. Magaß, Über die bischöfliche Rede, in: *Imago Linguae (FS F. Paepcke)*, München 1977, 339–358.
- P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, 2 Bde. Freiburg/München 1961.
- W. J. Mommsen, Der perspektivische Charakter historischer Aussagen und das Problem von Parteilichkeit und Objektivität historischer Erkenntnis, in: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. Bd. 1: Objektivität und Parteilichkeit*, hg. von R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen, München 1977, 441–468.

- W. Pannenberg, Die Kirchengeschichte, in: ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, 393–406.
- K. R. Popper, Selbstbefreiung durch das Wissen, in: Der Sinn der Geschichte, hg. von L. Reinisch, München 1961, 100–116.
- J. Radkau – O. Radkau, Praxis der Geschichtswissenschaft. Die Desorientiertheit des historischen Interesses, Düsseldorf 1972.
- J. Rüsen, Werturteilsstreit und Erkenntnisfortschritt. Skizzen zur Typologie des Objektivitätsproblems in der Geschichtswissenschaft, in: Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie, hg. von J. Rüsen, Göttingen 1975, 68–102.
- E. Saurer, Kirchengeschichte als historische Disziplin? in: Denken über Geschichte. Aufsätze zur heutigen Situation des geschichtlichen Bewußtseins und der Geschichtswissenschaft, hg. v. F. Engel-Janosi, G. Klingenstein, H. Lutz, München 1974, 157–169.
- A. Schaff, Der Streit um die Objektivität der historischen Erkenntnis, in: Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie, hg. von J. Rüsen, Göttingen 1975, 33–47.
- P. Stockmeier, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche: ZKG 81 (1970), 145–162.

Das Problem der Nachsynode von Nicäa (327)

Von Rudolf Lorenz

I. 1) Vor über achtzig Jahren hat Otto Seeck in dieser Zeitschrift die These vorgetragen, Konstantin habe die nicänische Synode im November 327 zu einer zweiten Sitzung einberufen, auf welcher Arius und Genossen sowie Euseb von Nikomedien mit seinem Anhang wieder in die Kirche aufgenommen worden seien.¹ Seeck begründete dies mit der Bemerkung des Athanasius: „Aber auf der Synode zu Nicäa wurde zwar die Häresie verflucht und die Arianer ausgeschlossen, die Melitianer aber wieder aufgenommen, auf welche Weise auch immer. Denn es ist jetzt nicht nötig, den Grund zu nennen. Es waren nämlich noch nicht fünf Monate vergangen, und der selige Alexander starb; die Melitianer aber, obwohl sie hätten Frieden halten und dankbar sein müssen, daß sie überhaupt aufgenommen worden waren, brachten die Kirche wieder in Unruhe, wie Hunde, die ihren Auswurf nicht vergessen können.“² Da Alexander von Alexandrien am 22. Pharmuti (17. April) 328 verschied,³ rechnete Seeck knappe fünf Monate zurück und kam auf November 327 für das Ende des nicänischen Konzils, welches die Melitianer wieder zuließ. Das könne sich nur auf eine zweite Tagung beziehen, wie aus Euseb von Cäsarea, *Vita Constantini* 3, 23 hervorgehe: „Aber während tatsächlich alle Frieden hielten, herrschte allein bei den Ägyptern unversöhnlicher Streit miteinander, so daß sie wiederum den Kaiser behelligten, ihn jedoch keineswegs zum Zorn reizten. Wie Väter oder vielmehr Propheten Gottes behandelte er sie mit aller Ehre und berief sie ein zweites

Vorbemerkung. Abkürzungen von Zeitschriften nach *W. Schneemelcher*, *Bibliographia Patristica*, Berlin 1961 ff. – Sonstige Abkürzungen nach dem Verzeichnis des Handwörterbuchs „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“,³ Tübingen 1957/65. – Namen werden in der Form und Rechtschreibung zitiert, die in Deutschland üblich ist, also „Eusebius von Cäsarea“ und nicht „Eusebios von Kaisareia“. Ungebräuchlichere Eigennamen erscheinen in der Originalform, z. B. „Kyzikos“. Konsequenzmacherei führt hier lediglich zur Ausbürgerung der Antike aus dem deutschen Sprachschatz. – Für die in diesem Aufsatz behandelten chronologischen Fragen s. *W. Schneemelcher*, *Zur Chronologie des arianischen Streites*, *ThLZ* 79 (1954) 393–400.

¹ O. Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*. *ZKG* 17 (1897) 1–71; 319–62, auf S. 69–71; 358–62. Die Ergebnisse dieses Aufsatzes sind übernommen in Seecks „Geschichte des Untergangs der antiken Welt“ Bd. 3, Stuttgart 1921, S. 431–35; 560–63.

² Athanasius, *Apol. sec.* 59,3, S. 139,15–18 *Opitz* (= Athanasius Werke, Bd. II, Berlin 1935/40).

³ *Kephalaia der Festbriefe des Athanasius* S. (1) Zeile 12f ed. *W. Cureton*, London 1848.

Mal und vermittelte wieder geduldig zwischen ihnen; ehrte sie wiederum mit Geschenken und besiegelte die Beschlüsse des Konzils durch seine Bestätigung. Er ermahnte, an der Eintracht festzuhalten und die Kirche nicht zu zerreißen und zu spalten, sondern des Gerichtes Gottes eingedenk zu sein. Auch diese Ermahnungen versandte der Kaiser durch ein persönliches Schreiben.“⁴

Diese beiden Texte sind die Grundlage der Theorie Seecks und nicht in erster Linie der „Reuebrief“ Eusebs von Nikomedien und Theognis' von Nicäa. Er zieht diesen an einer anderen Stelle seines Aufsatzes (S. 36 f.) heran. Euseb und Theognis wenden sich an eine Synode von Bischöfen, durch welche sie einst verurteilt wurden. Sie erklären, im Glauben mit ihnen übereinzustimmen und erinnern daran, daß sie nach Erforschung des Sinnes von „homousios“ das nicänische Bekenntnis damals unterschrieben, den Anathematismus jedoch nicht unterzeichneten, und zwar, weil sie der Überzeugung seien, der Angeklagte (Arius) lehre das nicht, was ihm vorgeworfen werde. Sie sind aber bereit, auch hierin nachzugeben, nicht weil sie der Verbannung müde seien, sondern um jeden Verdacht der Ketzerei abzustreifen. Sie bitten, vor dem Konzil erscheinen zu dürfen, zumal dieses schon der Rückberufung des ursprünglich Angeklagten (Arius) zugestimmt habe. Die Synode möge beim Kaiser vorstellig werden, ihm das Gesuch übergeben und bald über die Angelegenheit Beschluß fassen.⁵

Zu dieser Urkunde stellt Seeck die Bemerkung des Hieronymus, das nicänische Konzil habe Arius, Euzoius und Achillas (mit noch anderen Arianern) wiederaufgenommen.⁶ Ein weiteres Argument bringt er in der „Geschichte des Untergangs der antiken Welt“⁷ aus dem Briefe des Julius von Rom an die Eusebianer. Der Papst wendet sich gegen das Pochen auf die Unumstößlichkeit von Synodalbeschlüssen: „Deshalb haben auch die Bischöfe, die auf der großen Synode zu Nicäa zusammenkamen, nicht ohne Gottes Willen zugelassen, daß auf einer zweiten Synode die Beschlüsse der ersten geprüft werden.“⁸ Da es keinen solchen Kanon unter den nicänischen gebe, müsse sich der Satz darauf beziehen, daß das Konzil seine Entscheidungen einer späteren Revision unterzog.⁹

Außerdem ordnet Seeck jetzt noch die Entbietung des Arius an Konstan-

⁴ Euseb von Cäsarea, *Vita Constantini* (= VC) 3,23, S. 94 ed. F. Winkelmann, GCS, Berlin 1975.

⁵ Sokrates 1,14,2. – Sozomenus 2,16,3 = H. G. Opitz, *Athanasius Werke* III,1, Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318–328. Berlin u. Leipzig 1934/35, Urkunde 31, S. 65f.

⁶ Hieronymus, *C. Luciferianos* 20, MPL 23 (1883) 182C–183A. Seeck aaO. (s. Anm. 1) S. 36.

⁷ Bd. 3, S. 561 zu S. 434,19.

⁸ Julius v. Rom bei Athanasius, *Apol. sec.* 22,2, S. 103,23–25 Opitz.

⁹ A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, 2Paris 1972, S. 45 A. 2 bringt dasselbe Argument, ohne zu bemerken, daß es sich schon bei Seeck und bei E. Schwartz, Artikel „Eusebios“, PW (1907) Sp. 1415, findet.

tins Hof¹⁰ und das Bekenntnis von Arius und Euzoius¹¹ in die Geschichte der zweiten Sitzung von Nicäa ein.¹²

2) G. Loeschke¹³ ergänzte die Beweisführung Seecks, indem er darauf aufmerksam machte, daß nach Gelasius von Kyzikos¹⁴ das nicänische Konzil dreieinhalb Jahre gedauert habe, eine Nachricht, die sich öfter in hagiographischen und orientalischen Quellen findet.¹⁵ Darin könnte eine Erinnerung an die zweite Tagung stecken.

3) E. Schwartz kam in seinen berühmten Untersuchungen „Zur Geschichte des Athanasius“ ebenfalls zur Annahme einer zweiten Sitzung von Nicäa, ohne auf Seeck Bezug zu nehmen.¹⁶ Er geht von Konstantins Einladung an Arius (Urk. 29 Opitz) und vom „Reuebrief“ Eusebs von Nikomedien und des Theognis (Urk. 31 Opitz) aus. Die aus beiden Urkunden zu erschließende Aufhebung des Kirchenbannes gegen die in Nicäa Ausgestoßenen konnte (so Schwartz) nur durch eine der nicänischen gleichstehende Synode erfolgen. Das werde durch Euseb, VC 3, 23 bestätigt. Von der Wiederholung des nicänischen Konzils her sei auch Athanasius, Apol. sec. 59 zu verstehen: die Melitianer sind zweimal aufgenommen worden, auf der ersten und (nach erneutem Streit in Ägypten) der zweiten Sitzung des Konzils. Athanasius ziehe beides zusammen und rechne den Zwischenraum bis zu Alexanders Tod vom Ende des gesamten Konzils ab.¹⁰ Schwartz bedient sich also derselben Gründe wie Seeck. Er wertet jedoch auch den Brief Konstantins an Alexander von Alexandrien¹⁷ aus.

4) H. G. Opitz¹⁸ läßt den Aufsatz Seecks beiseite¹⁹ und schließt sich im wesentlichen an E. Schwartz an. Opitz verweist auf eine ziemlich verworrene Notiz des Philostorgius, nach der Euseb (von Nikomedien), Maris (von

¹⁰ Sokrates 1,25,2 = Urk. 29 Opitz.

¹¹ Sokr. 1,26,2; Sozom. 2,27,6 = Urk. 30 Opitz.

¹² Geschichte des Untergangs, Bd. 3, S. 431 mit den Anm. S. 560f.

¹³ G. Loeschke, Das Syntagma des Gelasius Cyzycenus, RhM 60 (1905) 610.

¹⁴ Gelasius von Kyzikos, Kirchengeschichte 3,15,7, S. 165,14 ed. Loeschke-Heinemann, GCS 28, Leipzig 1918.

¹⁵ z. B. Vita Metrophanis et Alexandri, ed. M. J. Gedeon, Ekklesiastike Aletheia 4 (1889), S. 307, Spalte 1, Zeile 29: drei Jahre. – Maruta von Maipherkat, bei O. Braun, De sancta Nicaena synodo, Münster 1898, S. 53. – M. Guidi, Un BIOE di Costantino, RAL 16 (1907), S. 638,2f. – Weil Gelasius von den Vizenalinen Konstantins (Ende des Konzils) 3 1/2 Jahre zurückrechnet, kommt er auf die Eröffnung der Synode, als Konstantin 16 1/2 Jahre regiert hatte (h. e. 2,5,1, S. 41,6 Loeschke-Heinemann). Diese Angabe veranlaßte Seeck zur irrigen Annahme eines nicänischen Konzils unter Licinius, im 16. Jahre Konstantins (ZKG 17 (1897) 27). Er nahm das ZKG 30 (1909) 433 zurück.

¹⁶ NGG 1911, S. 380–86 = Gesammelte Schriften, Bd. 3, Berlin 1959, S. 205–12. Nach den Ges. Schr. wird im folgenden zitiert.

¹⁷ aaO. S. 207.

¹⁸ Gelasius v. Kyzikos 3,15,1–5, S. 164f. Loeschke-Heinemann = Urk. 32 Opitz.

¹⁹ H. G. Opitz, Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328. ZNW 33 (1934) 131–59, auf S. 154–59.

²⁰ aaO. S. 131 A. 1. Das ist trotz mancher Irrtümer Seecks zu bedauern; aus der methodischen Umsicht seiner Untersuchung und seiner hervorragenden historischen Schulung ist gerade heute wieder zu lernen.

Chalkedon) und Theognis (von Nicäa) durch Entscheidung Konstantins aus der Verbannung zurückgekehrt seien, ein gegen Nicäa gerichtetes Bekenntnis verfaßt und auf der Synode von 250 Bischöfen in Nikomedien den Alexander von Alexandrien und Eustathius von Antiochien abgesetzt hätten.²⁰ Opitz nimmt diese Stelle als Zeugnis für eine Synode drei Jahre nach Nicäa in Sachen der Arianer. Diese Wiederholung von Nicäa könne durchaus in Nikomedien stattgefunden haben,²¹ eine Vermutung, die bereits von E. Schwartz erwogen wurde.²²

5) Die These von E. Schwartz wird auch in der neuesten Behandlung des Problems durch M. Simonetti²³ festgehalten, mit dem Unterschied, daß Konstantin zur Rücknahme des Urteils gegen Arius nicht das große nicänische Konzil wiederholt, sondern eine kleine Synode in Nicäa oder Nikomedien versammelt, woraufhin dann Euseb von Nikomedien und Theognis ihren Brief schreiben.²⁴ Den weiteren Verlauf der Dinge stellt Simonetti im Anschluß an E. Schwartz dar.

II. 1) Die Gegner der Theorie von Seck und Schwartz halten an dem Ablauf der Ereignisse fest, wie er in dem klassischen Buche Gwatkins dargestellt worden ist.²⁵ Euseb von Nikomedien kehrt (wahrscheinlich 328) auf Beschluß Konstantins aus dem Exil zurück. Arius wird erst nach ihm (zu unbekannter Zeit) aus der Verbannung entlassen. Der Nikomedier gewinnt bald Einfluß auf Konstantin und bereitet die antinicänische Reaktion und Arius' Rückführung in sein Amt vor, indem er eine Reihe orthodoxer Bischöfe im Orient von ihren Sitzen entfernen läßt und Athanasius zu Fall zu bringen trachtet. Der Erfolg kommt mit den Konzilen von Tyrus und Jerusalem (335). Vor dem Jerusalemer Konzil läßt Konstantin Arius und Euzoius nach Konstantinopel vor und nimmt ihr Glaubensbekenntnis (Urk. 30 Opitz) entgegen. Arius wird erst 335 in Jerusalem wieder in die Kirche aufgenommen. Konstantin befiehlt dann dem Bischof von Konstantinopel, mit ihm in Kommunion zu treten, was durch den plötzlichen Tod des Arius verhindert wird.

2) Der Widerspruch gegen die Annahme einer Nachsynode von Nicäa²⁶ sucht die Glaubwürdigkeit der Texte, auf denen sie beruht, zu erschüttern oder legt sie anders aus.

²⁰ Philostorgius, h. e. 2,7 und 7a, S. 18, 21 ff. 30 ff. *Bidez*. Philostorgius wirft hier seine Synode von Nikomedien mit der antiochenischen gegen Eustathius zusammen.

²¹ *Opitz*, aaO. S. 158.

²² Art. „Eusebios“, PW VI (1907) Sp. 1416.

²³ *M. Simonetti*, *La Crisi Ariana nel IV secolo*. Rom 1975, S. 115–24.

²⁴ aaO. S. 123.

²⁵ *H. M. Gwatkin*, *Studies of Arianism, chiefly referring to the Character and Chronology of the Reaction which followed the Council of Nicaea*. Cambridge 1900, S. 75 ff und besonders S. 90 A. 2.

²⁶ Repräsentativ sind die Aufsätze von *G. Bardy*, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée*, *ReSR* 8 (1928) 516–51, besonders S. 524 f. – *Ders.*: *Sur la réitération du concile de Nicée*, *RechSR* 23 (1933) 430–50. Siehe aber auch schon Rogala (s. u. A. 28a) und *L. Duchesne*, *Histoire ancienne de l'église* Bd. 2, 4Paris 1910, S. 166.

a) Vor allem wird der „Reuebrief“ Eusebs von Nikomedien (Urk. 31 Opitz) für unecht erklärt, und zwar mit denselben Gründen, welche schon Tillemont vorgebracht hatte, der sich seinerseits auf Arnaulds und Nicles Apologie für die Nonnen von Port Royal stützte.²⁷ Tillemonts wichtigste Einwände sind: 1. Die Urkunde ist historisch nicht unterzubringen, weder beim Konzil von 325 noch 328 bei der Rückberufung Eusebs von Nikomedien.²⁸ 2. Sie widerspricht anderen historischen Zeugnissen. Es gebe, vor allem bei Athanasius, keinen Anhalt dafür, daß Euseb von Nikomedien in Nicäa verurteilt worden sei, wie das Schreiben vorgibt. Außerdem setze es voraus, daß Arius vor der Rückkehr des Nikomediers von den gegen ihn erhobenen Beschuldigungen freigesprochen worden sei. Das ist jedoch erst auf dem Konzil zu Jerusalem 335 geschehen. 3. Die Urkunde enthält innere Widersprüche. Euseb und Theognis behaupten, sie hätten den Anathemismus gegen Arius nicht unterschrieben. Jetzt bieten sie sich an, dies zu tun, nachdem Arius, wie sie selbst sagen, sich gerechtfertigt hat.

Diese Anstöße sind nicht unüberwindbar, wie vor allem K. Müller gezeigt hat.^{28a} Die Frage nach der historischen Einordnung des Briefes läßt sich durch die Annahme einer Nachsynode von Nicäa befriedigend lösen. Der Widerspruch zwischen der Unterschrift unter das Credo und der Verweigerung der Verfluchung des Arius – die doch mit dem Credo zusammengehöre – behebt sich, wenn die Unterschrift unter das Ganze mit einem Vorbehalt gegen den zweiten Teil erfolgte. A. Lichtenstein, dem E. Schwartz zustimmt, meinte, Euseb und Theognis hätten Glaubensbekenntnis und Verfluchung unterschrieben, sich dann aber der Anwendung des Anathems auf Arius widersetzt. Es handele sich also um Verweigerung der Unterschrift unter das persönliche Anathema.²⁹ Dieses Verhalten hatte eine bedingte Verurteilung zur Folge. Das Konzil setzte ihnen eine Frist zur „Umkehr“.³⁰

b) Die Gegner der Theorie Seecks lesen aus der Zeitangabe des Athanasius

²⁷ *Lenain de Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles Bd. VI, Venedig 1772, S. 810 Note VIII. – Apologie des Religieuses de Port-Royal, IV^e partie, 1665, S. 32–50.

²⁸ Letzteres nahm *Valesius* an in den Anmerkungen zu Sokr. I, 14 und Sozom. 2, 16. Abgedruckt MPG 67, 110–14; 971–76.

^{28a} K. Müller, Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte 13: Zu der Eingabe der Bischöfe Euseb v. Nikomedien und Theognis v. Nicaea an die (zweite) Synode von Nicaea (327). ZNW 24 (1925) 290–92. Müller berücksichtigt die Fassung, welche S. Rogala, Die Anfänge des arianischen Streites, Paderborn 1907, S. 74ff, den Bedenken Tillemonts gab.

²⁹ A. Lichtenstein, Eusebius von Nikomedien, Halle 1903, S. 31–36. – E. Schwartz, Ges. Schr. 3, S. 202f. – Lichtenstein beruft sich auf Sozomenus I, 21, 3: ἰστέον μέντοι ὡς τῇ Ἀρείου καθαιρέσει οὐτε ἔθεντο οὐτε υπέγραψαν Εὐσέβιος ὁ Νικομηδείας καὶ Θεόγνιος ὁ Νικαίεως, καί περ τῇ γραφῇ τῆς πίστεως συναινέσαντες. Freilich entnimmt Sozomenus dies dem „Reuebrief“ bei Sokr. I, 14; seine Bemerkung steht also auf der gleichen Ebene wie die Folgerungen der Modernen.

³⁰ οὗς ἀπαξ ἢ τῆς συνόδου ἀλήθεια πρὸς μετάνοιαν τετηρήκει. Konstantin an die Nikomedier, Urk. 27, S. 62,5 Opitz. – Für Euseb und Theognis galt: μετὰ τὴν τῆς συνόδου ὁμογνώμονα συμφωνίαν ἐχρῆν τὴν προτέραν ἐπανορθώσασθαι πλάνην. Konstantin an Theodot v. Laodikea, Urk. 29, S. 63,5 Opitz.

in Apol. sec. 59,3 nicht heraus, daß Alexander von Alexandrien fünf Monate nach dem nicänischen Konzil starb. Vielmehr rechne Athanasius von der in Ägypten nach Nicäa mit zeitlicher Verzögerung durchgeführten Aufnahme der Melitianer ab.³¹

Zweifellos will Athanasius sagen, daß Alexanders Tod fünf Monate nach der Aufnahme der Melitianer eintrat. Daß er den Grund dieser Aufnahme nicht nennen will, deutet auf ein bestimmtes, ihm unangenehmes Ereignis, und dieses muß das von Euseb von Cäsarea (VC 3, 23) erwähnte Konzil gewesen sein. Es konnte nicht vor der Rückkehr Konstantins aus Rom, also erst im Laufe des Jahres 327, stattfinden. Mehr sollte man der bewußt dunkel gehaltenen Athanasiusstelle nicht aufbürden. Ihr kommt es darauf an, daß mit Alexanders Tod der melitianische Streit erneut auflebt. Das geschah in der Tat im Anschluß an die handstreichartige Wahl des Athanasius zum Nachfolger Alexanders, welche gegen vorherige Absprachen verstieß.³²

c) Das Zeugnis Eusebs in VC 3, 23 wird von Duchesne damit entkräftet, daß Euseb nur von einer Einladung an ägyptische Bischöfe spreche.³³ Euseb drückt sich unklar aus, so daß sich eine zwingende Entscheidung nicht treffen läßt. Da er aber auf die Behandlung der Bischöfe durch Konstantin in Nicäa, von der er gerade gesprochen hat, zurückverweist, liegt nahe, daß er eine Synode meint, welche über den ägyptischen Episkopat hinausreichte. Die Streitigkeiten in Ägypten betrafen die Melitianer. Aber auch die arianische Opposition hatte sich nach Nicäa in Alexandrien noch geregt.³⁴ Es ist wahrscheinlich, daß sich der Kaiser für sein Schiedsrichteramt nicht bloß eine ägyptische Synode zusammenholte; er hatte genug Erfahrungen mit Bischöfen vom donatistischen Streit her.

Bardy schließt sich Duchesne an. Es handele sich um ein Konzil der Bischöfe, die mit der melitianischen Frage befaßt waren, das heißt, der ägyptischen. Überhaupt falle die Aussage von VC 3, 23 gegen die übrigen Zeugen, welche nur ein einziges Konzil von Nicäa kennen, nicht ins Gewicht.³⁵

d) Konstantins Brief an Alexander von Alexandrien (Urk. 32 Opatz), in welchem der Bischof um Wiederaufnahme des Arius ersucht wird, stellt eine Schwierigkeit für die traditionelle Auffassung dar. Duchesne umging sie, indem er eine Namensverwechslung annahm: der Brief sei an Alexander von Konstantinopel gerichtet und auf 335 zu datieren.³⁶ Aber lebte Alexander im Jahre 335 noch?

Die Bestimmung von Alexanders Todesjahr ist mit der Chronologie seines Nachfolgers Paulus von Konstantinopel verknüpft. Der Synodalbrief der

³¹ *Duchesne*, Hist. anc. Bd. 2, S. 166 A. 2. *Bardy* übernimmt dies, Sur la réitération (s. o. Anm. 26), S. 432–34.

³² *Sozom.* 2,25,6, S. 84,25–29 *Parmentier* (aus den Synodalakten von Tyrus).

³³ Hist. anc. 2, S. 156 A. 1.

³⁴ Konstantin hatte Arianer, die den Streit fortsetzten, aus Alexandrien ausweisen und nach Bithynien verbringen lassen. Urk. 27, S. 62,2–4.

³⁵ s. o. A. 31 und in *Fliche-Martin*, Histoire de l'Église Bd. 3 (1947), S. 100 A. 5.

³⁶ *L. Duchesne*, Hist. anc. 2, S. 183 A. 2. – *G. Bardy*, Sur la réitération, S. 443 A. 37.

Orientalen von Serdika behauptet, daß Paul bei der Absetzung des Athanasius mitgewirkt habe.³⁷ Das geschah in Tyrus. Paul war also zur Zeit des Konzils von Tyrus (Sommer 335) schon Bischof von Konstantinopel. Makedonius, als Diakon ein Rivale Pauls um den Bischofssitz der Hauptstadt,³⁸ klagte, wie Athanasius berichtet, Paul (beim Kaiser) an, wobei Athanasius zugegen war. Später habe sich Makedonius wieder mit Paulus versöhnt und sei Presbyter unter ihm gewesen. Noch unter Konstantin sei Paul ein erstes Mal verbannt worden.³⁹ Die Anklage muß im Jahre 331/32 erhoben worden sein, als Athanasius an den Hof befohlen worden war, um sich gegen die Melitianer zu verteidigen.⁴⁰ Der Versuch Telfers, sowohl die Anklage gegen Paulus wie dessen Unterschrift gegen Athanasius in den November 335 zu setzen,⁴¹ als Athanasius beim Kaiser in Konstantinopel gegen das Urteil der Synode von Tyrus appellierte,⁴² scheitert schon daran, daß all dies in der einen dramatischen Woche, die Athanasius in Konstantinopel weilte, nicht unterzubringen ist. Außerdem fand die von Paul unterschriebene Absetzung (expositio) des Athanasius nicht in der Audienz bei Konstantin, sondern vorher auf dem Konzil zu Tyrus statt. Paul wurde also Ende 331 oder Anfang 332 angeklagt und muß vorher Bischof geworden sein. Sein Vorgänger Alexander von Konstantinopel weilte 335 nicht mehr unter den Lebenden. Er kann nicht der Empfänger von Urkunde 32 (Opitz) sein.⁴³

Folgende Erwägung spricht ebenfalls gegen Duchesnes Datierung des Briefes (Urk. 32) auf 335. Konstantin hätte sich gegenüber Alexander von Konstantinopel auf die Jerusalemener Synode, welche Arius die *communio* gewährte, berufen. Urkunde 32 als Brief an Alexander von Konstantinopel wäre ein unbegreifliches Doppel zu Konstantins Schreiben an die Synode von Jerusalem, in dem er die Aufnahme des Arius mit seinen Genossen fordert.^{43a} Konstantin war nicht so ungeschickt, daß er erst nach einer Ablehnung durch Alexander von Konstantinopel auf den Gedanken verfallen wäre, die Arianer durch eine Synode wieder zur Kirche zuzulassen.

³⁷ CSEL 65, S. 57,20 *Feder*: Paulus vero Athanasi expositioni interfuit manumque propria sententiam scribens cum ceteris eum etiam ipse damnavit.

³⁸ Sokrates 2,6; Sozom. 3,3.

³⁹ Athanasius, Hist. Arian. 7,1–3, S. 186,9–16 *Opitz*.

⁴⁰ Kephalaion des 3. Festbriefes des Athanasius, S. (2) Zeile 4–12. – 4. Festbrief, S. (35) Z. 18–22 *Cureton*. Vgl. Athan., Apol. sec. 60,1–3, S. 140 *Opitz*.

⁴¹ W. Telfer, Paul of Constantinople, HThR 43 (1950) 30–92 auf S. 50 und 62.

⁴² Kephalaia der Festbriefe, S. (3) Z. 10–14 *Cureton*. – Athan., Apol. sec. 86, 1–87,3 und das Synodalschreiben der Ägypter, Apol. sec. 9,2–4.

⁴³ Grundlegend für die Chronologie Pauls v. Konstantinopel ist *Seecks* Untersuchung in dem oben, Anm. 1 genannten Aufsatz S. 29–33. Auch *E. Schwartz*, NGG 1911 = Ges. Schr. 3, S. 273–75 und *F. Winkelmann*, Die Bischöfe Metrophanes und Alexander v. Byzanz, Byz 59 (1966) 47–71, auf S. 60–67, vertreten dieselbe Meinung. – *F. Loofs*, Artikel „Macedonius“, RE ³Bd. 12 (1903) S. 42,19–44,30 gibt eine ausgezeichnete Übersicht und setzt Alexanders Tod ebenfalls vor 335.

^{43a} s. Athan., De syn. 21,3–4: ὁ θεοφιλέστατος βασιλεὺς διὰ γραμμάτων οἰκείων τοῦθ', ὅπερ ἐχρῆν, παρορμήσας . . . ἡπλωμένην δὲ καὶ εἰρηναίαν ψυχὴν δέξασθαι τοὺς περὶ Ἀρείου . . . , S. 247,30–248,1 *Opitz*.

e) Wenn Alexander von Konstantinopel 335 tot war, kann des Athanasius Erzählung von Arius' Tode nicht stimmen.⁴⁴ Da Telfer⁴⁵ daran festhält und die Angabe, Alexander sei beim Tode des Arius Bischof von Konstantinopel gewesen, für seine Chronologie verwendet, muß kurz darauf eingegangen werden. Athanasius erzählt, daß Arius auf Betreiben der „Eusebianer“ von Konstantin empfangen wird, ihm ein unverfängliches Glaubensbekenntnis vorlegt und schwört, daß er die ihm zur Last gelegten Meinungen nicht bekenne. Konstantin gibt sich damit zufrieden, macht ihn aber auf die Folgen eines Meineids aufmerksam. Als die Eusebianer nun Bischof Alexander zwingen wollen, in kirchliche Gemeinschaft mit Arius zu treten, betet Alexander in der Kirche (in Gegenwart des alexandrinischen Presbyters Makarius, Gewährsmann des Athanasius) entweder um seinen oder Arius' Tod. Daraufhin zerplatzt Arius auf einem Abtritt, wie dereinst Judas (Apg. 1, 18).

Da es sich um Arius' letzte Audienz bei Konstantin handelt, muß die des Jahres 335 gemeint sein, von welcher der Brief der Kirchweihsynode zu Jerusalem spricht.⁴⁶ Der Presbyter Makarius, von dem Athanasius die Geschichte erfahren haben will, ist mit aller Wahrscheinlichkeit derjenige, welcher angeklagt wurde, den Abendmahlskelch des Ischyra zerbrochen zu haben.⁴⁷ Makarius wurde auf kaiserlichen Befehl in Ketten zum Konzil nach Tyrus verbracht.⁴⁸ Diese Verhaftung erfolgte mehrere Monate vor dem 11. Juli (17. Epiphi) 335, an dem Athanasius nach Tyrus abreiste.⁴⁹ Denn Athanasius erfährt davon, entsendet Kleriker, die Makarius' Freilassung erreichen sollen; diese werden von dem Melitianerbischof Johannes Archaph in Antiochien abgefangen, und diese Hiobsbotschaft gelangt wiederum nach Alexandrien.⁵⁰ Diese Szenerie läßt eine Anwesenheit des Makarius in Konstantinopel Anfang 335 möglich erscheinen, schließt sie aber für die Zeit nach dem Konzil von Tyrus (wo Athanasius und damit auch Makarius schuldig gesprochen wurden)⁵¹ aus. Arius lebte aber noch, als dieses Konzil stattfand. Er wurde mit seinen Getreuen auf der Synode zu Jerusalem (September 335) zur Kommunion zugelassen. Athanasius erläutert den Ausdruck des Jerusalemer Synodalbriefs τοὺς περὶ Ἀρείον⁵² mit: Ἀρείον καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ.⁵³

Wie unwohl es Athanasius bei dieser Geschichte vom Tode des Arius war,

⁴⁴ Athan., Ad Serapionem de morte Aarii. Werke II S. 178–80 *Opitz*. – Ep. ad episc. Aeg. et Lib. 18. MPG 25,580c–581a.

⁴⁵ aaO. (s. oben A. 41) S. 53–55.

⁴⁶ Athan., De syn. 21,4, S. 248,2–8 *Opitz*.

⁴⁷ Quellen und Darstellung dieser Affäre bei E. Schwartz, NGG 1911 = Ges. Schr. 3, S. 196.

⁴⁸ Athan., Apol. sec. 71,2, S. 149,3 *Opitz*.

⁴⁹ Kephalaia der Festbriefe, S. (3) Zeile 8–10 *Cureton*.

⁵⁰ Papyrus 1914 Bell, bei H. I. Bell, Jews and Christians in Egypt, Oxford 1924, Zeile 29–38, S. 59–60 und die Erläuterungen S. 66f.

⁵¹ Sozom. 2,25,19, S. 87,2–7 *Parmentier*.

⁵² Athan., De syn. 21,3, S. 248,1 *Opitz*.

⁵³ ebd. 22,1, S. 248,21. Das hat bereits O. Seeck, ZKG 17 (1897) 36 klargestellt.

erhält auch daraus, daß er Serapion einschärft, sie den Freunden, die nach Arius' Ende gefragt hatten, nur vorzulesen, niemandem eine Abschrift des Briefes zu geben, noch selbst eine solche zu nehmen und ihn wieder an Athanasius zurückzuschicken⁵⁴ – Ausdruck eines schlechten Gewissens. Die Erzählung kommt für die Chronologie Alexanders nicht in Betracht.

f) Seecks Argument, Julius von Rom habe von der Rücknahme nicänischer Beschlüsse durch eine zweite Synode gesprochen, wird von Opitz fallengelassen. Julius lege nur den 5. Kanon von Nicäa aus.⁵⁵

g) Die Hieronymusstelle⁵⁶ ist verworren und wirft wahrscheinlich die Aufnahme der Arianer in Jerusalem 335 mit der nicänischen Synode zusammen.⁵⁷ Offensichtlich falsch ist bei Hieronymus die Behauptung, die Unterschriftenliste des Symbols der 318 Väter von Nicäa liefere den Beweis, daß die von Hieronymus genannten Arianer (unter diesen der libysche Presbyter Saras, Arius selbst, der Diakon Euzoius und der Lektor Achillas) das Homousion unterschrieben hätten und daraufhin aufgenommen worden seien.⁵⁸

3) Es ist also festzuhalten: Gegen die Echtheit von Urkunde 31 (Reuebrief) sind bisher keine durchschlagenden Gründe beigebracht worden, und Urkunde 32 (Konstantins Brief an Alexander) gehört vor den Tod Alexanders von Alexandrien (17. April 328).

III. Wie sieht nun die Wiederherstellung des geschichtlichen Ablaufs bei Seeck und E. Schwartz aus?⁵⁹

1) Für Seecks Darstellung der Schicksale der Arianer nach Nicäa ist zu beachten, daß er die Urkunden 27 (Brief Konstantins an die Gemeinde von Nikomedien), 33 (Edikt Konstantins gegen Arius) und 34 (Schmähebrief Konstantins an Arius) für gefälscht erklärt.⁶⁰ Dabei erkennt er den Urkunden 27 und 34 in den Tatsachen, die sie erwähnen, einen gewissen Quellenwert zu, da der Fälscher (Athanasius) mit den Zeitverhältnissen vertraut war. Dagegen betrachtet E. Schwartz (mit Recht) alle diese Dokumente als echt.⁶¹

⁵⁴ Athan., Ep. de morte Aarii 5, S. 180, 12–17 *Opitz*.

⁵⁵ *Opitz*, ZNW 33 (1934) 158 A. 131.

⁵⁶ s. oben Anm. 6.

⁵⁷ So *Simonetti*, Crisi (s. oben Anm. 23) S. 121 Anm.

⁵⁸ Hieronymus, C. Luciferianos 19–20. MPL 23 (1883) 182B–183A.

⁵⁹ Ich lege für Seeck die abschließende Fassung in seiner „Geschichte des Untergangs der antiken Welt“ Bd. 3, S. 430–35; 439–41 zugrunde.

⁶⁰ ZKG 17 (1897) 4f. – O. Seeck, Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts. ZKG 30 (1909) 422–29.

⁶¹ Gegen Seeck s. N. H. Baynes, Athanasiana. Journal of Egyptian Archeology 11 (1925) 58–69. Baynes hält seinerseits Urk. 31 (den „Reuebrief“) für unecht. – H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955, S. 228f; 231–33; 239–42 kehrt mit einigen Abwandlungen zum Standpunkt Seecks zurück: in Urkunde 27; 33; 34 sei echtes Material mit Fälschungen von Athanasius zusammengearbeitet worden. Eine Analyse der Dokumente ergibt nach meinem Urteil, daß ihre Maßlosigkeiten und das Ausufern von Briefen und Erlassen zu Predigten

Seeck versucht zunächst, die veränderte Haltung Konstantins zu den Ariern, die nach seiner Rückkehr von der Vizennalienfeier in Rom sichtbar wird, zu erklären. Der Kaiser, welcher während seiner Reise (326)⁶² seinen Sohn Krispus und seine Gattin Fausta wegen angeblicher Blutschande hatte hinrichten lassen, betrachtete diese Familientragödie als Gottes Strafe, vielleicht für die Verbannung Eusebs von Nikomedien und des Arius, die möglicherweise doch fromme Männer waren. So entbietet er Arius an seinen Hof, vielleicht noch während der Vizennalien in Rom. Als dieser zögert, schreibt Konstantin dringender am 27. November 326 (Urk. 29 Opitz). Nur das Tagdatum des Briefes ist überliefert. Das Jahr 326 sei anzunehmen, weil im November 327 die Wiederaufnahme des Arius bereits erfolgt sei. Konstantin befindet sich im Spätherbst 326 in der Gegend von Sirmium, und da Arius nach Illyrien verbannt war, ist Sirmium wahrscheinlich der Ort der Audienz. Die Nachricht des Sokrates,⁶³ Arius sei mit dem Kaiser in Konstantinopel zusammengetroffen, muß verworfen werden. Arius überreichte dem Kaiser ein Bekenntnis, das nichts Ketzerisches mehr enthielt (Urk. 30 Opitz). Für Arius machen die kaiserlichen Damen bei Hofe (Konstantia, Helena, Basilina) ihren Einfluß geltend.⁶⁴ Die Verehrung des Märtyrers Lukian, dessen Schüler die Exilierten waren, zog die Kaiserinmutter Helena in ihren Bann und Lukians Begräbnisort, Drepanon, wurde zu ihren Ehren 327 als Hele-nopolis neu gegründet.⁶⁵ Die Lukianschüler, darunter Euseb von Nikomedien, Maris und Theognis werden der Einweihungsfeier als Ehrengäste beige-wohnt haben. Ihre Verbannung wurde dazu aufgehoben, im dritten Jahr ihrer Dauer.⁶⁶

Eusebs Einfluß auf den Kaiser befestigt sich rasch. So kann er den Gesandten der Melitianer, die sich über Behinderung ihrer Kleriker durch Alexander von Alexandrien beklagen wollten, Zutritt beim Kaiser verschaffen, gegen das Versprechen, mit Arius und seinen Genossen in Kirchengemeinschaft treten zu wollen.⁶⁷ Konstantin habe sich über die Anerkennung des Arius durch die rechtgläubigen Melitianer erfreut gezeigt. Er will aber einen Beschluß des großen Konzils von Nicäa – die Verurteilung des Arius – nicht durch ein anderes Konzil rückgängig machen, sondern beruft die nicänische Synode noch einmal (Athanasius, Apol. sec. 59, 3 – Euseb v. Cäsarea, VC 3, 23). Dort wirkt er mit seinem Ansehen für die Lukianschüler. Arius

typisch konstantinisch sind und nicht zu der Annahme berechtigen, verschiedene Stücke seien verschmolzen.

⁶² Das Itinerar Konstantins für 326 und 327 bei O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste, Stuttgart 1919, S. 176–78. Abweichend P. Bruun, Constantine and Licinius, London 1966 (The Roman Imperial Coinage Bd. VII), S. 77.

⁶³ Sokr. I, 25, 10.

⁶⁴ Athan., Hist. Arian. 5–6. Dazu Seeck, Untergang Bd. 3, S. 561 zu S. 431, 29.

⁶⁵ Philostorgius 2, 12. Seeck, Untergang Bd. 3, S. 561 zu S. 432, 9 nennt weitere Stellen. – Prokop, De aedif. 5, 2 behauptet, Helena sei in Drepanon geboren. Das wäre ein weiterer Anlaß für ihr Interesse an Lukian.

⁶⁶ Philostorgius 2, 7. Die „vollen drei Jahre“ seien ein Versehen des Epitomators des Philostorgius. Seeck, Untergang Bd. 3, S. 561 zu S. 432, 18.

⁶⁷ Epiphanius, haer. 68, 5–6 ed. Holl. – Athan., Apol. sec. 11, 3–4 Opitz.

darf das Nicänum unterschreiben (Sokr. 2, 25, 3).⁶⁸ Euseb von Nikomedien scheint noch einmal einen Sturmangriff gegen das „Wesensgleich“ versucht zu haben.⁶⁹ Als er sah, daß auch Arius nachgegeben hatte, richtet er seinen Brief mit Theognis an das Konzil (Urk. 31 Opitz). Arius wurde 327 vom nicänischen Konzil aufgenommen. Er weilt 335 als anerkanntes Glied der Kirche auf der Jerusalemer Synode.

2) E. Schwartz⁷⁰ ist der Ansicht, daß Konstantins Haltung in dem Bündel von Auseinandersetzungen, die man (unter dem Einfluß der Publizistik des Athanasius) als „arianischen Streit“ bezeichnet, grundsätzlich stets dieselbe blieb. Einflüsse auf ihn sollten nicht überschätzt werden, und die Schwenkungen seiner Kirchenpolitik sind lediglich taktische Züge im Dienst des immer gleichen Zieles: er, der Mann Gottes, der das Reich einte, hat die ihm von Gott gesetzte Aufgabe, die zerstrittene Kirche, von deren Gottesverehrung das Heil des Reiches und des Kaisers abhängt, zur Eintracht zu bringen. Dazu fordert er die Unterwerfung unter den Glauben von Nicäa, läßt aber Spielraum für eine persönliche Auslegung des Credo.

Arius wird nach seiner Verurteilung in Nicäa 325 aus Ägypten ausgewiesen und muß mit Theonas von Marmarika und Sekundus von Ptolemais seinen Aufenthalt in Nikomedien nehmen (Urk. 27, S. 62, 2–4 Opitz). Die Verbannung nach Illyrien⁷¹ ist entweder zu verwerfen oder erst nach dem Sturz Eusebs von Nikomedien, der wegen Verkehrs mit den Verbannten erfolgte (Urk. 27 Opitz), eingetreten.

Aus Urkunde 29 (Arius wird an den Hof eingeladen) ist eine Wendung der kaiserlichen Kirchenpolitik zu erschließen. Konstantin, der die Formen des kirchlichen Rechts wahrte, hätte aber nicht an Arius geschrieben, solange dessen Exkommunikation nicht aufgehoben war. Das konnte nur durch ein der Kaisersynode von Nicäa gleichstehendes Konzil geschehen. Da auch der melitianische Streit in Ägypten wieder auflebte, entschließt sich Konstantin zur Wiederholung des nicänischen Konzils (Euseb, VC 3, 23. – Urk. 31 Opitz). Es tagte im November 327, nimmt die Melitianer wieder auf (Athan., Apol. sec. 59, 3) und löst Arius vom Kirchenbann (Urk. 31 Opitz). Darauf läßt Konstantin mit Schreiben vom 27. November 327 Arius zu sich ein (Urk. 29) und läßt sich von ihm und Euzoius ein Bekenntnis vorlegen (Urk. 30 in Verbindung mit Urk. 32). Auf die Nachricht von der Begnadigung des Arius schreiben Euseb von Nikomedien und Theognis an die Synode (Urkunde 31).

Der kaiserliche Befehl an Arius und Euzoius, ein Credo einzureichen, obwohl sie sich auf dem zweiten nicänischen Konzil gebeugt hatten, sei darauf berechnet, den Widerstand Alexanders von Alexandrien zu brechen (Urk. 32, Brief Konstantins an Alexander). Der alexandrinische Bischof habe zwar an

⁶⁸ Die Argumente Seecks für diese Unterschrift finden sich „Untergang“ Bd. 3, S. 562–63 zu S. 435,3 und 435,9.

⁶⁹ Das entnimmt Seeck der Notiz des Philostorgius 2,7.

⁷⁰ NGG 1911 = Ges. Schr. 3, S. 200–12; 239–46; 256–57. – Ders.: Artikel „Eusebios“, PW VI (1907) Sp. 1415 f.; 1424 f.

⁷¹ Philostorgius 2,9c, S. 11,15 f. *Bidez*.

der zweiten nicänischen Synode teilgenommen, jedoch gegenüber Arius nicht nachgegeben. Ein Konflikt wird durch seinen Tod, fünf Monate nach dem Konzil, vermieden.

Auch sein Nachfolger Athanasius weigert sich, Arius in sein Amt zurückkehren zu lassen. Nach längerem vergeblichen Warten schreibt Arius etwa 333 an Konstantin und droht mit der Gründung einer Sonderkirche (Brieffragmente des Arius in Urk. 34 Opitz).⁷² Das trägt ihm einen kaiserlichen Erlaß, der die Bezeichnung der Arianer als „Porphyrianer“, die Verbrennung der Schriften des Arius und die Todesstrafe für ihren Besitz verfügt (Urk. 33 Opitz),⁷³ und ein grobes Schreiben des Kaisers ein, das ihm dennoch eine Brücke durch Einladung an den Hof baut (Urk. 34).⁷⁴ Arius unterwirft sich tatsächlich und Konstantin schickt der Synode, welche er im September 335 zur Einweihung der Grabeskirche in Jerusalem zusammenrief, ein Glaubensbekenntnis des Arius, das er als rechtläubig befunden hatte, mit der Aufforderung, Arius und die ihm treu gebliebenen Presbyter wieder in ihre alexandrinischen Ämter einzusetzen. Die Synode tat dies und gab ihren Beschluß durch eine Enzyklika bekannt (Synodalschreiben von Jerusalem. Athan., De syn. 21, 2–7).

IV. Beide Entwürfe geben ein in sich geschlossenes Bild der Vorgänge, beide haben ihre Stärken und Schwächen. Die Form, in welche H. Lietzmann schließlich die Hypothese der Wiederholung des nicänischen Konzils gegossen hat, strahlt in ihren großen Linien starke Überzeugungskraft aus.⁷⁵ Aber in den Einzelheiten stecken Fragen.

1) Sie tauchen zunächst beim Studium des „Reuebriefs“ (Urk. 31) auf. Er beginnt: „Obwohl wir vor einer Urteilsverhandlung von Ew. Ehrwürden für schuldig erklärt worden sind, müssen wir das Urteil in Stille tragen, das von Ew. heiligen Entscheidung gefällt wurde.“ Worauf bezieht sich das? Man denkt dabei zunächst an die Lärmszenen, welche in Nicäa die Verlesung des Briefes, in dem Euseb von Nikomedien das Homousion ablehnte (Urk. 21 Opitz),⁷⁶ begleiteten.⁷⁷ Da in den nachfolgenden Sätzen von den Anathematismen des Nicänum die Rede ist, schwingt mit, daß Euseb und Theognis, als sie nach ihrer bedingten Verurteilung⁷⁸ keine Anstalten machten, der ihnen gesetzten Frist zur Verfluchung des Arius nachzukommen, von Konstantin ohne weitere Anhörung abgesetzt wurden.⁷⁹ Tillemont⁸⁰ vermißt hier die *captatio benevolentiae* und meint, so hätten

⁷² Ausgeschrieben bei E. Schwartz, Ges. Schr. 3, S. 240f.

⁷³ Von Seeck, ZKG 17 (1897) 48f. für unecht erklärt. Vgl. O. Seeck, Urkundenfälschungen, ZKG 30 (1909) auf S. 422–29.

⁷⁴ Nach Seeck, aaO. gefälscht.

⁷⁵ H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, Bd. 3, ³Berlin 1961, S. 111ff.

⁷⁶ Daß dieser Brief an die Synode von Nicäa gerichtet war, wie Opitz in seiner Überschrift (S. 42) angibt, ist zu bezweifeln.

⁷⁷ Eustathius von Antiochien bei Theodoret, h. e. 1, 8, 1–5, S. 33, 21ff. *Parmenier*.

⁷⁸ s. oben zu Anm. 30.

⁷⁹ So Opitz in der Erläuterung zu Urk. 31, S. 65, 1ff.

⁸⁰ s. oben Anm. 27.

Euseb und Theognis als Bittsteller nicht an eine Synode schreiben können. Dieser Einwand erledigt sich dadurch, daß die Synode nur eine Durchgangsstelle für den Brief ist. Konstantin ist der eigentliche Empfänger (Urk. 31 S. 66, 2); ihm gegenüber mußte die rechtliche Lücke im Verfahren angedeutet werden.

2) Ernster ist eine zweite Schwierigkeit. Die beiden Bischöfe schreiben aus dem Exil: οὐ γὰρ τὴν ἐξορίαν βαρέως φέροντες, ἀλλὰ τὴν ὑπόνοιαν τῆς αἰρέσεως ἀποδιδόμενοι.⁸¹ Philostorgius⁸² berichtet, daß sie nach Gallien gehen mußten. Das wird durch Konstantin selbst bestätigt: ἐκέλευσα ὡς πορρωτάτω ἐξορισθῆναι.⁸³ Sie haben nun gehört, daß sich die Synode, an welche sie schreiben, wohlwollend gegen Arius verhalten hat, und dies ist der Anlaß ihres Briefes. Bedenkt man die Dauer der Nachrichtenübermittlung, so muß für das Eintreffen der Kunde über Arius in Gallien und den Weg des daraufhin erfolgenden Gesuchs nach dem Orient ein Zeitraum von mindestens drei Monaten (und zwar in der guten Jahreszeit) angesetzt werden.⁸⁴ Hat die Nachsynode von Nicäa so lange – vom Sommer bis Ende November – getagt? Nicht die Fülle der Verhandlungsgegenstände, sondern nur der Befehl des Kaisers könnte als Erklärung hierfür vermutet werden. Euseb von Nikomedien wird auch als Verbannter, so wie Arius,⁸⁵ seine Fürsprecher bei Hofe gehabt haben. Anstatt nun anzunehmen, daß Konstantin in Erwartung der ihm in Aussicht gestellten Unterwerfung Eusebs das Konzil monatelang zusammenhielt, ist zu schließen, daß er den Verurteilten, ohne ihre Verbannung aufzuheben, rechtzeitig Befehl gab, sich in der Nähe des Konzils zur Verfügung zu halten. Sozomenus (3, 19, 3) beruft sich auf eine Erzählung der Arianer, daß Konstantin, aufgrund eines Traumes der Konstantia, Euseb und Theognis zurückgerufen habe. SeECKs Theorie von den „Ehrengästen“ bei der Einweihung Drepanons löst das Problem ebenfalls, ist aber zu phantasievoll und läßt Euseb von Nikomedien bereits vor der „Nachsynode von Nicäa“ zu Einfluß bei Hofe gelangt sein. Eusebs Verwendung für die Melitianer, welche SeECK dafür ins Feld führt,⁸⁶ erfolgt jedoch erst bei der melitianischen Gesandtschaft gegen Athanasius im Jahre 330 unter Johannes Archaph⁸⁷ und nicht bei derjenigen gegen Alexander.⁸⁸

⁸¹ Urk. 31, S. 65, 12f. *Opitz*.

⁸² h. e. 2, 1b, S. 12, 26; 2, 7a, S. 19, 18 *Bidez*.

⁸³ Urk. 27, S. 62, 8 *Opitz*.

⁸⁴ Zur Geschwindigkeit von Seereisen (zwischen 4 bis 6 Knoten stündlich) vgl. *L. Casson, Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton 1972, S. 281–91. – Geschwindigkeit von Landreisen (etwa 30 bis 35 km täglich): *D. Gorce: Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IVe et Ve siècles*, Paris 1925, S. 76. – Dauer der Nachrichtenübermittlung: *W. Riepl, Das Nachrichtenwesen des Altertums*, Berlin 1913, S. 123–240.

⁸⁵ s. oben zu Anm. 64.

⁸⁶ s. oben zu Anm. 67. – Epiphanius, haer. 68, 6, 1 ed. *Holl*.

⁸⁷ Zu dieser s. den Vorbericht zum 3. Festbrief des Athanasius, S. (2) Zeile 8–11 *Cureton*.

⁸⁸ Schreiben der ägyptischen Synode von 338 bei Athan., Apol. sec. 11, 3, S. 96, 16f. *Opitz*. – Epiph., haer. 68, 5.

Epiphanius, dem Seeck hier folgt, wirft beide Gesandtschaften durcheinander. Es geht auch aus dem „Reuebrief“ (Urk. 31), der um Fürsprache beim Kaiser bittet, hervor, daß Euseb von Nikomedien noch nicht über eine einflußreiche Stellung verfügt.

3) Mit diesem Punkt hängt die Frage zusammen: Wurde Arius nach der Synode an den Hof entboten (E. Schwartz) oder vorher (Seeck)? Sie gebiert aus sich ein weiteres Problem: Was beschloß die Synode, von der im „Reuebrief“ die Rede ist, über Arius? Sowohl Seeck wie Schwartz nehmen an, daß sie ihn als rechtgläubig anerkannte und ihm die Kirchengemeinschaft gewährte. Bei Seeck erfolgt dieser Beschluß aufgrund der Erklärung Konstantins, daß er sich vom Glauben des Arius überzeugt habe; bei Schwartz ist diese Erklärung ein Nachspiel zum Konzil. In beiden Theorien (Treffen in Sirmium Ende 326 (Seeck); Treffen in Konstantinopel oder Nikomedien) nach November 327 (Schwartz) läßt sich der Reiseweg des Arius aus der Verbannung in Illyrien befriedigend unterbringen.

Allerdings gehört die Urkunde 29 (Einladung des Arius) nicht in diesen Zusammenhang. Denn hier bringt Konstantin sein Erstaunen zum Ausdruck, daß Arius immer noch zögert, der lange zuvor ergangenen Aufforderung Folge zu leisten.⁸⁹ Aber im Briefe an Alexander von Alexandrien heißt es: „Sogleich nun kam dieser (Arius) mit Euzoius zu Uns, da sie nämlich den Zweck des kaiserlichen Befehls erkannt hatten.“⁹⁰ Diese Eile ist bei Arius' Wunsch, aus dem Exil befreit zu werden, begreiflich. Urkunde 29 muß deshalb in die Zeit nach dem 333 geschriebenen Schmähbrief Konstantins (Urk. 34), dessen Einladung der so hart Angellassene zunächst nicht zu folgen wagte, gesetzt werden.

Für die Vorladung des verbannten Arius bleibt der Brief an Alexander (Urk. 32) unsere einzige urkundliche Quelle. Da in ihm Arius und Euzoius genannt werden und von ihrem Glauben und Bekennen die Rede ist, muß das uns überlieferte Credo der beiden (Urk. 30) mit ihm zusammengehören und aus den letzten Monaten des Jahres 327 stammen.

V. Wir stellen den Zeitpunkt der Audienz zunächst zurück und versuchen zu ermitteln, was die Synode über Arius beschloß.

1) Der Brief Eusebs und Theognis' (Urk. 31) sagt darüber: „Denn wenn Ihr jetzt wenigstens geruht, uns wieder zu Eurer Gegenwart zuzulassen, werdet Ihr uns als solche erfinden, die in allem Euch gleichgesonnen sind und Euren Beschlüssen folgen, zumal es nunmehr Ew. Hochwürden gut schien, gegen den in dieser Sache Angeklagten Milde zu zeigen und ihn zurückzurufen. Es wäre aber ungereimt, nachdem derjenige, welcher schuldig schien, zurückgerufen wurde und sich gegen die Anklagen verteidigt hat, die gegen ihn erhoben wurden, daß wir dazu schwiegen und damit einen Beweis gegen uns selbst lieferten. Wollet nun, wie es sich für Ew. christusliebende Hochwürden ziemt, den von Gott sehr geliebten Kaiser daran

⁸⁹ Urk. 29, S. 63,2-4 *Opitz*.

⁹⁰ Urk. 32, S. 66,7-9 *Opitz*.

erinnern, ihm unser Gesuch übergeben und rasch zu einem Euch angemessenen Beschluß über uns kommen.“⁹¹

Die Synode hat also Arius zurückgerufen und er hat sich gegen seine Beschuldigung verteidigt. Heißt dies: Wiederaufnahme des Häresiarchen durch das Konzil?

Die Bischofsversammlung besaß keine Befugnis, einen kaiserlichen Verbannungsbefehl aufzuheben. Sie konnte nur, wie das Euseb und Theognis für sich erbitten, ein dahin gehendes Gesuch des Arius an den Kaiser weiterleiten. Nach der Rückberufung erfolgte die Verteidigung des Arius – ob vor dem Kaiser oder vor der Synode, läßt sich anhand des Textes nicht entscheiden.

Diese Deutung vertritt bereits die Ausgabe der Urkunde durch den Gewährsmann des Gelasius von Kyzikos. Er sucht den Text dem Leser verständlicher zu machen, verändert den Satzbau, vereinfacht geschraubte Wendungen und setzt verdeutlichende Erklärungen hinzu, wodurch der Ausdruck zuweilen plumper wird. Die entscheidende Stelle lautet bei ihm: „Wenn es nämlich Ew. Heiligkeit gut schien, daß der betreffs Häresie Angeklagte Barmherzigkeit von unserem allerfrömmsten Kaiser erführe und der Milde gewürdigt werde, und Ihr Euch dafür verwendet habt, daß er von der Verbannung befreit wurde, um wieviel gerechter ist es dann, daß wir, die wir unschuldig sind, sowohl der Befreiung aus der Verbannung, als auch der Heimkehr zu Ew. Ehrwürden wert befunden werden! Denn es wäre ungereimt, nachdem derjenige, welcher schuldig zu sein schien, freigelassen wurde, daß wir dazu schwiegen . . .“⁹²

Hier erscheint die Synode lediglich als Fürsprecher, sie empfiehlt dem Kaiser die Aufhebung der Verbannung des Arius. Von seiner Verteidigung und Rechtfertigung ist nicht die Rede. Der orthodoxe Bearbeiter der Urkunde hat die Apologie des Arius gestrichen. Es können also hieraus keine weiteren Folgerungen gezogen werden. Sachlich richtig ist jedoch, daß der Kaiser tätig werden mußte und tätig wurde.

2) Wir befragen nun den Brief Konstantins an Alexander von Alexandria, der freilich nur teilweise überliefert ist (Urk. 32). Der Kaiser verwahrt sich zunächst dagegen, daß er ein anderes Urteil gefällt habe als der

⁹¹ εἰ γὰρ καταξιώσῃτε νῦν γοῦν εἰς πρόσωπον ἐπαναλαβεῖν ἡμᾶς, ἔξετε ἐν ἅπασιν συμψύχους ἀκολουθοῦντας τοῖς παρ' ὑμῖν κεκριμένοις, ὅποτε αὐτὸν τὸν ἐπὶ τοῦτοις ἀναγόμενον ἔδοξε τῇ ὑμῶν εὐλαβείᾳ φιλανθρωπεύσασθαι καὶ ἀνακαλέσασθαι. ἄτοπον δὲ, τοῦ δοκοῦντος εἶναι ὑπευθύνου ἀνακεκλημένου καὶ ἀπολογησαμένου ἐφ' οἷς διεβάλλετο, ἡμᾶς ἐπισιωπᾶν καθ' ἑαυτῶν διδόντας τὸν ἔλεγχον. καταξιώσατε οὖν, ὡς ἀρμόζει τῇ φιλοχρίστῳ ὑμῶν εὐλαβείᾳ, καὶ τὸν θεοφιλέστατον βασιλεῖα ὑπομνήσαι καὶ τὰς δεήσεις ἡμῶν ἐγχειρίσαι καὶ θάττον βουλευέσασθαι τὰ ὑμῖν ἀρμόζοντα ἐφ' ἡμῖν. (S. 65, 13 – 66, 3 *Opitz*).

⁹² Gelasius 3, 13, 1–5, in §§ 4–5: εἰ γὰρ αὐτὸν τὸν ἐπὶ τοῖς τῆς αἱρέσεως ἐναγόμενον ἔδοξε τῇ ὑμῶν ἀγιωσύνῃ χρηστευθῆναι παρὰ τοῦ εὐσεβεστάτου ἡμῶν βασιλέως καὶ φιλανθρωπίας ἀξιωθῆναι, καὶ τῆς ἐξορίας τοῦτον ἐλευθερωθῆναι ἐπρεσβεύσασθε, πόσῳ μᾶλλον ἡμᾶς τοὺς ἀνευθύνους δίκαιον ἀξιωθῆναι καὶ τῆς ἐκ τῆς ἐξορίας ἐλευθερίας καὶ τῆς πρὸς τὴν ὑμετέραν ὁσιότητα ἀναζεύξεως. ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη τοῦ δοκοῦντος ὑπευθύνου ἀνεθέντος ἡμᾶς ἐπισιωπᾶν . . . (S. 161, 8–14 *Loeschke-Heinemann*).

Heilige Geist in Nicäa durch die Bischöfe. Er hat Arius auf die Fürsprache vieler zu sich befohlen; dieser kam mit Euzoius und bekannte, daß sein Glaube derselbe, wie der in Nicäa bestätigte, sei. Konstantin stellte in Gegenwart mehrerer ein Glaubensverhör mit ihnen an, billigte was sie bekannten und schickte sie zu Alexander mit der Forderung, sie aufzunehmen und sich von ihrem Streben nach dem lebendigen, apostolischen Glauben, der in Nicäa dargelegt wurde, zu überzeugen. Leuten, die im Glauben nicht zweifeln, ist die Friedenshand zu reichen. Konstantin unterstreicht seine Entscheidung damit, daß er der Mensch ist, der sich Gott geweiht hat, Mitbischof, Hüter des kirchlichen Friedens.

Die Rechtfertigung des Arius geht also auf ein kaiserliches Urteil zurück. Wo ist die Synode? Hätte sie Arius die Kirchengemeinschaft gewährt, so wäre dies Konstantins bestes Argument gegenüber Alexander gewesen. In den nicht überlieferten Teilen des Briefes kann darüber auch nichts gestanden haben. Denn der Kaiser weist darauf hin, daß es aussehen könnte, als habe er anders entschieden als die Bischöfe, und er unterstreicht seine religiöse Autorität, die ihn zu einem Urteil über den Glauben des Arius befähigt.

Das vermißte Konzil steckt auch nicht in den „mehreren Zeugen“ (παρόντων πλείονων),⁹³ wie Opitz will.⁹⁴ Man könnte es nur mit einiger Wahrscheinlichkeit in den „sehr vielen Fürsprechern“ für eine Vorladung des Arius finden: „Ἀρειον, Ἀρειον ἐκεῖνον λέγω πρὸς ἐμὲ τὸν Σεβαστὸν ἔλθειν ἐκ παρακλήσεως πλείστων ὄσων.“⁹⁵ Das stimmt zum „Reuebrief“ (Urk. 31). Die Synode hat das Gesuch des Arius befürwortend an den Kaiser weitergegeben. Dieser entspricht ihm. Wenn Arius' Anreise aus Illyrien erfolgte, dauerte das zusammen mit der Benachrichtigung mehrere Wochen, so daß die Befragung erst nach dem Ende des Konzils stattfinden konnte. Daraus würde sich die alleinige Tätigkeit des Kaisers und die schriftliche Nachricht an Alexander (der wohl auf dem Konzil anwesend war) erklären.

Aber auch so gehen die Dinge nicht auf. Es scheint, daß die Rechtfertigung des Arius schon in der Vergangenheit liegt (ἀπολογησαμένου), als Euseb und Theognis schreiben. Doch vielleicht schließen sie das vorwegnehmend aus der Tatsache seiner Zurückrufung. Ein Zweites kommt hinzu. Wir sahen, daß der Reuebrief nur aus der Nähe des Konzilsortes geschrieben sein kann. Wenn Konstantin die beiden Bischöfe, die noch verbannt sind, angewiesen hat, sich dorthin zu begeben, liegt es nahe, dasselbe für Arius anzunehmen. Dann würde sein Verhör mit anschließender Begnadigung in die Sitzungszeit des Konzils fallen.

3) Wir wissen zu wenig und sind auf Hypothesen angewiesen, um die bruchstückhaften Nachrichten in einen Zusammenhang einzuordnen. Es läge nahe, aus den erwähnten Schwierigkeiten Gründe für die Verwerfung des „Reuebriefs“ (Urk. 31) abzuleiten. Aber damit würde man sich die Sache zu einfach machen. Es ist kein Grund für eine Fälschung ersichtlich,

⁹³ Urk. 32, S. 66,9 *Opitz*.

⁹⁴ ZNW 33 (1934) 156.

⁹⁵ Urk. 32, S. 66,4f. *Opitz*.

welche keiner Partei einen Nutzen bringt: den Eusebianern konnte der klägliche Rückzug ihres Hauptes nicht angenehm sein und den Athanasianern nicht die Fürsprache vieler nicänischer Bischöfe für Arius. So muß zunächst versucht werden, die Mitteilungen der Urkunden 31 und 32 zu erklären.

a) An wen schreiben Euseb und Theognis? Ihr Brief geht an Bischöfe, die sie verurteilt haben und die jetzt zu einer Synode zusammengetreten sind. Es war eine Verurteilung auf dem nicänischen Konzil, denn sie stand in Zusammenhang mit der Weigerung, Arius mit den Anathemen des Nicänums zu belegen. Seitdem ist einige Zeit vergangen; die Schreiber befinden sich in der Verbannung. Ist aus diesem Tatbestand zu schließen, daß es sich bei der Synode, an welche sie schreiben, um eine Wiederholung der nicänischen Synode handelt?

Da in Nicäa ein bedeutender Teil des orientalischen Episkopats versammelt war, mußte jede östliche Synode in den Jahren nach dem ökumenischen Konzil eine ziemliche Anzahl „nicänischer“ Bischöfe in sich schließen. Das war demgemäß auch der Fall bei dem Konzil, das Konstantin zur Regelung der ägyptischen Zwistigkeiten und zur Zusammenführung der Zerstrittenen berief (Euseb, VC 3, 23). Dies, in Verbindung mit der Tatsache, daß im Episkopat auch bei wechselnden Personen die eine katholische Kirche repräsentiert wird und urteilt, erklärt zur Genüge, daß Euseb und Theognis die Bischöfe der neuen Synode als diejenigen bezeichnen, welche einst über sie urteilten.

b) Für Arius ergibt sich aus Urkunde 31 (Reuebrief) und 32 (Brief Konstantins an Alexander von Alexandrien): die Synode von 327 hat seine Rückberufung befürwortet. Seine Verteidigung und die Anerkennung seiner Rechtgläubigkeit geschah vor dem Kaiser und durch den Kaiser.

Konstantin, der den Vorsitz des Konzils führte⁹⁶ und dem die Eintracht aller in der Kirche vorschwebt, lenkte den Ablauf. Arius' Gesuch an die Bischöfe wurde ihm vorgelegt, und es war für den Kaiser nicht schwierig, einen Beschluß herbeizuführen, welcher die Rückberufung des Verurteilten zur Prüfung seiner Sinnesänderung empfahl. Damit war eine günstige Voraussetzung für die Eingabe Eusebs von Nikomedien und des Theognis geschaffen.

Wenn die Vernehmung des Arius noch in der Tagungszeit des Konzils liegt, dann zog Konstantin sie wegen der zu erwartenden Querschüsse von ägyptischer Seite, die wiederum die Lösung der melitianischen Frage erschwert hätten, an sich. Er ist sich des Widerstandes gegen Arius bewußt: καὶ νῦν ἄρα ὁ παμμίαιρος φθόνος ἀνοστοῖς ὑπερθέσεως σοφίσμασιν ἀνθυλακτῆσει.⁹⁷ Vielleicht verzögerte er die Audienz auch absichtlich bis nach der Abreise der Bischöfe; es wäre sonst der Brief an Alexander überflüssig gewesen.⁹⁸

⁹⁶ Euseb, VC 3, 23.

⁹⁷ Urk. 32, S. 66, 2 *Opitz*.

⁹⁸ Es sei denn, daß dieser wegen seines Alters nicht anwesend war.

Jedenfalls verabschiedete die Synode keinen Beschluß zur Erteilung der Kirchengemeinschaft an Arius. Damit erledigt sich der von Tillemont hervorgehobene Selbstwiderspruch in Urkunde 31.⁹⁹ Denn wenn Arius nicht von der Synode freigesprochen wurde, liegt in der (sehr gewundenen) Bereitschaft Eusebs und Theognis', sich dem Anathem gegen Arius anzuschließen, kein Widerspruch mit der (vermeintlichen) Erwähnung eines solchen konziliaren Freispruchs.

c) Da die Synode die Exkommunikation des Arius nicht aufgehoben hat, entfällt der Grund für das Postulat Seecks und Schwartzens, es müsse ein dem Konzil von 325 gleichstehendes Konzil, ein zweites Nicäa gewesen sein. Es war lediglich eine Synode zur Ausbesserung des nicänischen Friedenswerkes und keine Wiederholung des nicänischen Konzils. Konstantin erreicht auf diesem Konzil vom November 327 die erneute Wiederaufnahme der Melitianer und die Wiedereinsetzung Eusebs von Nikomedien und seiner Freunde aufgrund ihres Widerrufs. Er verzichtet vorerst auf eine synodale Anerkennung des ihm von Arius und Euzoius eingereichten Bekenntnisses und begnügt sich mit einem persönlichen Urteil, daß es dem Glauben von Nicäa entspreche.

Die Gewährung der kirchlichen Gemeinschaft – und nicht bloß die Wiedereinsetzung ins kirchliche Amt¹⁰⁰ – für Arius und die ihm noch anhängenden alexandrinischen Kleriker wird auf kaiserlichen Wunsch, nach der Ausschaltung des Athanasius, von der großen Synode zu Jerusalem (September 335) vollzogen. In der arianischen Frage ist das Jerusalemer Konzil die eigentliche Wiederholung von Nicäa.¹⁰¹ Das nicänische Bekenntnis bleibt dabei unangetastet.

4) Sowohl in der Seck/Schwartz'schen Sicht der Dinge wie in der traditionellen Auffassung steckt ein Teil Wahrheit. Zwar fand keine zweite Tagung des nicänischen Konzils statt, wohl aber eine Nachsynode im November 327, deren Ort (Nikomedien?) wir nicht kennen. Diese ist nicht mehr als eine unter den Bischofsversammlungen, welche Konstantin nach Nicäa wegen der kirchlichen Streitigkeiten berief – auch an der Synode gegen Markell von Ankyra nahm der Kaiser persönlich teil.¹⁰² Arius' kirchliche Wiederaufnahme geschah – nach den von E. Schwartz treffend dargestellten Wechselfällen in seinem Verhältnis zu Konstantin¹⁰³ – erst, wie es die traditionelle Meinung vertrat, im Jahre 335. Jedoch liegt seine Rückberu-

⁹⁹ s. oben Abschnitt II, 2a. – G. Bardy, Sur la réitération (s. oben Anm. 26) S. 445 und A. 48 mißt diesem Selbstwiderspruch als Argument gegen die Echtheit von Urk. 31 großes Gewicht zu.

¹⁰⁰ So E. Schwartz, Ges. Schr. 3, S. 257 – um der Behauptung einer zweimaligen Aufhebung der Exkommunikation (327 und 335) zu entgehen. Die Jerusalemer Enzyklika (Athanasius, De syn. 21) spricht aber ganz deutlich von der Wiederaufnahme des Arius und der Seinen in die Kirche, die „der das Gute hassende Neid“ hinausgedrängt habe.

¹⁰¹ Vgl. die Parallelisierung beider Synoden durch Euseb von Cäsarea, VC 4, 47, S. 140, 6–11 Winkelmann.

¹⁰² Synodalbrief der Orientalen von Serdika, CSEL 65, S. 50, 20 Feder.

¹⁰³ NGG 1911 = Ges. Schr. 3, S. 240–46. S. oben zu Anm. 72 bis 74.

fung aus der Verbannung vor derjenigen Eusebs von Nikomedien. Die arianische Frage geriet nach Nicäa in Bewegung, weil Arius als erster seine Unterwerfung anbot, so wie er seinerzeit nach anfänglicher Parteinahme für Melitius seinen Frieden mit Petrus von Alexandrien gemacht hatte und, nach erneutem Zerwürfnis, dessen Nachfolger Achillas um Vergebung gebeten hatte.¹⁰⁴ Der Schritt des Arius (hinter dem vielleicht auch Absprachen mit den „Mitlukianisten“ stehen) erfolgte zu einem günstigen Zeitpunkt, weil sein Gegner Ossius von Cordoba seit 326 aus der Umgebung Konstantins verschwunden war.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Sozomenus 1,15,2 (beruht wahrscheinlich auf Sabinus, s. *G. Schoo*, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenus*, Berlin 1911, S. 110).

¹⁰⁵ s. *V. C. De Clercq*, *Ossius of Cordova*, Washington 1954, S. 282–89.

KRITISCHE MISCELLEN

„Paulinismus“ und „Gnosis“ in der Schrift an Diognet

Zu dem Buch von Rudolf Brändle, Die Ethik der „Schrift an Diognet“.

Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie
am Ausgang des zweiten Jahrhunderts, AThANT 64, Zürich 1975

Von Klaus Wengst

1. Unbezeugt im christlichen Altertum, taucht die Schrift an Diognet (= Diog) erst spät im Mittelalter auf. Dieser Tatbestand müßte einer Einordnung in die alte Kirchengeschichte nicht unbedingt hinderlich im Wege stehen, wenn sich eine solche vom Inhalt dieser Schrift her eindeutig ergäbe. Das aber ist nicht der Fall. Es ist vielmehr alles andere als leicht, ihren historischen Ort nicht nur zu vermuten, sondern begründet zu bestimmen. An Bemühungen darum hat es nicht gefehlt. Hier sind aus neuerer Zeit vor allem die Kommentare von Henry G. Meecham¹ und Henri I. Marrou² und u. a. die Aufsätze von Einar Molland,³ Simone Petrement⁴ und Walter Eltester⁵ zu nennen. Doch fehlte bisher eine neuere, ausführliche monographische Behandlung der Diog, die deren theologische Gedanken analysiert und im Zusammenhang dargestellt und zu möglichen zeitgenössischen Aussagen in Beziehung gesetzt hätte. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß nun die bei O. Cullmann gearbeitete Basler Dissertation von Rudolf Brändle vorliegt, die die Ethik der Diog „als das zentrale Anliegen des unbekannten Verfassers“ (22) zu ihrem Hauptthema macht. Im folgenden soll zuerst eine Darstellung des Ganges dieser Arbeit gegeben werden. Daran schließt sich der Versuch an, in Auseinandersetzung mit ihr das von ihr provozierte Problem weiter zu verfolgen.

2. In der Einleitung (11–25) scheidet B. die cc 11 f. als nicht authentisch aus (13 f.).⁶ Das literarische Genus der ursprünglichen Schrift bestimmt er

¹ The Epistle to Diognetus. The greek text with introduction, translation and notes, Manchester 1949.

² A Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire, SC 33, Paris 1965.

³ Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes, ZNW 33, 1934, 289–312.

⁴ Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète? RHPhR 46, 1966, 34–62.

⁵ Das Mysterium des Christentums. Anmerkungen zum Diognetbrief, ZNW 61, 1970, 278–293.

⁶ Diese Meinung schien allgemein herrschende Ansicht zu sein. Doch haben u. a.

als „apologetisch- protreptische Abhandlung“ (14 f.). Um sie „dem luftleeren Raum zu entnehmen“, übernimmt er als Arbeitshypothese die Datierung Marrou ins letzte Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts (20 f.). Das Ziel seiner Untersuchung sieht er darin, einen Beitrag zur *Theologie* der Diog zu liefern, als deren Zentrum er die Ethik erkennt. Zu ihrer Ausformung habe der Verfasser die paulinische und johanneische Tradition aufgenommen, die im 2. Jahrhundert kaum in der rechtgläubigen Literatur, wohl aber bei Gnostikern Widerhall fand (23). Damit ist eine Problemanzeige gegeben, die die Arbeit begleitet.

Im ersten Teil versucht B. in drei Schritten, „die historische und ideengeschichtliche Stellung“ der Diog zu bestimmen (26–64), indem er ihre Stellungnahmen zu den heidnischen Vorwürfen gegen die Christen, zur Philosophie und zum Judentum beschreibt. Bei der Antwort auf die heidnischen Vorwürfe hebt er als Besonderheit des Verfassers hervor, daß er dem Vorwurf der Neuheit weder mit dem Altersbeweis (AT) begegnet noch mit der Lehre vom Logos spermatikos oder der These von der göttlichen Erziehung. „Er gibt nicht eine allgemein einsichtige Antwort, sondern eine Antwort des Glaubens. . . . Als der Zeitpunkt gekommen war, den Gott vorausbestimmt hatte“ (47). Zur Philosophie zeige der Verfasser „keine tiefere Beziehung“ (48); er habe „eigentlich nur Begriffe und Vorstellungen übernommen, die dem Duktus seines durch paulinische und johanneische Tradition geformten Denkens in etwa entsprochen haben“ (50). In dessen Kritik am Judentum sieht B. eine „theologische Problematik“. Ihre Radikalität, die das AT „nicht Urkunde der Heilsgeschichte“ (58) sein läßt, „hat ihren inneren Grund im Offenbarungsverständnis unseres Autors“ (59 f.), das ausschließlich auf das Handeln Gottes in seinem Sohn bezogen ist. Hier erkennt B. Anknüpfung an paulinische und johanneische Tradition; doch gehe der Verfasser über Paulus hinaus, indem er „das christologische Prinzip“ überspanne und „die Verbindungslinien zum AT“ durchschneide (62). Von anderen deswegen erwogene markionitische oder sonstige gnostische Verfasserschaft weist er aber mit dem Hinweis auf „die Identität zwischen Gott dem Schöpfer und dem Erlöser“ zurück (63).

In dem der Ethik gewidmeten zweiten Teil des Buches (65–201) wendet sich B. zunächst ihrer Begründung zu. Die Überzeugung von Paulus und Johannes: „Gottes Handeln geht dem der Menschen voraus und ermöglicht es erst“ werde vom Verfasser geteilt. In der Übernahme der urchristlichen Zuordnung von Indikativ und Imperativ erkennt B. „den Rang seines theologischen Denkens“ (76).

Von dieser Begründung her stellt er anschließend „das Leben der Christen als Antwort auf die ihnen widerfahrene Liebe Gottes“ dar (79–201). Zu-

Marrou, 219–227, und J. J. Thierry, *The Epistle to Diognetus*, *Textus minores* 33, Leiden 1964, 10 f., die Authentizität der Schlußkapitel verteidigt, und Petrement, 35 f., hält sie für vom selben Autor geschrieben. Daher hätte B. seine – m.E. richtige – Entscheidung gründlicher untermauern sollen als mit der pauschalen Feststellung eines großen sprachlichen und theologischen Unterschiedes und den Hinweisen in A. 21.

nächst zeigt er „die eschatologische Bestimmtheit des christlichen Lebens“ auf, die ihren Grund im „Anbruch des Eschatons mit dem Kommen des Gottessohnes“ habe (91). B. sieht hier eine Nähe zu Paulus; wegen der stärkeren Betonung der Gegenwart konstatiert er eine Berührung mit Johannes und noch mehr mit Kol und Eph (91 f.). Die größte Nähe in diesem Zusammenhang erblickt er aber zwischen Diog 10, 7 und EpRheg 45, 24–28 (93), was ihn vermuten läßt, der Verfasser sei „irgendwie mit der großen Bewegung der Gnosis in Verbindung zu bringen“ (94). Aber er grenzt ihn sofort wieder dagegen ab, indem er die von ihm aufgenommenen Elemente einer futurischen Eschatologie ins Feld führt.

Nach dem Aufweis der eschatologischen Bestimmtheit des christlichen Lebens zeigt B., daß es sich als Gottesdienst im Alltag der Welt vollzieht. Am Mysterienbegriff, dessen Verwendung er wegen der Verbindung von Soteriologie und Ethik an Paulus und an Kol/Eph anschließt, weist er nach, daß der Gottesdienst eine unkultische, profane Gestalt hat. Das Mysterium ist „die Liebe Gottes und die Teilhabe der Menschen an dieser Liebe“ (116), indem sie dieser Liebe im Alltag der Welt folgen.

In einem dritten Schritt kennzeichnet B. in Besprechung von 10,3–8 das christliche Leben als Nachahmung Gottes in der Liebe zu den Mitmenschen. Er meint, die hier begegnende Mimesis-Vorstellung an Eph 5, 1 ff. anschließen zu können.

Viertens legt er „Konsequenzen für die Christen aus der eschatologischen Bestimmtheit ihres Lebens“ dar. Die in den Antithesen von 5, 11–16 ausgedrückten Leidenserfahrungen der Christen und ihre Liebe zu den Mitmenschen beschreibt er als Folgen „ihres Eintritts in die eschatologische Existenz“ (140.147). Bei der Besprechung des berühmten Vergleichs der Christen in ihrem Verhältnis zur Welt mit der Seele in ihrem Verhältnis zum Leib hat B. „die Idee . . . , daß *θεοσέβεια* (6, 4) das Stichwort ist, von dem die Interpretation des 6. Kapitels auszugehen hat“ (158). Dort wird der Gottesdienst der Christen unsichtbar genannt, „weil er seinen Platz im täglichen Leben hat“ (158 f.), vor allem in ihrer Liebe besteht. Diese Liebe hält die Welt zusammen (6, 7), „weil sie Reflex der Liebe Gottes zu allen Menschen ist und die Christen damit am Mysterium Gottes, seinem Heilswillen für alle Welt partizipieren“ (160). Ausführlich behandelt B. unter den „Konsequenzen“ dann „das Verhältnis der Christen zur Welt“ (167–201). Als die beiden Pole des dialektischen Verhältnisses bezeichnet er Widerstand und Distanz auf der einen Seite und Liebe zu den Menschen der Welt auf der anderen; das christliche Leben „bewegt sich im Spannungsverhältnis zwischen Weltüberlegenheit und Weltverpflichtung“ (179). B. meint, daß der Verfasser damit „letztlich an Paulus anknüpft“, wenn auch der Akzent stärker auf der Weltverpflichtung liege (180). Abschließend erkennt er die Bedeutung des Verfassers „darin, daß er in einer neuen Situation die gleiche Sicht der Beziehung Christen-Welt vertritt wie Paulus. . . . hier wird entsprechend der apostolischen Verkündigung der schmale Weg zwischen den beiden Irrtümern der Weltflucht und der Anpassung an

die Welt beschritten“ (200). „In so klaren Worten ist seit den apostolischen Zeiten nicht mehr gesprochen worden“ (201).

Im dritten Teil versucht B. unter der Überschrift „Die Stellung der ‚Schrift an Diognet‘ innerhalb der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts“ (202–235), das Problem zu lösen, das mit der Aufnahme paulinischer und johanneischer Tradition gegeben ist. Er meint, der Verfasser habe „eindeutiger auf Paulus zurückgegriffen“ als Irenäus und Klemens von Alexandrien (206). Dafür führt er an: „das auf Christus zentrierte Verständnis der Offenbarung“, das Begreifen des Offenbarungshandelns Gottes in Christus als eschatologisches Geschehen, die Begründung der Ethik in Gottes Güte (209), die Übernahme der paulinischen Rechtfertigungslehre (210) und der eschatologischen Dialektik (211), der profane Gottesdienst im Alltag der Welt (212), die Bedeutung der Liebe, die keine Tugend neben anderen ist (214). Summa: Er habe „Paulus weitgehend verstanden“ (210).

S. 218 f. stellt B. die Anklänge an das JohEv und den 1 Joh zusammen und meint, daß der Verfasser „die Johannesschriften direkt gekannt hat“, wofür er vor allem Diog 10 anführt (219 f.). Die paulinische und johanneische Tradition hat im 2. Jahrhundert Aufnahme bei den Gnostikern gefunden und ist deshalb in der Großkirche vor Irenäus und Klemens von Alexandrien großem Mißtrauen begegnet. Da diese beiden Kirchenväter als Verfasser der Diog ausscheiden und eine spätere Ansetzung nicht in Frage komme, bleibe nur die Möglichkeit, „sie irgendwie mit der reichen Paulus- und Johannesüberlieferung der Gnosis in Verbindung zu bringen“ (225). B. weist noch einmal eine gnostische Verfasserschaft ab unter betonter Hervorhebung der Unterschiede zur Gnosis (226–228). So kommt er zu dem Ergebnis: Der Verfasser „ist ein Theologe, der in Kontakt mit Gnostikern gestanden haben muß, der aber selbst nicht oder jedenfalls zur Zeit der Abfassung seiner Schrift nicht mehr Gnostiker gewesen ist“ (228 f.; vgl. schon 64).

Abschließend stellt B. nochmals Bedeutung und Leistung des Verfassers heraus, die er in seinem Rückgriff auf die paulinische und johanneische Tradition erblickt und in der von daher erfolgten soteriologischen Begründung der Ethik (234 f.).

3. Ohne Zweifel hat B. das gängige Urteil, der Verfasser der Diog sei „vor allem bei Paulus in die Schule gegangen“, ⁷ untermauern können. Die immer wieder vorgenommene Herausstellung, daß das Handeln Gottes dem des Menschen nicht nur vorgeordnet ist, sondern es begründet und hervorruft, überzeugt. Die Struktur des Verhältnisses von Indikativ und Imperativ ist in der Tat nicht anders beschrieben als bei Paulus und „Johannes“. Im Recht bleiben dürfte B. auch mit der Erkenntnis, daß der christliche Gottesdienst ethisch verstanden ist als Leben und Handeln in der Welt. Es ist also gewiß richtig, daß diese Schrift in keiner Weise in den Zusammenhang gehört, den man mit den Schlagworten „Rejudaisierung“ und „Rekultisierung“ bezeichnet hat. Aber wenn es sich auch so verhält

⁷ Carl Andresen in RGG³ II, 200.

und wenn auch die S. 202–221 zusammengestellten Bezüge zu Paulus und „Johannes“ im ganzen zutreffen, erweckt das im Untertitel ausgedrückte Hauptergebnis des Buches, die Diog sei „eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie“ – und zwar eine verständige und angemessene!⁸ –, doch große Bedenken. Es fällt nämlich auf, daß B. zwar Unterschiede zu Paulus konstatiert, aber nicht interpretiert. Sie werden immer wieder – unter Betonung der Gemeinsamkeiten – sehr schnell vom Tisch gewischt. Genau umgekehrt geht er bei der Frage nach dem Verhältnis zur Gnosis vor. Dieses Problem wird unter der verkürzenden Fragestellung, ob der Verfasser ein Gnostiker sei, nach Konstatieren von Gemeinsamkeiten immer wieder durch Betonung von Unterschieden erledigt. So verbaut es sich B., die von ihm klar erkannte Problematik von „Paulinismus und Gnosis“ in der Diog einer überzeugenden Lösung zuzuführen. Damit hängt ein dritter Punkt zusammen. B. stellt zu Recht mehrfach heraus, daß der Verfasser ein gebildeter Mann ist und sich an ein gebildetes Publikum wendet. Aber er bagatellisiert die Bedeutung dieses Phänomens, das m.E. für das angezeigte Problem von „Paulinismus und Gnosis“ relevant ist, wenn er – nach der Feststellung, der Verfasser habe „keine tiefere Beziehung zur Philosophie“ – nur vom Vorliegen von „Gemeinplätzen jenes durch platonisierende Stimmung und stoisierende Moral gekennzeichneten Zeitalters“ spricht (48), ohne aber die prägende Kraft gerade solcher Gemeinplätze in Anschlag zu bringen. Unter der Voraussetzung, daß der Verfasser tatsächlich im 2. Jahrhundert geschrieben hat, darf die Frage nicht in der Alternative gestellt werden, ob er ein weitgehend „echter“ Pauliner oder aber ein Gnostiker gewesen ist, sondern die Gemeinsamkeiten mit Paulus und der Gnosis und die Unterschiede zu beiden sind in Zusammenhang zu bringen mit der Bildung des Verfassers und seiner sozialen und kirchlichen Stellung.

Für den folgenden Versuch, der durch das Buch von B. vor allem provozierten Frage nach dem Verhältnis von „Paulinismus“ und „Gnosis“ in der Diog ein Stück weiter nachzugehen, erscheint es zunächst notwendig, die Differenz dieser Schrift zu Paulus präziser zu bestimmen, als es B. getan hat. Wir wählen für den Vergleich als erstes von zwei signifikanten Beispielen das Stück Diog 5, 11–17 aus, in dem B. einen besonders engen Anschluß an Paulus erkennt (137.214 f.).

4. Ein Vergleich von Diog 5, 11–17 mit 1 Kor 4, 10–12; 2 Kor 4, 7–12; 6, 4–10 zeitigt in der Tat zahlreiche Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte, vor allem in der Beschreibung dessen, was Christen von Nichtchristen erfahren: Schmähung, Verhöhnung und Verfolgung. Aber auch in der Beschreibung der Christen als Arme und Mangel Erleidende, die doch

⁸ Vgl. schon *Molland*, 309 f.: „Wir stehen tatsächlich einem Verfasser gegenüber, der Paulus verstanden hat.“ Mit Ausführungen Mollands berührt sich B.s Buch öfter. Unmittelbar anschließend an das eben gegebene Zitat stellt Molland allerdings auch Unterschiede zu Paulus heraus und vergleicht das Verhältnis der Diog zum Paulinismus mit dem eines „lutherischen kirchlichen Pietisten“ zur lutherischen Kirchenlehre.

alles besitzen. Und schließlich ist auch die Beschreibung des Handelns der Christen gemeinsam, die nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, sondern trotz erfahrener Feindschaft mit Liebe und Freundlichkeit antworten. Drei Unterschiede – auf den ersten weist auch B. hin – zeigen sich allerdings schon innerhalb der Gemeinsamkeiten:

a) Die Diog spricht von den Christen, Paulus vom Apostel. Doch ist es nicht wahrscheinlich, daß die paulinischen Ausführungen in einem exklusiven Sinn verstanden sein wollen. Die Aussagen von Phil 3, 10 haben jedenfalls, wie die vv15 ff. zeigen, eine unverkennbare Tendenz auf die ganze Gemeinde.

b) Die Angaben der Leidenserfahrungen bei Paulus sind konkreter als in der Diog. Paulus spricht aus direkter persönlicher Betroffenheit und Erfahrung; ob das bei dem Verfasser der Diog der Fall ist, mag zweifelhaft erscheinen.

c) Aufschlußreich ist ein Vergleich von Diog 5, 12a mit 2 Kor 6, 9a. An beiden Stellen nennt die These die Christen bzw. den Apostel „unbekannt“; in der Antithese aber heißt es bei Paulus, daß er doch bekannt ist, in der Diog, daß sie doch verurteilt werden. Bei Paulus liegt ein wirkliches Paradox vor: Er wird kaum beachtet und wahrgenommen, er ist eine obskure Randerscheinung; und doch fügt es Gott, daß gerade diese Randerscheinung wahrgenommen und erkannt wird, eine „Person der größten Öffentlichkeit“⁹ ist. In der Diog wird das Motiv der Unbekanntheit unter Auflösung des Paradoxes apologetisch gewendet: Obwohl die Nichtchristen die Christen gar nicht wirklich kennen, verurteilen sie sie; ihr feindseliges Verhalten ist also ungerechtfertigt.

Dieser Wendung des Gedankens entspricht der den ganzen Zusammenhang abschließende letzte Satz in 5, 17 genau, der von B. bei der Besprechung von 5, 11–16 überhaupt nicht herangezogen wird: „Und die Ursache der Feindschaft wissen die Hassenden nicht zu sagen.“ Die Zurückführung der Verfolgung auf Unkenntnis deutet an, daß sich der Verfasser der Herausforderung offensichtlich nicht bewußt gewesen ist, die das Christentum gegenüber seiner Umwelt bedeutete. Das weist auf einen tiefgreifenden Unterschied zwischen Diog 5, 11–17 und den entsprechenden Paulusstellen. Er liegt in der Christologie. Die Leidenserfahrung ist bei Paulus christologisch begründet. Es ist wohl nicht unwichtig, dem paulinischen Argumentationszusammenhang in dieser Hinsicht in aller Kürze, aber doch genauer nachzugehen, als B. (138) es tut.¹⁰

In 1 Kor 4, 9 wird die leidensvolle Situation des Apostels ausdrücklich als Setzung Gottes beschrieben. V10 konkretisiert, daß der Apostel töricht, schwach und verachtet ist „um Christi willen“. Hier werden deutlich Aussagen aus 1, 18 ff. aufge-

⁹ Rudolf Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther, KEK Sonderband, Göttingen 1976, 175.

¹⁰ Ausführlich dazu: Wolfgang Schrage, Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristaskataloge als Merkmale paulinischer theologia crucis und Eschatologie, EvTh 34, 1974, 141–175.

nommen; und das heißt: Paulus muß deshalb schlimme Leidenserfahrungen machen, weil er „das Wort vom Kreuz“ verkündigt, das den Griechen Torheit und den Juden Anstoß ist, das Weise, Mächtige und Vornehme zunichte macht und eine Gemeinde hervorruft, die wesentlich aus Habenichtsen besteht. Weil also die Kreuzespredigt und das, was sie hervorruft, eine Herausforderung an die mächtige Welt ist, wendet diese ihre Macht gegen den Verkünder dieser Predigt, den Apostel, und gegen ihr Ergebnis, die Gemeinde.

Nach 2 Kor 4, 7–12 macht es die wenig imponierende Erscheinung des Apostels ganz deutlich, daß seine Verkündigung und deren Wirkung in keiner Weise aus seiner eigenen Kraft erfolgt, sondern allein aus der alles überragenden Kraft Gottes. Der Apostel trägt das Sterben Christi an seinem Leib, weil er als Verkünder des gekreuzigten Christus aufgrund des Inhalts seiner der Welt unverschämt erscheinenden Verkündigung Christus konform gemacht wird – ob er das selbst will oder nicht. Auf diese Verkündigung reagiert die Welt mit Schmähung und Verfolgung. Konformität mit dem gekreuzigten Christus bedeutet aber ineins und zugleich mit der Leidensexistenz des Apostels auch die Offenbarung des Lebens Jesu in dieser seiner Existenz (v11b), indem gerade sie lebendige Gemeinde hervorruft (v12b).

Auch 2 Kor 6, 4–10 kommen die Peristasen und „Tugenden“ als notwendige Begleiterscheinungen der Verkündigung in den Blick. Daß es dem Apostel so ergeht, wie es ihm ergeht, ist Wirkung der ihm aufgetragenen Verkündigung.

Nach Phil 3, 10 f. eröffnet die Rechtfertigung aufgrund des Glaubens Erkenntnis Christi, sowohl Erkenntnis seiner Auferstehungskraft, die die Hoffnung auf die eigene begründet, als auch Erkenntnis der Leidengemeinschaft mit ihm, die seinem Tod gleichgestaltet. Wer die Glaubensgerechtigkeit öffentlich vertritt und damit allen Anspruch aufgrund von Leistung und Privilegien negiert, darf sich nicht wundern, wenn ihm von seiten der Starken und Privilegierten ein christusgleiches Schicksal auferlegt wird.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch 2 Kor 13, 4 zu nennen. Der Apostel steht notwendig in der Konformität mit Christus, mit dessen Leiden und dessen Leben. Dabei liegt auch hier der besondere Akzent beim Leben mit Christus darauf, daß es ein Leben „auf euch hin“ ist, ein Leben, das sich in der Hervorrufung und Erhaltung von Gemeinde manifestiert.

Der entscheidende Punkt bei den angeführten paulinischen Aussagen ist also der, daß die widrigen Umstände, in denen der Apostel sich wiederfindet, bezogen sind auf den Inhalt seiner Verkündigung und deren Wirkung; sie haben eine christologische und ekklesiologische Begründung, insofern der als Herr proklamierte gekreuzigte Christus und seine Gemeinde gleicher Brüder die auf Leistung und Privilegien stolze und dadurch bestimmte Welt herausfordern.

Davon spricht in Diog 5, 11–17 kein einziges Wort; statt dessen wird 5, 12a.17b das feindselige Verhalten der Welt auf Unwissenheit zurückgeführt. Daß zwischen den Leiden der Christen und dem Leiden Christi kein Zusammenhang hergestellt ist, kann auch B. nicht übersehen. Doch er „paulinisiert“ Diog 5, 11–16, indem er meint: „Dieser Zusammenhang schimmert aber in den Antithesen von 5, 11–16 durch“ (138). Seine Begründung ist allerdings abenteuerlich: „Sie erinnern an die Passion Jesu – vor allem an ihre Darstellung in 1 Ptr – und zeigen damit (!) die innere Verbindung

zwischen Leiden Christi und Leiden der Christen.“ Welcher Leser – der Verfasser richtet seine Schrift an einen Heiden! – soll das verstehen? Danach fährt B. in geradezu erstaunlicher Selbstverständlichkeit fort: „Das Leben der Christen bewegt sich in Antithesen, es ist paradox, weil es sich in der Nachfolge des auferstandenen Gekreuzigten vollzieht. Damit hat es Teil an der Paradoxie des Kreuzes“ (138). Über solche Folgerungen könnte man allenfalls diskutieren, wenn die expliziten christologischen Aussagen der Diog auch nur den geringsten Hinweis in dieser Richtung enthielten. Das aber ist absolut nicht der Fall. B. erwähnt es nur einmal mehr beiläufig, ohne daraus Konsequenzen zu ziehen, daß der Name „Jesus Christus“ nicht genannt wird (222); über sein Leiden, Kreuz, seinen Tod und seine Auferstehung wird trotz relativ ausführlicher christologischer Darlegungen geschwiegen. Soll man das für mehr oder weniger zufällig halten, für so belanglos, daß man ohne weiteres von „Nachfolge des auferstandenen Gekreuzigten“ reden kann? Müßte man nicht zumindest fragen, ob diese Punkte ganz bewußt verschwiegen werden, während sich Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes (7, 2) und soteriologische Formeln (9, 2) in großer Breite und glänzender Rhetorik finden?

Rufen wir uns in Erinnerung, daß der Verfasser ein gebildeter Mann ist und sich an ein gebildetes heidnisches Publikum wendet. Könnte es nicht sein, daß er im Verschweigen von für Paulus fundamentalen christologischen Aussagen der Gottesvorstellung seines Publikums und den von dorthier erhobenen Einwänden gegen die Christologie Rechnung trägt? Hören wir Einwände des Christengegners Kelsos als eines möglichen Repräsentanten dieses Publikums!

Origenes, *Contra Celsum* VI, 65: „Gott ist nicht zu benennen. . . . Denn er hat nichts erlitten, was mit einem Namen zu begreifen wäre. . . . Gott ist außerhalb allen Leidens.“

IV, 73: „Oder ist es denn nicht ganz lächerlich: Wenn ein Mensch, weil er den Juden zürnte, ihre ganze waffenfähige Mannschaft vernichtete und ihre Stadt niederbrannte, so waren sie nichts; der höchste Gott aber sendet, wie sie (sc. die Christen) sagen, zornig, grimmig und drohend seinen Sohn – und muß solches leiden?“ (Vgl. VII, 14.)

VI, 10: Die Christen sagen: „Glaube, daß der, den ich dir anempfehle, Gottes Sohn ist, auch wenn er aufs ehrloseste gebunden oder aufs schmachlichste bestraft worden ist, auch wenn er sich gestern und vorgestern vor aller Augen aufs schimpflichste herumgetrieben hat“ (vgl. I, 62; VII, 53; II, 31; I, 69 f.; III, 41 f.).

VI, 34: „Überall aber (findet man) dort (sc. bei den Christen) ‚das Holz des Lebens‘ und ‚die Auferstehung des Fleisches vom Holz‘, weil, glaube ich, ihr Lehrer an ein Kreuz genagelt worden ist und von Beruf Zimmermann war. So wie, wenn jener etwa von einem Abhang hinuntergeworfen oder in eine Kluft hinabgestoßen oder mit einem Strick erdrosselt worden oder ein Schuster oder Steinmetz oder Schmied gewesen wäre, es dann ein ‚Abhang des Lebens über den Himmeln‘ wäre oder eine ‚Kluft der Auferstehung‘ oder ein ‚Seil der Unsterblichkeit‘ oder ein ‚seliger Stein‘ oder ein ‚Eisen der Liebe‘ oder ein ‚heiliges Leder‘. Oder welche alte Frau, die einem Kind beim Einschläfern einen Mythos vorsingt, würde sich nicht schämen, ihm solches zuzuflüstern?“

VII, 36: „Wenn ihr (sc. Christen), (die Augen) für die sinnliche Wahrnehmung geschlossen, mit dem Geist aufblickt und, vom Fleische abgewandt, die Augen der Seele aufrichtet, werdet ihr allein so Gott schauen. Und wenn ihr einen Führer für diesen Weg sucht, so müßt ihr die Verführer und Gaukler und Gespensterbeschwörer fliehen, damit ihr nicht ganz und gar lächerlich seid, wenn ihr die einen, die sich als Götter erweisen, als Gespenster verlästert, den aber, der erbärmlicher ist als selbst die wirklichen Gespenster und nicht einmal mehr ein Gespenst, sondern ein tatsächlich Toter, verehrt und einen ihm ähnlichen Vater sucht“ (vgl. VII, 68).

Unter dem beherrschenden Einfluß des Jahrhunderte alten Dogmas, daß der weltüberlegene Gott leidenslos ist,¹¹ stößt sich Kelsos – und mit ihm tun es die Gebildeten seiner Zeit – an dem ärgerlichen *concretum*, an dem Zusammentreffen von Gott und Geschichte, ganz bestimmter Geschichte, wobei ihn noch besonders empört, daß die Geschichte hier in einer *solchen* Person mit *solchem* Schicksal besteht. Daß ein so kontingentes Ereignis – und dazu noch so schmähhches – wie die Hinrichtung Jesu die Offenbarung Gottes sein soll, das ist der Gipfel der Gottlosigkeit und Lächerlichkeit. Wenn man mit diesen Aussagen des Kelsos die christologischen Ausführungen des Verfassers der Diog konfrontiert, der gegenüber einem Publikum, in dem solche Einwände gegen das Christentum in Umlauf waren, eine Verteidigungsschrift schreibt, in der er vor allem auch eine positive Darlegung des Christentums geben will, und der dann über die von diesen Einwänden betroffenen Punkte schweigt und vom Gottessohn so spricht, wie es dieses Publikum akzeptieren könnte – muß man da nicht vermuten, daß er die Voraussetzungen seines Publikums weitgehend teilt?

5. Daß es kein willkürliches, auf einem bloßen *argumentum e silentio* beruhendes Verfahren ist, das Fehlen bestimmter christologischer Daten in der Diog mit den zitierten Kelsos-Aussagen in Beziehung zu setzen, belegen eine Reihe weiterer Punkte.

a) An erster Stelle sind hier die Auslassungen des Verfassers über die Juden anzuführen (3, 1–4, 5). Er stellt sie wegen ihrer Opfer an den bedürfnislosen Gott den Heiden gleich und findet ihre Riten und Gebräuche einfach lächerlich. B. sieht sich hier genötigt, einen eigenen Abschnitt über „die theologische Problematik der Kritik der ‚Schrift an Diognet‘“ einzuschalten (57–64). Als Grund für die Radikalität dieser Kritik gibt er das auf Christus zentrierte Offenbarungsverständnis an (59 f.). Wie wenig damit gesagt ist, wird deutlich, wenn er auf S. 224 genau umgekehrt als „Grund für die Radikalität des Offenbarungsverständnisses unseres Autors“ „sein gebrochenes Verhältnis zum AT“ nennt. Er sieht, daß der Verfasser in

¹¹ Vgl. die knappe Übersicht bei Max Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, FRLANT 12, Göttingen 1909, 3–7. Ich weise hier hin auf das leider noch nicht veröffentlichte Buch meines Freundes Jörg Woltmann, *Ἀπαθής ἐπαθεῖν*. Apathie als metaphysisches Axiom und ethisches Ideal und das Problem der Passion Christi in der alten Kirche, dem dieser Aufsatz viel verdankt, und auf seinen Beitrag: Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom „fremden Gott“, in: Wegzeichen. Festschrift H. M. Biedermann, Würzburg 1971, 15–42.

dieser Hinsicht in die Nähe der Gnostiker gerät (62–64), will aber „seine negative Stellung zur atl Offenbarung . . . nicht ausschließlich auf gnostischen Einfluß“ zurückführen, sondern bietet als Möglichkeit die Weiterführung einer Linie an, „die über das Kerygma Petri und den Barnabasbrief bis zu Apg 7 zurückzuverfolgen wäre“ (64). Er ist sich des unzureichenden Charakters seiner diesbezüglichen Ausführungen bewußt; denn er stellt hierzu eine spezielle Untersuchung in Aussicht.

Ziehen wir auch hier einige Kelsos-Zitate heran!

V, 41: „Keineswegs dürften sie (sc. die Juden) deshalb heiliger als die anderen sein, weil sie sich beschneiden lassen – denn das (taten) die Ägypter und Kolcher früher, noch, weil sie sich des Schweinefleischns enthalten – denn auch das (tun) die Ägypter . . . Keineswegs ist es wahrscheinlich, daß diese bei Gott etwas besser angesehen sind und etwas mehr geliebt werden als die anderen und allein zu ihnen von dorthen Boten geschickt werden, als ob sie eine Art Land der Seligen erlost hätten; denn wir sehen, wessen sie und ihr Land gewürdigt wurden. Dieser Chor soll also abtreten, nachdem er die Buße für seine Prahlerei (*ἀλαζονεία*) entrichtet hat.“

IV, 31: „Die Juden sind aus Ägypten entlaufene Sklaven gewesen, haben niemals etwas der Rede wert vollbracht, weder qualitativ noch quantitativ sind sie jemals etwas gewesen.“ (Diese Argumentation gegenüber den Juden entspricht genau der gegenüber Jesus in VII, 53.)

VI, 78: „Ferner fürwahr, wenn wirklich Gott, wie der Zeus beim Komödiendichter aus langem Schlaf erwachend, das Menschengeschlecht vom Bösen retten wollte, warum nur sandte er diesen Geist, von dem ihr sprecht, in einen einzigen Winkel? Er hätte in gleicher Weise viele Leiber durchwehen und über den ganzen Erdkreis aussenden müssen. Aber der Komödiendichter schrieb, um im Theater Gelächter zu erregen, daß Zeus, aufgeweckt, den Hermes zu den Athenern und Lakedämoniern geschickt hat; du aber meinst nicht, noch Lächerlicheres damit erdichtet zu haben, daß der Sohn Gottes zu den Juden geschickt wird?“ (Vgl. IV, 23.36.)

Wieder ist es das *concretum*, das Zusammendenken von Gott und bestimmter Geschichte, die zudem nichts Besonderes aufzuweisen hat, an dem Kelsos Anstoß nimmt. Dem entspricht die Darstellung der Juden in der Diog genau. Wie Kelsos tut der Verfasser das jüdische Erwählungsbewußtsein mit giftigem Spott als „Prahlerie“ ab: „Mit der Verstümmelung des Fleisches als einem Zeugnis der Erwählung zu prahlen (*ἀλαζονεύειν*), als ob sie deshalb ganz besonders von Gott geliebt seien, wie ist das nicht des Spottes wert?“ (4, 4). Jede positive Wertung des AT und damit jede heilsgeschichtliche Perspektive wird abgeschnitten; und es erscheint als ausgeschlossen, daß der „Sohn Gottes“ überhaupt etwas mit den Juden zu tun hatte oder gar ein Jude war. Stattdessen findet sich ein unverbindlicher Universalismus: Gott hat „die Wahrheit und das heilige und unbegreifliche Wort den Menschen eingepflanzt und in ihren Herzen befestigt“;¹² „den Werkmeister und Schöp-

¹² Wie Eltester, a.a.O. 289 mit A. 26, und im Anschluß an ihn übersetzt B. allerdings: „... die Wahrheit und das heilige Wort (Logos), das für die Menschen unbegreiflich ist, in ihre (sc. der Christen) Herzen eingesenkt und befestigt“ (109

fer des Alls ... hat er zu den Menschen gesandt“ (7, 2.4). Man wird dem Universalismus der Diog recht kritisch gegenüberstehen, wenn man erkennt, daß er nicht an die Partikularität der Geschichte Gottes mit seinem Volk und die Partikularität der Geschichte Jesu Christi gebunden ist und sich allererst aus ihr ergibt, sondern im Gegenteil gerade unter bewußtem Absehen von dieser Partikularität herausgestellt wird.

b) Einem zentralen Postulat griechischer Philosophie folgt der Verfasser, wenn er an einer wichtigen Stelle seiner Schrift Gott als *ἀόργητος* bezeichnet (8, 8). Von B. wird dieser Sachverhalt nur einmal ganz beiläufig erwähnt, ohne daß er im mindesten auf ihn eingeht (66). Aber hier handelt es sich nicht um eine Beiläufigkeit, die man getrost auf sich beruhen lassen könnte. Denn der Verfasser spricht von Gottes Zornlosigkeit innerhalb einer grundsätzlichen Ausführung über dessen immer gleichbleibendes Wesen. Über den Zorn Gottes gab es in der griechischen philosophischen Tradition schon eine lange währende Diskussion, deren Ergebnis vom 2. Jahrhundert an in der Kirche aufgenommen wurde. Darüber informiert sehr instruktiv die in A. 11 genannte Studie „Vom Zorne Gottes“ von Max Pohlenz, die von B. nicht herangezogen wird. Gerade wenn es zutreffen sollte, daß der Verfasser der Diog gegen Ende des 2. Jahrhunderts in Alexandria geschrieben hat, kann die Bezeichnung Gottes als „ohne Zorn“ nicht zufällig unterlaufen sein, sondern weist darauf hin, daß der Verfasser der philosophischen – und d. h. platonischen – Gottesvorstellung seiner Zeit verhaftet ist. In ihr ist viel eher der Grund für „seine negative Stellung zur atl Offenbarung“ zu suchen – weil ihr die mannigfachen Affekte des alttestamentlichen Gottes widersprechen, zu denen vor allem auch der Zorn gehört – als in irgendeiner vermeintlichen „Linie“, die auf Apg 7 zurückgehen soll.

c) Daß der Verfasser in der Tat die philosophische Gottesvorstellung seiner Zeit teilt, erhellt sowohl aus dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem sich die Bezeichnung Gottes als *ἀόργητος* findet, als auch aus dem weiteren Kontext, in dem der Satz 8, 8 steht.

mit A. 373). Diese Beziehung, die durch 7,1 gestützt werden könnte, ist jedoch durch die unmittelbare Fortsetzung ausgeschlossen, wo in der Erläuterung des ersten Satzes von 7,2 ausdrücklich von der Sendung zu den *Menschen* die Rede ist. Das Verhältnis von 7,1 zu 7,2 ist wohl so zu klären: Nach 7,1 sind die Christen nicht mit der Verwaltung menschlicher Geheimnisse betraut. Darauf folgt in 7,2 als positiver Satz der von der Einpflanzung des Wortes in den Herzen der Menschen und von der Sendung des Sohnes zu den Menschen. In diesem Zusammenhang werden breit Schöpfungsaussagen dargelegt; und hier taucht wieder der Begriff „Geheimnisse“ auf: die Geheimnisse des Schöpfungsmittlers, die alle Elemente zuverlässig bewachen. Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß der Gott der Christen trotz seines späten Erscheinens doch kein neuer und fremder Gott ist, auch wenn ihn vor seinem Kommen keiner wirklich kannte. Er ist der eine Schöpfergott, der immer derselbe war und sein wird. Aber er ist in seiner Schöpfung nicht offenbar: Zwar hat er alles durch das Wort geschaffen, aber dessen Geheimnisse bewachen alle Elemente zuverlässig; zwar ist es den Menschen ins Herz gepflanzt, aber es ist ihnen unbegreiflich. Mit der Offenbarung dieser Geheimnisse, an denen mit der Schöpfung alle Menschen unwissend partizipieren, sind die Christen betraut.

Zum einen leitet der Verfasser die Wesensbestimmung Gottes damit ein, daß er „immer derselbe war, ist und sein wird“. Gott verändert sich nicht. Origenes hält Kelsos gegenüber die Versicherung für nötig, daß die Lehre der Juden und Christen „die Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit Gottes bewahrt“ (I, 21; vgl. VI, 62 ff.). Das ist ein Punkt, der von Kelsos betont herausgestellt wird: „Und nur dem Sterblichen kommt es zu, verändert und umgestaltet zu werden, dem Unsterblichen aber, sich immer in derselben Art und Weise zu verhalten“ (IV, 14). Im vorangehenden hatte er mit den Worten: „Ich sage aber nichts Neues, sondern schon längst Anerkanntes“ die Argumentation Platons aufgenommen, daß für Gott eine Veränderung unmöglich ist, da es nur eine solche vom Guten zum Schlechten sein könne (resp. 381b. c).

Zum anderen ist aufschlußreich, in welchem Zusammenhang der Verfasser der Diog die immer gleichbleibende Selbigkeit Gottes herausstellt. Er tut es, nachdem er von der Sendung des Sohnes geredet hat, von der Unkenntnis, wer Gott ist, ehe er kam, und bevor er ausführlich auf den die zwei Epochen scheidenden Zeitpunkt der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn zu sprechen kommt. Das alles könnte Veränderung bei Gott anzeigen; und die darf es bei ihm nicht geben. Deshalb der Satz 8, 8. Kelsos hält Juden und Christen entgegen: „Gott, ihr Juden und Christen, und Gottes Sohn ist niemals herabgekommen, noch dürfte er jemals herabkommen“ (V, 2).¹³ Daß der Sohn Gottes nicht herabgekommen sei, kann der Verfasser der Diog natürlich nicht zugeben. Aber es ist überaus bezeichnend, daß er in einem Zusammenhang, in dem er davon spricht, sich sofort zu der betonten Herausstellung genötigt sieht, daß Gott dennoch immer ein und derselbe ist. Bei Kelsos ist die Polemik gegen eine Herabkunft Gottes wieder Ausdruck dessen, daß es für ihn „unmöglich ist, Gott und Geschichte zusammenzudenken“; „jedes geschichtliche Verständnis einer Offenbarung Gottes“ wird von ihm verworfen.¹⁴ Aber auch in der Diog wird die Offenbarung nicht wirklich an ein bestimmtes historisches Geschehen gebunden, wie die Übernahme des Axioms von der unveränderlichen Selbigkeit Gottes in Verbindung mit den eigenartig in der Schwebe bleibenden christologischen Aussagen, soweit sie auf die Offenbarung bezogen sind, und in Verbindung mit der Ausblendung des AT zeigt.

Aus all dem ist es m.E. evident, daß der Verfasser in außerordentlich starkem Maße von philosophischen „Gemeinplätzen“ bestimmt ist, auch wenn er „keine tiefere Bindung an die Philosophie seiner Zeit“ (50) hat.

¹³ Vgl. IV, 2–7. 14. 18. 20–23 und dazu: *Carl Andresen*, *Logos und Nomos*. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, AKG 30, Berlin 1955, 89–96. Vgl. auch Philo, *conf. ling.* 134, wo ausgeführt wird, daß das Gen 11, 5 berichtete Herabsteigen Gottes übertragen verstanden werden muß. „Denn anzunehmen, daß das Göttliche herbeikommt, weggeht oder herabkommt oder im Gegenteil hinaufgeht oder überhaupt dieselben Haltungen und Bewegungen an sich hat wie die einzelnen Lebewesen und sich bewegt, ist – um es geradeheraus zu sagen – eine ganz ungeheure (wörtlich: hyperozeanische und metakosmische) Gottlosigkeit.“ Vgl. weiter deus imm. 21 f. und überhaupt 20–85.

¹⁴ *Andresen* 96.

6. Kommen wir auf das Stück 5, 11–17 zurück. Wir hatten gesehen, daß die paulinische Aussagen aufnehmende Beschreibung christlicher Existenz im Unterschied zu Paulus keine christologische und ekklesiologische Begründung gibt, sondern lediglich das Unverständnis von Griechen und Juden gegenüber den Christen nennt. Aber auch nach der Diog hat die christliche Existenz einen positiven Grund, der im vorangehenden Kontext als ein eschatologischer Tatbestand angegeben wird: Die Christen „leben auf der Erde, aber im Himmel haben sie Bürgerrecht“ (5, 9). B. stellt zutreffend fest: „Das Leben der Christen ist die Folge ihres himmlischen Bürgerrechts“ (82). Er bescheinigt dem Verfasser ein „wachses eschatologisches Bewußtsein“ (47); und mehr als ein dutzendmal spricht er nahezu formelhaft von der „eschatologischen Existenz“, in die die Christen eingetreten seien. Ohne Zweifel berührt sich Diog 5, 9 eng mit Phil 3, 20 f. (80.82); doch sind auch die Unterschiede unverkennbar. Hier ist nun der zweite Punkt, an dem wir den Vergleich mit Paulus durchführen wollen.

Diog 5, 9 redet allein in lokalen Kategorien ohne jeden temporalen Aspekt im Kontext: Die auf der Erde lebenden Christen haben ihr Bürgerrecht im Himmel. Diese Aussage vom himmlischen Bürgerrecht wird auch in Phil 3, 20a gemacht: „Unser Bürgerrecht ist in den Himmeln.“ Im vorangehenden Kontext mahnte Paulus die Philipper, seine Nachahmer zu werden. Sein Wandel aber ist einer unter dem Kreuz, in der Gemeinschaft mit den Leiden Christi. Dem wird der Wandel derjenigen entgegengestellt, die sich dieser Stigmatisierung durch das Kreuz entziehen, die meinen, jetzt schon vollendet zu sein, und die damit doch nur auf Irdisches aus sind. „In Korrektur am Vollendungsbewußtsein der Gegner wird herausgestellt, daß Christen ihre ‚Stadtgemeinde‘ und ihr ‚Bürgerrecht‘ in den Himmeln haben, auf Erden darum Fremdlinge und Beisassen sind, die sich nach dem himmlischen Ziel ausstrecken“.¹⁵ Das Motiv des himmlischen Bürgerrechts hat also bei Paulus eine ganz bestimmte polemische Stoßrichtung. Mit ihr ist es gegeben – was noch wichtiger ist –, daß er die lokale Aussage sofort mit temporal-eschatologischen verbindet: „Von wo wir auch als Retter den Herrn Jesus Christus erwarten, der unseren niedrigen Leib verwandeln wird, gleichgestaltig seinem herrlichen Leib, gemäß der Kraft, mit der er auch das All sich zu unterwerfen vermag.“ Paulus stellt das himmlische Bürgerrecht mit der Erwartung Jesu Christi zusammen und mit der Hoffnung auf Veränderung des jetzt den Leiden unterworfenen Leibes zur Gleichgestaltung mit Jesu Christi Herrlichkeitsleib. „σῶμα bezeichnet an dieser Stelle offenbar den Menschen in seiner Bezogenheit und Ausrichtung auf die ihn prägende und zeichnende Welt wie auf den auferstandenen Kyrios“.¹⁶ Und diese Hoffnung auf Veränderung des Leibes wird in den Horizont der sehr viel weitergehenden Hoffnung auf die Unterwerfung des Alls unter Christus gestellt. „Diese Verwandlung des Leibes der Niedrigkeit in die lichte Seinsweise der

¹⁵ Karl-Adolf Bauer, *Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, SNT 4, Gütersloh 1971, 133.

¹⁶ Bauer 135.

Herrlichkeit geschieht im Zuge der Unterwerfung und Einholung des Alls unter die weltenwendende Lebensmacht Jesu Christi. Leiblichkeit und universale Neuschöpfung gehören zusammen!“¹⁷ Hier ist alles durch und durch dynamisch; *diese* eschatologische Sicht der Dinge bedeutet eine Kampfansage gegenüber der bestehenden Welt in der Hoffnung auf ihre völlige Änderung und Neuschöpfung durch Gott. Davon ist in der Diog nichts zu spüren. Ihr Verfasser redet zwar ebenfalls von der himmlischen Bürgerschaft, aus der sich auch bei ihm ergibt, daß die Christen auf der Erde nur Fremdlinge und Beisassen sind (5, 5). Aber diese Vorstellung ist hier ohne die Dynamik, die sie bei Paulus hat. Wesentlich näher als bei Paulus stehen seine Aussagen bei einer auch von B. genannten Stelle Philons:

„Deshalb treten alle nach Art des Mose Weisen als Beisassen auf. Denn ihre Seelen rüsten sich niemals zu einer Auswanderung aus dem Himmel; sie sind es aber wegen der Schaulust und Lernbegierde gewohnt, in die irdische Natur zu verreisen. Nachdem sie also im Zusammenleben mit dem Leib alles Sinnliche und Sterbliche durch ihn betrachtet haben, kehren sie wiederum dorthin zurück, von wo sie vorher aufgebrochen waren, da sie den himmlischen Ort, in dem sie Bürgerrecht haben, für das Vaterland halten, den irdischen aber, in dem sie als Beisassen wohnen, für die Fremde. Denn für diejenigen, die sich zu einer Auswanderung gerüstet haben, ist doch wohl statt der Mutterstadt die das Vaterland, die sie aufnimmt, für Reisende aber bleibt es die (Stadt), die sie aussandte, zu der sie auch zurückzukehren sich sehnen“ (conf. ling. 77 f.).

Auch B. sieht, daß der Verfasser der Diog „innerhalb der eschatologischen Spannung zwischen ‚schon erfüllt‘ und ‚noch nicht vollendet‘ die Akzente in Richtung der ersten Bestimmung“ verschiebt (91), daß er dementsprechend stärker die Weltverpflichtung betont als die Welttdistanz (180.200.215). Aber das Gewicht dieser Verschiebung wird von ihm unterschätzt. Es wird deutlich in den Ausführungen von 5, 1–10. Sie zeigen eine außerordentlich weitgehende Anpassung an die bestehende Ordnung, was v10a damit zusammenfaßt, daß die Christen „den erlassenen Gesetzen gehorchen“. Man kann mit Overbeck geradezu von einer „Identität der weltlichen Lebensgrundsätze der Christen und der Heiden“ sprechen; sie wird in Sätzen formuliert, „welche nicht der weltlichste Moralist der vorconstantinischen Kirche, *Clemens von Alexandrien*, unbedingt unterschreiben könnte“.¹⁸ Worin besteht eigentlich die Distanz zur Welt? Der Verfasser sagt, daß die Christen, gerade „indem sie den landesüblichen Sitten in Kleidung und Ernährung und im übrigen Leben folgen, die wunderbare und zugestandenermaßen erstaunliche Art ihrer eigenen Lebensführung zeigen“ (5, 4); und nach 5, 10b „übertreffen sie mit ihrem Leben die Gesetze“. Konkret nennt er diesbezüglich in 5, 6, daß die Christen keine Neugeborenen aussetzen. Das

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Franz Overbeck, Über den pseudojustinischen Brief an Diognet, in: Ders., Studien zur Geschichte der alten Kirche, Darmstadt 1965 (= Schloß Chemnitz 1875), 1–92, 44 f. Zu Klemens vgl. in dieser Hinsicht Protrept. 108, 4 f.; Strom. VII, 70, 4–8, wo die Distanz zur Welt größer ist als in Diog 5, 1–10.

wäre also die eine Seite der Weltüberlegenheit und Weltdistanz nach der Diog, daß die Christen eine die Moral der Welt übertreffende Moral haben (vgl. auch 6, 5b). Auf der anderen Seite besteht sie in „ihrer inneren Form“:¹⁹ Als Bürger je ihres Vaterlandes, die an allem (!) teilhaben, sind sie doch zugleich Beisassen und Fremde, weil sie Himmelsbürger sind (5, 5.9). Dem entspricht es, daß in 6, 4 ihr Gottesdienst ein unsichtbarer genannt wird. B. stellt immer wieder lobend heraus, daß der Verfasser im Gegensatz zu allem Kultischen einen „Lebensgottesdienst“ meint, der sich „im Alltag der Welt“ ereignet, daß für ihn im Anschluß an Paulus die Lehre vom Gottesdienst in der Ethik besteht. Aber was soll man von diesem „Lebensgottesdienst“ halten, wenn er „unsichtbar bleibt“, wenn er sich „in einem zweiten Leben“ vollzieht, das die Christen „neben dem Allen sichtbaren führen und von dem sie allein etwas wissen“,²⁰ wenn er also sozusagen „in, mit und unter“ der landesüblicher Sitte folgenden Lebensführung geschieht, ohne nach außen in Erscheinung zu treten? „Denn damals ist das Christentum etwas, wenn es überhaupt beachtet wurde, in der Welt höchst Sichtbares gewesen, und zwar gerade wegen der Klarheit seines Widerspruchs gegen sie, und eben um dieses Sichtbare daran hat sich ein Streit gedreht, von welchem in den uns vorliegenden Worten (sc. Diog 5) so gut wie gar nichts vernehmlich wird“.²¹ Wenn demgegenüber in der Diog die Distanz zur Welt fast vollständig verinnerlicht ist,²² muß man dann nicht auf eine große gesellschaftliche Integration ihres Verfassers schließen? Und welche Position muß derjenige in der Welt innehaben, der in 6, 7 formuliert: Die Christen „halten die Welt zusammen“?²³

7. Lassen also die grundsätzlichen Darlegungen über die christliche Existenz in den cc5 f. eine weitgehende Eingebundenheit in die Welt bei im

¹⁹ Eltester 282.

²⁰ Overbeck 45.

²¹ Overbeck 44.

²² Overbeck drückt das im Vergleich mit den Apologeten so aus: „Sie denken nicht so weltlich wie der Verfasser, ihre Weltflucht ist aber auch nicht so schattenhaft und blutlos wie die seine“ (45).

²³ Overbeck erkennt in dem in c6 durchgeführten Vergleich („Was im Leib die Seele ist, das sind die Christen in der Welt“) „eine äußerst verdächtige Verbindung von überaus gesteigerter Idealisierung des Christentums und schon sehr weit gehendem Verflochtensein desselben mit dem Weltdasein“ (52). In aller Kürze seien hier B.s Ausführungen zu c6 gestreift. Zu seiner These, der Verfasser mache „nicht Aussagen zu einer allgemeinen von der Offenbarung unabhängigen Anthropologie. Er denkt an die der Offenbarung geöffnete, vom Logos erleuchtete Seele“ (155), stellt er selber fest, daß sie sich nicht aus c6 ergibt und der Nachweis für sie „schwierig“ zu erbringen sei (150). Seine Argumente dafür sind auch – milde ausgedrückt – höchst anfechtbar. Es sei hier nur gefragt: Welcher – heidnische! – Leser konnte denn bei der Lektüre der Diog nicht daran denken, daß die Aussagen über die Seele ganz allgemein sind? Wie konnte er verstehen, daß schon die Bildhälfte des Vergleichs Aussagen über die Christen machen soll? Und wäre unter dieser Voraussetzung der Vergleich überhaupt noch sinnvoll? Die Frage, ob es denn die vom Verfasser in den Blick gefaßten Leser auch nur von ferne verstehen konnten, stellt sich auch gegenüber der Interpretation B.s von 6, 7 (157–167), wenn er die Aussage von der Welterhaltung der Christen als Partizipation „am Mysterium Gottes, seinem Heilswillen für alle Welt“ durch ihre Liebe erklärt (160).

wesentlichen bloß verinnerlichter Distanz erkennen, so wird dieses Bild auch durch die konkreten ethischen Ausführungen in 10, 4–6 nicht korrigiert. Diese Stelle ist bestimmt von der Vorstellung der Nachahmung Gottes. B. meint, sie lasse sich „leicht anschließen an Eph 5, 1 ff.“ (124). Allerdings steht die Vorstellung von der Nachahmung hier längst nicht so im Zentrum wie dort, enthält neben dem Aspekt der Lebensführung in Liebe auch den gegenseitiger Vergebung (4, 32), und beide Aspekte werden sofort christologisch vermittelt. Damit soll nicht bestritten werden, daß es zwischen Diog 10, 4–6 und Eph 5, 1 ff. Übereinstimmungen gibt; aber sie sind nicht so stark, daß man schließen könnte, der Verfasser der Diog habe „sehr wahrscheinlich auf Grund von Eph 5, 1 ff. dem Mimesis-Begriff die Interpretation gegeben, wie sie nun in Diog 10, 3–8 vorliegt“ (124). Denn die Berührungen vor allem mit Philon sind stärker.

Die Tradition, daß die Nachahmung Gottes oder die Verähnlichung mit Gott im Tun des sittlich Guten besteht, geht auf Platon zurück, vor allem auf die berühmte Stelle Theaet. 176: „Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es (sc. das Böse) umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schnelligste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht. . . . Gott ist niemals und auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Maße vollkommen gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der Gerechteste ist“ (vgl. resp. 500c; 613a. b). Theaet. 176a. b wird von Philon zitiert (fuga 63); und den Gedanken nimmt er an einer ganzen Reihe weiterer Stellen auf und führt ihn aus. Spec. leg. IV, 73 f.: „Denn was einer von den früheren nicht ohne Absicht gesagt hat, ist wahr: Mit nichts handeln die Menschen Gott ähnlicher, als daß sie sich gefällig erweisen. Was aber wäre ein größeres Gut, als daß der ewige Gott durch Sterbliche nachgeahmt wird? Weder also soll der Reiche Gold und Silber im Überfluß zuhause ansammeln und Schätze bewachen, er soll sie vielmehr in die Öffentlichkeit bringen, um die harte Lebenslage der Besitzlosen durch freundliche Spenden zu mildern; noch soll ein Vornehmer sich selbst erhöhen und stolz brüsten, sondern er soll die Gleichheit schätzen und die gewöhnlichen Leute am freimütigen Auftreten teilnehmen lassen; und der an Körperkraft Starke soll eine Stütze der Schwächeren sein und nicht, wie in den Wettkämpfen, die weniger Starken niederzwingen, sondern er soll darin Ehrgeiz haben, von der eigenen Stärke denen mitzuteilen, deren Kraft versagt.“ Wie in Diog 10, 6 wird hier die Nachahmung Gottes darin gesehen, daß einer, „worin er größer ist als der andere, dem Geringeren wohl tut“. Virtut. 168 f.: „Insbesondere gibt er (sc. der Gesetzgeber) der vernünftigen Natur eine außerordentlich angemessene Lehre, Gott nachzuahmen soweit als möglich, indem man nichts außer acht läßt, was der möglichen Verähnlichung dient. Da du also, sagt er, Stärke empfangen hast vom Mächtigsten, gib anderen Anteil an der Stärke, indem du an ihnen handelst, wie es dir selbst widerfahren ist, damit du Gott dadurch nachahmst, daß du ähnliche Wohltaten erweist. Denn für den Gemeinnutz sind die Gaben des höchsten Herrschers, die er einigen gibt, nicht damit jene sie nehmen und verbergen oder zum Schaden anderer mißbrauchen, sondern damit sie sie in die Öffentlichkeit bringen und wie bei einer allgemeinen Speisung alle, soweit es möglich ist, zu ihrem Gebrauch und Genuß einladen.“²⁴ Auch hier wird die Nach-

²⁴ Ohne die Mimesis-Vorstellung finden sich ähnliche Aussagen fuga 29; legat. 50.

ahmung Gottes als Wohltätigkeit gegenüber den Bedürftigen bestimmt; und wie in Diog 10, 6 ist betont, daß die ihnen zu gewährenden Güter von Gott empfangen sind. Decal. 73 bringt die Verähnlichung mit Gott wie Diog 10, 5 mit der Glückseligkeit (*eὐδαιμονία*) in Zusammenhang: „Der beste der Wünsche, ihr Edlen, und das Ziel der Glückseligkeit ist doch die Verähnlichung mit Gott!“ B. meint: „Die Verbindung des Gedankens der Gottesnachahmung mit dem des menschlichen Glücks ist für unseren Autor charakteristisch“ (130). Aber sie findet sich außer in dem eben gegebenen Zitat Philons schon bei Platon im Kontext der grundlegenden Theaetet-Stelle (176e/177a).²⁵ Für die Mimesis-Vorstellung ist als letzte Stelle aus Philon noch spec. leg. IV, 188 zu nennen: „Das nachzuahmen (sc. das Handeln Gottes als Schöpfer und Regierer der Welt), geziemt den guten Herrschenden, wenn anders ihnen an der Verähnlichung mit Gott irgend gelegen ist.“ Hier ist ausdrücklich gesagt – was sich an den übrigen Stellen aus der inhaltlichen Aufschlüsselung der Nachahmung Gottes ergibt –, daß bei dieser Vorstellung „die Herrschenden“ im Blick sind.

Auch Epiktet hat die Vorstellung von der Nachahmung Gottes in der bekannten Stelle II, 14, 12 f. aufgenommen; aber sie kommt Diog 10, 4–6 nicht so nahe wie die Philon-Stellen. Doch findet sich IV, 1, 122 in Struktur und Aussage eine verblüffende Parallele zu Diog 10, 5 f., nur daß hier anstelle der Nachahmung Gottes das der menschlichen Natur Gebührende steht: „Was also ist seine (sc. des Menschen) Natur? Beißen und treten und ins Gefängnis werfen und köpfen? Nein! Sondern Gutes tun, helfen, beten.“

Die konkreten Aussagen in Diog 10, 5f. (unterdrücken, mehr haben wollen als die Schwächeren, reich sein, die Geringeren vergewaltigen – dem Geringeren Wohltaten erweisen, den Bedürftigen gewähren)²⁶ machen deutlich, daß in dieser Ethik wie bei Philon „die Herrschenden“ im Blick sind. Ob der Verfasser das ausdrücklich will oder nicht, die Möglichkeit, sie zu leben, ist an einen bestimmten sozialen Status gebunden. Das wirft wiederum ein Licht auf seinen gesellschaftlichen Ort und des von ihm ins Auge gefaßten Publikums.

Beim Vergleich von Diog 10, 5 mit stoischen Aussagen stellt B. fest: „Der Stoiker, der sein Glück sucht, ist mit sich selbst beschäftigt; ... Im ‚Ad Diognetum‘ dagegen tritt an die Stelle der Konzentration auf die eigene Person die Zuwendung zum Nächsten“ (129). Aber trifft das wirklich zu? Weist nicht die Aussage, der Wohltäter werde zum Gott für die Empfänger, darauf hin, daß hier doch das in dieser Weise handelnde Subjekt und sein

²⁵ Vgl. auch leg. 715e/716d und die Aufnahme dieser Stelle bei Klemens von Alexandrien in strom. II, 131–133 und dazu *Max Pohlenz*, Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum, in: Ders., Kleine Schriften I, hg. v. H. Dörrie, Hildesheim 1965, 481–558 (= NAG 1943, V, 3, 103–180), 544 A. 2: Hier „liegen Ausführungen eines stoisierenden Platonikers zugrunde, der einen ... Nachweis, schon Plato und seine ersten Nachfolger hätten die Autarkie der Tugend gelehrt, verwertete, um die Gottähnlichkeit als Grundlage der Eudämonie zu erweitern“.

²⁶ Aus dieser Reihe fällt auf den ersten Blick die erste Aussage in 10, 6 – die Last des Nächsten übernehmen – heraus, die an Gal 6, 2 anzuschließen scheint. Doch hat Meeham gezeigt, daß *βάρος* in den Papyri auch die Bedeutung „finanzielle Last“ hat (134). Ist also diese Aussage von der Übernahme der Schulden des Nächsten zu verstehen, paßt sie ausgezeichnet in den Kontext.

εὐδαιμονεῖν im Blick ist?²⁷ B. stellt kategorisch fest, daß eine solche Aussage für Paulus „schlechthin undenkbar“ ist (213). Aber darf man dann den Kontext „paulinisieren“? Zeigt sie nicht vielmehr an, daß der Abschnitt Diog 10, 4–6 eben nicht „paulinisch“ ist, sondern – wenn man so will – „philonisch“?

8. Worin besteht eigentlich der Paulinismus der Diog – abgesehen von der Aufnahme und Verwendung einzelner Formulierungen? Im Grunde in der Soteriologie: Daß es Heil allein von Gott her gibt, der sich in seinem Sohn offenbart und in ihm die Rettung bewirkt hat, womit alle Selbsterlösung aufgrund des Tuns der Menschen ausgeschlossen ist und so zwischen Indikativ und Imperativ ein eindeutiges Gefälle besteht. Genau das aber ist auch der Paulinismus der christlichen Gnostiker. Die Nähe der Diog zur Gnosis ist immer wieder gesehen worden; besonders eindrücklich hat sie Simone Petrement betont, indem sie die Möglichkeit zur Diskussion stellte, Valentin sei der Verfasser. Auf diese problematische These und die Argumentation im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden.²⁸ Um so nachdrücklicher sei aber auf die S. 52–55 angeführte Liste hingewiesen, die der Diog und der Gnosis gemeinsame Punkte zusammenstellt und die breite Übereinstimmung schlagend belegt. Daß die von B. immer wieder hervorgehobene Verbindung von Soteriologie und Ethik, die für den Verfasser der Diog charakteristisch sei und die er von Paulus übernommen habe, sich ebenfalls als ein Stück Paulinismus in der Gnosis findet, möge – diese Liste ergänzend – folgende Markion-Stelle belegen, nach der die Güte Gottes Grund der Erlösung und Begründung des Liebens der Menschen ist: „Das ist die höchste und vollkommenste Güte, wenn sie sich ohne jede verwandtschaftliche Verpflichtung freiwillig und frei gegenüber Fremden ergießt, gemäß der wir geheißsen werden, auch unsere Feinde und schon durch diesen Namen Fremde zu lieben“ (Tertullian, Adv. Marc. I, 23, 3).²⁹

²⁷ B.s Argumentation, „das Mißverständnis von der besonderen Würde des Spenders“ liege „relativ fern, weil der Verfasser Gott nicht mit den Zügen eines antiken Herrschers ausstattet, sondern im Gegensatz dazu Gottes Majestät gerade in seiner Liebe, Geduld, seinem Retterwillen begründet sieht“ (126), tut so, als wären nicht gerade solche positiven Züge fester Bestandteil in der Beschreibung des idealen Herrschers.

²⁸ Problematisch sind etwa die Einbeziehung der cc 11 f., die als Ausgangspunkt dienen, und die Reklamierung von Evangelium Veritatis und Epistula ad Rheginum, die für den Vergleich und sein Ergebnis eine wesentliche Basis bilden, als valentinisch.

²⁹ Für die zentralen Aussagen der Diog, daß Gott gut ist, ohne Zorn, Gewalt ihm fremd, daß er nicht richtet, sondern rettet, daß er sich zu einer bestimmten Zeit in seinem Sohn offenbart hat und vorher verborgen war, daß er sich in der Sendung des Sohnes der Menschen erbarmt hat und der Glaube die dem entsprechende Antwort des Menschen ist, ließen sich ohne Schwierigkeit zahlreiche markionitische Parallelen anführen, wovon eine Durchsicht der bei *Adolf von Harnack*, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Darmstadt 1960 (= Leipzig ²1924), 256*–313* gesammelten Stellen leicht überzeugen kann. Dabei beruhen die Gemeinsamkeiten wesentlich auf einer bestimmten gemeinsamen Paulus-Rezeption. Auf Tertullian, Adv. Marc. V, 5, 10 sei als besonders nahe Parallele zu Diog 4, 1–5 hingewiesen.

B. sieht den Tatbestand der Gemeinsamkeit mit der Gnosis wohl, aber kaum daß er ihn würdigt, versucht er ihn mit dem Nachweis abzutun, der Verfasser sei kein Gnostiker, grenze sich sogar bewußt gegen die Gnosis ab. Letzteres wird von B. nirgends wahrscheinlich gemacht; keine Formulierung der Diog fordert eine solche Annahme heraus. B. gibt sie zunächst als denkbar und möglich aus (64.94.99.200), nennt sie dann wahrscheinlich (229) und behandelt sie schließlich als Gewißheit (230). S. 227 f. stellt er die Argumente dafür zusammen, daß der Verfasser kein Gnostiker sei. Von Gewicht ist dabei vor allem, daß er „die Identität zwischen Gott dem Schöpfer und dem Erlöser nicht nur aussagt, sondern sogar betont unterstreicht“ (63; vgl. 174), und damit zusammenhängend das positive Verhältnis der Christen zur Welt (175 f.; vgl. 192).³⁰ Es ist also B. durchaus zuzugestehen, daß die Diog solche Differenzen zur Gnosis aufweist, die den Schluß erlauben, ihr Verfasser sei kein Gnostiker gewesen. Aber diese Differenzen heben die Gemeinsamkeiten nicht einfach auf. B. erklärt sie sich damit, daß der Verfasser „in Kontakt mit Gnostikern gestanden haben muß“ (228). Aber wenn das zutrifft, wie kommt es, daß dieser „Kontakt“ so weit in der Weise positiver Aufnahme verlief und nicht in der entschiedener Ablehnung?

9. Die Beobachtung, daß die Gemeinsamkeiten vor allem in einer bestimmten Paulus-Rezeption bestehen, läßt zunächst eine andere Frage stellen: Was machte Paulus (und „Johannes“) für Gnostiker – und offensichtlich ja auch für den Verfasser der Diog – so anziehend und interessant? Einen deutlichen Hinweis zur Beantwortung dieser Frage gibt Origenes. Gegenüber dem Vorwurf des Kelsos, der christliche Lehrer handle so, „wie wenn ein Betrunkener, der zu Betrunkenen kommt, die Nüchternen als Betrunkene beschuldigt“, weist er zur Verteidigung auf die Schriften des Paulus und „Johannes“ hin (Contra Celsum III, 76). Daß er das im Vertrauen auf deren intellektuelles Niveau tut, ergibt sich eindeutig aus III, 19 f. Dort

³⁰ Überhaupt nicht stichhaltig ist dagegen die Behauptung, „die Übernahme der paulinischen Rechtfertigungslehre“ – nämlich „daß Gott die Sünder gerecht spricht und sie im Kairos der Gerechtigkeit gerecht macht“ – markiere „an einem entscheidenden Punkt eine große Differenz“ (210). Wer – wie B. es in Aufnahme eines Zitates von Eltester tut – die gnostische Soteriologie als naturhaft kennzeichnet und dem „die göttliche Gnade“ alternativ entgegenstellt (227), verkennt sie. Von einer solchen Kennzeichnung ist ja Markion ganz offenkundig überhaupt nicht getroffen, wie schon das vorher gebrachte Zitat zeigt: Gottes Güte richtet sich, ohne daß sie vom Status des Menschen her verpflichtet wäre, gegen *Fremde*. Vgl. noch den Markioniten Megethios im Dialog des Adamantius: „Aus Erbarmen schickte er (sc. der Gute) den Sohn, als Guter den Guten, und rettete uns.“ Aus dem Folgenden ergibt sich als Aussage des Megethios, daß der Gute mit Fremden als Sündern Mitleid hatte; er begehrte sie „weder als Gute noch als Böse, sondern aus Mitgefühl erbarmte er sich“ (I, 3). Für die großen alexandrinischen Gnostiker sei in dieser Hinsicht hier nur auf den wichtigen Aufsatz von *Hermann Langerbeck* verwiesen: Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis. Interpretationen zu den Fragmenten des Basilides und Valentinus und ihrer Schulen bei Clemens von Alexandrien und Origenes, in: Ders., Aufsätze zur Gnosis, Aus dem Nachlaß hg. v. H. Dörries, AAWG. SH 69, Göttingen 1967, 38–82.

nennt Kelsos die Christen, die die Ägypter wegen ihrer Tierverehrung verlachen, „töricht, weil sie in den Erzählungen über Jesus nichts Ehrwürdiges vorbringen als die Böcke und Hunde bei den Ägyptern“. Origenes verlangt demgegenüber zunächst faire Behandlung: Wie Kelsos tiefsinnige Erklärungen der ägyptischen Tierverehrung lobend anerkennt, so soll er es auch akzeptieren, „wenn wir die Berichte über Jesus gemäß der Weisheit des Wortes für die im Christentum Vollkommenen behandeln“.³¹ Und dann führt er offensiv gegen Kelsos Paulus ins Feld: „Zuerst erkläre die Briefe . . . und siehe genau hin auf den Sinn eines jeden Ausdrucks in ihnen; wohlan, z. B. den an die Epheser und an die Kolosser und den an die Thessalonicher und Philipper und an die Römer! Zeige beides zugleich, sowohl daß du die Worte des Paulus verstanden hast, als auch daß du einige als einfältig oder töricht zu erweisen vermagst! Denn wer sich der Lektüre mit Aufmerksamkeit widmet, der weiß wohl, daß er entweder den Geist des Mannes bewundern muß, der in einfachem Ausdruck Großes bedenkt, oder daß er, wenn er ihn nicht bewundert, selbst als lächerlich erscheinen wird.“ Es ist also das hohe Reflexionsniveau, dem der Intellektuelle Origenes bei Paulus, und auch bei „Johannes“, seine Bewunderung zollt und das ihm diese Autoren so anziehend und interessant macht. Für Paulus und „Johannes“ selbst ist dabei aber zu beachten, daß sie einer „unten“ angesiedelten konkreten sozialen Basis verhaftet waren, der Gemeinde, und daß ihr Denken im Dienst ihres gekreuzigten Herrn ganz und gar auf Aufbau und Erhaltung dieser Gemeinde ausgerichtet war. Auch Origenes will ein Mann der Kirche sein, die sich zu seiner Zeit immer noch in starkem Maße aus dem einfachen Volk rekrutiert. Zwar hält er es Kelsos gegenüber für nötig, darauf hinzuweisen, daß auch viele Intellektuelle in der Kirche sind, während es Paulus den wenigen Höhergestellten in seiner korinthischen Gemeinde vor Augen führt, in welcher Gesellschaft sie sich in der Gemeinde befinden, und ihnen erklärt, daß die dort anzutreffende, weltlich wenig imposante, soziale Zusammensetzung das notwendige Ergebnis der Verkündigung des gekreuzigten Christus ist (1 Kor 1, 18 ff.); und wenn auch Origenes sehr deutlich zwischen den „Vollkommenen“ und den „einfachen Gemütern“ unterscheidet, so weiß er sich doch auch letzteren verpflichtet. Das ist bei den Gnostikern offensichtlich anders. Auch sie sind Intellektuelle,³² und d. h. in der Antike in aller Regel auch sozial Privilegierte. Auch sie dürften vom hohen Niveau des paulinischen und johanneischen Reflektierens angezogen sein. Aber so-

³¹ III, 39 spricht Origenes von der „lauteren Absicht“ der Evangelisten, „die, wenn ich es so nennen soll, viel Einfalt hat“.

³² Vgl. *Carl Andresen*, Die Kirchen der alten Christenheit, Die Religionen der Menschheit 29, 1. 2, Stuttgart u. a. 1971, 103 f.; *Kurt Rudolph*, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, Wege der Forschung CCLXII, Darmstadt 1975, 768–797, 776; *Hans G. Kippenberg*, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, Numen 17, 1970, 211–231, 221–225; vgl. auch den A. 30 genannten Aufsatz von *Langerbeck* und aus demselben Band den Beitrag: Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135–165, S. 167–179.

bald dieses Denken aus seinem Bezug auf die Gemeinde herausgelöst und in einer Elite Höhergestellter gepflegt wird, muß es notwendig seine Dynamik mit seiner gegen die kluge und starke Welt gerichteten Spitze verlieren; was an Übereinstimmung bleibt, sind formale Strukturen.

Auch für den Verfasser der Diog gilt ganz offenbar, daß er sozusagen eine kirchlich „freischwebende“ Existenz führt. B. sagt von ihm: „Er versteht die christliche Gemeinde als eine von Gott geschaffene geistliche Gemeinschaft. ... An der lokalen Gemeinde, an ihrer Organisation, ihren geistlichen Leitern, ihrem Kult ist der unbekannte theologische Denker nicht interessiert“ (114 f.). Daß er ein Intellektueller – und damit auch aller Wahrscheinlichkeit nach sozial Privilegierter – ist, zeigen neben Sprache und Stil seiner Schrift die aufgewiesene Prägung durch philosophische „Gemeinplätze“ und die konkrete Ausrichtung seiner Ethik. B. vermerkt es einmal als positiv, daß in der Diog „die kleinbürgerliche Idylle“ der Pastoralbriefe fehlt (180) – doch wohl einfach deshalb, weil der Verfasser eben kein Kleinbürger ist, sondern ein Bürger oder gar Großbürger. Kippenberg bestimmt in seinem „Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus“³³ die gnostischen Denker als sozial privilegierte Intellektuelle, die von politischer Mitverantwortung ausgeschlossen sind, die bestehende politische Ordnung ablehnen und sich als meta-politische Elite etablieren. Ein zentraler Punkt seiner Argumentation ist dabei die Gestalt des Demiurgen, also die negative Qualifizierung der geschaffenen Welt.³⁴ Wenn man nun einerseits weitgehende Übereinstimmungen der Diog mit der Gnosis feststellt und andererseits als gravierenden Unterschied die positive Wertung der Schöpfung und ein positives Verhältnis zur Welt erkennt, legt sich dann nicht die Annahme nahe, daß der Verfasser dieser Schrift nicht nur sozial privilegiert war, sondern auch politisch integriert? Meecham wagt von 10, 5 her die keineswegs abwegige Vermutung, der Verfasser habe eine „amtliche Stellung“ innegehabt.³⁵ Doch wie dem auch sei, die Diog wird m. E. unter der Voraussetzung verständlich, daß sie die Rezeption des Christlichen, vor allem im Anschluß an Paulus, durch eine gebildete, sozial privilegierte und politisch integrierte Person widerspiegelt, die keine tiefere Bindung an die sozial vorwiegend „unten“ angesiedelte Gemeinde hat. Dafür spricht insbesondere auch die von B. zum beherrschenden Thema gemachte Ethik. Die Distanz zur Welt, die sich bei Paulus – und auch weithin sonst im Urchristentum – im Angriff auf die Welt manifestiert, in einer Kampfgeschichte mit ihr und in der Hoffnung auf ihre Veränderung, ist hier zugunsten bestehender Ordnung verinnerlicht.³⁶

³³ S. vorige Anmerkung.

³⁴ 215–221.

³⁵ A.a.O. 134.

³⁶ Unter der genannten Voraussetzung erscheint es als möglich, die Diog Ende des 2. Jhs anzusetzen, wie es B. im Anschluß an Marrou tut. Seine Argumente sind allerdings nicht zwingend. S. 20 f. bringt er den Verfasser zunächst in die Nähe von Klemens von Alexandrien „auf Grund der Meisterschaft, mit der er die griechische Sprache beherrscht, der Sicherheit, mit der er die apologetischen Topoi abhandelt

10. Es bleibt die Frage, worin die Bewunderung gründet, die B. – und nicht nur er – der Diog entgegenbringt. Nur darin, daß er sie für paulinischer hält, als sie tatsächlich ist? Oder sollte Overbeck immer noch und wieder recht haben, der am Schluß seiner Abhandlung fragt, „wie viel Antheil am Gefallen, welches neuere Theologen am Brief an Diognet gefunden haben, die Freude gehabt hat, welche im zweiten Jahrhundert der Kirche sonst moderner Theologie so selten zu Theil wird: die Freude, sich selbst wiederzufinden“?³⁷ Ist die Antwort auf die Frage „nach dem Auftrag der Christen in der Welt“, die B. in der Diog findet und die „die heutige Diskussion um das rechte Engagement der Christen in der Welt nur befruchten“ könne (24) – daß nämlich die Christen „den schmalen Weg zwischen den beiden Irrthümern der Weltflucht und der Anpassung an die Welt“ (200) als solche beschreiten müssen, „die in der Welt leben, ohne von der Welt zu sein, die sich von ihren Mitmenschen äußerlich nicht unterscheiden und doch die Seele der Welt sind“ (201) –, nicht längst schon Praxis eines sehr wohl angepaßten Christentums, das in der Welt aus einer „christlichen Verantwortung“ handelt, die ebenso verschwommen bleibt wie Weltüberlegenheit und Welt дистанz in der Diog?

und vor allem auf Grund seines an den Schriften des Neuen Testaments orientierten theologischen Denkens“. Nichts davon kann ihn auf die Zeit des Klemens fixieren, sondern lediglich einen *terminus post quem* angeben. S. 21 meint B., die Diog „präziser“ unmittelbar vor Klemens plazieren zu können, weil in ihr Themen auftauchten, die von Klemens „dann weit ausführlicher aufgenommen und weiterentwickelt werden“. Dieses Argument könnte nur überzeugen, wenn B. nachzuweisen vermöchte, daß Klemens diese Themen aus der Diog aufgenommen hätte oder daß sie nach Klemens nicht mehr so hätten abgehandelt werden können, wie sie es in der Diog sind. Dazu macht er aber nicht einmal den Versuch. Auch die weiteren Argumente auf S. 231 sind nicht in der Lage, einen *Beweis* für einen Ansatz am Ende des 2. Jahrhunderts zu tragen. Nach wie vor bleibt die von Overbeck vertretene Möglichkeit offen, daß es sich bei der Diog um eine Fiktion aus nachkonstantinischer Zeit handelt. Andererseits aber ist durch Overbecks Argumentation – er nennt als seine Voraussetzung mehrfach die Ausscheidung gnostischer Verfälschtheit – ein früherer Ansatz nicht ausgeschlossen, wenn man die Diog nicht dem kirchlichen Hauptstrom zuordnet, sondern sie als das Produkt eines einzelnen erkennt, der in seiner Person die Entwicklungen antizipiert haben kann, wie sie Overbeck für die spätere Kirche herausstellt und in der Diog wiederfindet (vgl. vor allem S. 64 f.). Es ist bedauerlich, daß B. auf Overbecks chronologische Überlegungen nur sehr oberflächlich (vgl. A. 661 mit Overbeck 12 f. 55 f. 86 f. und die in A. 134 und auf S. 225 f. aufgestellte Behauptung, Overbeck datiere die Diog im 4. Jahrhundert, mit Overbeck 90) und auf seine Darlegungen zum Inhalt überhaupt nicht eingeht, wo er doch seine Arbeit ausdrücklich in die auf die Diog bezügliche „Basler Tradition“ stellt (9). – An Overbecks Arbeit nachdrücklich zu erinnern, ist nicht zuletzt Sinn dieser Seiten.

³⁷ 74.

Die Tropen des früheren Mittelalters

Ein Stockholmer Editionsprojekt¹

Von Alf Önnersfors

Unter ‚Tropen‘, jener liturgischen Neuerung des 10. Jhs. (?), über deren Genese und Initiatoren noch keine endgültige Klarheit herrscht, versteht man, um eine herkömmliche Kurzdefinition anzuführen, „liturgische Interpolationen“, d. h. Zusätze zu Text und Musik der verschiedenen liturgischen Gesangstexte der Messe und des Offiziums. Diese Zusätze können den betreffenden Text umgeben oder in ihn eingeschoben werden, variierend, kommentierend und ausschmückend, weitgehend in der Form von Bibelzitierten, komprimierten theologischen Prosakommentaren, Auszügen aus der klassischen wie der frühmittelalterlichen christlichen Poesie oder autogenen Neudichtungen. Es würde viel zu weit führen, hier auf die umfangreichen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen um die Tropen einzugehen, die schon seit Ende des 19. Jhs. geführt wurden; eine Zusammenfassung bis 1965 gab R. L. Crocker in der Abhandlung „The Troping Hypothesis“ (The Musical Quarterly LII, 1966, 183 ff.).² Eine Arbeitsgruppe an der Universität Stockholm unter der Leitung von Dr. Ritva Jonsson hat sich das Ziel gesetzt, die lateinischen Texte der ältesten auf uns gekommenen Tropen – d. h. derjenigen des 10. und 11. Jhs. (bis etwa 1100) – in einem umfangreichen Corpus zu edieren; sie definiert den Begriff ‚Tropus‘ wie folgt: „Tropen sind die Gesänge (Text und Melodie), die eine Einleitung, einen Einschub (*intercalation*) oder einen Zusatz innerhalb eines liturgischen Gesangs der römischen Messe (des liturgischen Grundtextes, *texte liturgique de base*) oder eines Gesangs des Offiziums konstituieren“.³ Die Arbeit am CT begann im Jahre

¹ Corpus Troporum I. Tropes du propre de la messe. 1. Cycle de Noël par l'équipe de recherches sur les tropes placée sous la direction de Ritva Jonsson. Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia XXI, Stockholm 1975, Almqvist & Wiksell International, 367 S., 31 Abb. – Corpus Troporum II. Prosaes de la messe. 1. Tropes de l'alleluia. Edition critique des textes par Olof Marcusson. Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia XXII, Stockholm 1976, Almqvist & Wiksell International, 161 S., 4 Abb. (CT im ff. = Corpus Troporum)

² Der ausführliche und sehr sachverständige Artikel „Trop“ von I. Milveden in „Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid“ XVIII, Malmö 1974, 695–702, hätte in hohem Grad verdient, in CT I und II zitiert zu werden. Milveden schreibt u. a.: „Die Tropen müssen überhaupt in ihrem Kontext studiert werden. Der Tropus verhält sich zum Tropierten wie die Antiphone zum Psalmus; durch die Gegenüberstellung der Texte werden neue Dimensionen geschaffen und neues Licht auf alte Formulierungen geworfen“ (Sp. 697, übers. vom Rez.).

³ CT I, p. 11, Anm. 3; deutsche Übersetzung hier und im ff. vom Rez.

1970; z. Zt. liegen die beiden ersten Bände vor, die jetzt der Reihe nach besprochen werden sollen.

CT I

Die Arbeit L. Gautiers, „Histoire de la poésie liturgique au Moyen âge. Les Tropes“ (Paris 1886), richtete das Interesse der liturgiehistorischen Forschung auf die Tropen; bereits 1914 behandelte K. Young in „The Origin of the Easter Play“ den dramatischen Charakter gewisser Tropen, ausführlicher noch im berühmten Handbuch „The Drama of the Mediaeval Church“ (1933). Bereits in den *Analecta Hymnica* (AH) 47 und 49 (1905, 1906) erschien eine große Zahl der „Tropen zum Ordinarium Missae“ bzw. „zum Proprium Missarum“; diese Editionen waren bislang die einzigen philologisch einigermaßen akzeptablen, während die Ausgaben von W. H. Frere, „The Winchester Troper“ (1894), K. Rönna, „Die Tropen zum Gloria in excelsis Deo“ (1967), P. Evans, „The Early Trope Repertory of Saint Martial de Limoges“ (1970) und G. Weiß, „Introitus-Tropen“ I. (1970), um hier die wichtigsten zu nennen, vorwiegend, wenn nicht sogar ausschließlich, musikwissenschaftliche Zielsetzungen verfolgen. Die Hrsg. des CT I vermutet (p. 12 f.), daß vielleicht nur die Hälfte der in den Handschriften überlieferten Tropen in älteren Editionen vorliegt. Natürlich muß nicht zuletzt aus theologischer und philologischer Sicht – die ältesten Tropen sind sprachlich gesehen von erheblichem Interesse und erreichen sogar in vielen Fällen literarisches Niveau – das Vorhaben der Stockholmer Forschergruppe begrüßt werden. Zu bedauern bleibt jedoch, daß dem CT I, dem Grundstein des Werkes, philologische Flüchtigkeit und Unbeholfenheit, Inkonsistenzen und technische Unförmigkeiten anhaften. Vielleicht liegt die Erklärung hierfür wenigstens zum Teil in der großen Zahl von Mitarbeitern an diesem Band; außer der Hrsg. („responsable de l'édition“, p. 4) waren an der Ausarbeitung desselben drei Stockholmer Latinisten beteiligt (Gunilla Björkvall, Olof Marcusson, Eva Odelman); genannt und apostrophiert werden außerdem acht weitere Mitarbeiter in verschiedenen Funktionen sowie vier namhafte Experten der Paläographie, Liturgie, Musikwissenschaft und Philologie (p. 4).

Der wesentliche Wert des CT I liegt zweifellos in der skrupulösen Präsentation des handschriftlichen Materials, die für die Erforschung der Genese der Tropen das erste grundlegende wissenschaftliche Hilfsmittel darstellt: 65 Handschriften dienten als Basis der Edition. Einige wenige rühren aus dem 10. oder dem 12. Jh., die Mehrzahl jedoch aus dem 11. Jh. her; 31 Abbildungen von nicht durchgehend höchster Qualität sowie eine musikwissenschaftliche Studie von N. Sevestre, „Recherches sur la musique de quelques tropes d'introît de Noël, parmi les plus répandus“ (p. 275–304), über die dem Rez. kein wissenschaftliches Urteil zusteht, begleiten die Edition. Der Band hat im übrigen den folgenden Aufbau: Vorwort (9–21), Einführung (23–51; hier u. a. über die Hss. 23–28 u. 44–50, über die Tropen-„Elemente“, vgl. unten, Orthographie, textkrit. Apparat, Tabellen), kritische Edition (52–216), Die liturgischen Grundtexte (217–223), Tabellen

(224–249), wiederum Zusätzliches über die Handschriften (250–255), Kommentar (256–269), Verzeichnis der schon vor 1975 im Druck erschienenen Tropen (270–274), N. Sevestre, „Recherches“ etc., s. oben, Tropi selecti (305–362), angeblich eine Edition ‚en fac simile‘ ausgewählter Tropen, jedoch keine „édition rigoureusement diplomatique“: evidente Fehler, aber nur solche, seien korrigiert worden (p. 43, s. des näheren im ff.). Am Schluß befindet sich ein Verzeichnis derjenigen Tropen-„Elemente“, aus denen die Tropi selecti bestehen (363–367). Ein Generalverzeichnis der Literatur und Abkürzungen liegt nicht vor: man muß einschlägige Listen an drei verschiedenen Orten suchen (p. 44 f., 51, 274, mit unnötigen Wiederholungen).

Im Unterschied zu älteren Tropen-Editionen bietet CT I (abgesehen vom Abschnitt „Tropi selecti“) als entscheidende Neuerung die Texte nicht in der Gestalt von organischen Komplexen, sondern in sogenannte „Elemente“ (*éléments*) zerlegt, die in alphabetischer Reihenfolge ediert werden. Während, um hier ein Beispiel anzuführen, die AH 49 den Tropus auf den hl. Stephanus wie folgt präsentieren:

1. Clamat hians caelis Stephanus, quos vidit apertos:
Etenim sederunt principes et adversum me loquebantur
2. Saxea sumentes vibrantibus arma lacertis,
et iniqui persecuti sunt me.
3. Respiciens Iesum devoto corde precatur:
Adiuva me, Domine Deus meus,
4. Dum tuus in tanto quatuor discrimine testis,
quia servus tuus exercebatur in tuis iustificationibus (p. 150),

erscheint dieser im CT I nirgends als Einheit, sondern sozusagen in vier Bestandteile seziert: *Clamat* etc. p. 67, *Saxea* etc. p. 196, *Respiciens* etc. p. 191, *Dum* etc. p. 82. Jedes „Element“ ist mit der in Frage stehenden liturgischen Abkürzung – in diesem Fall „Steph Intr“ – und einer Kombinationsziffer – in diesem Fall 57, 36, 37 bzw. 58 – versehen. In der einschlägigen Tabelle „Steph intr“ p. 231 ff. erhält man nun darüber Auskunft, in welchen Kombinationen mit anderen Tropen-Bestandteilen die betreffenden „Elemente“ in den verschiedenen Handschriften auftreten: Komposition und Strukturierung der Tropen wechseln stark von Handschrift zu Handschrift, und aus diesem Grund hat die Hrsg. darauf verzichtet, eine Edition vom herkömmlichen Typ, in der der kritische Apparat zweifellos sehr schwerfällig geworden wäre, herzustellen zu suchen. Das hier kurz skizzierte System der Verschlüsselung, dessen Konzipierung und Aufnahme in zahlreiche Tabellen sicherlich (und nicht zuletzt wegen der unförmigen Handschriften-Siglen, vgl. unten) äußerst zeitraubend gewesen ist, besitzt wegen der fast mathematisch exakten Darlegung der handschriftlichen Strukturen unzweifelhafte Vorteile, aber ebenso unbestreitbare Nachteile liegen auf der Hand. Erstens läßt sich das „Element“ keineswegs immer einwandfrei abgrenzen, eine Aporie, die im Kommentar auf Schritt und Tritt zum Ausdruck kommt. Hat es z. B. wirklich einen Sinn, Komplexe wie „*Cuius potentissimus*“, „*Dic domne eia*“, „*Falsa cogitantes*“, „*Miserere nunc*“, „*Terribili vultu*“ oder „*Usque ad*

mortem“ als Tropen-„Elemente“ zu klassifizieren und zu edieren? Zweitens muß es als höchst unbefriedigend bezeichnet werden, daß ein modernes Editions-Corpus dem Benutzer – potentiell oft genug dem eilig konsultierenden aus den Nachbardiisziplinen – in den kritisch konstituierten Partien statt organischer Textabschnitte zerhackte Komponenten und in der Wiedergabe ausgewählter, zusammenhängender handschriftlicher Partien („Tropi selecti“) einen vielerorts unbegreiflichen Kontext (vgl. unten) bereithält. Für den Nichteingeweihten ist es unmöglich, anhand der Tabellen die jeweiligen Einheiten zuverlässig und in angemessener Zeit zu rekonstruieren, ein Mißstand, der dadurch noch greller in die Augen springt, daß das Verzeichnis über bereits im Druck erschienene Tropen lediglich die Incipits der mehr oder weniger umfangreichen, einheitlichen Komplexe, nicht der einzelnen, auf p. 52–216 edierten „Elemente“ umfaßt! Es ist unverständlich, daß die Hrsg. es unterlassen hat, stattdessen der Textpartie jedes einzelnen „Elements“ einen entsprechenden Hinweis in Abkürzung mit beizugeben – im Verzeichnis p. 270 ff. werden ohnehin nur insgesamt vier ältere Editionen angeführt, und von Raumnot kann in diesem sehr spatiös gedruckten Band gar keine Rede sein. Schon ein schneller Vergleich mit den in den AH 49 vorliegenden Tropen (wobei nicht einmal für Vollständigkeit garantiert werden kann) ergab z.B., daß von den im CT I edierten ca. 750 „Elementen“ nicht weniger als etwa 80 in den AH 49 vorliegen, ohne daß dieser Umstand aus dem Verzeichnis „Tropes imprimés“ irgendwie zu ersehen wäre (in diesem wird zu ca. 85 von 170 Tropen-Incipits auf AH 49 verwiesen). Ich überlasse es getrost dem Benutzer des CT I zu testen, ob er überhaupt oder gegebenenfalls innerhalb welchen Zeitraums er anhand der Tabellen zu den vorliegenden Publikationen dieser⁴ und anderer Tropen-„Elemente“ gelangen konnte.

Wer nun hofft, die umfangreiche Textpartie „Tropi selecti“, die sich dem Verzeichnis p. 363 ff. zufolge aus rund 460 „Elementen“ zusammensetzt, würde eine lehrreiche kohärente Lektüre von erheblich mehr als der Hälfte der Textmasse ermöglichen, wird schnell feststellen, in welcher seltsamen Landschaft der Konfusion er sich begeben hat. Denn entgegen der Versicherung der Hrsg. p. 43, in diesem Abschnitt seien „les fautes évidentes“ korrigiert worden, ist die Zahl der tatsächlich unkorrigiert belassenen haarsträubend hoch; es werden hier fürwahr Mücken geseiht und Kamele verschluckt.

⁴ Ich führe sie hier nach Incipits an: *Afferet, Agnum, Agnus, Alta, Apparens, Atque istis, Carmina, Celse, Christe tibi, Christe tuus, Columnam, Cuius baptismus, Cuius nos facias, Cuius ventilabrum, Davidicae, De caelis, De sacro potans, Dicentem, Dominus virtutum, Emmanuel fortis, Et diadema, Et omnia, Exercere, Exultans, Fare age, Glorificant, Grandine, Hocque, Inde nos, In Iordane, Insequiturque, In tantum, Laudemus Dominum, Munere namque, Mystica, Nate dei, Naturas, Ne tuus, Nec tamen accepto, Non ullum, Nunc fratres, Nunc quia, Omnes ut, Orbita, Parcens, Perdita, Per quem cuncta, Qua pueros, Quam trinitatis, Quapropter, Quem devote, Quem dolus, Quem magi, Qui eum, Qui in vinum, Qui mortem, Qui tibi iam, Quicquid volat, Quo inspirante, Quod dabit, Quod maris, Quos Christi, Sanctorum, Sanguinem namque, Stellifer, Sub carnis, Terrae, Tu deus, Tu miseris, Tu via, Unde, Ut decus, Ut destructa, Ut sacramentum, Virgo, Viribus, Virtutes, Visceribus.*

Einerseits verbessert die Hrsg. (meist, aber nicht überall, mit entsprechenden Hinweisen in Fußnoten) nicht nur „evidente Fehler“, sondern sogar Quisquilien wie *-e* für *-em*, *-em* für *-e*, *-u* für *-um*, *cantacum* für *canticum*, *ccuius* für *cuius*, *eai* für *eia*, *stellea* für *stella*, andererseits – und zwar in der Mehrzahl der Fälle – kümmert sie sich weder um Kleinigkeiten noch um solche Überlieferung, die baren Nonsense oder gar groteske Fehler enthält (öfters werden in ein und demselben Tropus gewisse Fehler korrigiert, andere gar nicht!). So beläßt sie, um mit einigen mehr oder weniger schwerwiegenden falschen Endungen zu beginnen, *undam* für *-a* p. 347, *obuiam* f. *-a* 356, *ampla* f. *-as* 348, *Sanctae* f. *-a* 351, *suffragia* f. *-ium* 309, *penniferas* f. *-os* 348 (*-ieras* die Hs., richtig emendiert p. 156!), *spem* f. *spe* 338, *orientem* f. *-e* 358, *aspectum* f. *-u* 355, *trinitati* f. *-is* 335, *uenit et* f. *ueniet* 312; ganz besonders ruinös für das Verständnis des Textes sind u.a. die folgenden unkorrigiert gebliebenen Fehler: *genuit* f. *-ui* 310, *scandens* f. *candet* 320, *feritate spernentes* f. *-em -em* 332, *thonantem* f. *t-i* 333 u. 334, *illum* f. *ullum* 335, *Super astra regis sceptrata atque humana iura* | *Hiesum cernere conanti* f. *Supera qui regis cuncta humanaque iura* | *Iesum tempnere parati* 336, *moriturum* f. *-us* und *spem uite canentes* f. *spe uite manentis* 339, *arte* f. *iste*, *ait* f. *atque*, *Christo* f. *Christus* und *predito* f. *praediti* 341, *celestis* f. *-i* und *Iohannes* f. *-is* 343, *iuvenum* f. *-em* 344, *Aufferens . . . per eum* f. *Afferet per aeuum* 346, *speciosissima* f. *-us* und *uenerandus* f. *-is* 357, *det* f. *Dei* 359. Die *Loca desperati uitae* 309, *resonant* 331 und *O admirabile clementiae plene sunt Mariae* 359, die in der Edition als solche gekennzeichnet sind, erhalten im zusammenhängenden Kontext überhaupt kein Warnzeichen; unklar bleibt, ob *contraire* für *contrariae* p. 308 und *manantis* für *minantis* p. 332 als Druck- oder als nicht emendierte Überlieferungsfehler zu betrachten sind.

Versucht man nun beim Lesen dieser in vielem so korrupten Textabschnitte in Erfahrung zu bringen, wie sie in der kritischen Edition behandelt wurden, muß man sie zunächst unverdrossen und präzise in die richtigen „Elemente“ zerlegen und diese dann in der Editions-Partie p. 52 ff. aufsuchen. Zu dieser Edition vorweg ein paar Bemerkungen technischer Natur. Die Handschriften-Siglen sind ungeschlachtet und überladen: statt jede Handschrift, wie seit Jahrzehnten allgemein üblich, schlechthin mit einem einzigen bestimmten Buchstaben des Alphabets zu bezeichnen – wobei ja die lateinischen und griechischen Groß- und Kleinbuchstaben bekanntlich für fast 100 Handschriften ausreichen – hat die Hrsg. ihre Tropen-Handschriften nach Aufbewahrungsorten und dortigen Archiv-Nummern kenntlich gemacht, wie z.B. „Bo 2824“ (= Bologna, Bibl. univ. 2824), „Mü 14322“, „RoN 1343“, „Vce 146“, „Wi 1609“ usw., ein nicht zuletzt für dieses Corpus mit dessen vielen Tabellen höchst schwerfälliges System. Ferner liegt ein lästiges alphabetisches Prinzip der Reihenfolge der „Elemente“ zugrunde: die Durchgliederung ist derart extrem vorgenommen worden, daß man z.B. die einsilbigen Anfangswörter nicht in einer fortlaufenden Reihe findet. So sind beispielsweise die mit *Quo* beginnenden „Elemente“ auf drei verschiedenen Seiten zu suchen,

p. 184 zwischen *qui* und *quod*, 186 zwischen *quod* und *quoniam*, 187 zwischen *quoniam* und *quos* bzw. hinter *quos* – alles davon abhängig, mit welchen Buchstaben das auf das einsilbige Anfangswort folgende beginnt! Mit demselben Ärger bekommt es der Benutzer zu tun beim Suchen nach *A* (hinter *Absque!*), *Ne*, *O*, *Pro*, *Qua*, *Qui* etc.; das Lemma *Rector eorum* folgt hinter *Rectorem*, usw. – Weder die ‚Elemente‘ noch die „Tropi selecti“ wurden interpungiert, was für den Nicht-Philologen selbstverständlich ein zusätzliches Ärgernis bedeuten wird – man vergleiche unter *A Christo* p. 52, *Cuius eius* p. 73, *Primus init* p. 160 u.a.m. – Die Orthographie sollte in den ‚Elementen‘ nach klassischem Usus normalisiert werden (Hrsg. p. 34 f.), aber nichtsdestoweniger treten mittellateinische Orthographien wie *annunciate* (155, *annunt* – dagegen als Normalisierung 53), *melodie*, *ethiopes*, *Iudei* (öfters), *secla* (177, *saecla* 190), *sinagogae*, *coro* auf.

Der Editions-Abschnitt läßt in wichtigen Beziehungen sehr viel zu wünschen übrig. Die Zielsetzung der Textkonstitution ist ausgesprochen konservativ (p. 37f.), ja die Hrsg. redet sogar von dem „Grundprinzip, vor allem in notierten Texten keine Textänderungen vorzunehmen“ („notre principe fondamental d'éviter les amendements de texte“ p. 259), „dans un texte noté, il faut résolument éviter toute modification du nombre des syllabes“ (p. 263; vgl. p. 265 „l'augmentation de syllabes, à éviter dans un texte chanté“). Nichtsdestoweniger verbessert sie entgegen diesem Grundsatz p. 127 den Text durch Supplierung von *et* sowie p. 173 *obit que* der Hs. in *obiterque* (vermutlich richtig) – ja, zum ‚Element‘ *Insolito splendore* etc. p. 122 operiert sie sogar mit der Alternative, das Wort *caeli* aus angeblich metrischen Gründen einfach zu athetieren (Kommentar p. 263)! (Der Edition zufolge fehlt in keinem der genannten Fälle die Notation.) Warum dann auch nicht p. 149 *fresonent*† in *resonemus* ändern (vgl. Komm.)? (Daß man gerade hier durch eine Athetese, nämlich die des entbehrliehen Wortes *nos*, und die Lesung *resonemus* die ganze Schwierigkeit lösen würde, fällt der Hrsg. nicht ein.) Und warum nicht *refulserunt* statt *refulsit* p. 134 lesen – *claraque pastoribus refulsit lumina hodie ipsa* die Hrsg. mit der Hs. –, denn zu diesem ‚Element‘ bemerkt die Hrsg. doch „s n“, d.h. *sine neumis*, „ohne Notation“ (s. p. 38), mit vollem Recht, soweit man die Handschrift anhand der Abbildung XIX beurteilen kann. Ihre bereits zitierten Ausführungen im Kommentar zu dieser Stelle (p. 263, „dans un texte noté . . .“ usw.) sind also vollends unbegreiflich: die Emendation *refulserunt* sei in diesem „notierten Text“ nicht ratsam! Für supponiertes Fem. sing. *lumina* kann sie überhaupt keinen Beleg erbringen – der Hinweis auf die Untersuchung L. Elfving's (vgl. noch unten) ist direkt irreführend, da E., ganz entgegen den erweckten Vermutungen des Lesers, *lumina* nur als Neutr. plur. kennt! – An mindestens 20 weiteren Stellen hat die Hrsg. Emendationen vorgenommen, die durch handschriftliche Varianten nicht angeregt wurden. Siebenmal signalisiert die „crux desperationis“, daß sie den Text für korrupt hält (p. 80, vgl. unten, 99, vgl. unten, 107, 147, 149, vgl. oben, 196, 206, vgl. unten). Die Mehrzahl der Emendationen besteht aus text-

kritisch gesehen sonnenklaren, kleineren Eingriffen, wie der Korrigierung falscher, vorwiegend infolge von mechanischer Attraktion entstandener Kasusendungen (z. B. *-a* > *-as*, *-e* > *-em*, *-em* > *-um*, *-i* > *-is*, *-is* > *-i*, *-o* > *-us*, *-u* > *-um*); von ähnlicher Natur sind die Verbesserungen *occasar* > *occasu* (Bibelzitat) p. 60, *det* > *dei* 63, *sic* . . . *cui* > *hic* . . . *cui* 104, *pate* > *pater* 211. P. 156 begegnet als Einzelfall eine ziemlich qualifizierte Konjekture, *Penniferos* (cherubin vestros hic pandite vultus) für überliefertes *Pennieras* (nur halb emendiert p. 348!, vgl. oben). Natürlich ist *pennifer*, 'beflügelt' (belegt schon bei Sidonius) ein sehr unbeholfenes, in dieser stilistisch so naiven Landschaft aber durchaus glaubwürdiges Attribut von *vultus* (cherubin).

Daß die Hrsg. keinen durchdringenden kritischen Blick besitzt, geht deutlich schon aus dem Umstand hervor, daß sie in etwas komplizierteren Kontext, den schon die, wie wir sahen, völlig legitime Verbesserung einer falschen Endung korrigiert hätte, nicht eingreift. Häufig entgehen Ungereimtheiten und philologisch problematische Passagen ihrer Aufmerksamkeit, wovon auch der Kommentar entweder durch abwegige Ausführungen oder durch Stillschweigen wiederholt Zeugnis ablegt (vgl. unten). So läßt sich z. B. der Akk. *Hierosolymam* p. 117 unmöglich vindizieren: *Iesus quem reges . . . cum muneribus mysticis Hierosolymam requirunt*; hier ist *Hierosolymae* zu lesen, vgl. p. 116 *magi . . . in Ierosolima quaerentes* und p. 141 *urbe magi regia ipsum vadunt quaerere*. Ähnlich verhält es sich mit *Terrae positae genibus* p. 205 (von Stephanus): Act. 7, 59 heißt es, dem griechischen Grundtext entsprechend, *Positis autem genibus* usw. (vgl. *Genibus flexis* usw. p. 99!). Hier kann doch im 10. Jh. schwerlich ein völlig extravaganter Dativ, sondern höchstens der Ablativus loci *terra* hinzugefügt worden sein. – Das 'Element' „*Parentum precibus motum*“ *ET IMPLEVIT* (Ioh ev intr 71) finden wir in dessen Kontext p. 344 wieder (Hs. Verona 107, 11. Jh.); auf *IMPLEVIT* folgt: *Misericordia repletus dei largiente clemencia SPIRITUS SAPIENTIAE Exanimem iuvenum* (falsch f. -em, vgl. oben) *pristinum reuocavit in statum* (lit. Basis-Text: *In medio ecclesiae aperuit os eius: et implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus*). Wie aus diesem ganzen Komplex hervorgeht, liegt die Emendation *motus* auf der Hand. Die Hrsg. äußert kein einziges erläuterndes Wort zu dieser liturgischen Ausschmückung der apostolischen Tätigkeit des Evangelisten Johannes. Dies wird mit ihrem Desinteresse an den Beziehungen der Tropen zu literarischen Quellen oder mit Unwissenheit zusammenhängen (mehr darüber im ff.). Sonst hätte sie doch in den „Acta Iohannis“ (Acta Apost. Apocr. ed. Tischendorf-Bonnet II:1) Kap. 74 f. die Quelle belegen können (im MA. natürlich durch lateinische Versionen bekannt; das obige *parentum* ist sicherlich in der Bed. 'Anverwandte' aufzufassen. Diesen Erzählungen zufolge erweckt Johannes mehrmals Tote auf.). Seltsamerweise schweigt sie ebenfalls zum vorangehenden 'Element' *Sancto pontifice Iohanne* (-es die Hs., welche Form, da griech. Eigennamen, nicht zwingend emendiert zu werden braucht) *religione regni sceptrum magistrante plebs gaudet populus exultat*, „Saint Jean, le pontife, tenant le sceptre du règne avec piété“ (p. 267), eine doch auch aus

apokryphischer Perspektive heraus etwas zu phantasievolle Attribuierung der Würde eines ‚*pontifex sceptrum magistrans*‘ an den ehemaligen galiläischen Fischer. Ob hier nicht ein ursprünglich sich auf den Papst (523–526) und heiligesprochenen Märtyrer Johannes I. beziehendes Textstück irrtümlich in diesen Komplex integriert worden ist?⁵ (Vgl. z.B. die Hrotsvithas „Gallicanus“ zugrunde liegende Legende von den Märtyrern Johannes und Paulus, die allem Anschein nach infolge einer Verwechslung mit den Aposteln Johannes und Paulus entstanden war.) – Im ‚Element‘ *Qui caelum terramque simul per secla gubernat / praesepio parvus sed sidera lumen* (hier etwa ‚leuchtendes Heil‘) *habetur* (p. 177) ist *sidera* selbstverständlich in *sidere* – Abl. causae, parallel zu *praesepio* – zu emendieren. Ich bin ferner der Meinung, daß im ‚Element‘ *Quem lapident non vident oculi carnei nec terrens obtutus potens est intueri* (p. 171, Steph off) die Endung *-ens* des Wortes *terrens* (inhaltlich ja ganz abwegig) infolge Attraktion durch *potens* entstanden und in *-enus* zu ändern ist; *terrenus obtutus (non) potens est intueri* ist also m.E. der zweite Bestandteil eines Parallelismus, eine Form des Satzbaus, die in den Tropen häufig vorkommt (Vorbild natürlich der Psalter). Bezüglich *terrenus* vgl. Joh. 3, 12; 1 Cor. 15, 47; 48; 49; Philipp. 3, 19; Jacob. 3, 15. Es gibt auch keinen Anlaß, p. 137, 151 und 210 die falschen Prädikatsendungen *inflammatque* (f. *-etque*), *conlaudent* (f. *-ant*) bzw. *coronant* (f. *-ent*) zu schonen; im ersten Fall ist *inflammatque* die Fortführung von *condat* (die Hrsg. verweist, unter „Walpole“, vgl. unten, richtig auf das „*Veni, creator spiritus*“, wo *accende, infunde*), im zweiten würde ein Konjunktiv völlig unmotiviert im Hauptsatz stehen (auch mittellateinisch in solcher Stellung ganz ungebräuchlich), vgl. auch die Fortsetzung (O *quam mirabiliter conlaudent deum pueri* CT) *ideo, ut excitarent* etc. (p. 348). In keinem der übrigen mit O eingeleiteten Ausrufesätze (außer in zwei Aufforderungen O . . . *adsis*) erscheint sonst der Konjunktiv. P. 210 schließlich würde der Indikativ in einem finalen *ut*-Satz auftreten, auch im guten Mittellatein verpönt und in sonstigen *ut*-Sätzen des CT I nicht vorhanden.

Ich gehe zu zwei etwas andersartigen Fällen über, in denen die Hrsg. ebenfalls keine Probleme erkannt hat. Innoc intr 37 (p. 93): *Fac deus omnipotens nos te laudare per aevum / moribus infantum laudes qui perficis amplas*. Die Hrsg. macht sonst ziemlich freigebige Hinweise auf die Bibel; oft reicht dabei für sie schon ein kleiner sprachlicher Anklang aus, wie zu Steph off *Quem lapident* usw. (oben), wo sie auf 1 Cor 2, 9 (sachlich irrelevant) verweist. Um so mehr verwundert p. 93 das Fehlen eines Hinweises auf Ps. 8, 3 *Ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem* (lit. Basis-Text, p. 222), denn der zweite der oben zitierten Hexameter ist selbstverständlich eine poetische Paraphrase dieser Psalter-Stelle, und zu lesen bleibt natürlich *o ribus infantum*: hinter *aevum* ist infolge einer tri-

⁵ Ich hatte diese Theorie schon i. J. 1974 in einem von der Universität Stockholm angeforderten und publizierten öffentlichen Gutachten über u.a. das damals alsdruckreif bezeichnete Manuskript des CT I entwickelt.

vialen Dittographie ein zusätzliches *m* entstanden – wie *undam* statt *-a* vor *martyrum* p. 167 (in zwei Hss.); umgekehrt liegt Haplographie p. 112 *aqua mutavit* für *-am* (korrigiert in der Hs. Apt 17) vor. Der plurale Dat./Abl. *oribus* ist klassisch und nachklassisch von Varro und Vergil an belegt; viele Urheber der poetischen Tropen haben sicherlich Vergil gekannt (vgl. CT I zu *Fare age* und *Parcens*). Innoc intr 24 lesen wir übrigens *Fecisti laudare nomen tuum ET LACTENTIUM*, wozu die Hrsg. nicht auf Ps. 8, 3, sondern auf das Zitat Matth. 21, 16 hinweist. – Was bedeuten die Worte *egi sublimē* im ‚Element‘ Steph intr 75 (*ET ADVERSUM ME LOQUEBANTUR*) *Fatentem egi sublimē pectore mundo (ET INIQVI persecuti sunt me)* p. 93 (hier spricht Stephanus)? *Egi* ist doch nicht zu halten. Die (sehr unzuverlässige) Handschrift (Paris. 1118, 10. Jh.), in der dieses ‚Element‘ tradiert ist, überliefert an einer Stelle *magestate* für *mai-* (p. 35), an einer zweiten *cuiu* für *cuius* (p. 120): die Vermutung liegt also nahe, daß in *egi* entweder die Form *eis* (vgl. noch p. 181 *afflicti* statt *-is* vor *subvenis*) oder aber *eius* steckt. *Eis sublimē(m)* (*fatentem*) – vgl. *Martyrii viam . . . pandens Stephanus testando te mundo* p. 137; *Summe tuum princeps nomen quia Christe fatebar* p. 202 (Steph intr 29); *Domine Iesu Christe . . . quia te praedicabam et colui* p. 82 (Steph intr 16) – wäre = „bekannte vor ihnen den im Himmel stehenden (Christus)“, vgl. Act. 7, 55 f. *Christum stantem a dextris Dei* etc. Undenkbar ist aber auch nicht *eius sublimē*, „sein (Christi) himmlisches (göttliches) Wesen“, vgl. Steph intr 63 *Fatentem exosi divina hominis Christi*, „ce qu’il y a de divin dans l’Homme-Christ“ (Komm. p. 259). Ähnliche Substantivierungen sind z.B. *Notum fecit dominus salutare suum* p. 146, *salutare dei* 213, *futura* 87, *falsa* 93, *perversa* 158. Abstrakte philosophische Begriffe wie *honestum*, *iustum* etc. treten im Latein zu allen Zeiten als Substantivierungen im Neutr. sing. auf (Hofmann-Szantyr, Lat. Syntax u. Stilistik 153 f.), wohingegen für die von der Hrsg. angenommene Substantivierung *nostrum* Epiph intr 92, *Cuius ventilabrum dextra gestans purgabit tunc nostrum* (p. 74), „sa main droite, portant le ventilabre, purifiera alors tout ce qui est à nous“ (Komm. p. 257), überhaupt nichts spricht; *nostrum* würde hier der Hrsg. zufolge im Sinne von *omnia nostra* stehen, was doch eine auch im Mittellatein vollends solitäre Erscheinung wäre. Die Frage „Ou faut-il, avec AH 49 p. 49 suppléer le mot *cor* (*cor nostrum*)?“ (Komm.) ist höchst berechtigt; allerdings würde die Übernahme einer Ergänzung natürlich mit dem oben referierten Grundprinzip der Hrsg. in Konflikt geraten, was sie nicht bedenkt. Man lese also *purgabit cor nostrum*; die originale Schreibung von *cor* kann später nachlässigerweise als *tunc* (*tūc*) gedeutet worden sein.

An einigen weiteren Stellen, an denen die Hrsg. zu Recht Probleme erblickte, ist die Entscheidung weniger leicht. Ob man p. 171 tatsächlich das in fünf Handschriften überlieferte *apparuit* als = *aperuit* (*Quem . . . magis sidus a. novum*) betrachten kann (*aperuit* AH per emendationem), erscheint mir äußerst fragwürdig. Die Hrsg. verweist zwar auf das „Lexicon med. et inf. Latinitatis Polonorum“, aber die beiden hier zu findenden Belege (*appe-*

ruit = *appa-*, *apparuit* = *aper-*) rühren aus d. J. 1425 bzw. 1434 her und scheinen reine Schreibversehen zu sein, was auch die *varia lectio* betrifft, die im Mittellateinischen Wörterbuch – auf das die Hrsg. seltsamerweise überhaupt nie verweist – zu Willibalds *Vita Bon.* 3 verzeichnet wird. (Vgl. auch U. Westerbergh, „Glossarium med. Lat. Sueciae“ I, 1968, 57, im *CT* I ebenfalls unberücksichtigt geblieben.) – P. 80 betrachtet die Hrsg. das ganze ‚Element‘ *Dignum in gloria confulgentem et respuat nuptiali quiescentem regem* (Epiph intr 100) als *locus desperatus*, aber hier ist doch nur eine einzige Korruptel vorhanden, *respuat*, in der offensichtlich ein zu *nuptiali* gehörendes Hauptwort (etwa *uesticula*?) zu vermuten ist. (Die Vorstellung des „ecclesiae sponsus“ ist in mehreren anderen Epiphanie-Tropen präsent, wie z. B. p. 85 zweimal, p. 106, u. a.) – Nat I intr 17 (p. 99) †*Generantem*† *filium* / *vaticinando prophetando atque dicendo EGO HODIE* sc. *genui te* veranlaßt die Hrsg. zu relativ ausführlichen philologischen Spekulationen. Sie denkt an „un sens passif“ des Partizipiums *generantem*, „le fils qui nâtra“ (Hofmann-Szantyr p. 370, § 201, Gamma) – „pourtant, nous n'avons pas osé attribuer un tel cas à la latinité de ces tropes“ (Komm. 259 f.). (Daß es in ihren Texten tatsächlich ein Beispiel für *generare* = *gignere* gibt, p. 107, ist ihr nicht aufgefallen.)

In Wirklichkeit ist es viel einfacher, *generantem* im Sinne von *generaturum* (*me esse*, ‚erzeugen‘) zu interpretieren, vgl. p. 148 *Olim quem vates antiqui praecinebant de virgine procreari* und p. 162 *Prophetae . . . olim . . . prophetaverunt nasci*, wo also ebenfalls in ähnlichem Kontext Präsens für Futur bei *praecinere* und *prophetare* (= *vaticinari*) auftritt. Die Hrsg. hebt richtig hervor, daß das Subjekt des Satzes *Generantem etc. Dominus* ist (lit. Grundtext *Dominus dixit ad me etc.* p. 218). – P. 206, Adv I com 2, würde ich das Wort *vitae* nicht an sich als korrupt betrachten: *Tibi soli honor et virtus / ad te solum* †*vitae*† *curramus canendo etc.* die Hrsg. Eher möchte ich ein hinter *vitae* ausgefallenes Wort supponieren, vielleicht *lumen* oder *panem*, vgl. Joh. 8, 12 bzw. 6, 35 u. 48, *Ego sum lux mundi: qui sequitur me, non ambulat in tenebris sed habebit lumen vitae*; *Ego sum panis vitae: qui venit ad me* (vgl. *ad te curramus* im Tropen-Text!), *non esuriet*. – Im ‚Element‘ *Per partum virginis hodiernae* (Nat III intr 72, p. 157), das in lediglich einer Handschrift aus etwa d. J. 1000 überliefert ist und über dessen Kontext wir im übrigen nichts erfahren, möchte die Hrsg. *hodiernae* als Adverb betrachten (Komm. 265), was doch äußerst verwunderlich wäre; von einem Adverb *hodiernae* konnte ich weder klassische noch nachantike Belege finden. Wenn nicht die liturgische Verwendung von *hodiernus* (-a) = *quem (quam) hodie adoramus* o. dgl. nachgewiesen werden kann, muß hier m. E. *hodierno* (so spätlat. = *hodie*) oder *hodiernum* gelesen werden (vgl. oben über die in diesem Textmaterial häufig wiederkehrenden falschen Kasusendungen). Die Annahme einer „Hypallage“, die der Hrsg. alternativ vorschwebt, dürfte kaum realistisch sein. – Abzulehnen bleiben auch die von der Hrsg. eingesetzten Emendationen *cherubim* für überliefertes *cherubin* p. 56 und 156 – *cherubin* ist eine wohlbekannte Va-

riante von *cherubim*, ja vielleicht sogar die vorzuziehende Form, vgl. die Lexika von Georges, Blaise u.a., *Poetae Latini Aevi Carolini* II, 707 und vor allem *Thes. Linguae Lat., Onomasticon* II, 389 ff. –; *tua (agmina)* für *tui* p. 80 (der Hrsg. ist offenbar der Inhalt von p. 61 bei Hofmann-Szantyr nicht bekannt); *tibimet* für *sibimet* p. 183, das, wie manchmal im Spät- und Mittellatein, im Sinne von *ei* (Deo) steht (Ansätze schon im klass. Latein, Hofmann-Szantyr 175); *aetheree* p. 194, wo die Hs. *Salve vera dei proles aethere missus* überliefert. An sich wäre gegen die Kombination von Vokativ und Nominativ nichts einzuwenden – bedenklicher wäre die vorauszusetzende Längung der Silbe *-er-*; die Hrsg. äußert sich gar nicht zu dieser Erscheinung, die doch u.a. p. 158 (*Christe . . . natus*) und p. 214 (*sacrate chorus*) zu belegen ist (vgl. J. Svennung, *Anredeformen*, Uppsala 1958, 272 ff.; 275). Das überlieferte *aethere* (Abl. sep., wie z.B. *matris prodite secretis* p. 156) läßt sich jedoch unschwer im Hexameter als vier-silbiges Wort halten; Beispiele ähnlicher Diärese sind aus der spätantiken und frühmittelalterlichen Poesie wohlbekannt, vgl. Traube, *Poetae Latini Aevi Carolini* (von der Hrsg. überhaupt ignoriert) IV: 3, Index p. 1161; Karolingische Dichtungen 112 f.; D. Norberg, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale* (1958) 30 f.; im CT I außerdem z.B. p. 72 und 84 (zweisilbiges *cui*) sowie p. 201: *Stellifer aether temet iubilando canamus*, also ein weiterer, eindeutiger Beleg zur in Frage stehenden Form von *aether*. (Die Hrsg., die im Kommentar einige metrische Erscheinungen wahllos erörtert, äußert sich zu diesen beiden Stellen überhaupt nicht.) – Ob p. 83 im ‚Element‘ *Ecce dominus* etc. die Präposition *in* vor *illa* von der Hrsg. hineinmendierte wurde oder ob in der Wiedergabe der betreffenden handschriftlichen Partie auf p. 307, wo *in* fehlt, ein Druckfehler vorliegt, läßt sich nicht ermitteln.

Zur Charakterisierung des Kommentars – von dem oben schon wiederholt die Rede war – kann ich beim besten Bemühen kein liebenswürdiges Epitheton als chaotisch finden. Dessen Ausarbeitung und Aufbau scheinen überhaupt keine Prinzipien zugrunde gelegen zu haben. Die Erörterung sprachlicher und metrischer Erscheinungen zeichnet sich nicht nur durch Willkür, Inkonsequenz und Unausgeglichenheit, sondern auch, wie z.T. schon aufgezeigt, durch abwegige Interpretationen aus. Die Hrsg. beherrscht einfach ihre Texte nicht, sie vermag nicht am richtigen Ort die zutreffende Erläuterung oder Parallele zu bringen; Querverweise fehlen fast gänzlich. An zwei verschiedenen Stellen (p. 257 u. 262) behandelt sie z.B. sehr wortreich das seit dem Spätlatein wohlbekannte Phänomen der Genus-Synesis, ohne es jedoch bei Namen zu nennen, ohne Hinweis auf das syntaktische Handbuch. Dasselbe betrifft die in den Tropen-Texten, wie im Mittellatein überhaupt, nicht ungewöhnliche Konstruktion mit bloßem Part. praes. anstelle eines finiten Verbums: diese wird an drei Stellen lediglich durch die französische Übersetzung (und ohne Querverweise) „erläutert“ (258 *apparens*, 262 *surgens*, 266 *mittens*, Hofm.-Sz. 389). Deponentiales *amplificor* kommt erst p. 262 statt auf p. 256 (zu *amplificare* p. 58, worauf p. 262 nicht

einmal hingewiesen wird) zur Sprache; zur umgekehrten Erscheinung *largire* p. 266 (gar keine „difficulté“, vgl. Hofmann-Szantyr 292, die Lexika von Georges, Blaise, das *Novum gloss. med. Latinitatis* ed. F. Blatt, etc.!) fehlt ein Hinweis auf *metare* (p. 204, 268). Die reinsten Trivialitäten wie der Dativ *hero* (p. 256), der Komparativ des Adverbs *familiariter* (p. 258) oder der Kasus *sapientia* (*patris*) p. 266 werden ausgelegt, es wimmelt von völlig überflüssigen Übersetzungen, wohingegen Stillschweigen herrscht über evident interpretationswürdige Fragen wie viele der oben textkritisch behandelten oder z.B. noch ‚Elemente‘ wie *Magi . . . inquirentes faciem domini* p. 134, *Mystica qui summi* p. 140, *Nec tamen accepto* p. 142, *Qui adhuc hominibus* p. 176, *Qui solus habet* p. 183, *Veritas cum possit adversari* p. 212, u.a.m. *Ut destructa premat inimici tela potenter* usw. p. 209 wird folgendermaßen übersetzt: „Pour que Dieu élimine par sa force les armes de l’Ennemi qu’il a détruites“, verkehrt, denn *destructa* ist natürlich auf die in der Absicht liegende Zukunft bezogen („damit . . . zerschlage und zerschmettere“). Ebenfalls verkehrt übersetzt die Hrsg. *Cuius EIUS? Nisi eius, cui honor soli competit* p. 257: „Quel lui? Si ce n’est pas lui auquel“ usw. *Nisi* tritt besonders häufig im Mittellatein in der Funktion von *non nisi*, ‚nur‘, auf, Hofmann-Szantyr p. 668. – Zu *benefidus* p. 147 wird nichts bemerkt – obwohl das Wort dem Thes. Linguae Lat. unbekannt ist und im Mittellat. Wörterbuch davon nur vier Belege (aus dem 9. und 11. Jh.) verzeichnet werden. – Es heißt bekanntlich beim Evangelisten Johannes: *In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum . . . Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre plenum gratiae et veritatis*. Braucht man nun überhaupt zu bezweifeln, daß mit *patris verbum caro factum* im Tropen-‚Element‘ Ioh ev intr 23 *Hocque docente* (zweifelloos vom Johannes d. Täufer) *patris docuit* (‚verkündigte‘) *verbum caro factum*, wie mit *verbum altissimi patris* im ‚Element‘ *Verbo altissimi patris genitoque regis prophetica laude psallendo* (Nat I intr 15) Christus gemeint ist? Vgl. *Quod verbum caro factum* p. 186, *In principio* usw. ib., *In principio verbum manens deus apud deum* p. 121, *Pater aeternae, verbum patris, spiritus alme* p. 155, ferner die Periphrase ‚*Patris sapientia*‘, „locution souvent employée pour désigner le Christ“ Komm. p. 266. Daß Johannes der Täufer und Christus eine Zeitlang gleichzeitig verkündigten und taufeten, wird ja im Johannes-Evangelium mehrmals hervorgehoben (z.B. 3, 22 f.). Die Hrsg. scheint diese Tatsache nicht wahrhaben zu wollen,⁶ sondern sie zieht es stattdessen vor, die beiden zitierten ‚Elemente‘ in einer sprachlich haarsträubenden Weise auszulegen – *Hoc docente* bezöge sich ihr zufolge auf den Heil. Geist, *docuit* auf Johannes den Täufer, und *verbum caro factum* sei „une citation, la réplique de Jean“ – unbekümmert darum, daß doch auch im nachantiken Latein hinter *docere* u. ä. Verben unweigerlich der A. c. I. folgt. Im zweiten Fall haben wir „l’expression entière comme une substitution du

⁶ Obwohl ich in meinem Gutachten Stockholm 1974 (vgl. Anm. 5) darauf hinwies.

gérondif“ (?) zu betrachten: „en chantant, avec des louanges prophétiques, le Verbe du Père Très-Haut et du Fils du Roi, Le Seigneur me dit“ (p. 268). Wie kann man hier überhaupt aus *verbo patris genitoque* einen Begriff „le Verbe du Père . . . et du Fils“ konstruieren? Das Christus-Kind wird ja hier in leicht faßbarer Weise als *Verbum altissimi patris* und *Genitus regis* bezeichnet, *psallendo* regiert in völlig einwandfreier Funktion des Abl. gerundii die beiden Dative *verbo* und *genito* (*psallere* c. dat. schon häufig in der Vulgata, im CT I z. B. p. 164 zweimal). – In Wirklichkeit ist ‚*Verbum Patris*‘ eine in der liturgischen Poesie des ganzen Mittelalters häufig vorkommende Periphrase von ‚Christus‘; vgl. z. B. AH 4, 38:1 *Verbum prodiens a patre*; AH 14, 20:1 (10./11. Jh.) *Verbum patris, principium, proles beata*; AH 50, 272, 1a (11. Jh.) *Verbum aeternaliter unigenitum, infallibile principium*, 1b *Patris lingua, calamus, sapientia, virtus, ratio perpetua*; AH 55, 188:1 *Verbum Dei, Deo natum, / Quod nec factum nec creatum / venit de caelestibus*.

Eine große Zahl der ältesten Tropen besteht aus metrischen (quantitierenden) oder rhythmischen (akzentuierenden) Hexametern; von den ersteren rühren manche nachweisbar, andere mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der spätantiken christlichen Poesie her. Auch einige wenige elegische Distichen und ambrosianische Verse oder Strophen kommen vor. In der diesbezüglichen Erörterung p. 40 ff. heißt es, daß ca. 27 Prozent der ‚Elemente‘ versifiziert wären; die Zahl der Hexameter innerhalb des CT I belaufe sich auf etwa 200. „La plus grande partie de ces vers ont une prosodie correcte selon les lois classiques“ (p. 40). Man muß sich indessen außerordentlich skeptisch zu diesen Ausführungen verhalten, denn lange braucht man im Kommentar und in den Tabellen – in denen mit a ein Hexameter, mit b ein Distichon, mit c andere Verse und mit + zweifelhafte (*douteux*) gekennzeichnet werden – nicht nachzuschlagen, um zu entdecken, daß auch die metrischen Analysen der Hrsg. beklammend dilettantisch sind. Irgendwelche Differenzierung zwischen quantitierenden und akzentuierenden Hexametern fand nicht statt. Als unzweifelhafte ‚Hexameter‘ schlechthin – aus Raumgründen muß ich mich auf einige wenige Beispiele beschränken – werden z. B. die folgenden verzeichnet: *Adhuc lactis potu non esca forti refecti, Concentu parili chorus omnis ecclesiae psallat, Emmanuel fortis deus rex omnipotens atque, Fare age et summe martyr tu Stephane Christo, Fatentem exosi divina hominis Christi, Hoc mihi donaverat qui vera constat oliva, Sanguinem innocuum sine causa dire ftenentes!* (!), *Sanguinem namque suum fudere nomini tuo*; als „un cas de pentamètre seul“ wird *Qui super astra sedes omnia verbo ordinans* betrachtet, als ‚zweifelhafte‘ Hexameter dagegen *Et praepotens spatium caeli terraeque gubernans* (nach spätantiker und frühmittelalterlicher Praxis einwandfrei, vgl. z. B. O. Zwierlein im Mlat. Jb. VI, 1969, 220, Anm. 8) oder *Cui materiae caeli et terrae famulantes* (zu zweisilbigem *cui* vgl. oben). Der oben zitierte Hexameter *Stellifer aether* etc. gilt in den Augen der Hrsg. nicht einmal als ein zweifelhafter Vers. Daß der Anfang des ‚Elements‘ *Magnus et felix fuerat nimium ordine primus* aus einem nach

mittellateinischer Praxis akzeptablen Hexameter besteht, wird nicht vermerkt, usw. Im Kommentar macht die Hrsg. an einer einzigen Stelle auf „des fragments d'hexamètres“ in einem gewissen ‚Element‘ aufmerksam (p. 263) – ohne etliche Parallelfälle mit zu berücksichtigen, wobei übrigens auch der Typ c Aufmerksamkeit verdient hätte (z.B. Ioh ev intr 43, vgl. noch unten, Epiph intr 17 oder z.B. Nat III off 7, mit Ausnahme des ‚Adonius‘ eine vollständige akzentuierende sapphische Strophe).

Der Benutzer des CT I möchte natürlich gerne anhand von Hinweisen wenigstens in Umrissen erfahren, inwieweit die Begründer der liturgischen Neuerung ‚Tropen‘ die christliche Literatur der Spätantike und des frühen Mittelalters verwertet haben. Auch in dieser wichtigen Beziehung enttäuscht das CT I in sehr hohem Grad. Nicht einmal die unter vielen ‚Elementen‘ erscheinenden Hinweise auf die Bibel sind zuverlässig (hier und da fehlen welche, wie z.B. p. 184, *Qui tuos*, vgl. Judith 13, 17 u. 15, 11 sowie Hebr. 13, 5), denn es wird in Wirklichkeit – obwohl rein optisch ein Unterschied durch einerseits „cf Ps 141, 6“, andererseits „Ps 141, 6“ u. ä. signalisiert ist – überhaupt nicht zwischen Bibel-Allusionen oder -Paraphrasen einerseits und wörtlichen Bibel-Zitaten andererseits differenziert (vgl. z.B. die ‚Elemente‘ *Istic homo*, *Qui solus habet* oder *Salve vera dei*). Ich hatte schon (o. S. 70) auf die Oberflächlichkeit des Hinweises „cf 1 Cor 2,9“ bei *Quem lapident non vident oculi carnei* hingewiesen; hiermit zu vergleichen ist die Angabe „Rab Maur AH 50, 195“ (warum wird auf die textkritische Ausgabe, Poetae II, 252, nicht verwiesen?) unter dem aus zwei rhythmischen trochäischen Septenaren bestehenden ‚Element‘ *Gratuletur omnis caro* usw. (p. 102, hier falsch in vier Halbverse unterteilt), wo lediglich diese drei einleitenden Worte aus Hrabans Gedicht „De nativitate Domini“ herrühren! Die Zahl der tatsächlich nachgewiesenen Entlehnungen aus der klassischen christlichen Poesie ist nicht sehr groß, aber selbstverständlich von desto höherem Interesse. Daß nun in diesem Zusammenhang auf Dichter wie Ambrosius, Prudentius und Venantius Fortunatus,⁷ mit denen mehrere der anonymen Urheber der ältesten Tropen recht gut vertraut gewesen zu sein scheinen, fast nirgends namentlich, sondern praktisch durchgehend unter dem Titel „Walpole“, d.h. der Anthologie „Early Latin Hymns“ von A. S. Walpole (Cambridge 1922), verwiesen wird, ist vom literarhistorischen Standpunkt her unbegreiflich und betrüblich. Sehr viel Mühe scheint die Hrsg. dem Aufspüren literarischer Quellen und Vorbilder nicht geschenkt zu haben (oder kann das Defizit möglicherweise mangelndem Spürsinn zugeschrieben werden?). Schon einige wenige Stunden diesbezüglicher Recherchen in der Privatbibliothek vermochten manches Neue aufzudecken und starke Indizien dafür zu erbringen, daß vieles noch zu identifizieren bleibt (und identifiziert werden kann). Man muß sich z.B. darüber wundern, daß

⁷ Die Hinweise auf Prudentius, Dittoch. 177 ff. CT I p. 160 und Apoth. 966 p. 181 rühren, wie z.B. auch diejenigen auf den Begriff *triplex machina mundi* p. 63 und 1 Cor 1, 27 p. 165, welche Bibel-Stelle dem betreffenden ‚Element‘ gedanklich zugrunde liegt, vom Verf. dieser Besprechung her (Gutachten Stockholm 1974), was im CT I nicht erwähnt wird.

auf die möglichen Beziehungen dieser Tropen zu den Dichtungen Notkers oder seiner Schule nicht hingewiesen wird. So liegt doch im ‚Element‘ *Virginitatis quoque merito matri virgini virginem conferens* (Ioh ev intr 32) ein deutlicher Notker-Anklang vor, vgl. Notker, De s. Iohanne ap. (v. d. Steinen, dessen bekannte Notker-Ausgabe doch im Literaturverzeichnis CT I p. 45 aufgeführt ist, Ed.-Bd. 16) 7. *Te Christus in cruce triumphans / matri suae dedit custodem*, 8. *Ut virgo virginem servares / atque curam suppeditares*; so hätte doch auf p. 106 (*Hodie caelesti...*), 119 (*Infirma...*), 131 (*Laudemus...*), und 188 (*Rege nostro...*) auf v. d. Steinen, Darstellungs-Bd. 286 bzw. Ed.-Bd. 152 f. verwiesen werden müssen. – Auch die folgenden Allusionen oder Reminiszenzen sind der Hrsg. entgangen: p. 172 u. 185 (*Quem nasci... bzw. Quod prisco vates...*) *Iuvenicus* 1, 122 *Hoc est, quod prisca cecinere ex ordine vates* (vgl. 1, 4 u. 47 *ex ordine vatium, vates*), p. 196, *Saxea sumentes vibrantibus arma lacertis*, *Arator* 1, 602 f. *Vibrantibus acta* (sc. furore Iudaea) *lacertis / saxa iacis*; p. 158, *Postquam cunctipotens remeavit ad astra redemptor*, *Hrabanus Carm.* 47, 1 f. *Postquam rex regum Christus super aethera celsa / victor conscendit arbiter omnipotens* (vgl. auch Ven. Fortunatus, Mart. 1, 1); p. 157, *Perdita restaurans et restaurata gubernans*, möglicherweise *Hrotsvitha*, Mar. 15 f. *Quae parens mundo restaurasti, pia virgo, / vitam, quam virgo perdiderat vetula*; p. 99, *Gaudet tellus atque polus*, = AH 7, Nr. 105, 4a (franz. Sequenz „In assumptione BMV“, vgl. auch die *Carmina Cantabrigiensia* 41, 1 *Gaudet polus, ridet tellus*). Anigmatisch bleibt, daß unter dem ‚Element‘ *Gregorius presul* p. 102 sowie im Kommentar zur Stelle jeder Hinweis auf das aus dem Codex Vat. reg. 1709 (9. Jh.) herrührende Gedicht *Gregorius praesul* fehlt (Poetae II, 686; man muß sich nochmals fragen, ob die Hrsg. das Editions-Corpus der früheren mittellat. Poesie überhaupt kennt). Und wie erklärt sich, daß zur bekannten Weihnachtstrophe „*Pastores, dicite, quidnam vidistis*“ etc. (p. 155), die tatsächlich in der Hs. Oxon. 222 (11. Jh., Provenienz: Novalesse) als Tropus vorliegt (Nat I Intr 24), das Benediktbeurer Weihnachtsspiel, in dem die zitierte Strophe mit dem Tropus des Oxoniensis wörtlich übereinstimmt, überhaupt keine Erwähnung fand? Es wird auch nicht auf irgendwelche Drucke (auch nicht im Verzeichnis „*Tropes imprimés*“) hingewiesen, obwohl dieses Weihnachtsspiel schon in der *Carmina-Burana*-Edition von J. A. Schmeller (Stuttgart 1847), leztthin in der Ausgabe von O. Schumann und B. Bischoff (Heidelberg 1970, Nr. 227) publiziert worden war. Stattdessen verweist die Hrsg. auf das *Corpus Antiphonarium Officii* 4, 7470, wo sich eine völlig abweichende Variante findet.

CT II

Im Unterschied zum CT I ist dieser Band durch Klarheit, Ordnung, Sinn für Probleme und, nicht zu verachten, philologische Gelehrsamkeit gekennzeichnet. Irgendwelche augenfälligen Mängel scheinen dieser Edition – einer Stockholmer Dissertation (der Verf. ist Schüler von Dag Norberg) – nicht

anzuhaften, weshalb ich mich im wesentlichen mit einer Beschreibung ihrer Gesamtmerkmale begnügen kann.

Eine Sonderform der Tropen sind die ‚Prosulen‘ – über lat. *prosula*, das in den Handwörterbüchern fehlt, hätte der Hrsg. doch einiges ausführen sollen –, „Resultate einer speziellen Technik, durch die einer schon vorhandenen Melodie Worte hinzugefügt werden (‚Textierung‘, ‚Prosulierung‘). Die Prosulen verbinden sich vor allem mit dem Alleluia, dem letzten Psalter-Vers des Offertoriums, dem Kyrie, dem Gloria (insbesondere mit dem ‚Regnum‘), mit dem Sanctus (insbesondere mit dem ‚Hosanna‘) sowie mit dem Agnus Dei“ (CT I p. 12, Anm.). Der Hrsg. hebt außerdem hervor (p. 14), daß die Prosulen sich vom Tropus auch in der wichtigen Beziehung unterscheiden, daß ihr Text in den liturgischen ‚Basis‘-Text organisch aufgeht, sich mit ihm verflucht oder mit ihm verschmilzt, wie z.B. *Dicite chori cuncti et psallite in gentibus, plaudite manibus quia magna domini clementia suis respiciens ouibus regnat omnia supra et imperavit a ligno* (Hrsg. p. 14): die hier gesperrten Worte bilden den liturgischen Grundtext, *Dicite in gentibus, quia dominus regnavit a ligno*.

Im CT II liegen also die ältesten bekannten Prosulen des Alleluia zum ersten Mal in kritischer Edition vor. Es wurden rund 50 Handschriften benutzt – die Siglen sind vom selben lästigen Typ wie im CT I –, von denen vier Fünftel bereits dem CT I zugrunde lagen. Vier Abbildungen begleiten diese Edition. Unter den zehn neu hinzugezogenen Handschriften interessieren vor allem die Münchener clm 9543 (Provenienz: Regensburg) etwa aus d. J. 830 und clm 14 843 (Provenienz: Toul?) aus dem Ende des 9. Jhs. – beide Datierungen müßten doch eigentlich in bezug auf die Genese der ganzen Gattung nachdenklich stimmen – sowie der Wolfenbütteler Cod. Gud. lat. 79 (Provenienz: Süd-Frankreich, Prosularium wohl, wie in der Mehrzahl, aus dem 10./11. Jh.), der etwa 230 Alleluia-Prosulen meist einzigartigen Charakters enthält, die der Hrsg. in diesem Band nur ausnahmsweise mit berücksichtigen konnte. Es werden jetzt zunächst 86 ausführliche, in der Gliederung häufig verwickelte – aber Gott sei Dank nicht in ‚Elemente‘ sezierte – Prosulen ediert, von denen die meisten früher überhaupt nie im Druck erschienen. Wir haben es also hier weitgehend mit einer ‚editio princeps‘ zu tun. Nicht nur die großen typographischen Schwierigkeiten – z.B. die optische Darstellung der Verflechtungen von Prosulen und liturgischem Grundtext – sondern auch, wissenschaftlich natürlich am wichtigsten, die zahllosen textkritischen Probleme werden in ungewöhnlich überzeugender Weise bewältigt. Wer sich das fast himmelschreiend disparate handschriftliche Material ansieht – es erinnert im profanen Bereich an die frühmittelalterlichen Somnialia, Lunaria, Zodiologia oder an die medizinischen Rezeptarien –, wer ferner bedenkt, daß in etlichen Fällen nur eine einzige, manchmal schlechte Handschrift zur Verfügung stand, wird unschwer einsehen, daß vorliegender Text – wie der Hrsg. selbst unterstreicht (p. 16) – selbstverständlich nicht hundertprozentig bereinigt werden konnte. In unzähligen Punkten – den Versuch, einen Überslag zu machen, mußte ich

aufgeben – hat der Hrsg. jedoch mit evident zutreffenden Konjekturen und Emendationen diese Prosulen in vorbildlicher Weise, *suaviter in modo*, fortiter in re, wiederhergestellt. Die von ihm als ‚*loci desperati*‘ belassenen Stellen laden die Spezialisten zur stimulierenden Auseinandersetzung ein. Mit dem hier Geleisteten – auf dessen baldige Fortsetzung man hofft – hat er nicht nur die liturgiegeschichtliche Forschung, sondern auch die mittellateinische Philologie um Texte bereichert, die beide Wissenschaften in gleich hohem Grad angehen. Manche Probleme werden sich wohl allerdings erst im Lichte der noch zu erwartenden Texteditionen, wenn überhaupt, lösen. Aber schon die Beschäftigung mit diesem Band ist an sich lehrreich genug. Diese Prosulen erwecken den Eindruck einer viel urwüchsigeren Gestaltungskraft als der Durchschnitt der im CT I zu findenden Tropen. Die Abhängigkeit vom biblischen Wortlaut ist gering, Phantasie, sprachliche Vitalität, z. T. Kühnheit, stilistisches Geschick (u. a. verdient die Reimtechnik Beachtung) treten in den Vordergrund. Auffallend sind aber, mitten im schönen Grundtenor, die häufigen ‚vulgärlateinischen‘ Einschläge des Sprachgewebes (wie z. B. die Präpositionen *ab*, *cum* und *de* mit dem Akk., *per* mit dem Abl., Flexionsfehler, Deklinations- und Genuswechsel, klassisch verpönte Gerundium-Konstruktionen u. ä.). Sie mögen diesen und jenen Leser verwundern, aber in Wirklichkeit hat ja die karolingische Bildungsreform keineswegs überall die Renaissance der klassischen oder der patristischen Latinität herbeizuführen vermocht: Eine Vielfalt von aus klassizistischer Sicht anormalen Spracherscheinungen, die man aus alter Gewohnheit lateinische ‚Vulgarismen‘ zu nennen pflegt, ist auf nicht immer bekannten Wegen in das mittelalterliche Latein eingedrungen, wo häufig, auch in späteren Jahrhunderten, ‚vulgärlateinische Züge‘ unvermittelt und überraschend auftauchen können. (Sie sind natürlich nicht mit vereinzelt Solözismen, von denen oben zum CT I die Rede war, zu vergleichen.) Viel Licht eben auf die Sprache der ältesten Prosulen werfen insbesondere die von Marcusson zu Recht häufig herangezogenen Arbeiten Ulla Westerberghs, *Chronicon Salernitanum* (Stockholm 1956) und L. Elfvings, *Étude lexicographique sur les séquences limousines* (Stockholm 1962).

Der kritische Apparat, die Hinweise auf Quellen und Parallelen sowie, gegebenenfalls, auf Drucke, der sachverständige Kommentar – alles fortlaufend unter den Textabschnitten bequem zur Hand – machen das Studium dieser im wesentlichen ganz neuen Texte des früheren lateinischen Mittelalters zu einem reizvollen Erlebnis. Der philologische Scharfsinn und die Gelehrsamkeit, die in dieser Dissertation zu Tage treten, sind von einem nicht alltäglichen Format. Dies hindert natürlich nicht, daß man bezüglich Textkonstitution und sprachlicher Erläuterungen manchmal divergierender Meinung sein kann (so erscheint mir z. B. der Ablativ *carne* Nr. 33, 4, 13 ein ganz normaler „der äußeren Erscheinungsform“ zu sein, Hofmann-Szantyr p. 115 f.); hier und da hätte man gerne mehr Querverweise oder ausführlichere Hinweise gesehen – warum hat der Hrsg. z. B. im Literaturverzeichnis unter der Arbeit U. Westerberghs (s. oben), die doch seit etwa zehn Jahren

vergriffen ist, nicht darauf hingewiesen, daß die sprachgeschichtlich wichtigsten Partien derselben (S. 223–295) jetzt im Band „Mittellateinische Philologie“, Wege der Forschung 292 (Darmstadt 1975) wieder zugänglich sind? Aber diese und ähnliche Beanstandungen sind recht belanglos im Verhältnis zu dem wissenschaftlichen Fortschritt, den der zweite Band des *Corpus Troporum* darstellt.⁸

⁸ Zum Gedicht *Gregorius praesul*, oben S. 77, s. auch MGH, *Poetae* IV, 1069 ff.

Beginen und Begarden am Oberrhein

von Brigitte Degler-Spengler

Die Beginen und Begarden irritierten ihre Zeitgenossen. Ihre Position zwischen Welt und Kloster paßte nicht in die Vorstellungen der Zeit; ihr „Zwischenstand“ rief Mißtrauen hervor. Waren diese sich halb geistlich, halb weltlich gebenden Personen den Laien oder dem Klerus zuzurechnen? An welchem Stand mit seinen Pflichten und Privilegien hatten sie teil? Das war die Grundfrage, die den Klerus angesichts der ständig wachsenden Zahl von Beginen und Begarden beschäftigte. Er gab seiner Reaktion auf diese „Halbwelt“, die seine Lebensformen usurpierte, auch sprachlichen Ausdruck. Die Inhalte dieser Sprache, faßbar in päpstlichen Bullen, bischöflichen Mandaten, in Predigten und Traktaten, sowie die Anschauungen, die sie bestimmen, sind Thema der Untersuchung Jean-Claude Schmitts.¹

Nach einer Einführung, in der die äußere Situation der Beginen und Begarden beschrieben wird, zeigt Schmitt in einem ersten Teil („L'hérétique“), wie die Benennungen „Begarde“ und „Begine“ im 14. Jh. rasch eine pejorative Bedeutung erlangten. Am Ende dieser Entwicklung bezeichnete „Begarde“ den Ketzer schlechthin, und zwar wurden mit diesem Namen Angehörige aller damals umlaufenden Häresien belegt, am Oberrhein vor allem die dort stark verbreiteten Brüder des freien Geistes und die Waldenser. Die sprachliche Identifikation mit den Ketzern setzte die Begarden der Gefahr aus, als solche auch verdächtigt und verfolgt zu werden. Und mit den Begarden gerieten auch die Beginen in das Netz des Argwohns. Dennoch war es niemals so, daß „Begine“ gleichbedeutend mit „Ketzerin“ war, wie es die Überschrift eines Abschnitts („L'équivalence de béguine et hérétique“) suggeriert. Dieser Nachweis gelingt Schmitt nicht. Die Begine wird trotzdem im folgenden nicht nur voll in die Häresie-Argumentation miteinbezogen, sondern geradezu als eigentliche Trägerin der Häresie in den Augen des Klerus hingestellt: „derrière chaque béguine se profilait la silhouette d'une hérétique“ (p. 133) oder: „l'hérésie avait nettement une connotation féminine“ (p. 202).

In Wirklichkeit stellten die Beginen, die in weitaus größerer Anzahl auftraten als die Begarden, die Kirche primär vor Organisationsprobleme. Wie ließ sich die Masse frommer Frauen seelsorgerisch betreuen und in die Kirche eingliedern? Als Bedroherinnen der äußeren kirchlichen Disziplin und nicht der Doktrin sind die Beginen auch in den von Johannes XXII. publizierten

¹ Jean-Claude Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris, Mouton, 1978 (Civilisations et Sociétés 56), 264 pp.

Dekreten des Konzils von Vienne „Cum de quibusdam“ und „Ad nostrum“ aufgefaßt. Diese bildeten im 14. Jh. die Basis für alle Polemik gegen die Beginen und sind folglich auch der Ausgangspunkt von Schmitts Beweisführung. Verdammt wurden die Beginen aber darin lediglich, insofern sie Gefährtinnen der Ketzer („Begarden“) waren, nicht eigentlich als Beginen („Ad nostrum“). Die Konvente von fehlgeleiteten Beginen sollten aufgelöst werden; frommen Frauen aber sollte das Zusammenleben weiterhin gestattet sein („Cum de quibusdam“). *Jacqueline Tarrent* hat kürzlich die beiden Texte, die bis jetzt wegen ihrer angeblichen Ungereimtheiten einen Unsicherheitsfaktor in der Beginenforschung darstellten, sorgfältig untersucht und neu interpretiert (*The Clementine Decrees on the Beguines: Conciliar and Papal Versions*, in *Archivum Historiae Pontificiae* 12, 1974, 300–308). Aber auch schon früher haben Forscher darauf hingewiesen, daß auf dem Konzil von Vienne nicht der Beginenstand an sich verdammt worden ist. Auf der lokalen Ebene gingen die päpstlichen Unterscheidungsversuche freilich häufig verloren. Trotzdem sind die Beginen vom Klerus nie auch nur annähernd so ausschließlich als Häretiker angesehen und behandelt worden wie die Begarden. Die Problematik der Beginen ist komplexer als die der Begarden, sie rief folglich beim Klerus auch vielfältigere Reaktionen hervor. Die Differenzierungen in den clementinischen Dekreten hätten Schmitt auf diese Tatsache aufmerksam machen müssen. Auch in der Folge schlägt sie sich in mehrseitigen, nicht einseitigen, klerikalen Maßnahmen den Beginen gegenüber nieder.

In diesem Zusammenhang stellt sich die grundsätzliche methodische Frage: Inwieweit muß eine Untersuchung von Polemik die Realitäten miteinbeziehen, die neben dieser Polemik existieren? Gegenstand von Schmitts Studie ist „le regard des autres (der Kleriker) sur les béguines et béghards... Ou plutôt c'est l'étude du système verbal et mental qui détermine ce regard“ (vgl. Vorwort von Jacques Le Goff), – also nicht, wie der Klerus den Beginen und Begarden in Wirklichkeit gegenübertrat. Kann die Wirklichkeit aber deshalb außer acht bleiben? Bringt die Betrachtung von Polemik, losgelöst von ihr, das gewünschte Ergebnis: die Kenntnis von der Anschauung, die der Klerus von den Beginen und Begarden hatte?

Schmitt erhält als Resultat das Bild, das sich Kleriker in ihrer Polemik von Beginen und Begarden machen, nicht mehr und nicht weniger. Es ist – das muß einschränkend hinzugefügt werden – eine bestimmte Gruppe des Klerus, die sich zu Wort meldet: klerikale Intellektuelle, die auf diese Weise ihre Ängste vor den umlaufenden Häresien ausdrückten, in denen sie nicht nur eine Gefahr für den Glauben, sondern auch für die eigene Position erkannten. Der „Begarde“ war in ihren Augen die häßliche Inkarnation dieser Ketzererei; sein Name diene ihnen als sprachliches Instrument für ihre Feindseligkeit. Dies arbeitet Schmitt sehr gut heraus. Ein aufschlußreicher Aspekt der Beziehungen des Klerus zu den Beginen und Begarden tritt ans Licht. Der Natur von Polemik entsprechend ist es der negative Aspekt. Ein Gesamtbild, wie der umfassend gewählte Untertitel „L'Église et les clercs

face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle“ erwarten lassen könnte, erreicht Schmitt mit seiner Themenstellung nicht. Dazu würden auch die positiven Äußerungen des Klerus in Wort und Tat den Beginen (nicht den Begarden) gegenüber gehören: päpstliche Bullen zu ihren Gunsten, bischöfliche Schutzmandate; nur am Rand erwähnt Schmitt die 1286 und 1289 approbierten 3. Orden der Dominikaner und Franziskaner, die sich dank einer nicht zu engen Organisation als wichtigstes Aufgabebereich für Beginen (und in geringerem Maß auch für Begarden) erwiesen.

Mit Recht nennt Schmitt die Polemik des Klerus gegen die Beginen und Begarden überdimensioniert, gemessen an der bescheidenen Rolle, die sie in Kirche und Gesellschaft spielten. Aber überdimensioniert ist auch der Platz, den er dieser Polemik nun in der klerikalen Mentalität zuweisen möchte. Würde sich die Feindseligkeit des Klerus gegen Beginen und Begarden, die sich in seiner Sprache äußert, nicht anders einreihen, wenn man seine übrigen Verhaltensweisen gegenüber den Beginen im Auge behielte: schweigende Duldung, verbalen Schutz und aktive Unterstützung? Zweifellos würde sie die beherrschende Stellung im Denksystem des Klerus verlieren. Die Realität neben der Polemik erweist sich als Relativierungsmittel; es ist daher von der Methode her unbedingt notwendig, sie einzubeziehen, und zwar nicht nur als Hintergrundmalerei, sondern an den entscheidenden Stellen. Sie hätte Schmitt dazu geführt, bei seiner Argumentation zwischen Beginen und Begarden sorgfältiger zu unterscheiden. Er hätte freilich ein weniger eindeutiges Resultat erhalten.

Der Blick auf die Realität hätte auch zur Distanzierung vom Thema verhelfen können. Im Titel seines Buches „Mort d'une hérésie“ übernimmt Schmitt seinerseits das polemische Vokabular des Klerus. Die Begarden waren nicht an sich schon Ketzer – wie Schmitt im Buch dann selbst herausarbeitet – (und schon gar nicht die Beginen), sondern sie wurden durch den schlagwortartigen Mißbrauch ihres Namens mit diesen gleichgesetzt. Sie waren überdies nicht Vertreter einer Häresie, sondern wurden – ebenfalls nach Schmitt – mit verschiedenen Häresien in Verbindung gebracht.

Der Titel steht nicht in korrekter Relation zum Inhalt, bezeichnet aber prägnant, ein Diktum des Ketzers Friedrich Reiser variierend (pp. 92, 200), den Moment des Umschlags, der anfangs des 15. Jhs. in der Polemik des Klerus gegen Beginen und Begarden eintrat: die Häresieverdächtigungen hörten auf, „starben ab“, an ihrer Stelle schossen die Beschuldigungen sozialen Parasitentums empor. Diese Entwicklung und ihre Bedeutung beschreibt Schmitt im 2. Teil seiner Arbeit („Le mendiant valide“). Seine Quellen sind Traktate der Dominikaner Johannes Mulberg (1350–1414) und Johannes Nider (1380–1437) und des Chorherren Felix Hemmerlin (1389–1459). Mulberg tritt in Basel öffentlich gegen die Beginen und Begarden auf und bestreitet ihren Status als „freiwillige Arme“: sie seien Laien, zu keinen besonderen geistlichen Übungen verpflichtet, und dürften folglich auch nicht von Almosen leben, wie es allein das Privileg der Bettelorden sei, sondern

hätten zu arbeiten. Mulbergs Polemik führte 1411 zur Vertreibung der Beginen aus Basel. War für den Observanten Mulberg die Beginen- und Begardenfrage ein Teil der Ordens- und Kirchenreform, so stellte sie sich für den Zürcher Chorherrn Felix Hemmerlin als soziales Problem dar. In seiner Glosse zur Bulle „Piis votis fidelium“ (1431) gibt er eine neue Definition der Irrtümer der Beginen und Begarden: nicht mehr deren Orthodoxie steht zur Diskussion, sondern ihr angeblicher Müßiggang, was bei Hemmerlin gleichbedeutend ist mit mangelnder Angepaßtheit an die städtische Lebensweise und deren Werte. „Beghardus“, die Gegenfigur in Hemmerlins Traktat „Contra validos mendicantes“, ist der arbeitsfähige Bettler, der Schmarotzer, die Verkörperung der sozialen Gefahr, die Hemmerlin heraufziehen spürte. Der mehrfach bepfändete Kanoniker weist die Theorie zurück, daß die kirchlichen Güter den Armen gehörten. Das Verbot zu betteln und der Zwang zu arbeiten würde diese Armen zum Schweigen bringen. Zur gleichen Zeit ergriffen die städtischen Behörden Maßnahmen zur Aushebung von Arbeitskräften und zur Organisation des Spital- und Armenwesens. Der Klerus arbeitete Hand in Hand mit dem Bürgertum beim Erstellen eines Moralfüges, dessen Eckstein die Arbeit war. Die klerikale Polemik hatte sich laikalisiert, verstädtert, verbürgerlicht.

Der zweite Teil vom Schmitts These weist in sich weniger Widersprüche auf als der erste. Der Einwand, daß sich in der polemischen Sprache des Klerus nur ein Teil seiner Anschauungen von Beginen und Begarden ausdrückt, und zwar vor allem der negative, gilt auch hier. Wie im 14. Jh. Schritte zur religiös-kirchlichen Eingliederung der Beginen unternommen worden waren, traf man im 15. Vorkehrungen zu ihrer sozialen Einordnung, wobei Stadt und Kirche zusammenwirkten. Diese sind in Basel weniger erkennbar, das Schmitt fast ausschließlich im Auge hat, und wo es aus einer besonderen Situation heraus (die noch nicht genügend untersucht ist) 1411 zu einer extrem negativen Lösung des Beginenproblems kam. Zum Beispiel gelang es in Bern, die Beginen ins Spitalwesen zu integrieren. In Zürich genossen sie im Rahmen des Armenwesens einen gewissen Schutz.

Wenn man sich bewußt ist, daß die Untersuchung von Sprachinhalten nur Teilstücke einer Mentalität erbringt, und daß sich in der polemischen Sprache näherhin nur die negativen Einstellungen offenbaren, liest man Schmitts Buch mit Gewinn.

Eine hinterlassene psychiatrische Studie Paul Johann Reiters über Luther

von Ulrich Becke

Als der dänische Psychiater und Luther-Pathograph Paul Johann *Reiter*¹ 1973 verstarb, hinterließ er ein nach eigenem Bekunden druckreifes Manuskript von knapp 1000 Seiten mit dem Titel: „Martin Luther. The story of the development of his personality and religious leadership. A psychiatric study.“ Das Werk ist auf drei Bände konzipiert. Am Ende des ersten Bandes, der Luthers weitere und engere Umgebung behandelt (ähnlich dem ersten Band seiner Luther-Pathographie von 1937), findet sich die einzige direkte Angabe bezüglich der Entstehungszeit: „Sunday Laetare 12th March 1961.“² Der zweite Band behandelt Luthers physischen und psychischen Gesundheits- bzw. Krankheitszustand, während der dritte den Einfluß von Luthers „Geistesgestörtheit“ („mental disorder“) auf seine Theologie untersuchen will.

Reiter nennt selbst mehrere Gründe dafür, daß er seine Arbeit von 1937/41 gründlich und in entscheidenden Punkten revidiert hat. So gesteht er ein, daß zur Zeit der Abfassung seiner ersten Pathographie seine eigene psychoanalytische Erfahrung zu frisch erworben gewesen sei und er erst später wirkliche Erfahrungen auf diesem Gebiet gesammelt habe.³ Auch durch die Fortschritte auf dem Gebiet der psychosomatischen Medizin sieht sich Reiter zu einer Revision seiner Arbeit genötigt. Erst 1947, so schreibt er, sei er nach der wissenschaftlichen Isolation Dänemarks durch die faschisti-

¹ 1937/41 veröffentlichte er das zweibändige Werk „Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose“ in Kopenhagen.

² Ms. II, 337. Reiters Lutherstudie lag mir in drei Mikrofilmen vor und wird im folgenden als Ms. mit Bandangabe und Seitenzahl zitiert. Reiters Seitenzählung ist fehlerhaft und nicht durchstrukturiert, so setzt z. B. die Seitenzählung des dritten Bandes die des zweiten fort. Das Manuskript ist offensichtlich nur teilweise druckreif überarbeitet und befindet sich in der Handschriftenabteilung der Königlichen Bibliothek Kopenhagen unter der Signatur Utilg. 580 III.1. Seit April 1978 ist es ohne die ausdrückliche Genehmigung der Erben Reiters dem Bibliotheksbenutzer zugänglich. Ich möchte an dieser Stelle denjenigen danken, die mir bei der Suche nach und der Arbeit an Reiters Manuskript behilflich waren: Pater Reinhold *Weijenborg* OFM, Rom, wies mich freundlicherweise auf die Tatsache hin, daß Reiter ein diesbezügliches Buch geplant habe. Pater *Grégoire* OP und Frau Maria *Rasmussen*, beide Kopenhagen, vermittelten die Kontakte zu Reiters Erben. Frau Esther *Reiter*, Herr Max *Reiter* und Herr Jan *Reiter* gaben mir die Erlaubnis, das Manuskript zu benutzen. Dr. Tue *Gad* von der Königlichen Bibliothek Kopenhagen war mir bei der Beschaffung der Mikrofilmkopie behilflich.

³ Ms. I, 272: „Later on I gained much more training and experience.“

sche Okkupation in der Lage gewesen, sich auf einer Reise nach England und in die USA über das Konzept der psychosomatischen Medizin zu informieren.

Dies habe seine Auffassung bezüglich Luthers Fallgeschichte stark verändert.⁴ Einen weiteren wissenschaftsgeschichtlichen Revisionsgrund stellt für Reiter die allgemeine Abwendung vom konventionellen Diagnosesystem der Psychiatrie hin zu einer stärker die Entwicklung des Individuums betonenden Analyse dar. Reiter schreibt: „Luther ist komplizierter (. . .). Es erscheint mir nun evident, daß es unmöglich ist, ihn in den Rahmen des ‚klassischen‘ psychiatrischen Diagnosesystems zu stellen.“⁵

Den Hauptgrund aber dafür, daß Reiter eine Neufassung seiner Luther-Arbeit vorlegen wollte, stellt das Erscheinen zweier Publikationen im Jahre 1956 bzw. 1958 dar: Reinhold Weijenborgs Aufsatz „Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne eius reformationem?“⁶ bzw. Erik H. Eriksons Studie „Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History“.⁷ Beiden Autoren schuldet Reiter den eigentlichen Anstoß dazu, seine früheren Schlüsse gründlich zu revidieren, indem er Luther jetzt mehr von der psychologischen als von der klinischen Position her erfassen will.

Schon 1941, schreibt Reiter, habe er bezüglich der Hauptthese seiner Arbeit, wonach Luther an einer manisch-depressiven Psychose gelitten habe, einige Zweifel an seiner Diagnose nicht ausschalten können, hauptsächlich deshalb, weil bei Luther eigentlich keine unzweifelhaft manischen Zustände festzustellen seien, wie diese für die Diagnose Zyklomanie unerlässlich seien.⁸ In seiner neuen Arbeit stellt Reiter nun im wesentlichen folgende Thesen auf:

1. Luthers Gründe dafür, sein theologisches System zu entwickeln, sind nach Reiter weder rationaler noch moralischer noch „normaler“ Art.⁹ Es sei keineswegs unzulässig, ein theologisches System psychologisch zu untersuchen, denn der beide Fachgebiete verbindende Begriff der Wahrheit („truth“) sollte mit dem der Realität („reality“) identisch sein.¹⁰ Luther sei nie ein Systematiker gewesen, ja, er halte es mit der Wahrschaffigkeit nicht allzugenau.¹¹ Der Schlüssel zu seiner Theologie liege in Luthers oft ohne Objekt auftauchenden, zum Teil von psychosomatischen Krankheitsäußerungen begleiteten Angstanfällen.¹² Den Kern-

⁴ Ms. II, 533: „It has meant a great change in my view of Luther's case history.“

⁵ Ms. II, 184. Die Übersetzung der herangezogenen Textpassagen aus Reiters in Englisch abgefaßter Lutherstudie ins Deutsche stammt von mir.

⁶ in: *Antonianum* XXXI, 1956, 247–300.

⁷ New York 1958.

⁸ Ms. II, 511 f.

⁹ Ms. III, 629: „neither rational nor moral or even ‚normal‘.“

¹⁰ Ms. III, 538. Reiter vermischt, wie mir scheint unzulässigerweise, den theologischen Wahrheitsbegriff und den naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriff. Er streift hier allerdings eine Aporie, wie sie grundsätzlich in Joh 18, 38 angesprochen wird: „was ist Wahrheit?“

¹¹ Ms. I, 274 bzw. I, 311.

¹² Ms. II, 306.

faktor von Luthers neuem theologischen Entwurf stellt nach Reiter seine Beziehung zu seinem Vater dar, so spiegele sich z. B. seine völlig passive Rolle im Streit mit dem Vater in seiner Rechtfertigungslehre und seiner Lehre vom unfreien Willen wider.¹³

2. Nach Reiter repräsentiert Luther *sein ganzes Leben hindurch* den Typus eines schizoform-psychotischen Zustandes mit brüchiger Ich-Struktur und starken Identitätsproblemen.¹⁴ Sein außergewöhnlich sadistisches Über-Ich gruppiere sich um sein Vaterbild, das er mit dem rächenden und strafenden Gott des Alten Testaments und dem Bild des Christus Pantokrator in eins sehe.¹⁵ Hierin stark Erikson zustimmend, konstatiert Reiter eine Identitätskrise beim „jungen“ Luther, die er durch seine theologische Lehrentwicklung zu meistern suche. Alle Verteidigungsmechanismen erschienen im Gewande der theologischen Begrifflichkeit. Gegen Erikson stellt Reiter jedoch die These auf, daß bei Luther keine Selbstheilung oder Selbstlösung seiner Identitätskrise festzustellen sei. Das Ende der, wie er sie nennt, „Klosterkrise“ („monastery crisis“) bedeute vielmehr eine Wendung zum Schlimmeren. Seine krankhafte Veranlagung („morbid disposition“) gebe sich danach lediglich durch andere Verhaltensmuster zu erkennen, die Art seiner Reaktionen verändere sich durch die neue Umgebung, aber: Von 1521 ab erreichten seine geistigen Störungen¹⁶ eine tiefere Qualität, Luther verhalte sich immer stärker regressiv. Seine in früheren Jahren neurotische Reaktionsweise könne in den späteren Jahren nur noch psychotisch genannt werden.¹⁷ Das Ende seiner „Klosterkrise“ bedeute schließlich den Sieg seines Vaters, der dadurch mächtiger für ihn werde als Gott.¹⁸
3. Luthers „Turmerlebnis“, das Reiter auf 1519 datiert, bedeute für ihn die totale Umwertung aller Werte seiner religiösen Innenwelt. Letztlich stelle es einen neurotischen Kompromiß dar. In diesem Zusammenhang geht Reiter auf Luthers Mutter ein. Er postuliert einen überaus bedeutsamen Einfluß von ihr auf ihren Sohn¹⁹ und bezeichnet sie – im Hinblick auf die von ihm konstatierte ödipale Situation Luthers – als „den verborgenen Schlüssel des Dreiecks“, ²⁰ gleichzeitig aber auch als „eines der bislang für fast alle seine Biographen ungelösten Rätsel“. ²¹ Reiter vermutet

¹³ Ms. II, 320 bzw. II, 66.

¹⁴ Ms. II, 535: „a borderline schizoform psychotic state with a loose and fragile Ego-structure together with a tottering and weak defence and severe identity problems.“

¹⁵ Ms. II, 344 bzw. I, 275.

¹⁶ Wie schon oben erwähnt, verwendet Reiter den etwas unklaren Begriff „mental disorder“, womit er eine Art Grauzone der Argumentation herstellt.

¹⁷ Ms. II, 54. 530 ff. sowie I, 333 (dort Zitate). Reiter schließt auf einen pseudoneurotischen Grenzzustand („pseudoneurotic borderline status“).

¹⁸ Ms. II, 57. Reiter bezieht sich hier auf *seine* Interpretation der Vorrede Luthers zu „De votis monasticis“.

¹⁹ Ms. I, 276: „mother Margaretha must have been extraordinary significant in Luther's case.“

²⁰ Ms. II, 71.

²¹ ebd.

- einen schweren ungelösten Konflikt in Margarethe Luthers Reinlichkeits-erziehung gegenüber Martin.²² Das von Luther metaphorisch umschriebene „Durchbruchserlebnis“ über Röm 1, 17²³ deutet Reiter so: „Im Sich-Auftun der ‚portae paradisi‘ lebte er unbewußt wieder auf und machte wieder die Erfahrung eines Durchbruchs durch die gehaftete, ‚sekundäre‘, böse Mutter mit ihren unerbittlichen Forderungen hin zu seiner primären Mutter, *seinem verlorenen Paradies mit seiner vollkommenen Seligkeit*.“²⁴ Interessanterweise konstatiert Reiter in Luthers antisemitischer Hetzschrift von 1543 „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi“ „als Gegenstück zum exkretorisch-analen Text eine Mariologie, die vollkommen identisch ist mit der des modernen Katholizismus“ (!).²⁵
4. In Zusammenhang damit schreibt Reiter, daß Luthers Fähigkeit, eine Mutter-Imago zu bilden, offensichtlich blockiert gewesen sei.²⁶ Er spricht vom Problem von Luthers „bisexueller Ambivalenz“, das auch durch seine Heirat nicht gelöst worden sei.²⁷ An anderer Stelle spricht Reiter vom drohenden Risiko der Homosexualität²⁸ und erwähnt in diesem Zusammenhang – eine etwas kühne Hypothese! – den Brief Luthers an Spalatin vom 6. Dezember 1525, in dem er ihm mit guten Wünschen zur Hochzeit gratuliert.²⁹ Luthers angeblich latente Homosexualität sieht Reiter in enger Verbindung mit seiner analen Fixierung.³⁰ Aus ebendieser latenten Veranlagung leitet Reiter dann auch Luthers „Entschluß, sich einer ausschließlich männlichen Gruppe anzuschließen“, ab, zunächst durch den Eintritt ins Kloster und dann, was den „Sitz im Leben“ seiner Tischreden anbelangt.³¹
 5. Luthers Melancholiefall von 1527, der im Mittelpunkt von Reiters alter Diagnose aus der zweibändigen Pathographie von 1937/41 gestanden hatte und den er damals als exemplarisch und typisch für eine psychische Erkrankung der manisch-depressiven Formengruppe bezeichnete, erfährt in Reiters hinterlassener Luther-Arbeit eine neue Deutung: Reiter erwähnt die tendenziöse Umformulierung der Erfahrungen des jungen Luthers durch den alten, der er einen „Persönlichkeitsbruch“ Luthers („rupture of personality“) zugrunde legt, welcher sich 1527 ereignet habe.³² Dieser Persönlichkeitsbruch bedeute für Luther die Entfremdung

²² vgl. Ms. II, 117.

²³ vgl. WA 54, 186.

²⁴ Ms. II, 118. Hervorhebung von Reiter.

²⁵ Ms. II, 385.

²⁶ vgl. Ms. II, 450.

²⁷ Ms. II, 303.

²⁸ Ms. II, 427: „imminent risk of ‚horrendis Sodomis‘.“

²⁹ vgl. Ms. II, 429. Die Briefstelle findet sich WA Br. 3, 635. Heiko A. Oberman spricht hier von einer „Theologie der Sexualität“ bei Luther; in: *Werden und Werten der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977, 201 Anm. 1.

³⁰ vgl. Ms. II, 429.

³¹ Ms. II, 456.

³² vgl. Ms. II, 396.

von seinem früheren Ich und die Vermischung von Vergangenheit und Gegenwart.³³ 1527, so schreibt Reiter an anderer Stelle, falle Luther endgültig zurück in seine alte infantile Phantasiewelt, in der er letztlich bis zum Lebensende verbleibe.³⁴

6. Reiters hinterlassene psychiatrische Studie über Luther geht stark auf den „alten Luther“ ein, von dem er behauptet, seine „schwere Regression ins frühe infantil-archaische Denken“ mache seinen psychotischen Zustand schließlich schlimmer als den Melancholieanfall von 1527.³⁵ Die Holzschnitte Lucas Cranachs von 1545, die Luther gleichsam als Illustrationen zu der Schrift „Vom Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“ selbst entwarf,³⁶ sprechen nach Reiter „die deutliche archaische Sprache des Unbewußten“,³⁷ ja verraten geradezu „analen Exhibitionismus“.³⁸ Reiter spricht von „merkwürdigen“ („odd“) Gedächtnisstörungen des alten Luthers, was seine religiöse Entwicklung angeht.³⁹

Bevor ich nach diesem Abriss der Reiterschen Zentralthesen zwei meiner Auffassung nach wesentliche Punkte der Kritik an Reiters Vorgehensweise in die Diskussion einbringen möchte, gehe ich zunächst auf die Art und Weise ein, in der Reiter die Arbeiten von Reinhold Weijenborg und Erik H. Erikson rezipiert. Wie schon oben erwähnt, hielt Reiter nach dem Erscheinen von zwei Publikationen dieser Autoren⁴⁰ eine Revision seiner Arbeit von 1937/41 für erforderlich.

Von Weijenborg übernimmt Reiter die Hypothese, zwischen Luther und seinem Vater habe bezüglich Finanzierung und Ziel des begonnenen Jura-studiums ein Kontrakt bestanden.⁴¹ Reiter stimmt Weijenborgs These, wonach ein von Luther selbst „erfundenes“ Wunder bei Stotternheim letztlich seine Theologie und die Reformation erkläre, im Kern voll zu: Sie passe zu Luthers neurotischem Charakter und seiner Beziehung zu seinen früh-kindlichen Erfahrungen und vor allem zu seiner problematischen und ambivalenten Vaterbeziehung.⁴² An verschiedenen Stellen seiner 1000seitigen Studie geht Reiter auf einzelne Aspekte der Weijenborgschen Hypothese ein. So passe sie z.B. sehr gut zu Luthers Beichtzwang im Kloster,⁴³ sie erkläre darüber hinaus das in Luthers Schriften häufig vorkommende Motiv des „Blitzes“;⁴⁴ auch sprächen die bei Luther mehrfach diesbezüglich vorkommenden Verweise auf die „erste taffel“ des Dekalogs, mit der die „rechten knotten“ verbunden seien,⁴⁵ für Weijenborgs Theorie.

An anderer Stelle bezeichnet Reiter Weijenborgs Hypothese allerdings als „abscheulich“, weil sie die Gefühle ökumenisch gesinnter Menschen beider christlicher Hauptkonfessionen verletze.⁴⁶ Reiter verwickelt sich in Wider-

³³ vgl. Ms. II, 406.

³⁴ vgl. Ms. II, 148.

³⁵ Ms. II, 238.

³⁶ vgl. *Clemen* in: WA 54, 356 f.

³⁷ Ms. II, 254.

³⁸ Ms. II, 296.

⁴⁵ WA 33, 507; vgl. Ms. II, 88.

⁴⁶ Ms. II, 321: „I confess openly that I find the theory detestable.“

³⁹ Ms. II, 257.

⁴⁰ vgl. Anm. 6 und 7.

⁴¹ vgl. Ms. I, 250.

⁴² vgl. Ms. I, 308.

⁴³ vgl. Ms. II, 415.

⁴⁴ vgl. Ms. II, 330.

sprüche, wenn er unmittelbar darauf davon spricht, daß ebendiese Hypothese weder die Rolle Luthers für die moderne christliche Religion schmälere noch unvereinbar mit ökumenischem Denken sei.⁴⁷ In einem wesentlichen Punkt, schreibt Reiter, stimme er nicht mit Weijenborg überein: Die Episode von Stotternheim könne keinesfalls *allein* dazu herangezogen werden, die Reformation und die Theologie Luthers zu erklären. Diese Angelegenheit sei von vielen Faktoren bestimmt.⁴⁸

Wie steht es mit Erikson? Sein Buch „Young Man Luther“ erschien 1958, nach Reiters Bekunden zu einer Zeit, wo er selbst schon am Manuskript seiner hinterlassenen psychiatrischen Lutherstudie gearbeitet habe. Eriksons Arbeit habe die meisten Ergebnisse der Forschungsarbeit Reiters vorweggenommen, wodurch sich Reiter in der Lage sieht, sich in wesentlichen Punkten auf eine ausführliche Zitation des Erikson-Buches beschränken zu können, ohne Grundsätzliches hinzufügen zu müssen.⁴⁹ Doch bietet Reiter, wie er erklärt, in seiner Studie auch Schlüsse, die beträchtlich von denen Eriksons abweichen.⁵⁰ So bedeute Luthers reformatorisches „Durchbruchserlebnis“ keinesfalls seine Heilung, wie dies Erikson konstatiere, sondern nur ein „Moratorium“. Das „Turmerlebnis“ stelle eine ungenügende Lösung von Luthers eigentlicher Problematik dar. Im Gegenteil: In der Zeit nach dem „Turmerlebnis“ kommen laut Reiter bei Luther bis dahin nicht in Erscheinung getretene Persönlichkeitszüge zum Durchbruch. Diese erscheinen von nun an nicht mehr als mehr oder weniger zweifelhafte neurotische Abweichungen („more or less doubtful neurotic disorders“), sondern in Form psychotischer Krisen mit Verlust des Realitätsbewußtseins und, klinisch gesehen, in großer Ähnlichkeit mit einer manisch-depressiven Psychose, jedoch mit vielen atypischen Zügen.⁵¹ In diesem Zusammenhang sieht Reiter auch Luthers von ihm psychosomatisch aufgefaßte physische Krankheiten.⁵² Reiter widerspricht der Auffassung Eriksons, nach der Luthers extravertierte Aktivität der Jahre nach 1517 ein Zeichen der Normalisierung sei: Luther sei nach 1519 kränker als vorher.⁵³

In anderen Punkten herrscht völlige Übereinstimmung zwischen Erikson und Reiter, so bezüglich der ersten Klosterzeit Luthers als eines „geist-

⁴⁷ vgl. Ms. II, 322. 514. Man muß hier die besondere Situation der 50er und frühen 60er Jahre in Betracht ziehen. Erklärungen wie das „*Decretum de oecumenismo*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 7. Dezember 1965 sollten mittlerweile ein wahrhaft ökumenisches Klima wechselseitiger wissenschaftlicher Offenheit in der Diskussion hergestellt haben. Vgl. hierzu den „Briefwechsel zwischen P. Dr. Reinhold Weijenborg und dem Herausgeber des Luther-Jahrbuches“, in: LuJ 1966, 118–121.

⁴⁸ Ms. I, 309: „the whole matter is multi-determined.“ Reiters eigener Interpretationsversuch Lutherscher Theologie erscheint dann allerdings einem solchen Urteil nicht immer angemessen.

⁴⁹ vgl. Ms. I, 272.

⁵⁰ vgl. Ms. I, 274.

⁵¹ vgl. Ms. I, 312; II, 65. 138 (dort Zitat).

⁵² Ms. II, 139.

⁵³ Ms. II, 395 bzw. 530.

lichen Hospitals“ („spiritual hospital“),⁵⁴ ferner in der Einschätzung von Luthers Rechtfertigungsstreben als einer zwanghaften Idee,⁵⁵ auch was Luthers bisexuelles Problem betrifft,⁵⁶ außerdem bezüglich seiner von Ambivalenz charakterisierten zwanghaften Zustände.⁵⁷ Von Wichtigkeit, so unterstreicht jetzt Reiter mit Erikson, sei gerade der Ort des „cl-Erlebnisses“ Luthers.⁵⁸ Reiter weist ferner darauf hin, daß Erikson – wie er selbst in der dänischen Ausgabe seiner Luther-Monographie von 1946 – Parallelen zwischen Luther und Hitler zieht.⁵⁹

Reiter, der Erikson einige sachliche Fehler vorhält, richtet gegen ihn den Vorwurf einer zu starken Identifikation mit dem Gegenstand seiner Untersuchung. Dies führe dann dazu, daß der Leser das Gefühl habe, einen Monumentalfilm von Cecil B. de Mille zu erleben.⁶⁰ Einen weiteren Kritikpunkt Reiters gegenüber Erikson hat Hermann Fischer 1974 in seinem Buch „Gespaltener christlicher Glaube“ prononciert vorgetragen, wenn er dort schreibt, Erikson habe zwar „den nahezu verzweifelten und niemals zu Ende geführten Kampf Luthers um seine Selbstfindung einleuchtend (. . .) beschrieben. Da ihm Luther aber im Grunde nur ein Modell war, an dem er den Identitätskonflikt des jungen Menschen beschreiben konnte, blieb seine Darstellung einseitig“.⁶¹ Reiter formuliert diesen Ansatz der Kritik so: „In bestimmter Hinsicht (. . .) ist Luthers Fall nicht ganz typisch für die Krise eines Jugendlichen.“⁶² Beide, Fischer wie Reiter, erheben also gegen Erikson den Vorwurf einer gewissen Typisierung.

Nachdem ich nun gleichsam Reiter im Gespräch mit Weijenborg und Erikson dargestellt habe,⁶³ möchte ich auf die zwei schon angeführten Kritikpunkte an Reiters Arbeit eingehen, bevor ich sie einer abschließenden Würdigung unterziehe.

Reiters Blickwinkel grenzt stellenweise an eine etwas ahistorische Betrachtungsweise, so wenn er z. B. die Faktizität des Historischen nicht hinnehmen will und „Was wäre, wenn . . .“ – Spekulationen in die Lutherforschung einbringt. Hätte Luthers Vater den Klostereintritt seines Sohnes zu verhindern gewußt, so hätte es keine Reformation gegeben.⁶⁴ Wäre Luther

⁵⁴ Ms. II, 25, vgl. auch I, 314; siehe hierzu *Erikson*, Der junge Mann Luther, Frankfurt/Main 1975 (Taschenbuchausgabe), 145 ff.

⁵⁵ Ms. II, 43; vgl. Erikson, a.a.O., 171. 224.

⁵⁶ Ms. II, 75; vgl. Erikson, a.a.O., 77.

⁵⁷ Ms. II, 28; vgl. Erikson, a.a.O., 40 f.

⁵⁸ Ms. II, 115 f.; vgl. Erikson, a.a.O., 225 ff. 1941 hatte Reiter die Diskussion um den Ort des „cl-Erlebnisses“ als „völlig irrelevant“ bezeichnet (Reiter 1941, 321).

⁵⁹ Ms. II, 513; vgl. Erikson, a.a.O., 114 ff.

⁶⁰ Ms. I, 273.

⁶¹ Hamburg 1974, 80.

⁶² Ms. II, 529.

⁶³ Weijenborg teilte mir brieflich mit, daß er sich nach Lektüre von Eriksons Studie brieflich an diesen gewandt und ihn auf die Übereinstimmung mit ihm in wesentlichen Punkten hingewiesen habe (vgl. Weijenborgs Aufsatz von 1956 – siehe Anm. 6 – mit Erikson, a.a.O., 98 ff.), worauf Erikson jedoch nicht geantwortet habe. Ferner habe er, Weijenborg, Reiter auf diese Parallelen hingewiesen.

⁶⁴ Ms. II, 68.

zum Papst gewählt worden (!), so wäre die Reformation ebenfalls zu verhindern gewesen.⁶⁵

Zur Stützung seiner Hypothesen benutzt Reiter daneben gelegentlich unhistorische Vermutungen oder Gerüchte, so vor allem bezüglich Luthers Romreise.⁶⁶ Ferner trägt Reiter Wertungen und Normen seiner Epoche in eine vergangene Zeit ein, so, wenn er sich über Luthers „schmutzige“ („dirty“) Anekdoten empört⁶⁷ oder seinem Unverständnis darüber Ausdruck verleiht, daß Luther keinen Sinn für die landschaftlichen Schönheiten der Schweiz gehabt habe⁶⁸ – man denke in diesem Zusammenhang nur an Johann Joachim *Winckelmann*, der bei seiner Alpenüberquerung die Vorhänge seiner Kutsche fest verschlossen gehalten haben soll. Daß Luther fast nur in Männergruppen gelebt habe – im Kloster wie unter Kollegen und Studenten –, gilt Reiter als Argument für seine Hypothese von Luthers latenter Bisexualität.⁶⁹ Freie Spekulationen, z.B. bezüglich Luthers vom Vater 1505 vorgeschlagener Braut („ein hübsches junges Mädchen aus einer ehrbaren und reichen Familie“)⁷⁰ stehen neben Passagen von etwas unfreiwilliger Komik. So folgt Reiter Weijenborgs Theorie vom erfundenen Blitzwunder als einem mehr oder weniger bewußten Betrugsmanöver Luthers, räumt aber der himmlischen Vorsehung quasi eine Art Mittäterschaft bei diesem Vorgang ein: „Selbst wenn wir so weit gehen, anzunehmen, daß eine gnädige Vorsehung wirklich einen Blitz hatte nahe vor ihm niedergehen lassen.“⁷¹ Oder was ist von Reiters Hypothese zu halten, nach der Katharina von Bora geistesgestört war?⁷²

Solche Stellen überraschen um so mehr, als Reiter anderenorts eine dezidiert historische Betrachtungsweise an den Tag legt, so wenn er z.B. davon spricht, daß die Vorstellungen von geistiger Normalität historische und ethnologische Variablen darstellen.⁷³ Oder wenn er Zweifel daran hegt, ob Masturbation im Spätmittelalter so sehr verdammt worden ist wie etwa im 19. Jahrhundert.⁷⁴

Einen zweiten kritikwürdigen Aspekt seiner großen Psychographie über Luther stellt Reiters erkenntnistheoretischer Positivismus dar. Durch nahezu

⁶⁵ Ms. II, 539.

⁶⁶ Ms. I, 321; II, 88. 309.

⁶⁷ Ms. II, 258 f.

⁶⁸ Ms. II, 266.

⁶⁹ Ms. II, 456. In der Tat hätte Luther ja auch 1505 einfach in ein Nonnenkloster gehen oder später die zahllosen Wittenberger Theologiestudentinnen in seine Tischrunde aufnehmen können – von den Professorinnen für Theologie einmal abgesehen.

⁷⁰ Ms. II, 57: „a nice young girl of an honourable and wealthy family.“ Vgl. WA 8, 573.

⁷¹ Ms. II, 550.

⁷² Ms. II, 430: „not only Luther, but probably also Katharina of Bora (. . .) were marked by severe mental disorders.“

⁷³ Ms. I, 2: „that the concepts of mental normality are (. . .) varying from one historical period and culture to another.“ Zweifellos rührt Reiter hier an eine der Aporien von „psychohistory“ überhaupt.

⁷⁴ Ms. II, 325.

ein halbes Jahrtausend historischer, ökonomischer und kultureller Entwicklung, einem doch immerhin beträchtlichen „garstigen Graben“, vom Gegenstand seiner Untersuchung geschieden, durchschaut Reiter nicht nur Luthers Persönlichkeit voll und ganz und bekommt sie in den Griff, nein, darüber hinaus geht er auf den mit gefährlichen Risiken verbundenen Versuch ein, Luthers theologisches Werk allein aus den vermeintlich von ihm, Reiter, eruierten Tiefen seiner, Luthers, Persönlichkeit erklären zu wollen.⁷⁵ Ein bezeichnendes Bild verrät diesen Optimismus Reiters: „Alle Details (...) lösen das Puzzlespiel und liefern uns eine perfekte Erklärung des Inhalts seines zwanghaften Verhaltens zusammen mit der Bildung des Herzstücks seiner revolutionären Theologie und ihrer breiteren Ausarbeitung.“⁷⁶ Noch direkter ist eine weitere Metapher Reiters, wenn er von Luthers Angstanfällen als dem „Schlüssel“ zu seiner Theologie spricht.⁷⁷

Meiner Ansicht nach in indirektem Zusammenhang mit diesem positivistischen Ansatz Reiters steht seine Tendenz, trotz seiner erklärten Absicht, statt einer bloßen Klassifizierung innerhalb des konventionellen psychiatrischen Diagnosesystems eine Beschreibung des Entwicklungsprozesses bei Luther zu bieten, dann doch stellenweise Luther in ein Diagnoseschema zu zwingen, was mitunter nicht ohne Schwierigkeiten abgeht: „Wenn wir daran interessiert sind, ihn innerhalb unseres gegenwärtigen Diagnosesystems zu klassifizieren, können wir keinen besseren Ausdruck finden als einen Grenzfall innerhalb der Grenzen der Gruppe von Paranoia, zentriert um überwertige Ideen eines vielschichtigen Typs aus Verfolgungs- und Größenwahn.“⁷⁸ Das „Vestigia terrent“ der in seiner Pathographie von 1937/41 ausgesprochenen Klassifizierung will Reiter nicht gelten lassen.⁷⁹ Ein Argument, wie es Fischer gegen Erikson einsetzt (s.o.), bietet sich auch gegen Reiter an, wenn er z.B. Luther als typische Illustration des Jungschen „intuitiven Typs“ bezeichnet. Der Kontext, in dem er dies tut, ist von bezeichnender Relevanz für die Einschätzung des gerade angesprochenen Reiterschen Positivismus: „Die Gestalt Martin Luthers, wie sie in der Phantasie des Lesers der Gesamtheit seiner Werke und der umfangreichen biographischen Literatur über ihn entworfen wird, entspricht in jedem Detail dem Jungschen intuitiven Typ.“⁸⁰ Also nicht der wirkliche, historische Martin Luther, sondern das Phantasiebild, das sich der heutige Leser seiner Werke und der Literatur über ihn zurechtlegt, ist hier der Gegenstand der Untersuchung Reiters!

⁷⁵ vgl. Ms. II, 470.

⁷⁶ Ms. II, 550.

⁷⁷ Ms. II, 307. Vgl. aber auch Ms. II, 335–336.

⁷⁸ Ms. II, 386: „a borderline case within the limits of the group of Paranoia, centered around supervalid ideas, of a mixed persecutive and megalomaniac type.“

⁷⁹ Ms. II, 507. Ms. II, 531 muß er ausdrücklich seine damalige Klassifizierung widerrufen.

⁸⁰ Ms. II, 504: „The figure of Martin Luther as it delineates himself in the phantasy of the reader of the totality of his works and extensive biographic literature about him, corresponds in every detail with Jung's intuitive type.“

Gleichwohl muß an dieser Stelle der hohe Wert der nachgelassenen Psychographie Reiters über Martin Luther für den Erkenntnisfortschritt der psychohistorischen Lutherforschung ausdrücklich hervorgehoben werden. Geradezu exemplarisch zeigt das Ergebnis der jahrzehntelangen⁸¹ psychiatrisch-psychoanalytischen Beschäftigung Paul Johann Reiters mit Luther Möglichkeiten und Aporien der psychohistorischen Betrachtungsweise auf. Fast als ein Leitmotiv für die „psychohistory“ kann Reiters ganz zu Beginn seiner Studie ausgesprochener Satz gelten, wonach die einzig sichere Tatsache in der Geschichte der Psychiatrie in der Gültigkeit der Relativitätstheorie auch auf diesem Gebiet bestehe.⁸² An zahlreichen Stellen seines Werkes bekennt Reiter in nobler und sachlicher Weise, daß er sich heute gegenüber 1937/41 in wesentlichen Punkten selber korrigieren müsse, so, wenn er etwa von seinen damaligen unvollkommenen Erfahrungen mit der Psychoanalyse spricht,⁸³ oder bezüglich konkreter Einzelfragen. So hat sich seine Einschätzung der Vorrede zu „De votis monasticis“ gründlich verändert; während er sie 1937/41 noch als „heuchlerisch“ („hypocritical“) verstand, interpretiert er sie nun als ein Dokument von höchster Bedeutung für die Aufklärung von Luthers psychischer Entwicklung.⁸⁴ Auch den Epilepsieverdacht von 1941 bezüglich Luther gibt Reiter nun endgültig auf.⁸⁵ Während er 1941 noch die Diskussion um den Ort von Luthers „cl-Erlebnis“ als „ganz irrelevant“ bezeichnet hatte, schließt er sich jetzt Eriksons Einschätzung der Frage nach dem Ort dieses Ereignisses an und diskutiert dessen Umstände ausführlich.⁸⁶ In diesem Zusammenhang muß Reiters Bereitschaft hervorgehoben werden, auf die Voten anderer unvoreingenommen zu hören und sie sachlich zu diskutieren.

Reiters nachgelassene psychiatrische Studie über Martin Luther, dies zum Abschluß, kann wie kaum ein anderes Werk Größe und Grenzen der psychohistorischen Lutherforschung aufzeigen. Paul *Tillich* hat einmal geschrieben, die Theologie habe zu jeder Zeit alle Möglichkeiten der menschlichen Selbstinterpretation genutzt, die ihr die jeweilige Zeit anbot.⁸⁷ Dieser Satz, finde ich, sollte auch die Legitimität der sogenannten „psychohistory“ auf dem Gebiet der Kirchengeschichte stützend aufweisen. Wenn die Kompatibilität vom Proprium der Theologie und dem der Psychologie in Zweifel gezogen wird, so läßt sich mit *Bultmann* nur sagen: „wenn gefragt wird, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muß geantwor-

⁸¹ In einem Brief an einen amerikanischen Verlag, den er etwa ein halbes Jahr vor seinem Tod geschrieben hat und der mir durch die freundliche Hilfeleistung von Herrn Max Reiter zugänglich gemacht wurde, spricht Reiter davon, daß er an seinem letzten Buch 15–16 Jahre lang gearbeitet und während dieser Zeit ca. 200 000 Seiten gelesen habe, wovon etwa die Hälfte auf Luthers Werke entfalle.

⁸² Ms. I, 1.

⁸³ Ms. I, 272.

⁸⁴ Ms. II, 68.

⁸⁵ Ms. II, 81.

⁸⁶ Reiter 1941, 321 bzw. Ms. II, 115 ff.

⁸⁷ vgl. Paul *Tillich*, Systematische Theologie 1, Stuttgart 1956, 74.

tet werden: nur als ein Reden von uns.“⁸⁸ Sollte dieses Reden von uns, das wie die Offenbarung einen elliptischen Brennpunkt aller theologischen Rede ausmachen sollte, nun aber in der Tat nicht alle Möglichkeiten menschlicher Selbstfindung und Selbstinterpretation nutzen, die sich ihm bieten? Im behutsamen und kritischen Bewußtsein bestimmter Grundkoordinaten menschlicher Kontinuität auch durch ökonomische und historische Umwälzungen hindurch, ohne welches die Theologie letztendlich ihr Kerygma aufgeben müßte (das ja je und je an *den* Menschen ergeht), ist es legitim, unsere heutigen Möglichkeiten der Suche nach dem Menschen auch auf historische Persönlichkeiten mit Gewinn anzuwenden. Dieser psychohistorische oder beinahe psychoarchäologische Weg führt aber nur zwischen der Skylla eines ahistorischen Bewußtseins und der Charybdis des erkenntnistheoretischen Positivismus hindurch.

⁸⁸ Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, erstabgedruckt in: Theologische Blätter IV, 1925, 129–135; jetzt in: Glaube und Existenz, Bd. I, 26–37; Zitat 33.

The Discovery of a Melanchthon Letter

by Carl E. Maxcey

With the discovery of a dated letter of Melanchthon new light is shed on the controversial life of the well known sixteenth century theologian. The letter is located in the L. Franklin Gruber Collection, Krauss Library, Lutheran School of Theology at Chicago. An undated letter (only March 26) is found in the *Corpus Reformatorum* Volume 10, p. 15, No. 6996.

Variants between the CR letter and this one (the Gruber letter) are predominately found in the punctuation. Unlike the CR letter the Gruber letter: a) has no comma in line 3, b) has no period in line 6, c) has no capital M in *mediocribus* in line 7, d) has no comma in line 9, e) has no capital D in line 11, f) has no comma or capital P in line 14, g) has *εσλός* rather than *εσθλός* in line 16, h) has *ἀντίον* rather than *ἀντίον* in line 17, i) has the greeting to Sturtz *following* the salutation to Lang rather than preceding it, j) has the year 1540 following the day of 26 March.

The letter is addressed to John Lang in Erfurt and concerns some unidentified source of dissension. Melanchthon appeals to Lang's wisdom in the matter and laments his own suffering when he feels he is doing service to the church. A quote from Pindar (*Nemean* 1. 24.) indicates that he felt himself being handed over to those who were reproaching him. He appeals to his own irenic attempts to maintain unity among the churches, while informing Lang that he continues to pursue unity. He concludes with a greeting to Georg Sturtz.

The controversy Melanchthon refers to is difficult to establish for several reasons. First of all, the *istic* in line 4 of the letter usually means *there*, that is, the problem is at Erfurt. It can, however, refer to a controversy where Melanchthon is writing from. Secondly, given the date, one would think that the problem might be the bigamy of Philipp the Landgrave, but it is most unlikely that Melanchthon would write to Lang concerning such a delicate matter, when no extensive correspondence exists between the two, and not a close friend like Camerarius. In addition, the correspondence concerning the bigamy came later. Finally, Erfurt source materials do not indicate a controversy in which Melanchthon would be involved at this time. This may well indicate that the date is of another hand and incorrect. Even though the lower right hand corner of the letter appears to have been stained by some liquid, the 1540 date looks to be from a different ink than the rest of the letter. More pronounced still is the reverse impression of the date on the opposite side of the letter, unlike any other word or letter. This would indicate a different ink and/or pen.

Reverendo vno
 oratione &
 vno p[ro]phetia
 domini Iohanni
 Lange doctri
 scholae p[ro]f[ess]or
 n[ost]r[ae] theologiae
 in h[ab]itu b[e]n[e]dicti
 amici v[ost]ri
 & consilii

S. D. Reverende vir et amice cariss(ime)
 Etsi magno cum dolore legi querelam
 tuam de fontibus simultatum quae
 istic ortae sunt, tamen scio ea
 te gravitate esse et sapientia, ut
 talibus malis arte mederi studeas
 mediocribus officijs et ad Ecclesiae
 utilitatem, et ad ipsius decus flectere illum ipsum
 de quo scribis studui. Et spero
 aetatis maturitatem aliqua emendaturam
 esse. de me si parum amanter loquitur,
 etsi ipse in me ipso multa
 reprehendo, tamen quod ad hunc
 attinet illud pindaricum
 dici posse arbitror, λέλογχε
 μεμφομένοις, ἐσλός, ὕδωρ κάρην
 φέρειν ἀντίον. Ego certe Ecclesiarum
 nostrarum concordiam omni studio alere conatus
 sum, et mediocriter ea in re philoso(-)
 phatum me esse puto. Idem deinceps
 faciam. Bene et foeliciter vale. 26 Martius an(no) 1540
 salutem opto d. Sturciadae

Philippus Melancthon

S. D. Removendo una de amara cariss.
 Espe. magis cu dicitur hys quorib.
 me de pntib. simulacris quor
 ipse coram fuit, summa vero ra
 ti graviori. It. de superna, in
 milib. tantis non minore scilicet
 medicament. officio et ad Beatus. mlti
 vultu, et ad ipsius ^{deus} phetia illi ipse
 de qui scribitur per sancti. Et ipse
 omnia manifestat aliqua modis
 It. de me si parit amara loquuntur,
~~et~~ ipse ipse in me ipse mlti
 vultu, summa quod ad huc
 amara illud pntib. ~~manifestat~~
~~et~~ huc poss. arbitror, de ipse
 pntib. coram, vultu et ipse
 phetia vultu. Espe. coram Beatus
 mlti concordia et sancti alior. conans
 sum, et medicament. ra in v. phetia
 phetia phetia me ipse pnt. Idem de me
 phetia phetia me ipse pnt. Idem de me
 phetia phetia me ipse pnt. Idem de me

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Dizionario degli Istituti di Perfezione diretto da Guerrino Pelliccia (1962–1968) e da Giancarlo Rocca (1969–). Roma (Edizioni Paoline) 1974–1977. I vol. pag. XXXIV, col. 1728; II–IV vol. pag. XXVI, col. 1726/34, geb., à L. 38 000.

Die Einführung im ersten Band des DIP (p. VII–XV) informiert über Entstehungsgeschichte, Ausrichtung und Aufbau des Gesamtwerkes, das demgemäß auf sechs Bände berechnet ist. Indes schließt Bd. 4 erst mit „Int“; der Schlußband soll außerdem mit den erforderlichen Indizes und Registern ausgestattet werden. Die Praeliminaria aller vier Bände bestehen aus den Criteri metodologici (2 Seiten), Abbreviazioni e Sigle und der jeweiligen Mitarbeiterliste. Anzumerken ist, daß die Kürzelliste von ursprünglich 7 bis auf 9 volle Seiten in Bd. 4 ansteigt, wobei unter den neuen Titeln ca. 90 – ein volles Drittel – deutsche Literatur sind.

Mit Istituti degli Perfezione sind alle Formen intensiveren, religiösen mönchs- oder klosterartigen Lebens inner- und außerhalb des Christentums gemeint. Der Titel lehnt sich an den heutigen Sprachstil der römischen Kurie an, die unter dem Oberbegriff Institutum alle religiösen Lebensformen zusammenfaßt, vgl. Vat. II Lumen Gentium: De Institutis perfectionis. Nicht weniger als etwa 4 000 religiöse Institutionen oder Institute – auch die schon untergegangenen – will das DIP erfassen, dazu noch die einschlägigen Begriffe und Objekte aus theologischen Disziplinen, dem Recht sowie aus Psychologie und Soziologie. Einer solchen Grundkonzeption kann nur eine lexikalische Aufreihung und Struktur gerecht werden.

Die ersten Pläne dazu entstanden anläßlich des Allgemeinen Kongresses der Ordensleute in Rom am Ende des Heiligen Jahres 1950. Als eigentliche Initiatoren gelten (s. DIP I, VII ff.) P. Larraone, damals Untersekretär der Religiosenkongregation, und Don Giacomo Alberione († 1971; seine Vita s. DIP I 460–463). Mit den archivalischen Vorarbeiten in den römischen Archiven wurde 1956 begonnen und alsbald das ursprüngliche Konzept auf realisierbare Formen und Maße eingengt. Die Edizioni Paoline übernahmen den Druck und statteten das Werk vorbildlich aus. Vor allem kommt den so zahlreich erfaßten Porträtphotos von Gründerpersönlichkeiten ein hoher dokumentarischer Wert zu.

Die Fülle des Materials und die Schwierigkeit der Verarbeitung führten dazu, daß im DIP bei den einzelnen religiösen Genossenschaften analog der Struktur der zentralisierten Orden nur die große Linie herausgehoben und auf die Aufnahme der Einzelklöster verzichtet wurde. Hingegen wurden (laut Einführung) für die Zeit vor der Jahrtausendwende die bedeutenderen Klöster und Persönlichkeiten berücksichtigt. Daß dieses Prinzip zu nicht unwesentlichen Verzeichnungen bei der Behandlung neuerer Klöster führen kann, ist klar, läßt sich aber aus den bisher erschienenen Bänden noch nicht konkret beurteilen. Besondere Aufmerksamkeit erfordern, wie jetzt schon zu sehen ist, alle Formen des außerchristlichen, besonders des fernöstlichen Mönchtums sowie der orientalischen und reformatorischen Kirchen.

Hinsichtlich der grundlegenden religiösen Sachbegriffe, angefangen von den evangelischen Räten und ordensrechtlichen Grundlagen verweisen die Herausgeber (Intr. XVI) auf weiterführende enzyklopädische Werke. Doch darf bemerkt werden, daß hierin, und gerade über die evangelischen Räte (u.a.) das Grundlegende gesagt wird. Freilich standen beispielsweise dem Bearbeiter des Stichworts *Consigli evangelici* (J-M-R Tillard OP) insgesamt 55 Spalten zur Verfügung. Ausgehend

von der Lehre des Vatic. II über die Räte und ihre Beziehungen zu den Geboten, bietet er einen historischen Überblick von der Frühzeit über die Reformatoren und deren Theologen bis Bultmann und legt abschließend die Lehre der Tradition in dem Sinne dar, daß es nur eine (christliche) Vollkommenheit gibt, aber verschiedene Wege. Die Räte sind der vollkommene Weg – für die dazu Berufenen. Folglich verweist Tillard auf das Korrelat, die Theologie der Berufung (*vocazione*). Dieser Artikel über die Räte kann methodologisch als Musterbeispiel der grundsätzlichen Artikel gelten. Um es gleich zu sagen: So weit bis jetzt abzusehen ist, liegt das Schwergewicht und die Bedeutung des DIP auf diesem Sektor und hat dabei den Vorteil – wie gezeigt –, daß es sich schon am Vatic. II orientiert. In die Ausarbeitung schwierigerer Materien verteilen sich zuweilen ein paar, ja sogar ein ganzes Team von Bearbeitern (bis zu sieben). Zu bedauern ist, daß die ausführliche Sparte Recht (*Diritto*) – ca. 150 Spalten –, d.h. Kirchen-, Ordens-, Missionsrecht usw. zu einer Zeit in den Druck kam, da der CIC, speziell das Ordensrecht, einer durchgreifenden Neubearbeitung unterliegen. Bei der Überprüfung der Bearbeiter der Sachgebiete fällt auf, daß Dominikanertheologen vorzüglich systematisch-dogmatische Materien zugeteilt wurden, daß in Aszetik und Apostolat Karmeliter gut vertreten sind und als Fachmann für die reformatorischen Belange – bis jetzt – Prof. Valdo Vinay von der römischen Waldenseruniversität bevorzugt zeichnet. (Ob nicht Calvin mit seinem Reich-Gottes-Programm im DIP eine kurze Erwähnung verdient hätte? Hat er doch gerade dadurch und durch den Ernst seiner Botschaft gewaltigen Einfluß auf die damaligen Klöster gewonnen.)

Wie kaum anders zu erwarten, wurde den aszetisch-moralischen Themen gebührende Aufmerksamkeit zugewandt, wobei sowohl die Tradition wie auch neue wissenschaftliche Erkenntnisse sich glücklich ergänzen. Von besonderer Bedeutung ist hier natürlich der Artikel *Castità* (Keuschheit). Dabei wird gleich eingangs auf die zugehörigen Stichworte *Celibato*, *Sponsa Christi*, *Verginità* verwiesen. Wie hier, so wird auch beim Thema Zölibat die psychologische Seite sehr betont und eingehend behandelt. Der Artikel *Dietetica monastica* (Maß und Art der Ernährung, des Fastens und der Abstinenz) beschäftigt sich mit der frugal einfachen Ernährungsweise des alten Mönchtums mit den Regeln: Nie sich satt essen (Wasser trinken), beim Fasten nicht über einen ganzen Tag ohne Nahrung bleiben, Abstinenz üben hinsichtlich stimulierender Nahrungsmittel (Fleisch, Wein). Eine ausführlichere Bezugnahme auf moderne Ernährungshygiene wäre hier wünschenswert gewesen. – Einer subtilen Analyse wird neben andern bislang zu wenig durchleuchteten klösterlichen Termini und Begriffen das Stichwort *Fondatore* – Gründer(in) einer religiösen Genossenschaft bzw. eines Ordens – unterzogen. Zuerst beschäftigen sich drei Autoren mit dem Hauptaspekt, der Persönlichkeit eines Gründers (Qualitäten, Charisma, Vater- bzw. Muttergestalt), worauf der Soziologe zu Wort kommt und schließlich von einem weiteren Mitarbeiter der aszetische Aspekt der geistigen Vaterschaft (Mutter-schaft) untersucht, an Beispielen illustriert und die einschlägigen Stellen des Vatic. II vorgelegt werden.

Von den Formen außerchristlichen Mönchtums ist von einem Autorenteam dem Buddhismus, seiner Entstehung und Verbreitung bis in den äußersten Osten – Japan – mit einem gegenwärtigen Stand von etwa 400 000 Mönchen große Beachtung gewidmet. Äußerst informativ ist die Darstellung der indischen Jainamönche (*Gianismo*), die aus einer hohen ethischen Einstellung äußerste Selbstentäußerung üben. Ihre Zahl wird im DIP auf nicht ganz 1,5 Mio. angegeben. In Indien gelten sie als „die Lehrer und Exponenten des sozialen Gewissens“, wie M. Dhavamony SJ hierbei feststellt. Im Konfuzianismus findet sich nach dem Referenten P. Thao Yun-Koen etwas Analoges zum Mönchtum, allerdings nur mit dem einen Gelübde des Gehorsams; im übrigen ist der Gedanke der Weltentsagung hier fremd, wo eine irdische Glückseligkeit angestrebt wird. Auch im Islam finden sich nach dem Islamologen Rob. Caspar (Weiß. Vater) in gewissen Bruderschaften (*Confraternite religiose musulmane*) monastische Analogien und Elemente. Sie sind über das nördliche Afrika von Ägypten bis Marokko und Oranien verbreitet, aber auch in Syrien,

Irak, Türkei, Iran und im östlichen Indien; sie wirkten religiös vertiefend auf den Islam ein (missionarische und meditative Tendenzen). – Über Qumram unterrichtet der Artikel *Esseni* als eine Vorstufe des christlichen Mönchtums (Lit.). Über den Aszetismus in der Frühkirche, der sonst recht stiefmütterlich behandelt wird (im LThK ist ihm eine knappe halbe Spalte zugestanden worden!) wird ausführlich gehandelt, desgleichen über monastische Aszese im Orient und über Aszetten. Ähnliches gilt bezüglich des armenischen und koptischen Mönchtums, des Athos und des orthodoxen Mönchtums überhaupt.

Die von der Quellenlage her schwierigen Biographien der ältesten Mönchsväter liegen – Pachomius steht noch aus – vor aus der Feder von J. Gribomont OSB. Bei Antonius geht das Bestreben des Verf. dahin, die Vita, die Athanasius schrieb, mittels aller erreichbaren sonstigen Quellen und Zeugnisse zu überprüfen; bei Basilios wird seine Bedeutung für das damalige östliche und westliche Mönchtum, aber auch für die heutige Kirche, herausgestellt. Über Benedikt von Nursia wird in Bälde eine detaillierte Darstellung von A. de Vogüé in der TRE (Theol. Realenzyklopädie) zu erwarten sein. Die Gründer der großen Orden haben ausführliche Behandlung erfahren. Daß Elias von Assisi 16 Spalten füllt – mehr als ein Ordensstifter erhalten hat, ist kaum angebracht. Dankbar wird man die großen Überblick über die Orden und Ordensgruppen annehmen dürfen. Ein Gewinn ist, daß auch eine Reihe von bedeutenden Persönlichkeiten aufgenommen sind, die der monastischen Idee nahestanden und durch ihr Schrifttum wegweisend gewirkt haben, so schon die Kappadokier bis zu Hildegard von Bingen, Jan van Ruysbroek und Geert Groote. Gute Gesamtinformationen bieten die Artikel über die einzelnen Ordensgenossenschaften und ihre Geschichte und Struktur. Was an monastischer Detailgeschichte in einem abgelegenen Stichwort investiert sein kann, vermag der Artikel Grangia (Gutshof) von J. Dubois OSB zu zeigen. Allerdings vermißt man im DIP gelegentlich verweisende Stichworte. Beispielsweise wird das alte Mönchtum im (franz.) Jura unter dem Stichwort *Giura* behandelt. Wie notwendig wäre aber auch ein hinweisendes Stichwort auf das höchst bedeutsame Hauptkloster Condat!

Waren für die verschiedenen (bisher berührten) Materien für das DIP qualifizierte Fachkräfte gewonnen worden, auf deren fundiertes Wissen und Objektivität Verlaß war, so änderte sich die Situation, wo es um die Darstellung der neueren Ordensinstitute ging. Hier waren zuverlässige und umfassende Informationen nicht so leicht erreichbar. Man verfiel hier nun auf eine praktikabel scheinende Lösung, die Auswertung der Archive der römischen Kurie und ließ notfalls die Darstellungen beginnen mit der kirchlichen Anerkennung. Diese Methode ist einfach, zu einfach, und nicht einmal unbedingt zuverlässig. Einige Beispiele mögen dies aus Schwesterngemeinschaften illustrieren, die an sich schon weniger hervortreten als Priestergemeinschaften und darum weniger aktenkundig werden vor ihrer offiziellen Approbation: Die erste Etappe der Entstehungsgeschichte der Tutzingen Missionsbenediktinerinnen (DIP I, 1270) ist richtig skizziert, aber bemerkt, sie seien am 17. Sept. 1895 bischöflich anerkannt worden (*l'approvazione diocesana*). Richtig daran ist, daß der zuständige Augsburger Bischof Petrus von Hötzl zu diesem Datum einen Domkapitular als Wahlpräses zur Neuwahl einer neuen Oberin entsandt hat. Darüber lagen Akten vor, nicht aber über die kanonische Visitation, die der Bischof persönlich am 5. Sept. gehalten hatte. Beides waren bischöfliche Jurisdiktionsakte, aber nicht eine wirkliche Approbation. Darin hat sich sogar der Nachfolger, Bischof Maximilian v. Lingg, selbst Kanonist, in seinem Rekognitionsdekret für Tutzing v. 25. März 1923 geirrt. Die tatsächlichen juristischen Gegebenheiten waren (infolge des Kulturkampfes!) weit komplizierter. – Die Benediktinerinnen von St. Alban sollen nach DIP I, 1280 „per opera di Barbara de Freiburg“ 1923 gegründet worden sein. Die Freiin Barb. von Freyberg (sic!) ist tatsächlich die Gründerin. Nach ihrem Lazarettendienst in St. Ottilien während des ersten Weltkrieges blieb sie in St. Ottilien und gewann schon 1920 Mitarbeiterinnen für ihr Werk, das sie als Pia Unio der Schutzenschwestern begann; 1923 wurde ein Haus in St. Alban a. Am-

mersee angekauft und wurde ihr Kloster. Die religiös-klösterliche Führung bot P. Chrodogang Hartmann von St. Ottilien 1922–38. – Die Benediktinerinnen des Unbefleckten Herzens Mariä sind laut DIP I, 1266 von P. Norbert Schachinger am 2. 2. 1941 in Kremsmünster gegründet worden. Als tatsächlicher Anfang dieser Gemeinschaft wird von dieser Genossenschaft – und mit Recht – das Jahr 1927 festgehalten. Eine Nichtbeachtung der so interessanten individuellen Vorstadien einer klösterlichen Institution ist historisch gesehen eine nicht unbedenkliche Verkürzung des jeweiligen Gründungsprozesses, an dessen Ende erst das Nihil obstat (Kein Einspruch) oder die Approbation der kirchlichen Behörde steht. – Diese paar Beispiele sollten verdeutlichen, wie das DIP sich primär an juridisch-kurialen Unterlagen orientiert, dabei aber hier und dort die konkreten Gründungsvorgänge zu wenig kennt und beachtet. Diesbezüglich wären genaue Informationen seitens der Ordensgenossenschaften in allen Fällen unumgänglich notwendig gewesen.

Andeutungsweise sei noch ein Vorbehalt angemeldet: Im DIP sind nicht wenige Bischöfe, zumeist Missionsbischöfe, als „Gründer“ von Genossenschaften, meist einheimischen Schwestergemeinschaften in Missionsländern, mit einer besonderen Vita geehrt worden. Titel und Vita eines Gründers sind indes nur dort berechtigt, wo ein Bischof in eigener Person als Initiator, als die treibende Kraft und als geistlicher Vater und Führer einer werdenden Genossenschaft sich eingesetzt hat, ganz so, wie es im Artikel *Fondatore* niedergelegt ist. In solchem Sinne waren wirkliche Gründer etwa ein Alfons von Liguori und ein Kardinal Lavigerie. Wo diese Bedingungen nicht erfüllt sind – und man müßte prinzipiell einen strengen Maßstab anlegen –, sollte der gegebenenfalls wesentliche Anteil eines Bischofs bei einer Ordensgründung in deren Geschichte eingebracht werden. Bei solcher Beurteilung müßten eine Reihe von „Gründer“-Viten im DIP entfallen. (Im Deutschen ist das Wort „Stifter“ nur in der Zusammensetzung „Ordensstifter“ brauchbar und genügend präzise.)

Bei Stichproben fiel auf: In II, 1529 ist auf das Stichwort bzw. einen Artikel über die alte Zisterzienserabtei Hauterive verwiesen, dieses aber ausgeblieben. – In I, 1307 Z. 5 lies Weißenhohe (statt: -hoe), und ebendort Plankstetten (statt: -stätten). – IV, 1065 wäre dahin zu berichtigen, daß von Bonifatius auch in Bayern Klöster gegründet sind, nämlich Benediktbeuern und Sandau (nahe Landsberg/Lech; 955 untergegangen), auf unmittelbare Mitwirkung des Bonifatius entstanden, als er 738/9 im Alpenvorland (Staffelseekloster) Aufenthalt nahm; ob er bei Wessobrunn (um 753) noch mitbeteiligt war, läßt sich nicht erweisen. – Auf IV, 1090 ist zu lesen, St. Ottilien sei 1904 als Kongregation approbiert worden. Tatsächlich hat Pius X. damals auf Anfrage entschieden, daß St. Ottilien zur Confoederatio Benedictina gehöre, die drei Jahre vor der benediktinischen Konstituierung St. Ottiliens (1896) ins Leben gerufen worden war, weswegen Zweifel entstanden waren. – Im Artikel *Monachesimo del Primo Medioevo in Baviera* ist in der Literaturangabe J. Hemmerle, *Die Benediktinerklöster in Bayern* in der 1. Auflage (Monaco 1951) zitiert, während doch 1970 eine so völlige Neubearbeitung erschienen ist (als *Germania Benedictina* 2. Band), daß praktisch ein neues, weit umfassenderes Werk vorliegt.

Soweit bis jetzt zu sehen ist, entsteht im DIP, aufs Ganze gesehen, eine Summa monastica, wie sie bisher nicht vorlag, ein qualifiziertes Werk, das vielen Ansprüchen genügen kann, vor allem in seinen theologischen, rechtlichen, aszetischen und aszetisch-moralischen Ausführungen. Die Ausstattung läßt keine Wünsche offen.

St. Ottilien

Fruментий Renner OSB

Annuario Historiae Conciliorum, 7. Jg. (1975), Heft 1 u. 2. Dieses Doppelheft, herausgegeben von Walter Brandmüller und Remigius Bäumer, ist gleichzeitig eine „Festgabe für Hubert Jedin zum 75. Geburtstag“, Band 1. Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1975.

Dem Hauptforschungsgebiet des Jubilars entsprechend, enthält der Band fast ausschließlich Arbeiten zur Konziliengeschichte. Einleitend würdigt Remigius Bä-

mer den Geehrten: Hubert Jedin, der Geschichtsschreiber des Konzils von Trient (S. 1–16). – S. 17–41: Johannes M. Gijzen, Das Erleben einer Glaubens- und Kirchenspaltung. Die aktuelle Lage der Kirche in historischer und theologischer Sicht. – S. 42–78: Norbert Brox, Rom und „jede Kirche“ im 2. Jahrhundert (Zu Irenäus, *adv. haer.* III 3,2). – S. 79–81: Adolf Lumpe, Das ‚concilium‘ als ‚representatio totius nominis Christiani‘ bei Tertullian. – S. 82–108: Egon Boshof, Die Rombeziehungen der Trierer Kirche im 4. und beginnenden 5. Jahrhundert. – S. 109–117: Evangelos Chrysos, Der sog. 28. Kanon von Chalkedon in der *Collectio Prisca*. – S. 118–135: Adolf Lumpe, Zu ‚recipere‘ als „gültig annehmen, anerkennen“ im Sprachgebrauch des römischen und kanonischen Rechts. – S. 136–158: Odilo Engels, Die Gründung der Kirchenprovinz Magdeburg und die Ravensnater „Synode“ von 968. – S. 159–165: Raymund Kottje, Konkubinat und Kommunionwürdigkeit im vortridentinischen Kirchenrecht. Zu c. 12 der römischen Ostersynode von 1059. – S. 166–228: Walter Brandmüller, Sieneser Korrespondenzen zum Konzil von Pisa (mit 26 Dokumenten aus dem Staatsarchiv Siena). – S. 229–237: Lothar Waldmüller, Materialien zur Geschichte Johannes' XXIII. (1410–1414). (Kurzer, spezifizierter Überblick über die Quellen zum Pontifikat in italienischen Archiven und Bibliotheken). – S. 238–256: Brian Tierney: „Divided Sovereignty“ at Constance: A Problem of Medieval and Early Modern Political Theory. – S. 257–271: Hans Koeppen, Das Kardinalprotektorat des Deutschen Ordens zur Zeit des Baseler Konzils. – S. 272–289: August Leidl, Die Primatsverhandlungen auf dem Konzil von Florenz als Antwort auf den westlichen Konziliarismus und die östliche Pentarchietheorie. – S. 290–313: R. L. Storey, Recruitment of English Clergy in the Period of the Conciliar Movement. – S. 314–353: Isnard W. Frank, Thomas Ebendorfers Obödienzansprache am 11. September 1447 in der Wiener Stephanskirche. Ein Beitrag zum „Konziliarismus“ des Wiener Theologen. – S. 354–376: Ulrich Horst, Konzil und Papst nach Antonius von Córdoba. – S. 377–401: Theobald Freudenberger, Die Löwener Theologen als Gegner der Bewilligung des Laienkelchs für die Deutschen im Konzil von Trient 1551. – S. 402–416: Klaus Ganzer, Zur Frage der kirchlichen Predigtvollmacht auf dem Konzil von Trient. – S. 417–424: Bernhard Bruns, Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare“ in Kanon 2 der 21. Sitzung des Konzils von Trient. – S. 425–458: José Goni Gaztambide, Los Cabildos españoles y la confirmación del Concilio de Trento. – S. 459–466: Gabriel Adriányi, Das römische Tagebuch des Fürstprimas János Simor aus der Zeit des Ersten Vaticanums. (Sehr knappe Aufzeichnungen für die Dauer des ganzen Konzils; kaum 4 Druckseiten). – S. 467–495: Karl Josef Rivinius, Kettlers Vorstellung vom Verhältnis Kirche und Staat. Ein bislang unveröffentlichter Entwurf zu den Kapiteln 13–15 des Schemas „De Ecclesia Christi“ auf dem Ersten Vatikanum. (Wörtlicher Abdruck einer von Kettler redigierten Stellungnahme.)

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller z. 65 Geburtstag, hrsg. von Bernd Jaspert und Rudolf Mohr. Marburg (Elwert) 1976. VIII, 676 S.

Über 50 Autoren aus verschiedenen Ländern, Konfessionen und Disziplinen haben zur Festschrift des Marburger Kirchenhistorikers beigetragen. Sie ist damit ihrerseits ein bemerkenswertes Zeugnis, in welchem weitem Bezugsgeflecht die in einer Bibliographie aufgeführte wissenschaftliche Arbeit des Jubilars steht. Die Beiträge sind exegetischer, historischer, systematischer, praktischer, kunstgeschichtlicher und hymnologischer Natur, wobei selbstverständlich die historische Sparte den größten Raum einnimmt und sich ihrerseits von der Antike bis zur Zeitgeschichte erstreckt. Der Schwerpunkt von Zellers wissenschaftlichem Werk liegt bekanntlich bei dem krisenhaften Umbruch der protestantischen Kirche des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts. Von daher erklärt sich der umfassende Titel der Festschrift, auf den sich die meisten Autoren auch eingestellt haben. Scheint anfangs die Fülle der Aspekte überaus verwirrend und inhomogen zu sein, so wird man zusammenfassend doch

sagen können, daß die Variationen über das Gesamthema insgesamt in repräsentativer Weise etwas spiegeln von einem die Christenheit heute wie in ihrer Geschichte immer wieder bewegenden Sachverhalt. Geschichte und Gegenwart erscheinen mit den gleichen Grundproblemen befaßt, und darum kommt eine überzeugende Verbindung von historischer, systematischer und praktischer theologischer Arbeit unter Einschuß von Kunst und Musik in diesem Band zum Vorschein. Wer sich, gleich an welcher Stelle, mit dem Rahmenthema befaßt, wird diesem Band wertvolle Anregungen und Modelle entnehmen können. Dabei sind es interessanterweise zum Teil die Exegeten und Historiker, die systematische Reflexionen über Tradition, Krise und Erneuerung anstellen, während umgekehrt die praktischen und aktuellen Beiträge die Bewältigung ihres Themas in einer konkreten Auseinandersetzung mit der Tradition suchen. Insofern liegt hier ein interessantes gesamth theologisches Dokument vor. Auf die Beiträge im einzelnen einzugehen, ist unmöglich. Dem Rez. erscheint eine umfassende marginale Glossierung ebenso ungerecht wie das Herausgreifen einzelner Aufsätze. Er begnügt sich darum mit einer Aufführung sämtlicher Beiträge und erlaubt sich lediglich den Hinweis, daß das Schwergewicht des Bandes bei der Kirchengeschichte zwischen der Reformation und dem 19. Jahrhundert liegt:

Antonius H. J. Gunneweg: Heil im Gericht. Zur Interpretation von Jeremias später Verkündigung. – *Oda Hagemeyer OSB:* „Wenn dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe . . .“ (Matthäus 5, 39). Beispiele heutiger Interpretation der Bergpredigt. – *Bernd Jaspert:* „Krise“ als kirchengeschichtliche Kategorie. – *Leonard Swidler:* Greco-Roman Feminism and the Reception of the Gospel. – *Alfred Niebergall:* Tertullians Auffassung von Ehe und Eheschließung. – *Antonio Linage Conde:* ¿Crisis de la „Regula Benedicti“ en el mundo de hoy? – *William J. Goheen:* A Textual View of the Struggle of the Early Medieval Church in the West. – *Derek Baker:* Patronage in the Early Twelfth-Century Church: Walter Espes, Kirkham and Rievaulx. – *Walter Ullmann:* Dante's „Monarchia“ as an Illustration of a Politico-Religious „Renovatio“. – *Wolfgang Hage:* Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien. – *Peter F. Barton:* Variationen zum Thema: Bauernkriege und Reformation. – *Rudolf Mohr:* Die Krise des Amtsverständnisses im Spiritualismus und Pietismus. – *Cornelis Pieter van Andel:* Paul Gerhardt, ein Mystiker zur Zeit des Barocks. – *Martin Schmidt:* Pasquier Quesnel's Andachtschrift „Le Bonheur de la Mort chrétienne“ (1686) in ihrer Eigenart und Bedeutung. – *Erhard Peschke:* Spener's Wiedergeburtstheorie und ihr Verhältnis zu Franckes Lehre von der Bekehrung. – *Hans Werner Surkau:* „Zeugnisse der Liebe zur Gottseligkeit“. Die Lieder des Johann Adam Hasslacher aus Weilburg. – *Johann Friederich Gerhard Goeters:* Gottfried Arnolds Anschauung von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang. – *Reinhard Breymayer:* Pietistische Rhetorik als eloquentia novantiqua. Mit besonderer Berücksichtigung Gottfried Polykarp Müllers (1684 bis 1747). – *Horst Weigelt:* Ludwig Friedrich Giffthel und die Schwendkfelder in Schlesien. Ein Beitrag zur Geschichte des mystischen Spiritualismus im 17. Jahrhundert. – *Dietrich Meyer:* Zinzendorfs Sehnsucht nach der „naturrellen Heiligkeit“. Zum Verhältnis von Natur und Gnade. – *F. Ernest Stoeffler:* Tradition and Renewal in the Ecclesiology of John Wesley. – *Gerhard Müller:* August und Wilhelm Vilmar. Ein Beitrag zu ihrem Verhältnis. – *Ernst Scheering:* Tradition und Krise der männlichen Diakonie. – *Erich Beyreuther:* Tradition und Renovatio. Kritik der Kritik am jüngeren Wichern. – *Andreas Lindt:* Das Reformationsjubiläum 1817 und das Ende des „Taufwetters“ zwischen Protestanten und Katholiken im frühen 19. Jahrhundert. – *Helmuth Obst:* Reich-Gottes-Erwartungen christlicher „Sondergemeinschaften“ nordamerikanischen Ursprungs (Mormonen, Adventisten, Zeugen Jehovas) – Symptome der Krise christlicher Eschatologie. – *Antoni Borràs i Feliu SJ:* La „Llibreria Religiosa“ de Barcelona y la Renovación de la Piedad en España a Mediados del Siglo XIX (1848–1868). – *Gerhard Wehr:* Religiöse Erneuerung bei Friedrich Rittelmeyer. – *Wilhelm Kable:* Renovatio und Reformatio im ostslavischen Protestantismus 1917–1929. – *Emmanuel von Severus OSB:* Tradition und Fortschritt im Denken des Abtes Ildefons Herwegen. – *Ernst*

Dammann: Die Theologische Schule für deutsche Kriegsgefangene in Norton (England). – *Konstantin G. Bonis*: „Tradition“ aus orthodoxer Sicht – Ein Versuch. – *Egbert Schroten*: Fides quaerens expressionem. Eine Meditation über die Frömmigkeit. – *Tibor Horvath SJ*: Revelation, Combat of Culture-Types, Thermodynamics. A Fundamental Theological Analysis of Crisis Event. – *Paulus Gordan OSB*: Identitätskrise und Kontinuität. – *Harald Wagner*: Krise als Problem katholischer Institutionalität. – *Otto Kaiser*: Gedanken zur Bewältigung der gegenwärtigen Krise. – *Walter Schmithals*: Christliche Verantwortung in der Krise unserer pluralistischen Gesellschaft. – *Luis Duch OSB*: La aportación de la Ciencia de la Religión a la superación de la crisis de la Apologetica. – *Paul Knitter*: Christianity and the World Religions: A New Era of Encounter and Growth. – *Otto Merk*: Judentum und Christentum bei Leo Baeck. – *Rainer Volp*: Geschichte und Konstrukt. Zum Problem des Geschichtlichen in der praktischen Theologie. – *Gottfried Adam*: Was ist der Mensch? Erwägungen zu einer evangelischen Anthropologie. – *Mary-John Mananzan OSB*: Crisis as a Necessary Impetus to Spiritual Growth. – *Giovanna Della Croce OCD*: „Traditio“ e „Renovatio“ nella vita contemplativa d'oggi – una crisi monastica? – *Bonifatius Baroffio OSB*: Traditio und Renovatio im liturgischen Leben der Gegenwart. – *Karl Dienst*: Religions- und Konfirmandenunterricht: Identität und Differenz. – *Paulus Hinz*: „Traditio“ und „Novatio“ in der Geschichte der Kreuzigungsbilder und Kruzifixe bis zum Ausgang des Mittelalters. – *Roland H. Bainton*: Piety and Art. – *Heiner Weingärtner*: Religiöse Tendenzen im Symbolismus. – *Walter Blankenburg*: Krisenzeiten des evangelischen Kirchenliedes. – *Eugène Manning OCR*: La musique d'Eglise en France et en Belgique depuis la seconde guerre mondiale.

Münster/W.

Martin Brecht

Facultas S. Theologiae Lovaniensis (1432–1797). Contributions à son Histoire (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, tome XLV) Louvain (Presses Universitaires) 1977. 569 S., geb., 1500 FB.

Il est peu sage, voire frivole, de s'engager dans les voies généralement brillantes mais peu sûres de la synthèse historique si préalablement n'ont pas été posés les jalons de l'analyse, apports plus modestes sans doute, mais à coup sûr nécessaires à l'exploitation rationnelle d'un terrain aussi vaste et aussi mouvant que celui où se spécialise la Bibl. Ephemeridum Theol. Lovan. C'est ce qu'a fort bien compris la Rédaction de la revue, qui n'a pas hésité à publier un ensemble de courtes monographies. Sous la direction du Professeur E. Van Eijl, quatorze spécialistes de valeur présentent des sujets particuliers, dignes de mieux éclairer les détails d'un parcours de plus de cinq siècles d'histoire et préliminaires d'un vaste et définitif travail synthétique dont la Faculté n'a pas encore pu se réclamer.

E. J. M. Van Eijl, De Stichting van de Theologische Faculteit te Leuven (p. 19–36). L'auteur retrace les événements qui marquèrent les efforts des autorités communales de Louvain par l'envoi à Rome d'une délégation en octobre 1426, démarche soutenue par l'autorité ducale et clôturée par la décision favorable d'Eugène IV (1431). – *Josef Ijsewijn*, Novum documentum fundationem illustrans S. Theologiae Facultatis Lovaniensis (p. 37–38). Complément d'un texte déjà partiellement publié, qui paraît dater de 1430/35 et où mention est faite des hussites (voir *Pl. Lefèvre*, dans *Ephemerides theol. Lovan.*, 40, 1964, p. 493–94). – *Hans-Jürgen Brandt*, Aktenstücke zur Errichtung der theologischen Facultät Löven (1432) aus dem Vatikanischen Archiv in Rom (p. 39–51). Etude historique et diplomatique et publication de la supplique adressée au S.-Siège au nom du duc Philippe le Bon avec la réponse papale (Rome, Arch. Vat., Reg. Suppl., 275, f° 291, et Arm. 31, vol. 47, f° 40–47 v°), les deux documents datant de mars 1431. – *Mark Rotsaert*, De oudste statuten van de theologische Faculteit te Leuven in hun literaire afhankelijkheid (p. 53–67). Où il est traité de la dépendance des statuts de la Faculté vis-à-vis de ceux de Cologne et de leur originalité, avec publication d'extraits de textes. – *Edmond J. M. Van Eijl*, De theologische Faculteit te Leuven in de XVde et XVIde

eeuw. Organisatie et opleiding (p. 69-153). La notice de la plus développée de ces analectes. Etude détaillée des structures de la Faculté, des droits et des responsabilités du corps enseignant et des étudiants avec une attention spéciale sur la formation théologique de ces derniers et sur leur vie pendant les années de formation. — *Edward De Maesschalck*, Normatieve bronnen voor het Heilig-Geest en het Pauscollege in de XVIde eeuw. (p. 155-213). Précédée d'une très bonne introduction et accompagnée de notes historiques et textuelles, c'est la publication des statuts dont l'ensemble est antérieur à 1548 pour le collège du Pape et à 1559 pour celui du S.-Esprit. — *Luc Burie*, Proeve tot inventarisatie van de in Handschrift of in Druk bewaarde Werken van de Leuvense Theologieprofessoren iut de XVde eeuw (p. 215-272). Bio-bibliographie provisoire de 29 maîtres de l'Université. Travail fouillé et résultat de recherches dans toute l'Europe. L'auteur espère élaborer progressivement un travail critique complet. — *Antony J. Black*, The Realist ecclesiology of Heimerich van de Velde (p. 273-291). Etude des arguments que ce personnage présenta au concile de Bâle en soutenant avec éclat la théorie conciliariste ainsi que des positions plus modérées qu'il adopta par la suite. — *Gilbert Tournoy*, Een onbekende autograaf van Petrus de Rivo (p. 293-297). Critique d'un document autographe inédit (Bruxelles, Archives Gén. du Royaume, Univ. Louvain 443) de P. Rivo, où celui-ci rétracte trois propositions qu'on lui attribuait sur les „futura contingentia“. — *Leopold Vinken*, Jacobus Latomus en Maarten Luther: de Botsing van twee visies op Theologie (p. 299-311). Confrontation des méthodes théologiques des deux humanistes, le second écartant tout magistère autre que la parole de Dieu, le premier se référant à l'Eglise et à la Tradition. — *Willem Lourdaux*, De Moderne Devotie te Leuven en haar voorhouding tot de Theologie (p. 313-325). Malgré plusieurs travaux récents, l'auteur est convaincu de l'obscurité où restent certaines questions telle celle de la culture humaniste de l'école et du couvent de S.-Martin à Louvain, dont l'entente avec la Faculté aboutit à l'édition commune des oeuvres de S. Augustin. Exposé clair et concis. — *Alfred Vanneste*, Nature et grâce dans la théologie de Baius (p. 327-350). Critique de l'interprétation classique du baianisme selon magistère ecclésiastique et réexamen des problèmes soulevés par la „natura viciata“ et l'„adhaesio Deo“. Question de méthode. — *Jean Orcibal*, Un grand universitaire malgré lui: C. Jansénius d'Ypres (p. 351-374), avec appendice sur l'activité de Jansénius au Collège étroit (1628-1635) (p. 375-380). Excellente étude sur un maître accaparé par des activités professorales et administratives pour lesquelles il paraît fort doué. L'auteur éclaire un aspect beaucoup moins étudié mais non moins attachant du personnage. — *Lucien Ceyssens*, Les débuts du jansénisme et de l'antijansénisme à Louvain (p. 381-431). Eminent spécialiste de ces questions, l'auteur consacre sa contribution à une fresque fort bien documentée comme il en est coutumier, reprenant les aspects d'un problème qui fut capital à Louvain, détaillant la position de la Faculté concernant la question, son influence à travers toute l'Europe et les polémiques jusqu'au „mauvais engagement“ de Francesco Albizzi. — *Jan Roegiers*, De Leuvense Faculteit der theologie in de eeuw van de Verlichting (1730-1797) (p. 433-494). En réalité, presque toute l'histoire du 18ème siècle depuis la bulle Unigenitus (1713) jusqu'à la suppression de l'ancienne Université (1797), époque de conflits par excellence avec ses coups fourrés et ses éclats dans le domaine de l'ultramontanisme dont la Faculté devint une citadelle (affaires des Encyclopédistes, de l'édit de Tolérance, du Séminaire général etc). Une première synthèse d'intérêt indéfinissable. — *Edmond J. M. Van Eijl*, Bibliographie. Vaste et utile répertoire de 1026 numéros, s'étendant jusqu'à 1975. L'ordre à la fois systématique et chronologique ne facilite guère les recherches, mais la publication d'un relevé des noms d'auteurs y aide beaucoup. Certains ouvrages ne concernent qu'occasionnellement les personnages et les faits de la Faculté. Bon ensemble pour une prise de contact même poussée.

Toutes de valeur scientifique incontestable, mais de longueur variable et d'intérêt divers, ces quatorze études apportent des pierres nouvelles à l'édifice qui se

dressera un jour pour la coordination définitive des monographies aux multiples facettes et tirer les conclusions d'une histoire riche autant qu'agitée, celle d'un phare culturel sans égal et toujours en devenir.

Isnes (Belgique)

Emile Brouette

Alte Kirche

Christel Meier: *Gemma Spiritualis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert* (= Münstersche Mittelalter-Schriften 34), Teil I. München (Wilhelm Fink) 1977. 542 S., Ln., DM 140.-.

Kaum ein Kapitel der Bibel hat die christliche Eschatologie so nachhaltig geprägt und beflügelt wie Apk 21, die visionäre Schilderung der neuen, vom Himmel herabkommenden Stadt Jerusalem. In Weiterführung alttestamentlich-jüdischer Traditionen (Jes 54, 11 f.; Tob 13, 16 [al. 13, 20 f.]) läßt der christliche Apokalyptiker die Stadtmauer aus Edelsteinen bestehen (Apk 21, 18–20). Die zwölf Edelsteine der Fundamente sind die gleichen wie auf dem Brustschild des Hohenpriesters (Ex 28, 17–20; 39, 10–13) und dem Gewand des Urmenschen (Ex 28, 13 LXX). Tragen die Steine des Priesterschildes die Namen der zwölf Stämme Israels (Ex 28, 21; 39, 14), so die Grundsteine der Himmelsstadt die Namen der zwölf Apostel (Apk 21, 14), während die Namen der zwölf Stämme auf den Toren stehen (Apk 21, 12): Sinnbild der mit dem wahren Israel gleichgesetzten Kirche.

Die namentlich aufgeführten Edelsteine (Jaspis, Saphir, Chalzedonier, Smaragd usw.) forderten schon die spätantiken Kommentatoren zu allegorischen Deutungen heraus; im Mittelalter ist die Stein-allegorese ein fester Bestandteil des hermeneutischen Systems der christlichen Allegorese (Meier S. 12). Die Auslegungen von Apk 21 bieten ein reiches und dennoch überschaubares Material einer Edelstein-allegorese, die in der auf zwei Bände berechneten Arbeit Christel Meiers als Paradigma christlicher Allegorese überhaupt vorgeführt, analysiert und gedeutet werden soll. „Nicht der Edelstein als solcher und schon gar nicht als schöner Gegenstand der Literatur oder als Inbegriff der Natur und ‚Meisterwerk der Schöpfung‘ . . . ist Objekt dieser Untersuchung, sondern der Edelstein in seiner Eignung für einen Beitrag zur Allegorese-Forschung“ (S. 19).

Der vorliegende erste Band des Werkes enthält die beiden ersten von insgesamt sieben Kapiteln (I. Voraussetzungen und Anfänge der christlichen Edelsteinallegorese, S. 27–138; II. Die Eigenschaften der Edelsteine als Deutungsansätze, S. 139–510). Im zweiten Band sollen folgen: III. Formale Aspekte der Edelsteinallegorese; IV. Die Tradition der Edelsteinallegorese in Texten von Beda Venerabilis bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (mit einem Exkurs: Edelsteinallegorese und Verwandtes im 19. und 20. Jahrhundert); V. Die Edelsteine des Himmelsbaus in der Literatur; VI. Die Edelsteine des Himmelsbaus in der bildenden Kunst; VII. Schluß: Traditions- und Rezeptionsformen in der Edelsteinallegorese. Testimonien (Handschriftenabdrucke u. a.), Literaturverzeichnis, Register für das Gesamtwerk und Abbildungen werden sich anschließen.

Die beiden bisher vorliegenden Kapitel enthalten – nach Vorwort und Einleitung (S. 11–26) – die methodischen, historischen und sachlichen Voraussetzungen für das eigentliche Corpus der Abhandlung, das von Band II erwartet werden darf. Kapitel I umfaßt drei große Abschnitte (1. Die Methode der Stein-allegorese, S. 27–55; 2. Die antike Lithologie, S. 56–67; 3. Die Anfänge der christlichen Edelstein-allegorese, S. 67–138); Abschnitt 3 gliedert sich in die Unterabschnitte (a) Edelsteine außerhalb der Allegorese; (b) Steine im geistigen Gebäude; (c) Edelsteingruppen mit Zahlendeutung; (d) Die Allegorese der einzelnen Edelsteine, mit Belegen u. a. aus Origenes, Augustin, Epiphanius, Viktorin von Pettau, Hieronymus, dem Physiologus und Gregor dem Großen.

Das zweite Kapitel widmet sich den Eigenschaften der Edelsteine, da diese Eigenschaften „sowohl die Sinnträger in ihrer Eigenart differenziert kennzeichnen als auch unmittelbar zur Signifikanz lenken“ (S. 16). Solche Eigenschaften (Proprietäten), von denen die Deutung ihren Ausgang nehmen kann, sind Farben, Lichtwirkungen, Wärme/Kälte, Feuchte/Trockenheit, Größe, Gewicht usw. (S. 142–320); Entstehung, Fundort/Fundzeit, Gewinnung und Besitzer (S. 321–361); medizinische und magische Wirkungen (S. 361–460); Fassung, Geschlecht, Alter, Wert/Rang u. a. m. (S. 460–504). Ein (vorläufiges?) Literaturverzeichnis (S. 511–542) ermöglicht die bibliographische Verifizierung der in den 2512 Anmerkungen genannten Belege.

Die bis jetzt erschienenen Teile der Untersuchung Meiers bezeugen nicht nur immensen Fleiß, sondern auch systematisches Geschick, methodische Sauberkeit und inhaltliche Zuverlässigkeit. Eine abschließende Wertung der Arbeit ist begreiflicherweise nicht möglich, bevor nicht das ganze Opus vorliegt. Besondere Bedeutung wird den Registern zukommen, damit der gesammelte Reichtum erschlossen werden kann. Das Verzeichnis der ausgewerteten Primärliteratur – von der Bibel bis zum Barock – sollte unter allen Umständen chronologische Angaben enthalten, damit sich der Leser über das Alter der jeweiligen Belege informieren kann. Hoffentlich läßt das Erscheinen des zweiten Bandes nicht allzulange auf sich warten. Nächste dem grundlegend wichtigen traditionsgeschichtlichen Kapitel IV dürften die Kapitel V und VI das größte Interesse beanspruchen: die Edelsteine von Apk 21 in der Literatur und in der bildenden Kunst.

Mainz

Otto Böcher

Alexandre Faivre: *Naissance d'une Hiérarchie*. Les premières étapes du cursus clérical (= *Théologie historique* 40). Paris (Beauchesne) 1977. 443 S., geb.

Der Vf. begann seine geschichtliche Untersuchung über die ‚niederen Weihen‘, als es diese noch gab. Ihrer geschichtlichen Entwicklung nachzugehen, schien ihm um so wichtiger als er mit der Entstehung der niederen Weihen eine Ausweitung und Absicherung von Hierarchie und kirchlichem Amt verknüpft sah, die diese immer mehr von den Laien trennte. Nachdem es die niederen Weihen nun nicht mehr gibt, kann der Vf. am Ende seiner Untersuchung die Frage stellen, ob die inzwischen vorgenommene Neuordnung den verlorengegangenen Sinn wiedergefunden habe. Die Frage muß aber in der vorliegenden Arbeit schon deswegen unbeantwortet bleiben, weil ihr Ziel nicht die Erkenntnis der Sinnfrage der einzelnen kirchlichen Dienste aus ihrer Geschichte war. Vielmehr wollte der Vf. einer heute üblichen Tendenz folgend, bloß die *naissance d'une hiérarchie* darstellen. F. vertritt die These, daß die kirchlichen Dienste im Vorfeld des klassischen Einheitsdienstamtes von Bischöfen, Presbytern und Diakonen im allgemeinen unreflex und aus Notwendigkeit entstanden sind. Sowie sie aber (unvermeidlicherweise) die bestehende kirchliche Organisation in Gefahr gebracht hätten, seien sie teils mehr systematisch (in liturgisch-kanonischen Texten), teils mehr pragmatisch (in konziliarer Gesetzgebung), am nachhaltigsten aber in Rom hierarchisiert und klerikalisiert worden. Als Stufen einer Weihe, einer Laufbahn und eines Standes seien sie ein Mittel geworden, alle Äußerungen und Vollmachten des Glaubenslebens auf den Klerus zu konzentrieren. Von daher sei die Untersuchung von höchster Bedeutung für die historischen und theologischen Grundlagen der Unterscheidung von Klerus und Laien im Volke Gottes.

Die These klingt recht einleuchtend. Wie wird sie bewiesen? Der Vf. will auf jeden Fall alle Problemdaten vorlegen. Er glaubt die Untersuchung nach den genannten drei Quellengruppen getrennt durchführen zu können. In den kanonisch-liturgischen Quellen liege ein entwickeltes Modell der kirchlichen Dienste vor, in den Konzilstexten ließen sich die Korrekturen am Modell erkennen und in den römischen Dokumenten (vom Ende des vierten Jahrhunderts an) könne das Endstadium des Modells gefunden werden, das dann die Praxis der katholischen Kirche vom

zehnten Jahrhundert an bestimmt habe. Obwohl diese übersichtliche Gruppierung der Quellen dem Leser zunächst willkommen sein mag, führt doch die getrennte Behandlung zu ermüdenden Wiederholungen und erschwert sie letztlich die Erkenntnis eines Gesamtergebnisses mehr als sie sie fördert.

Im ersten Teil (37–205) werden nacheinander die Apostolische Überlieferung des Hippolyt und die davon abhängigen Dokumente sowie die verwandten Dokumente bis hin zu den Pseudoklementinischen Schriften und den westlichen *Statuta ecclesiae antiqua* untersucht. Der den Konzilstexten gewidmete und etwas weniger umfangreiche zweite Teil (207, nicht 208, bis 297) bringt die einschlägigen Stellen der östlichen, afrikanischen, gallischen und spanischen Synoden und geht in einem Exkurs ergänzend auf die zivile Gesetzgebung zur Frage ein.

Nach der Feststellung von verschiedenen Modellen und einer „schwankenden Entwicklung“ (297), wie sie aus den kanonisch-liturgischen und den konziliaren Quellen festgestellt werden müsse, erhofft sich der Vf. die abschließende Klarheit von der Untersuchung der römischen Quellen. Eine zusammenhängendere Darstellung ist hier auch mehr gelungen. Das vorhandene Quellenmaterial ist größer. Das vom Vf. angezielte Untersuchungsziel, die Idee der Klerikerlaufbahn, läßt sich offensichtlich am besten in Rom feststellen und wurde von Rom aus verbreitet. Dazu kommt, daß die Untersuchung schon dadurch Relief gewinnt, daß sie auf eine lokale Kirche konzentriert wird, so daß man fragen kann, ob nicht sinnvollerweise die Entwicklung überhaupt nach den örtlichen Kirchen getrennt zu untersuchen gewesen wäre.

Der dritte Teil (299–370) über die Entwicklung in Rom sei hier etwas ausführlicher vorgestellt. Auf Rom und den Westen bezieht sich auch die nützliche Dokumentation (371–409) u. a. aus der Epigraphie mit Belegen für die einzelnen Dienststufen. Bei der Untersuchung der römischen Entwicklung hat es der Vf. eilig, zu der Zeit der *Decretalen* zu kommen. Rom vor den *Decretalen* beschäftigt ihn nur auf zehn Seiten, obwohl es kaum wichtigere Quellen für die Geschichte des Klerus gibt als die Apostolische Überlieferung des Hippolyt und den Brief des Papstes Cornelius, die hier zur Behandlung anstehen. Allerdings ist die Apostolische Überlieferung ausführlich im ersten Teil schon unter den ältesten kanonisch-liturgischen Texten behandelt worden. Die Interpretation erfordert ein kritisches Wort. Der geschichtliche Zusammenhang, das ursprüngliche eigenartige Nebeneinander von christlichen Vollkommenheitsständen und kirchlichen Diensten bleibt leider unerklärt. Die Frage, an der von der These her Interesse besteht, ob und wie weit Hierarchisierung und Klerikalisierung sich abzeichnet, wird zu schnell und losgelöst vom geschichtlichen Zusammenhang angestreut. Deswegen erfordern hier wie auch sonst die Stellen, wo der Vf. in den Quellen die Grenze zwischen Klerus und Laien feststellen will, kritische Nachprüfung. Als Beispiel sei auf die Feststellung der Grenze zwischen Klerus und Laien bei Tertullian verwiesen (253, 304, 306). Hier wird z. B. die ausdrückliche Diskussion der Frage im einschlägigen Buch von P. Van Beneden, *Aux Origines d'une terminologie sacramentelle*, Louvain 1974, S. 30, 35 und 37, nicht erwähnt. Auch in der Apostolischen Überlieferung geht es m. E. um nichts weniger als um einen Widerstand gegen Versuche, Witwen, den Lektor, die Jungfrauen, den Subdiakon und die Heilungsgaben in den Klerus einzuführen. Wenn einzelnen kirchlichen Ständen oder Diensten bestimmte Formen der Einsetzung versagt werden, dann kann das nur auf dem Hintergrund geklärt werden, was die verschiedenen Einsetzungsformen für die verschiedenen Ämter, Dienste, Stände und Gaben bedeuten. Eine solche Erklärung fehlt; darum bleiben beim Leser Unsicherheiten, wie weit aus der Tatsache, daß eine bestimmte Einsetzungsform verweigert wird, auf eine damit bezweckte Abgrenzung zwischen Klerus und Laien geschlossen werden darf.

Unter Cornelius ist die Kirche Roms (wie ähnlich auch in Karthago) stark gewachsen. Wenn dieser Bischof, um ihre Bedeutung zu illustrieren, aufzählt, wieviele in wievielen kirchlichen Diensten und Aufgaben tätig sind, dann ist doch über die Frage, ob diese Leute alle und in welchem Sinn sie als von den Laien getrennte Kleriker anzusehen sind, überhaupt nichts gesagt, auch wenn der Eindruck einer

kompletten Klerusorganisation entsteht, wie man sie Jahrhunderte später kennt. Vielmehr entsteht hier die alternative Frage, ob nicht die komplette Klerikerordnung Roms unabhängig von der vielbeschworenen Hierarchisierung und Klerikalisierung entstanden ist. Etwa aus dem Zusammenspiel des regionalen und lokalen Bedürfnisses nach Hilfsdiensten. Die Diakone (sieben), Subdiakone (sieben) und Akolythen (zweihundvierzig) zeigen ja schon in ihrer Zahlenstärke die Bezogenheit aufeinander im regionalen und lokalen Dienst.

Aus der Zeit und dem Umkreis der ersten päpstlichen Decretalen hebt der Vf. in der Überschrift (*tempora*) besonders hervor, daß die Einhaltung von bestimmten Zeitabständen in den unteren Dienststufen vor dem Eintritt in die höheren vorgeschrieben wurde. Sicher kam es in der Zeit der Decretalen (übrigens auch in den anderen Kirchen) zu einem Ausbau der gesetzlichen Regelungen für den Zugang zum kirchlichen Dienst; eine Zunahme des Laufbahn- und Hierarchiedenken ist festzustellen. Trotzdem darf nicht der Schluß gezogen werden, daß die Einhaltung von Zeitabständen für den Eintritt in die höheren Dienste nur ein Ausfluß hierarchischen Laufbahndenken gewesen wäre. Vor allem sollte ja damals mit solchen Vorschriften sichergestellt werden, daß nicht Angehörige der höheren Stände von den weniger anziehend gewordenen Führungsstellen in Gesellschaft und Politik scharenweise in die kirchlichen Leitungsdienste einrückten. Daneben war die Einhaltung von Vorbereitungszeiten ein wichtiges Anliegen gewesen, seit in den Pastoralbriefen zu Prüfung und Vorsicht bei der Einsetzung in kirchliche Ämter gemahnt worden war (1 Tim 3 und 5).

Unter Leo I. um die Mitte des fünften Jahrhunderts wurde, wohl in erster Linie wegen des großen Zulaufs zum kirchlichen Dienst, das Subdiakonat zu einer Aufgangsfunktion und mit der Verpflichtung zum Zölibat versehen. Die damit auch gegebene Aufwertung des Subdiakonates führte zu einer Verwischung der sonst klar erkennbaren Unterscheidung zwischen den Trägern des Einheitsdienstamtes und den unteren kirchlichen Diensten. Es scheint aber abwegig, anzunehmen (333), Leo habe die Aufwertung des Subdiakonates bewußt vorgenommen, um aus Ausgewogenheitsgründen der Priesterklasse (Bischof und Priester) ein entsprechendes Gegengewicht in den Diakonen und Subdiakonen entgegenzusetzen.

In der sogenannten Gelasianischen Renaissance glaubt der Vf. eine tiefgreifende Veränderung in der Idee der Klerikerlaufbahn (*cursus*) feststellen zu müssen. Zunächst zeigt sich freilich eine Veränderung nur darin, daß die langen Zeitabstände für den Aufstieg in höhere Dienststufen verkürzt wurden. Der Grund ist der nun eingetretene Klerikermangel. Weil man aber die Stufen des Aufstiegs nicht überhaupt abschaffte, sondern sich mit kurzen, teilweise nurmehr symbolischen Andeutungen von Zeitabständen begnügte, glaubt der Vf. einen tiefen Wandel festzustellen. Bei den früheren Forderungen von Zeitabständen hätte man den Nutzen der Kirche und die im kirchlichen Dienst auszufüllende Funktion im Auge gehabt. Jetzt aber habe man den Kleriker im Auge, der alle Weihen erhalten muß. Doch eine solche Interpretation läßt sich für diese Zeit kaum strikt führen. Das strikte Laufbahndenken aus der Zeit Leos war nicht von einer Generation zur anderen wieder aufzuheben. Man konnte wohl kaum anders als durch Verkürzung der Laufbahnfristen reagieren. Mit einer zeitlichen Zusammenziehung der *gradus* und *tempora* verloren diese nicht sofort ganz den Sinn einer sachlichen Vorbereitung und Hinführung. Zumal unter Gelasius die übrigen Zulassungsbedingungen scharf eingefordert wurden. Die Fehlentwicklung zur ritualisation (so in der Überschrift) und zur sacralisation (so im Text) wird vom Vf. nur behauptet, nicht erklärt.

Der Endpunkt der Entwicklung ist mit der Einführung der Klerikertonsur erreicht. Sie ist der Eintritt in den Klerikerstand und bildet die grundsätzliche Voraussetzung für den Eintritt in das kirchliche Amt. Dazu war das Subdiakonat die wichtigste, kaum zu übergehende Durchgangsstufe zu den höheren Diensten. Der Eintritt in den Klerikerstand war weitgehend mit der Forderung der *conversio* des Lebens, das heißt mit einem besonderen Vollkommenheitsstand des christlichen Lebens verbunden. Diese Verbindung darf nun aber nicht als das problematische Ergebnis zielstrebigen klerikalen Behauptungsdranges angesehen werden; sie war viel-

mehr von Anfang an fast unausweichlich nahegelegen. Das unerklärte Nebeneinander von Diensten und Ständen in der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt ist dafür eines der Anzeichen. Der Vf. ist diesen Zusammenhängen wenig nachgegangen. Es soll ihm kein Vorwurf gemacht werden. Aber man kann abschließend fragen, welche Verstehensbasis für die Entstehung des niederen Klerus bleibt eigentlich übrig, wenn man ihn nicht aus seinen wichtigsten Geschichtszusammenhängen zu verstehen sucht? Da hilft die lückenloseste Besprechung der Problemdaten nicht. Es ist nötig, von den so faßbaren Gründen seiner Entstehung auszugehen, wie es die Vorbereitung und die Unterstützung für das Einheitsdienstamt waren. Es ist nötig, die Verbindung der kirchlichen Dienste mit dem vom Laienstand verschiedenen mönchischen und asketischen Vollkommenheitsstand konsequent zu beachten. Das kann die Hierarchisierung und Klerikalisierung erklären. Hierarchisierung und Klerikalisierung scheinen weniger Motive als vielmehr Konsequenzen der Verbindung von Dienstamt und Vollkommenheitsstand zu sein.

Würzburg

Jakob Speigl

Sergio Zañartu: *El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioquía* (= Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Estudios 7) Madrid (Eapsa) 1977, 294 S. Übersetzung nachstehender Rezension aus dem spanischen Originalmanuskript durch K. Schäferdiek.

In einer ausführlichen Einleitung geht die vorliegende Untersuchung, eine zwischen 1967 und 1975 in Santiago de Chile entstandene Dissertation, auf die Bedeutung von *ζωή* in der Bibel und hellenistischen Denkwelt ein (S. 41–107) mit dem Ergebnis, daß das hellenistische Umfeld des Ignatius von der Stoa, aber in noch ausgeprägterem Maße vom mittleren Platonismus und von gnostischer Geistigkeit bestimmt gewesen sei; zudem kommen darin auch die Vorstellungen des Alten Testaments und des Spätjudentums zur Sprache, und es wird eine insbesondere auf die paulinischen und johanneischen Schriften eingehende Einführung in die neutestamentliche Thematik geboten – alles in allem eine recht knappe und oberflächliche, offensichtlich aus zweiter Hand geschöpfte zusammenfassende Übersicht, die jedoch sicherlich einem breiteren Kreis interessierter Leser das Studium der Arbeit erleichtern mag. Auch wenn er auf Quellen Bezug nimmt, bleibt der Verf. doch wohl allzusehr von der herangezogenen Sekundärliteratur abhängig, und für eine weitgehend popularisierende Übersicht erscheinen die anmerkungswürdigen deutschen, englischen oder französischen Literaturanführungen – z. B. diejenigen von D. S. Russel (S. 64–66, Anm. 21–23) oder L. Cerfaux (S. 87, Anm. 25) – übermäßig ausführlich.

Die Untersuchung der Vorstellungen des Ignatius selbst (einschließlich eines Anhangs über seinen Wortschatz im Bedeutungsfeld Leben und Tod) umfaßt die Seiten 113–258. Sie geht der Begrifflichkeit unter Berücksichtigung des gesamten Textzusammenhangs nach, vernachlässigt aber – trotz eines entsprechenden Hinweises des Verf.s selbst (S. 37) – die Erhebung der literarischen Struktur der einzelnen Briefe und der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede. Im Ergebnis hebt sie darauf ab, daß für Ignatius die Christologie die bestimmende Voraussetzung der Vorstellung vom Leben sei, aber auch eine Einwirkung dieser auf die Christologie behauptet werden könne. Christus ist es, der durch sein Leiden, durch die Eucharistie dem Christen das Leben gibt. Das gleiche geschieht im Martyrium, das dem Leiden Christi angeglichen ist. Die Bedeutungsauffüllung des Leidens entspringt bei Ignatius wesentlich dem Erleben der Eucharistie und des Martyriums. Unser Leben, das ist „Christus unser Leben“, dem der Christ innig verbunden ist. Des Ignatius große Sorge ist es, in der *ζωή* zu bleiben, sie zu kräftigen und zu stärken angesichts der sie bedrohenden Gefahren. Das Leben gibt teil an der Transzendenz (einer gewissen Zeitlosigkeit und Unwandelbarkeit) und am Sieg des gestorbenen und auferstandenen Christus. In großem Ausmaß bestimmt die Christologie ebenfalls – auch wenn es Wechselwirkungen gibt – die gemeinschaftsbezogene Dimension des Lebens. Durch das Fleisch (den Bischof, die gemeindliche Vereini-

gung usw.) gewinnt der Christ auf Erden Anteil an der transzendenten $\zeta\omega\eta$. Der grundlegende Unterschied zwischen Ignatius und der Gnosis liegt in seinem energischen Bestehen auf der Fleischlichkeit Christi und auf der Gemeinde sowie in seiner Ausrichtung auf das schon jetzt Gegebensein des Christus-Lebens. Der Verf. hebt einige Aspekte der $\zeta\omega\eta$ des Christen heraus. Glaube und Liebe in ihrer Zusammengehörigkeit sind eine Art neuer Bezeichnung für das Leben. Die Nachfolge-Nachahmung bedeutet Konkretion der $\zeta\omega\eta$, sie entspringt der Vereinigung mit Christus und findet ihren Höhepunkt im Durchleben des Martyriums. Das Martyrium ist die Fülle des Lebens – in ihm findet die bereits jetzt gegebene $\zeta\omega\eta$ ihren Höhepunkt –, die aus dem leiblichen Tod des Märtyrers erwächst. Es ist Leben, weil es Vereinigung mit Christus und seinem Leiden ist. Das Martyriumsverlangen entspringt der Dynamik des jetzt schon gegebenen Lebens. Es ist nicht so sehr Befreiung, was Ignatius sucht, als vielmehr das Christus-Leben in seiner Fülle. Angesichts des Martyriums rückt alle weitere Zukunft an nachgeordnete Stelle.

Der Verfasser stellt abschließend fest, daß Ignatius ganz auf das Christus-Leben hin ausgerichtet sei und daß andere, weniger durchgängige Momente (eine Gottesmystik hellenischer und gnostischer Art) Randerscheinungen seien. Er weise in erster Linie eine neutestamentliche Prägung mit eigenen Zügen auf und finde so seinen Platz zwischen Paulus und Johannes. Wie bei Johannes dränge die gegenwärtige Eschatologie die zukünftige in den Hintergrund, doch das Martyrium vermittele ihm eine neue Dynamik und veranlasse ihn zu einer Ausrichtung auf Leiden und Auferstehung, einer Annäherung an Paulus. Der Verf. wendet große Mühe an den Aufweis der Unterschiede zwischen Ignatius und der Gnosis, gesteht dennoch aber auch zu, daß er ein nicht neutestamentliches Gefälle erkennen läßt, einen, wie es scheint, unmittelbaren Einfluß des Hellenismus und der Gnosis, der elementar in einer anthropozentrischen Gottesmystik zur Geltung kommt, deren wesentliche Frucht der Gedanke der göttlichen Einheit und des Sehns nach dem Leben ist sowie das leidenschaftliche, ein wenig individualistische Verlangen nach dem Martyrium ist.

Die Ergebnisse, zu denen die Untersuchung kommt, zeichnen sich nicht durch Originalität aus. Um nur ein Beispiel zu nennen: Daß Ignatius einen johanneischen Hintergrund mit starkem paulinischen Einschlag zeigt, was der Verf. nur anzudeuten wagt, hatte bereits Bultmann gesagt, den er selbst anführt (S. 246, Anm. 14). Er hat aber doch vermocht, ein zentrales Thema der ignatianischen Theologie klar darzustellen und die Vielfalt der darin beschlossenen Fragen herauszuarbeiten. Der Wert der Arbeit wird überdies erhöht durch ein Register moderner Autoren und ein Stellenregister.

Salamanca

Ramón Trevijano

Martin Heinzelmann: *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis 7. Jahrhundert*. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte (= Beihefte der Francia Bd. 5). München (Artemis) 1976. 281 S., Ln.

Diese von Karl Ferdinand Werner angeregte und betreute Mannheimer Dissertation geht das Thema auf der Basis einer eingegrenzten Quellengruppe an, der Grabinschriften gallischer Bischöfe des im Buchtitel genannten Zeitraums. Nicht die Kontinuitätsfrage, angewandt auf die behandelte Einzelercheinung – römische Führungsschichten/Bischofsherrschaft –, ist neu, der Verfasser verweist immer wieder auf die Arbeiten von K. F. Stroheker und H. Wieruszowski, wohl aber die Untersuchung der speziellen Quellengruppe Grabinschriften unter dieser Fragestellung. Aus den Grabinschriften allein muß das Ergebnis für die umfassende Fragestellung freilich fragmentarisch bleiben und kann weitgehend nur das Bild bestätigen, das wir aus anderen Quellen kennen. Das Verdienst der Arbeit liegt aber in der präzisen Untersuchung der speziellen Quellengruppe, der Epitaphien. Hier kommt der Verf. zu neuen Einzelergebnissen z.B. für die Epitaphien der Bischöfe Sacerdos von Lyon und Aurelianus von Arles durch eine Kombination von Text-

analyse und Auswertung des Fundortzusammenhangs beider Epitaphien. Insgesamt erweist sich die Arbeitshypothese als fruchtbar, Rhetorik und Formular vordringlicher römischer Epitaphien, Laudationes und Ehrenaufschriften in Beziehung zu setzen zu Rhetorik, Formular und ethischem Idealtypus der gallischen Bischofsepitaphien des genannten Zeitraums. Dabei ergibt sich, daß Wertvorstellungen gallischer Bischöfe, die man bisher als spezifisch christlich ansah, sich aus adligen Wertvorstellungen der vordringlichen Spätantike kontinuierlich herleiten lassen. Das Epithet „potens“ in der Bezeichnung „vir potens meritis“ in der Grabinschrift des Bischofs Viventius von Lyon gewinnt unter dem Gesichtspunkt des römischen patronus eine neue inhaltliche Nuance, die Begriffe pater, caritas (Nicetius von Lyon) und selbst pietas bekommen, von den Wertvorstellungen des spätrömischen Adels her gesehen, eine zusätzliche Bedeutung zu der rein christlichen. Sogar für das Ideal der Askese können Wurzeln im spätrömischen Adelsideal aufgewiesen werden.

Bei der Bewertung der aus der Analyse der Epitaphien gewonnenen Ergebnisse ist freilich zu berücksichtigen, daß von insgesamt 27 Texten 10 Venantius Fortunatus zum Verfasser haben. Teilweise beruht der Eindruck inhaltlicher und formaler Einheitlichkeit der Quellengruppe sicher auf dieser Tatsache. Gerechterweise muß aber hervorgehoben werden, daß der Schwerpunkt der Arbeit auf den nicht von Fortunatus verfaßten Inschriften liegt.

Die Epitaphien bestätigen das anderweitig belegte und bekannte Bild der durchweg hochadligen Herkunft südgallischer Bischöfe. Durch Ergänzung aus anderen Quellen, vor allem unter Heranziehung der Bischofslisten kann der Verfasser für einzelne civitates Mitglieder ein und derselben Familie für Zeiträume z. T. über 100 Jahre sowohl in den führenden politischen wie kirchlichen Positionen nachweisen. Das hohe Kirchenamt steht neben der hohen politischen Funktion als angemessener Tätigkeitsbereich einer kleinen Hochadelsschicht.

Insgesamt ist die Arbeit ein Beweis dafür, wie fruchtbar bei einer an sich bekannten Fragestellung die Beschränkung auf eine spezielle Quellengruppe sein kann.

Die Arbeit ist mit einem Quellen- und Literaturverzeichnis, sowie einem sorgfältigen Personen- und Sachregister versehen.

Bad Münstereifel-Holzern

Ingrid Heidrich

Luis F. Ladaria: *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers* (= Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Estudios 4) Madrid (Eapsa) 1977. 360 S. Übersetzung nachstehender Rezension aus dem spanischen Originalmanuskript durch K. Schäferdiek.

Verf. sucht die Pneumatologie des Hilarius zu erschließen, indem er von den Kennzeichen der Erscheinung des Hl. Geistes in der Heilsgeschichte ausgeht. Er setzt nicht bei den im eigentlichen Sinn trinitarischen Aspekten ein, weil die trinitarischen Fragestellungen bei Hilarius nahezu ausschließlich um die Beziehungen von Vater und Sohn kreisen. Dagegen läßt die Beteiligung des Geistes am Heilsplan, auch schon vor der Erscheinung Christi, an den ihr eigenen Merkmalen seine Beziehung zu Vater und Sohn sowie auch seine Unterschiedenheit ihnen gegenüber erkennen. Mit allen ihm eigenen Wesenszügen, mit der Fülle seines Wesens allerdings geht er erst seit Christus in die Geschichte ein. Seine Gegenwart in der Kirche bekundet sich im Auftreten der verschiedenen Geistesgaben in den Gläubigen. Sie sind nur Aspekte seines einheitlichen Wirkens in uns. Sie lassen uns Gott erkennen, um uns zu heiligen und dem göttlichen Leben einzugliedern. Der Hl. Geist ist es, der die Entwicklung in die Wege leitet, die in der Auferstehung zur Vollendung kommen soll.

L. weist zum Schluß seines ersten, dem Handeln des Geistes Gottes in der Geschichte gewidmeten Teils darauf hin, daß es keinen Anhalt gibt, der uns erlaubt, ein eigenständiges Handeln des Hl. Geistes im kosmischen Bereich, gleichviel ob im Zusammenhang der Erschaffung der Welt oder ihrer endlichen Vollendung, auszumachen. Dagegen findet sich ein Wirken des Geistes im Alten und

Neuen Testament, das stets eine ausdrückliche Beziehung auf Jesus Christus als das fleischgewordene Wort in sich schließt. Der Hl. Geist, den der erhöhte Herr in reicher Fülle allen Gläubigen mitteilt, ist derselbe, der auch zuvor gewesen ist und gewirkt hat. Sein ganzes Wirken vor wie nach der Menschwerdung des Sohnes steht im Dienste der ausschließlichen Heilsmittlerschaft Christi. Diese Sicht verwischt für Hilarius gelegentlich Funktion und Kennzeichen des Wirkens des Hl. Geistes.

Im zweiten, vom Wesen des Geistes handelnden Teil, folgt Verf. der zeitlichen Abfolge der Schriften des Hilarius. Er untersucht je für sich die in ihnen enthaltene Pneumatologie, um den Gang ihrer Entwicklung nachzuzeichnen. Im *Matthäuskommentar* beginnt die durch die späteren Schriften sich fortsetzende Neigung, häufig Vater und Sohn allein als Gegenstand unseres Glaubens zu nennen. In den frühen Schriften erscheint der Hl. Geist mehr als Heilsgabe Christi denn als „Person“ der Trinität in ihrem eigenständigen Wesen und Heilswirken; doch wird auch seine Zugehörigkeit zur Trinität und in den Bereich des Göttlichen deutlich. In *De Trinitate* 1–3 wird der Geist als *donum* und *munus* gekennzeichnet, und das besagt, daß er hier lediglich im Blick auf uns, nicht aber in seiner Beziehung zum Vater und Sohn definiert wird. Er wird mit Vater und Sohn genannt, aber sein Wesen wird allein im Blick auf sein Werk an uns und nicht auf seine objektive Wirklichkeit bestimmt. In *De Trinitate* 4–12 wird der Begriff *persona* nie auf ihn angewandt, und auch die Kennzeichen seines Wirkens erlauben ihn nicht als „Subjekt“ zu bestimmen. In *De synodis* stößt man auf widersprüchliche Aussagen. Im *Tractatus super Psalmos* nimmt der Geist stärker personale Züge an, doch erscheinen sie an anderen Stellen auch wieder verwischt, so daß von einer einheitlichen Entwicklungslinie nicht die Rede sein kann. Von Anfang an zeigt Hilarius die Neigung, den Hl. Geist als Gabe Christi zu betrachten, ohne zur Integration dieses „ökonomischen“ Moments in eine Trinitätstheologie durchzustößen. Es kann indessen kein Zweifel hinsichtlich des göttlichen Wesens des Geistes bestehen. Es tritt in seinem Wirken den Menschen gegenüber ebenso zutage wie in seiner Fähigkeit, die Tiefen der Gottheit zu erkennen, die nur dem zugänglich sind, der selbst Gott ist. Aber dennoch läßt sich nicht sagen, daß er innerhalb der Trinität ganz auf der Ebene des Vaters und des Sohnes steht. Einige Aussagen aus *De synodis*, die allerdings in Widerspruch zu anderen stehen, schließen ihn von der Wesensgemeinschaft mit Vater und Sohn aus. Diese „Inferiorität“ des Geistes ergibt sich aber eher aus der Unschärfe und Unsicherheit der Vorstellungen und Formulierungen des Hilarius als aus einem subordinatianischen Denkbild. Seine Pneumatologie ist unter trinitarischem Blickwinkel unabgeklärt und unausgereift.

Die ausgewogene Untersuchung vermag zu zeigen, daß die Verworrenheit der pneumatologischen Vorstellungen des Hilarius erheblich geringer ist als gemeinhin angenommen, zumindest im Blick auf das, was die „Identität“ des Hl. Geistes betrifft. Verf. weist zutreffend darauf hin, daß die augenscheinliche Verwirrung in seiner Pneumatologie in der Bedeutungsvielfalt des Begriffes *spiritus* selbst begründet ist, und gerade das macht auch das ihr zukommende Interesse aus. Vater und Sohn sind ein und derselbe Geist. Der Hl. Geist ist eben dieser *spiritus* des Vaters und des Sohnes, der den Menschen durch das Medium der Menschlichkeit Christi als Gabe zuteil wird. L. stellt als Hauptverdienst des Hilarius heraus, daß er die Theologie des Geistes in den Rahmen der Reflexion über die ausschließliche Heilsmittlerschaft Christi gestellt habe, auch wenn sich seine Lehre vom Geist als dritter Person der Trinität als unausgereift herausstellt. Das Buch schließt mit einer Reihe nützlicher Register – Bibelstellen, Hilariustexte, antike und moderne Autoren.

Salamanca

Ramón Trevijano

Ezra Gebremedhin: *Live-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria* (= *Acta Universitatis Upsalien-sis* 17) Uppsala (Diss.) 1977. 124 S., geb., Sw. kr. 50.-.

Auch in der Abendmahlslehre bietet Cyrill wie in den anderen Themenbereichen seiner Theologie eine Zusammenfassung der dogmatischen Tradition Alexan-

riens. Was ihm in dieser Traditionslinie ein eigenes Profil gibt, ist die konsequente Orientierung der Abendmahlslehre an der Christologie. Diese kann nicht allein als situationsbedingt aus dem Streit mit Nestorius und den Antiochenern erklärt werden, sondern ist in seinem theologischen Gesamtkonzept begründet, wenn gleich der christologische Streit der entscheidende Anlaß war, intensiver auch über die Eucharistie, die ansonsten von ihm nicht eigens thematisiert worden ist, zu reflektieren. Den Zusammenhang mit der Christologie stellt Gebremedhin, ein Lutheraner aus Äthiopien, in den Mittelpunkt der vorliegenden Dissertation, die von Lars Thunberg in Uppsala betreut wurde. Dieser Aspekt läßt es als sinnvoll erscheinen, Cyrills Abendmahlslehre, die bereits früher dargestellt wurde (E. Steitz 1867, Michaud 1902, Mahé 1907 und vor allem monographisch von A. Struckmann 1910) nochmals zu untersuchen, weil jene Darstellungen sich zu stark an neuzeitlichen Fragestellungen orientierten. Freilich erhebt sich damit sogleich die Frage, ob das Vorhaben, gerade wenn man die bereits vorhandene Literatur (außer der genannten auch den Aufsatz von H. Chadwick über Eucharistie und Christologie im nestorianischen Streit und die neueren Cyrill-Untersuchungen) berücksichtigt, ein förderliches, neues Ergebnis bringt.

Nach einem zusammenfassenden Überblick über Cyrills Wirksamkeit und die ihn prägenden philosophischen und theologischen Traditionen (S. 13–33) handelt G. sein Thema in sechs Kapiteln (S. 34–108) ab, die sich auf drei Komplexe beziehen: 1. Eucharistie und Christologie; 2. Gegenwart Christi in der Eucharistie; 3. Soteriologische Aspekte der Abendmahlslehre. – Das Verständnis der Eucharistie als „eulogia zoopoios“, als kultische Teilhabe an der heilvollen Präsenz Christi, fundiert alle Einzelaussagen (daher der Buchtitel „Live-Giving Blessing“). Zur Christologie (S. 34–58) stellt G. sorgfältig den Befund der Quellen in Auswertung der neueren Sekundärliteratur zusammen, ohne zu neuen Ergebnissen zu gelangen. Der theologiegeschichtliche Bezug ist dürftig. Für das Abendmahlsverständnis entscheidend ist der Ansatz bei der Inkarnation: Christi Fleisch ist der eigene Leib Gottes des Logos und ist so aufgrund der Idiomenkommunikation zwischen göttlicher und menschlicher Natur und aufgrund der Identität des eucharistischen Christusleibes mit dem geschichtlichen Leib „sarx zoopoios“. Denn die Anbetung gilt dem ganzen Christus, mithin auch dem in der hypostatischen Einheit mit der Gottheit verbundenen Leib. Diese Konzeption hebt G. im einzelnen Vergleich gegenüber derjenigen des Nestorius ab (S. 40 f.). Er betont, daß alle Aspekte von Cyrills Inkarnationstheologie auch für die Abendmahlslehre gültig seien (S. 41), aber man vermißt eine detaillierte Ausführung dieses Grundsatzes. Und wenn er im selben Zusammenhang auf das in der älteren Forschung behandelte Problem eingeht, ob die Eucharistie eine Wiederholung oder eine Vergegenwärtigung der Inkarnation sei (wobei er mit Recht letzteres hervorhebt), so wäre eine ausführlichere Erörterung dieses Problems auf S. 68 f. anhand der einschlägigen Texte nötig gewesen. An diesem Hauptstück seiner Untersuchung ist es mit der stilistischen Knappheit, die G. eigen ist, nicht getan; mehr als eine Zusammenfassung des bisher Bekannten wird nicht geboten. Ausführlicher dagegen wird der zweite Komplex (Gegenwart Christi in der Eucharistie) thematisiert, in dem es vor allem um das Verständnis der Epiklese und um die Frage der Realpräsenz geht. Während die zeitgenössische alexandrinische Liturgie wohl die Konsekration mit der Geistepiklese verband, betont Cyrill stärker, daß die Kraft des Logos die Elemente wandelt. „Cyril regards Christ as the living and active agent also in the consecration and conversion of the elements“ (S. 65). Sein logoszentriertes Konsekrationsverständnis entspricht dem Zusammenhang von Abendmahl und Inkarnation. Der Logos ist Spender und Gabe des Sakramentes zugleich. G. verweist hier auf die Parallelen zu diesem Konzept bei Philo und den alexandrinischen Theologen von Clemens bis Theophilus (S. 65 f.); eine präzisere theologiegeschichtliche Rückfrage wäre an dieser Stelle ebenso nützlich wie ein Vergleich mit der Lehrentwicklung im 4./5. Jh. An der eucharistischen Präsenz interessiert Cyrill nicht die exakte Erklärung ihres Modus, sondern die lebenspendende Wirkung. Von dieser Akzentuierung her behandelt G. in Ausein-

andersetzung mit den früheren Arbeiten relativ ausführlich (S. 75–89) die alte Frage, ob Cyrill eine reale, leibliche Präsenz von Leib und Blut Christi lehre oder eine dynamische, geistliche Präsenz. Da die Texte sich dazu nicht klar äußern, ist G.s Rekurs auf den Zusammenhang mit der Christologie und der Pneumatologie sinnvoll: Christi Präsenz ist sowohl pneumatisch als auch somatisch. Daraus ergeben sich Konsequenzen für den soteriologischen Aspekt, den dritten Komplex des vorliegenden Buches (S. 90–108), ein Thema, das seinerzeit schon E. Weigl (Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien, 1905) ausführlich behandelt hatte. Die Eucharistie vermittelt die Einheit mit dem Leben des inkarnierten, gegenwärtigen Logos in Analogie zu dem Kontakt, den die Zeitgenossen Jesu mit ihm hatten. So ist sie die stärkste Realisierung der Gemeinschaft mit Christus, die sich im ganzen Leben des Christen auswirkt bis hinein in den somatischen Bereich. Sie setzt die Transformation des menschlichen Wesens, die mit der Geistgabe in der Taufe begonnen hat, fort. Die Unvergänglichkeit als zentrale eucharistische Gabe wird im Sakrament als Unterpfand der Verheißung ergriffen. Voll realisiert ist sie vorerst nur im Leib Christi. Für den Christen ist sie geglaubte und erhoffte Realität. Die Zusammenhänge mit der Anthropologie und Pneumatologie spricht G. kurz an; auch hier gilt, daß eine genauere Untersuchung wünschenswert wäre.

An etlichen Punkten ergeben sich Anfragen an die vorliegende Arbeit, die ihren Charakter als einer historischen Untersuchung betreffen (über das bereits Vermerkte hinaus sei z. B. auf die unbefriedigenden Bemerkungen S. 14 ff. zu den philosophischen Voraussetzungen und S. 52 f. zur Begriffsgeschichte von „Leben“ hingewiesen). Daß für die genannten drei Themenkomplexe eine gründlichere Analyse der Texte gut gewesen wäre, wurde gesagt. Diese Analyse sollte die Frage nach einer Genese der cyrillischen Lehre mitbedenken. Die – im übrigen wohlthuend faire – Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur hätte jeweils stärker erkennen lassen sollen, worin G. den beanspruchten Erkenntnisfortschritt sieht. Die historische Einordnung hätte über den nicht immer befriedigenden Vergleich mit Nestorius hinausgeführt werden müssen, um die Konturen der cyrillischen Verbindung von Abendmahlslehre und Christologie (z B. im Vergleich mit der Konzeption Gregors von Nyssa) schärfer zu zeichnen. Der Gewinn, den diese Arbeit bringt, liegt nicht so sehr in neuen Erkenntnissen über Cyrills Theologie, als vielmehr in der ausgewogenen und klaren Zusammenfassung des Textbefundes und der bisherigen Forschung. Das gut lesbare Buch eignet sich als historische Information insbesondere für die systematisch-theologische Arbeit oder für den theologiegeschichtlichen Überblick. G. verweist mit Recht auf die ökumenische Bedeutung Cyrills. Für das Gespräch zwischen Luthertum und Orthodoxie kann sein Buch nützlich sein.

München

Wolf-Dieter Hauschild

Mittelalter

Herbert Grundmann: *Ausgewählte Aufsätze* (= *Schriften der Monumenta Germaniae Historica* Bd. 25, 1–3). Teil 1: Religiöse Bewegungen. 1976. XXVIII, 448 S. Mit Titelbild (des Verfassers) und 4 Abb., Ln., DM 120.–. Teil 2: Joachim von Fiore. 1977. VI, 456 S. Mit 2 Abb., Ln., DM 130.–. Teil 3: Bildung und Sprache. 1978. VI, 414 S., Ln., DM 120.–. Stuttgart (Hiersemann) 1976/77/78.

Die Monumenta haben ihrem Präsidenten der Jahre 1959 bis 1970 mit drei ansehnlichen weinroten Bänden ihrer Reihe „Schriften“ ein Denkmal gesetzt. Es ist passend, diese Hinterlassenschaft des Kirchenhistorikers außerhalb von verfaßter Kirche und theologischer Kirchenhistorikerschaft, der der einst aus dem CVJM hervorgewachsene, von Johannes Kühn und Paul Joachimsen, besonders aber von Walter Goetz und den Arbeitsmöglichkeiten seines Leipziger kulturhistorischen In-

stituts geprägte Herbert Grundmann gewesen ist, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte zu würdigen.

Als Lektüre zum Anfang empfiehlt sich ausnahmsweise nicht einer der wiedergegebenen Aufsätze Grundmanns selbst, sondern die ungewöhnlich fesselnde und schöne Würdigung, die Arno Borst dem Lehrer und Freund 1970 im Deutschen Archiv für Erforschung des Mittelalters zuteil werden ließ und die dem ersten Band vorangestellt ist. Die Suche nach „eigenem Verständnis vom christlichen Evangelium und seiner Verwirklichung“ nennt Borst „die tiefste Wurzel für sein Lebenswerk“; das „Thema seines Lebens“ habe er bei den spätmittelalterlichen „spiritualistischen Frommen“ gefunden, „die die Welt nicht nur entsagend vom Geist her überwinden, sondern vom Geist her zuversichtlich ändern wollten, ohne zu wissen, was daraus würde“ (Bd. 1, S. 2 und 4). Den bisher genannten *Weltveränderungswillen* habe ich freilich bisher nicht so gesehen; möglicherweise hat hier der Geist der Jahre um 1970 eine Nuance geschaffen. Aber schließlich kannte Borst Grundmann auch persönlich besser als ich. Grundmann gehört jedenfalls in die Tradition der spiritualistischen protestantischen Kirchengeschichte jenseits der Amtskirche hinein, die Tradition Francks, G. Arnolds und vieler protestantisch-idealistisch geprägter deutscher Historiker; die christlich-christentumsgeschichtlichen Motive waren bei ihm ungewöhnlich deutlich. Sein besonderes Thema wurden die religiösen Bewegungen des Hoch- und Spätmittelalters; ein *Proprium* gegenüber der protestantischen Tradition wurde es, daß er diese Bewegungen mittelalterlich sehen lehrte, erlöst aus dem Perspektivzwang der Reformation. Dennoch ist es im weitesten Sinne protestantischer Blick auf das Mittelalter – „deutsch-bürgerlich-protestantisch-idealistisch“ formulierte Friedrich Heer einst nicht gerade elegant, aber auch nicht verkehrt¹ –, mit dem Grundmann auch die Tradition eines von römisch-katholischen Rechtgläubigkeitskriterien bestimmten, weit in die allgemeine Historiographie hineinwirkenden Bildes mittelalterlichen religiösen Lebens und theologischen Denkens aufbrach. Weder als Vorreformation noch als Vor-Gegenreformation suchte er das christliche Mittelalter zu verstehen, und zwar als in innerlich zusammenhängenden „orthodoxen“ wie „ketzerischen“ Erscheinungen doch zutiefst religiös, christlich, evangelisch bewegt; die dritte Fehldeutung, die er abwehrte, war von früh an die von einem modernen Basis-Überbau-Schema bestimmte soziologisch-pauperistische des späten 19. Jahrhunderts. Sein Beweismittel war hier wie überall strikt positive Quellenbefragung. Der Antrieb hierzu, der seiner Arbeit den weiten Atem und seinem Geschichtsbild den großzügigen Bogen verlieh, war jedoch ein elementarer. Beide Seiten seiner Geschichtswissenschaft spiegelten sich auch in der verschiedenen Gestalt der hier neu vorgelegten Studien; ausgesprochen philologische Forschungsbeiträge stehen neben weitgespannten und von kritischem Apparat freien Skizzen.

Band 1 enthält nach dem Forschungsbericht zur Geschichte der religiösen Bewegungen, den G. 1955 auf dem Internationalen Historikerkongreß in Rom vorgelegt hatte (und der freilich schon mehrfach erschienen ist) Aufsätze über mittelalterliche Eremiten, Adelsbekehrungen, Beginen und Mystik – ein wichtiger Aufsatz über ein frühes Dokument der Franziskanergeschichte steht etwas verloren dazwischen (Die Bulle „*Quo elongati*“ Papst Gregors IX.) – und endet mit grundlegend gewordenen allgemeinen Studien zum Ketzer- und Ketzerforschungsproblem. – Band 2 – Studien zu Joachim von Fiore und seiner Nachwirkung – ist der forschungsintensivste. Hier ging Grundmann an die Handschriften. Die seit den späten zwanziger Jahren geplanten und angekündigten Editionen hat er freilich trotz ständiger (immer durch die Aufgaben eines unruhigen modernen Gelehrtenlebens unterbrochener) Arbeit an ihren Grundlagen nicht mehr selbst abschließen können. Ich hebe die wichtigen Aufsätze „Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza“ von 1960, „Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims“ von 1963 und den Vortrag „*Lex und Sacramentum bei Joachim*“ (1966, gedruckt 1969) hervor. Unabgeschlossene Arbeiten, die der Wiederaufnahme durch neue Kräfte harren,

¹ Aufgang Europas, 1949, S. 468.

denen Grundmanns unbestechlich kritischer Sinn dabei zu wünschen ist. Freilich graut einem auch bei dem Gedanken, diese verwickelten Überlieferungsprobleme könnten in die Hände von Forschungstermiten geraten, denen es an der Fähigkeit fehlt, in großzügiger Überschau die Spreu vom Weizen zu sondern.

Band 3 schließlich greift unter dem bläseren Titel „Bildung und Sprache“ einige Aufsätze heraus, die einem allgemeinen Problem der Mittelalterforschung Grundmanns gewidmet waren, dem Verhältnis von Klerikerbildung und -überlieferung (und dem davon traditionsgeschichtlich so mächtig bestimmten Mittelalterbild der Wissenschaft) und der Laienbildung und Laienkultur von der Spätantike bis zur frühen Neuzeit, um deren Sichtbarmachung es Grundmann durchgehend ging. Dominierend steht hier am Anfang die klassische Studie über „Litteratus - illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter“ (1958); drei Arbeiten sind Alexander von Roes gewidmet (der im 13. Jh. eine interessante Theorie über den Rang von „Studium“ – Domäne Frankreichs – neben Sacerdotium und Imperium aufgestellt hat). Die unschwer zugängliche Schrift über den „Ursprung der Universität im Mittelalter“ ist auch aufgenommen worden. Das ist eine bedeutende, freilich inzwischen durch sozialgeschichtliche Forschungen auch korrigierte Studie, mit der der Geistesgeschichtler der zwanziger Jahre, seiner Bildungsjahre, 1956 in Leipzig, der Stadt seiner Bildungs- und ersten Lehramtsjahre, für den Geist „seiner“ Universität plädierte.

Grundmanns Arbeiten, gerade in ihrer Unabgeschlossenheit anregend, bleiben in mehrfacher Weise lebendig und sind z.T. von der Mediävistik, jedenfalls der theologischen, erst einzuholen. Wenn wir noch Gelehrte wie Albert Hauck hätten, so brauchten sie sich das meiste allerdings weniger gesagt sein zu lassen. Grundmanns Mittelalterbild war unklerikal und zeigte die lebendigen gesellschaftlichen Erscheinungen, ohne ihnen Geist und Religion auszutreiben. Seine Darstellung religiös-theologischer Erscheinungen war nicht abstrakt, sondern zeigte prinzipiell (obwohl hier an manchem Kritik geübt worden ist, die die Möglichkeit einer sozial- und allgemeinhistorischen Vertiefung anzeigt) immer das Herauswachsen geistiger Vorgänge aus Lebenssituationen und in Institutionen verkörperten Traditionen. Ein klassisches Beispiel ist seine Darstellung des Herauswachsens der deutschen Mystik – Lieblingskind der wolgigen Deutschtümler verflossener Zeit – aus Armutsbewegung und nordalpiner Frauenbewegung mit ihrem institutionellen Anschluß an die kirchlich integrierten Bettelorden, vor allem die Dominikaner. Da konnten sich einst die Germanisten einiges gesagt sein lassen, aber auch deutsche Theologen. Die Nüchternheit gegenüber dem Zeitgeist der braunen Jahre ist überhaupt ein erfreuliches Kennzeichen der Mystikaufsätze, wobei freilich die Sprache an gewissen Stellen doch erkennen läßt, woher der Wind damals wehte (in den Eckhartaufsätzen im ersten Band, Datum: 1935). Ob das jedem Leser so ohne weiteres verständlich ist? Daß hier ein in keiner Weise Angepaßter redet, der doch einige Gedanken als brauchbare verwendet, die seither eher zu meiden tunlich geworden ist? Ich meine Formulierungen wie die von Volksgemeinschaft und Menschheitswahn. Es ist ja überhaupt etwas für das erste Jahrhundertdrittel, zumal die Jahre nach dem ersten Krieg, nicht Untypisches in den elementaren Ansätzen Grundmanns enthalten. Ich nenne nur das so grundlegende Stichwort „Bewegung“, Laienbewegung, nicht kirchlich gebundene, sondern in der Welt wirkende Religiosität. Und das Bild eines Papstes – Innozenz' III. –, d.h. der Amtskirche, die sich solchen Impulsen öffnet! Da ist viel 20. Jahrhundert darin – übrigens nicht spezifisch deutsch. Man denke an Italien, an Modernismus, soziale Bewegung etc. etc., und an Gioacchino Volpes Buch „Movimenti religiosi“! Hier liegt Zeitbedingtes und dennoch Unüberholtes, was den inzwischen – von anderen, nicht von Forschern wie Grundmann – begangenen Irrwegen zum Trotz noch als interessant zu reklamieren ist. Das nämliche gilt für den Ansatz der Joachimforschung Grundmanns, mit der er das katholische, einseitig von der Scholastik beherrschte Bild der Theologiegeschichte des Mittelalters erweitern wollte. Katholische Autoren vor allem französischer Zunge haben hier ja inzwischen in ähnlichem Sinne auflockernd gewirkt,

z. B. mit der programmatischen Herausarbeitung von nicht „scholastischer“, sondern sog. „monastischer“ Theologie. Der Weg ist aber noch viel weiter zu verfolgen, und das Monitum gilt ganz genauso, *mutatis mutandis*, für die protestantischen theologiegeschichtlichen Arbeiten, sei es über reformatorische Theologen, sei es über die Scholastiker. Fast alles bleibt doch hier in einem schultheologischen Gehäuse in sich geschlossener und in eigener Geistestradition weiterwirkender Gedankengebäude. Wie das in Zeit und Situation verwurzelt ist und was daneben aus anderen Traditionen und Lebensbereichen wirkt und auf einmal doch auch überraschend einwirkt, das bleibt dem Leser theologiegeschichtlicher Monographien oftmals unklar. Nichtsdestoweniger meine ich doch, daß bei der Weiterarbeit auf den Schultern eines Gelehrten wie Grundmann ein etwas weniger „bewegtes“, etwas positiver institutionell gebundenes und auch ein etwas „kirchlicheres“ Bild, im mittelalterlichen, nicht im neuzeitlich verengten Sinne, angestrebt werden dürfte. Auch der nicht im Kloster, sondern „in der Welt“ wirkende Franziskus lebte in der Welt doch außerhalb der „Welt“: „*exivi de saeculo*“, wie er in seinem Testament sagte (vgl. Bd. 1, S. 253). Und die Scholastik war eben doch vom 13. bis zum 16. Jahrhundert in der Fülle ihrer Richtungen die dominante theologische Tradition. Der Theologiehistoriker braucht die Arbeit nicht einzustellen; aber er darf sich von Herbert Grundmann einige Türen aufschließen lassen in die Weite der Wirklichkeit des christlichen Mittelalters. Nicht zuletzt dem Reformationshistoriker erwachsen hieraus wichtige Erkenntnismöglichkeiten, jenseits der alten Frage nach Vorreformatoren und über die moderne Frage nach spätscholastischen Traditionen hinaus. Das Reformationsproblem steht in Grundmanns Lebenswerk übrigens nur sehr im Hintergrund; er ist hier seinem Lehrer Joachimsen nicht gefolgt. Aber er hat doch einige wenige wichtige positive Beiträge geliefert, die demnächst zum Augustanajubiläum gewiß nicht übersehen werden können (Bibliographie in Band 1, Nr. 44 und 48).

Die „monumentale“, durch jedem Band beigegebene Register gut erschlossene, durch die Gesamtbibliographie im ersten Band über sich hinausführende Aufsatzsammlung gehört in jede historisch anspruchsvolle öffentliche Bibliothek, und jeder Mediävist – aller Fakultäten – und jeder Kirchenhistoriker sollte sie gewiß zur Hand haben.

Berlin

Kurt-Victor Selge

Wilfried Hartmann: Das Konzil von Worms 868. Überlieferung und Bedeutung (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, Dritte Folge Nr. 105) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1977. 140 S., brosch., DM 40.–.

Nach verheißungsvollem Beginn ist die Concilia-Reihe der MGH seit Jahrzehnten zum Erliegen gekommen. F. Maassen hatte 1893 die merowingischen Synoden, A. Werminghoff 1906/08 die karolingischen Synoden bis 842 herausgegeben, aber für die Zeit danach ist und bleibt man auf die alten Konziliensammlungen des 16.–18. Jahrhunderts (zusammengefaßt bei Mansi) angewiesen, die nur für einige Synoden durch die auch nicht wirklich zuverlässigen Drucke in den MGH Capitularia und Constitutiones ersetzt sind. Erst in den letzten Jahren wurden auf Initiative von H. Fuhrmann die Bemühungen um eine Fortsetzung der Concilia über 843 hinaus (bis 1059) wiederaufgenommen, und im Rahmen dieser Arbeiten ist die vorliegende Schrift zu sehen, deren Vf. den unmittelbar an Werminghoff anschließenden spätkarolingischen Zeitabschnitt zur Edition übernommen hat.

Die Abhandlung macht in exemplarischer Weise deutlich, welche Vorarbeiten erforderlich sind, um eine dem heutigen (zumal kanonistischen) Forschungsstand gemäße Ausgabe der Akten einer frühmittelalterlichen Synode vorlegen zu können. Das beginnt schon mit den Ermittlungen über Umfang und Breite der Überlieferung; im Falle des hier behandelten ostfränkischen Konzils von Worms besteht sie aus einer kurzen Praefatio, einem Glaubensbekenntnis und einer Anzahl von – bis zu 80 – Canones (Mansi XV 865–884) sowie der kontroverstheologischen Dar-

legung „*Responsio contra Graecorum haeresim*“ (Migne PL 119, 1201–1212). Ebenso wenig wie diese Texte in einer Ausgabe vereinigt worden sind, hat man bisher die Mehrzahl der einschlägigen Handschriften ausgewertet. H. kann immerhin vierzehn erhaltene und drei verlorene Codices aufzählen, unter denen eine 1870 verbrannte Straßburger Handschrift des 9. Jhs. als einziger bekannter Textzeuge für alle Aktenstücke hervorragt. Die weitere Untersuchung ergibt, daß die vorliegende Überlieferung in zwei Klassen zerfällt, daß nur 44 der in allen Drucken (und manchen Handschriften) gebotenen 80 Canones auf die Wormser Synode zurückgehen dürften und daß diese echten Beschlüsse in zwei verschiedenen Anordnungen tradiert werden, einer systematischen und einer anderen, die den Zusammenhang der benutzten Vorlagen bewahrt, also die ursprüngliche ist.

Damit wird bereits das wichtige Problem berührt, aus welchen Quellen die Konzilsväter von Worms geschöpft haben. Wie zu erwarten war, bleibt bei H.s eindringlicher Analyse kaum etwas an wirklich origineller Formulierung übrig, aber in nicht wenigen Fällen gelingt außer der Bestimmung einer Urquelle auch noch die Rekonstruktion des Vermittlungsweges bis zur direkt benutzten Vorlage. Bei der Schrift gegen die Griechen reduziert sich dadurch das Quellenfundament auf ein Augustin-Florileg, eine Gruppe von Exzerpten aus liturgischen Werken und eine der *Collectio canonum* des Cresconius eng verwandte, offenbar nicht erhaltene Rechtssammlung, während die übrigen Teile der Synodalakten, anscheinend von einem anderen Verfasser herrührend, im wesentlichen auf der *Collectio Hispana* und auf Mainzer Papstbriefen beruhen. Die starke Verwendung der spanischen Sammlung, deren genaue Version nicht bestimmt werden konnte, ist fraglos eine Überraschung, weil sie unter den karolingischen Synoden ziemlich einzig dasteht. Mit den Papstbriefen ist ein spezielles quellenkritisches Problem verknüpft, denn außer den an Bonifatius gerichteten Schreiben Gregors II. JE 2161.2174 handelt es sich um drei zeitgenössische Briefe, die Papst Nikolaus I. an die Mainzer Erzbischöfe Karl und Liutbert gerichtet hatte (JE † 2709. † 2710. † 2869) und die wegen ihrer nahezu vollkommenen Übereinstimmung mit den Wormser Beschlüssen überwiegend als aus diesen abgeleitete Fälschungen gelten. Dem Nachweis ihrer Echtheit (und damit ihrer Funktion als Quelle, nicht als nachträgliche Pseudo-Legitimation des Wormatiense) widmet H. ein ganzes Kapitel; seine formalen und inhaltlichen Argumente sind gewiß von unterschiedlicher Stringenz, aber durchschlagend dürfte die Beobachtung sein, daß die mit den Papstbriefen übereinstimmenden Canones exakt jenen Teil der Wormser Beschlüsse ausmachen, für den sonst keine Vorlage nachgewiesen ist, – ein Umstand, der wegen des Fehlens von Herkunftsangaben bei allen Canones für keinen späteren Fälscher durchschaubar gewesen sein kann (S. 75 f.).

Dieses Resultat ist auch unter allgemeinhistorischem Aspekt beachtlich, denn es zeigt, daß man in Worms 868 offenbar das Bedürfnis empfand, päpstliche Rechtsweisungen in Form partikularer Synodalbeschlüsse in Geltung und Umlauf zu setzen. Auffallen muß auch die Vorliebe für ungewöhnliche Rechtsnormen bei der Vorlagenbenutzung (ob aus Überlegung oder aus Verlegenheit, bleibt freilich offen), und ebenso die relativ große Selbständigkeit, mit der diese Quellen behandelt wurden; nach H.s Feststellungen bedeuten die Abänderungen durchweg Milderung oder Präzisierung. Für eine dementsprechende Beachtung der Wormser Beschlüsse durch die Nachwelt spricht nicht nur die hohe Zahl von Handschriften, sondern auch die mannigfache Rezeption in kirchlichen Rechtssammlungen, die im Schlußabschnitt von H. dargestellt wird. Regino von Prüm und Burchard von Worms waren auf dem Wege zu Gratian die entscheidenden Vermittler, und nach der Häufigkeit der Übernahmen ragen gerade jene beiden Canones hervor (cc. 42. 43 künftiger Zählung), in denen allein eine rechtsschöpferische Leistung der Wormser Synode zu erblicken ist, nämlich die Zulassung der sog. Abendmahlsprobe im kanonischen Strafprozeßrecht.

An der knappen Übersicht mag anschaulich werden, daß der weitere Fortgang der editorischen Bearbeitung spätkarolingischer Synoden nicht nur eine Sicherung der

Quellenlage, sondern auch mancherlei neue Einsichten zur Kirchen- und Reichsgeschichte des 9. Jhs. erwarten läßt.

München

Rudolf Schieffer

Robert G. Heath: *Crux imperatorum philosophia: Imperial Horizons of the Cluniac Confraternitas, 964–1109* (= Pittsburg theological monograph series No. 13). Pittsburg, Pennsylvania (The Pickwick Press) 1976. XX, 260 S., br., \$ 8.50.

Der Verfasser will die Beziehungen der deutschen Kaiser zu Cluny in ein neues Licht rücken. Die erste Hälfte des Buchs wiederholt freilich nur Bekanntes: da ist von dem Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* im hohen Mittelalter die Rede, von Clunys Stellung in dieser Welt, vom Totengedächtnis und von den Geschenken der Kaiser an das Kloster. Vermissen tut man hier allenfalls die Einsicht, daß die deutschen Herrscher nicht zuletzt deshalb mit Cluny in Berührung gekommen waren, weil die Abtei Dependancen im Königreich Burgund besaß und dieses seit Otto dem Großen und Adelheid unter starkem deutschen Einfluß stand. Aber so profane Dinge sind gar nicht das eigentliche Anliegen des Autors. In einer Predigt *de sancta cruce* zählt Abt Odilo – und zwar anscheinend im Anschluß an Johannes Chrysostomus – fünfzig Beiwörter für das Kreuz auf: *crux est spes Christianorum, crux caecorum dux* usw. Eine dieser Formeln lautet: *crux imperatorum philosophia*. Sie ist es, was Cluny mit dem Kaiser verbindet – das wenigstens meint H. Denn „die Identifizierung des Kreuzes mit der Philosophie der Kaiser bedeutet, daß die Kaiser im Mönchtum ihr Ideal gesehen haben“ (S. 132). Die Legende von der Josephs-Heinrichs II. nimmt H. daher auch für bare Münze. Ein Kreuz, das Heinrich II. der Abtei schenkte, wird zum Zeichen der kaiserlichen „Anerkennung von Clunys Wesen“ (ebd.). „*Crux imperatorum philosophia* was an expression of the Christian order of life given direction by the cross and stabilized by the person of the Holy Emperor“, und Cluny „in imitation of this imperial appeal to universality of all the faithful“ führte den Allerseelen-Tag ein (S. 133 f.). Diese keineswegs überzeugende These wird dann durch ähnlich kühne Kombinationen „erhärtet“. Die Übereinstimmung von Kaiserhof und Kloster kommt nach H. darin zum Ausdruck, daß David, Paulus und Michael an beiden Orten in der Liturgie eine Rolle spielen. Taucht der Erzengel, der zugleich der Schutzheilige des kaiserlichen Schwerts gewesen sei, in der cluniazensischen Liturgie auf, so verweist das auf die „Einheit von himmlischem und irdischem Heer“ (S. 161) usw. Die Eintracht von Kaiser und Kloster zerstörte erst Gregor VII., indem er Cluny dem Papst unterordnete. Diese Sicht beruht z. T. auf einer Verkennung der Lage in der vorgregorianischen Zeit, aber mehr noch auf einer falschen Interpretation der Briefe Gregors VII. In Reg. I 6 wird den päpstlichen Legaten in Frankreich nicht Vorrang vor ihren „cluniazensischen Reisegefährten“ zugesprochen (S. 206) – von solchen ist in dem Brief überhaupt nicht die Rede –, sondern die Legaten werden lediglich angewiesen, den Abt von Cluny mit Hugo Candidus auszusöhnen. Ebenso wenig treten in Reg. II 49 „Gregory's differences with Cluniac monasticism“ zutage (hier übersetzt H. falsch bzw. er benutzt eine falsche Übersetzung, die ihrerseits auf einer falschen Interpretation in der Casparyschen Ausgabe beruht, wo S. 190 Z. 14 ein Komma zwischen *vitam* und *fraternam* gehört). In Reg. VIII 2 „droht“ Gregor nicht mit „äußerster Feindseligkeit“ (S. 209), sondern er weist Hugo nur an, einen seiner Mönche, der gegen ein päpstliches Gebot verstoßen hatte, zur Raison zu bringen. Ein wirklicher Konflikt zwischen Papst und Abt ist aus den Quellen nicht zu belegen. Kurzum ein Buch, das mit seinen verkehrten Thesen der Wissenschaft einen äußerst fragwürdigen Gewinn bringt.

Göttingen

Hartmut Hoffmann

Edgar Krausen: Das Erzbistum Salzburg. 1. Die Zisterzienserabtei Raitenhaslach (= Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des alten Reiches. Hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte. Neue Folge 11: Die Bistümer der Kirchenprovinz Salzburg) Berlin-New York (Walter De Gruyter) 1977. XII, 523 S., Ln., DM 156.-.

Mit dieser Bearbeitung der Zisterzienserabtei Raitenhaslach legt der Verfasser, Archivdirektor E. Krausen, den ersten Klosterband der Germania Sacra für den Bereich des Freistaates Bayern vor, zugleich die Summe eines Lebenswerkes. Die Vorarbeiten reichen zurück bis in den Anfang der dreißiger Jahre. Markierungspunkte sind vor allem Krausens phil. Diss. „Die Geschichte der ehemaligen Cistercienserabtei Raitenhaslach bis zum Ausgang des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer wirtschaftlichen Verhältnisse“ (1935) und seine Edition der Urkunden des Klosters Raitenhaslach 1034–1350 (2. Bde., 1959/60) sowie 34 weitere kleinere und größere Aufsätze zur Geschichte dieses Klosters. Die Anlage und Durchführung dieses Bandes ist in jeder Hinsicht vorbildlich und mustergültig bis ins ordensrechtliche, personelle, ökonomische und kulturelle Detail, durch genaueste Angaben eine wahre Fundgrube auch für den wirtschafts- und sozialgeschichtlich interessierten Benützer sowie für viele Bereiche der religiösen Volkskunde, der Ortsgeschichte und Familienforschung (vorzügliche Register S. 467–523). Raitenhaslach ist das älteste Zisterzienserkloster in Oberbayern, gegründet 1143 zu Schützing an der Alz von dem Grafenpaar Wolfer und Hemma von (Wasen-) Tegernbach, aber schon 1146 vom Salzburger Erzbischof Konrad I. nach dem damals noch salzburgischen Raitenhaslach am westlichen Hochufer der Salzach verlegt. Raitenhaslach trat als salzburgisches Eigenkloster ins Leben, eine Maßnahme, die ganz der Klosterpolitik des so sehr vom neuen Reformgeist erfüllten Salzburger Metropolitens entsprach und wenig mit der erst in jüngeren Darstellungen vorgebrachten Unfruchtbarkeit des Alzlandes und angeblichen Überschwemmungen dort zu tun hatte. Die Verbindung der Neugründung zum Erzbischof blieb durch das ganze folgende Jahrhundert eng, bis das fortschreitende Erstarken der wittelsbachischen Herzogsmacht in diesem Raum den salzburgischen Einfluß, seit etwa 1240, mehr und mehr zurückdrängte. Trotz der von den „grauen Mönchen“ grundsätzlich geforderten Vogteilosigkeit des Gotteshauses wurden die Herzöge von Bayern „obriste pfleger“, die Raitenhaslach immer wieder in Schutz nahmen und mit zahlreichen Gunsterweisen und Privilegien bedachten. Mehrere Wittelsbacher, so Herzog Ludwig der Gebartete und die Frauen der Landshuter Herzöge des Spätmittelalters, fanden hier ihre Grabstätte. Andererseits stand das Kloster auch treu zum Landesherrn, trotz Exkommunikation und Interdikt in den Kämpfen Kaiser Ludwigs des Bayern mit den Päpsten in Avignon. Die ersten Mönche waren aus Salmannsweiler (Salem) gekommen; deshalb übte der dortige Abt die Rechte eines Vater Abtes oder Abt Weisers aus. Raitenhaslach selber wurde nicht mehr Ausgangspunkt einer Neugründung, doch übte sein Abt von 1426 bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts gegenüber den Zisterzienserinnen von Seligenthal (heute in Landshut) das Amt des Visitators und später auch des Pater immediatus. Für das Klostergebiet und die inkorporierten Kirchen erhielt der Abt, als erster bayerischer Zisterzienserabt, bereits 1397 vom Papst das Recht zu Mitra, Stab und feierlichem Segen. In den Zeiten erschlaffenden Ordensgeistes bekam das Kloster mehrmals tüchtige Äbte von auswärts, 1474 aus Fürstenfeld Johann Holzner, 1590 aus Gotteszell Matthias Stoßberger. In den Stürmen der Reformation galt es zunächst als eine der soliden Abteien Bayerns. Dies geht u. a. auch daraus hervor, daß der Abt zu den landsässigen bayerischen Prälaten gehörte, die auf herzogliches Betreiben durch die Päpste Hadrian VI. und Clemens VII. besondere Reformvollmachten erhielten, selbst gegen bischöflichen Einspruch, und daß hier 1526/27 der resignierte Bischof Berthold Pürstinger von Chiemeß seine antilutherische „Tewtsche Theology“ verfaßte. Kunstsinigge „Bauprälaten“ des späten 17. und des 18. Jahrhunderts gaben der alten romanischen dreischiffigen Basilika das heute noch strahlende spätbarocke Festgewand, führten Klostertrakte neu auf und bauten noch das Rokokojuwel der Pfarr- und Wallfahrtskirche Marienberg. So berühmte Meister wie Johann Zick, Johann Michael Rott-

mayr und Johann Baptist Zimmermann wurden dabei betraut. Zu fast allen Zeiten erfreute sich Raitenhaslach guter Wirtschaftsführung. 1803 wurde das Kloster säkularisiert. Die Kirche und der wesentliche Teil der Klosterbauten blieben erhalten. Die Kirche Marienberg wurde durch jahrelangen zähen, harten und listigen Einsatz der umliegenden Bauern erhalten. Nach dem Zweiten Weltkrieg bot ein Teil der ehemaligen Klostergebäude einigen aus Osseg (Böhmen) vertriebenen deutschen Zisterziensern und ihrem Abt eine vorübergehende Heimstatt. Die herrliche Abteikirche ist seit dem frühen 19. Jahrhundert Pfarrkirche. Die ehemaligen Klostergebäude befinden sich größtenteils in Privatbesitz.

München

Georg Schwaiger

Egon Gindele: *Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation*. Unter Mitarbeit von Heinke Geiter und Alfred Schuler (= Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen Bd. 1). Berlin (De Gruyter) 1977. XXVI, 353 S., Ln.

Erarbeitung von Bibliographien bedeutet wohl stets entsagungsreiche und zeitraubende Arbeit, die viel Geduld und Akribie verlangt, zumal wenn der zu erfassende Stoff so weit gefächert ist wie in dem hier angezeigten Werk. Desto mehr muß man Gindele und seinen Mitarbeitern dankbar sein, daß sie sich der Mühe dieser Arbeit unterzogen haben. Sie haben damit der historischen und theologiegeschichtlichen Forschung des Mittelalters ein neues wertvolles Arbeitsinstrument geschaffen.

Das Werk erscheint als Band I der Reihe „Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen“. Der Herausgeber der neuen Reihe Heiko A. Oberman informiert deshalb einleitend über ihre Zielsetzung. Die Texteditionen und Untersuchungen dieser Reihe sollen der Klärung der Fragen am Übergang vom Mittelalter zur Reformation und Neuzeit dienen und beschäftigen sich unter diesem Gesichtspunkt vor allem mit der Bearbeitung des spätmittelalterlichen Augustinismus. Die Forschungsarbeit wird vom Tübinger „Institut für Spätmittelalter und Reformation“ bzw. im Rahmen des Tübinger Sonderforschungsbereiches „Spätmittelalter und Reformation“ geleistet.

Der Bibliographie ist außerdem ein Geleitwort des Direktors des „Institutum Historicum Augustinianum“ Heverlee-Löwen Tarsicius J. van Bavel O.S.A., des bekannten Augustinus-Experten der Universität Löwen, beigegeben. Er begrüßt das Erscheinen dieser Bibliographie als nützliches Werkzeug zur Erforschung des so umfassenden, aber bis heute noch weithin unerforschten Einflusses Augustins auf unsere westliche Kultur. Zugleich hält er die Beschränkung der Bibliographie auf die Zeit von der Gründung des Augustinerordens bis zum Beginn der Reformation für klug und berechtigt, da der Gesamtbereich des sog. Augustinismus kaum zu überschauen ist.

In der eigentlichen Einführung zu der Bibliographie informiert Gindele über die von ihm und seinen Mitarbeitern befolgte Methode. Hier wird auch der Rahmen des Werkes klar abgesteckt. Aufnahme in das Nachschlagewerk fand vor allem die Literatur, die zwischen 1945 und 1972 erschienen ist. Doch hat man auch viele ältere Bücher und Artikel verzeichnet, namentlich solche, die nicht in späteren Studien eine Aufarbeitung erfahren haben. Editionen der Werke der mittelalterlichen Augustiner-Eremiten wurden aufgenommen, soweit sie nach dem Jahre 1800 im Druck erschienen sind.

Die Bibliographie ist übersichtlich gegliedert. Ein 1. kürzerer Hauptteil enthält Allgemeines wie Bibliographien, Hilfsmittel und Nachschlagewerke. Der 2. Hauptteil, betitelt „Geschichte des Augustiner-Eremitenordens“, betrifft sowohl die Gesamtgeschichte des Ordens und seine Konstitutionen als auch seine Geschichte in einzelnen Ländern und Provinzen. Mehr als 600 Einzeltitel sind hier zusammengetragen. Man wird den Bearbeitern auch dankbar sein, daß sie die reiche neuere Literatur zur Augustinusregel in einem eigenen Paragraphen erfaßt haben. Zwei

weitere Paragraphen dieses Hauptteils bieten die Literatur über den Augustinerorden als Träger der Augustintradition im Mittelalter und über seine Lehrtätigkeit an Universitäten und in eigenen Studienhäusern. Sie leiten schon zum 3. Hauptteil über, der „die Theologie und Philosophie der Augustinereremiten“ zum Gegenstand hat. In diesem Hauptteil werden zunächst die allgemeineren Darstellungen der Ordenslehre und anschließend die Untersuchungen über Einzelthemen, aufgefächert nach theologischen Disziplinen, vorgelegt. Auch hier finden sich mehr als 300 Titel verzeichnet.

Der 4. und umfangreichste Hauptteil des Werkes mit dem Titel „Augustiner-Eremiten“ bringt in alphabetischer Reihenfolge die Namen von mehr als 380 Mitgliedern des Ordens von seinen Anfängen bis zum Ende des Konzils von Trient und verzeichnet für sie in rund 1300 Nummern die einschlägige Literatur. Ein letzter kurzer, aber durchaus nicht unbedeutender Hauptteil beschäftigt sich mit dem „Augustiner-Eremitenorden im Reformationszeitalter“. Er bietet die Bibliographie, die die Bedeutung Augustins und des Ordens für die Anfänge der Reformation und den Einfluß der augustianischen Tradition auf den jungen Luther behandelt, und außerdem die Literatur über das Verhältnis Luthers zu Augustinus und zu seinem eigenen Orden.

Trotz dieser recht übersichtlichen Gliederung des Stoffes ergibt sich natürlich immer wieder der Fall, daß man eine Studie sowohl unter diesem als auch unter jenem Paragraphen einordnen könnte oder möchte. Die Bearbeiter haben deshalb sehr reich von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, mit Hilfe einer fortlaufenden Nummerierung der Stücke auf einschlägige Bücher und Artikel, die an anderer Stelle eingeordnet sind, zu verweisen.

Bei der Fülle des Materials ist es nicht verwunderlich, daß gelegentlich Fehler unterlaufen sind. Doch dürften sie den Wert der Arbeit nicht wesentlich berühren. Auf Folgendes sei hingewiesen: Fälschlich wurden als Augustiner-Eremiten betrachtet und deshalb in dieser Bibliographie berücksichtigt: Augustinus Steuchus (vgl. S. 173) und Laurentius Justinianus (vgl. S. 261), – zwei Männer, die dem Orden der Regularkanoniker oder Augustiner-Chorherren angehörten. Richard Chillington (vgl. S. 276; richtiger: de Kilvington, † 1362) war Weltkleriker und Richard Roll (vgl. S. 276; richtiger: Rolle de Hampole, † 1349) führte ein Eremitenleben ohne eine Ordenszugehörigkeit (siehe A. B. Emden, *A Biographical Register of the University of Oxford* II, 1050 f. und III, 1586 f.). Außerdem wurden unter Hugolin von Orvieto irrtümlich auch Veröffentlichungen verzeichnet, die über den gleichnamigen Musiktheoretiker und Archipresbyter von Ferrara († um 1449) handeln (vgl. Nrr. 1967 und 1970). Ähnlich findet man unter Jordan von Quedlinburg Material eingetragen, das sich auf den Dominikanergeneral Jordan von Sachsen († 1237) bezieht (vgl. Nrr. 2263, 2267, 2270 und 2271).

Überdies ist es unverständlich, warum die Italiener Dionysius de Colle und Dionysius Brisseno unter der französischen Namensgebung „Denys“ eingetragen wurden (vgl. S. 185). Irreführend ist bei Jacobus von Verona die Beifügung „= von Bern“, die den Benützer zu der Annahme verleitet, es handle sich um einen Augustiner aus Bern in der Schweiz, obwohl Verona als Jakobs Heimat sicher bezeugt ist (vgl. S. 223). Bei Paulus Weigel (vgl. S. 272) ist den Bearbeitern ein doppelter Irrtum unterlaufen: die beigefügte Ortsbezeichnung „von Monaco“ müßte lauten „von München“. Außerdem hat der mitgeteilte Beitrag des A. V. Müller („Il Dr Paulus di Monaco, il beato Fidati e Lutero“) mit Weigel nichts zu tun, sondern bietet eine Auseinandersetzung Müllers mit dem bekannten Kirchenhistoriker Dr. Nikolaus Paulus († 1930 in München). Bei Luis de León (vgl. S. 263 f.) hätte man vermerken sollen, daß es sich bei der mitgeteilten Literatur nur um eine kleine Auswahl handelt (vgl. etwa *Augustiniana* 26 (1976) 227–235 Nrr. 2056–2181).

Schließlich mangelt es auch nicht an Druckfehlern und Verschreibungen. Einige seien hier richtiggestellt. Es sollte heißen: S. 167: Angelus von Döbeln (nicht Döbelin), S. 168: Antonius von Amandola (nicht: Amendola), S. 169: Arnold Canrinus (nicht: Cancrinus), S. 170: Augustinus Antonilez (nicht: Augustus), S. 190:

Felix Tancredi (nicht Taneredi), S. 194: Gottfried Shale (nicht: Gottfried), S. 194: Godescalcus Hollen (nicht: Godescalus), S. 195: Gratia von Cattaro (nicht: Cattara), S. 261: Lanfranco Settala oder Septala (nicht: Settalo oder Septalo), S. 273: Peregrinus Nasellus (nicht: Pregrinus).

Dem Werk ist ein „Autorenregister“ beigegeben, das in alphabetischer Reihenfolge die Verfasser der aufgenommenen Bücher und Artikel enthält. Daran reiht sich ein „Register der Augustinereremiten“. Wie eine Fußnote besagt, wurden in diesem Verzeichnis „alle bis zum Ende des Konzils von Trient feststellbaren Mitglieder des Augustiner-Eremitenordens“ erfaßt; das wird wohl heißen sollen: alle Namen von Augustinereremiten dieses Zeitraums, soweit sie für die Bearbeiter der Bibliographie von Interesse waren oder soweit sie in derselben Erwähnung gefunden haben. Denn eine Gesamtliste der bekannten Mitglieder des Ordens bis zum Ende des Tridentinums würde natürlich den vielfachen Umfang des vorliegenden Registers ergeben. Leider fehlt dem Werk ein Verzeichnis der Ortsnamen, das ein schnelles Auffinden der Literatur über einzelne Klöster ermöglichen könnte.

Wenn somit auch eine Anzahl Wünsche offenbleiben, so lassen doch die nicht weniger als 2646 Nummern, welche die Bibliographie umfaßt, und auch die sechs Seiten der Abkürzungen für die beigezogenen Zeitschriften und wissenschaftlichen Lexika den immensen Fleiß erkennen, mit dem hier gearbeitet wurde. Gewiß ist auch dieses Werk nicht in allem erschöpfend, wie die wertvollen Ergänzungen, etwa zur Literatur über die französischen Augustinerklöster, in dem neuen Band des David Gutiérrez „Los Agustinos en la edad media 1357–1517“ (Rom 1977) beweisen. Und doch ist von den Bearbeitern jene relative Vollständigkeit erreicht worden, die das Buch zu einer wichtigen und bleibenden Arbeitshilfe für die Forschung machen dürfte.

Zum Schluß sei noch auf ein wertvolles Forschungsergebnis hingewiesen, das sich aus der neuen Bibliographie für den Ordenstheologen des 14. Jahrhunderts Dionysius de Montina (vgl. S. 188 f.) ergibt. Der Rezensent hat 1948 gezeigt, daß der unter dem Namen eines unbekannten Dionysius Cisterciensis 1511 in Paris gedruckte Sentenzenkommentar größtenteils das Werk eines Augustinertheologen Dionysius darstellt, welcher 1371/72 in Paris seine Sentenzenlesung gehalten hat. Dieser Dionysius dürfte aber mit dem Augustinermagister Dionysius de Montina identisch sein, der unter dem 3. September 1375 als Theologieprofessor an der Pariser Universität bezeugt ist (vgl. A. Zumkeller, Dionysius de Montina, Würzburg 1948, vor allem 28 ff. und 36 ff.). Als Heimat dieses sonst unbekannten Augustinertheologen wurde der Ort Montina bei Gastaldia de Cividale in Friaul angenommen (vgl. A. Zumkeller, Ein Manuskript der Sentenzenlesung des Augustinertheologen Dionysius von Montina, in: *Miscellanea Martin Grabmann*, Gedenkblatt zum 10. Todestag, München 1959, 73–87, S. 82). Bei ihrer gründlichen Durchforschung der älteren Zeitschriftenliteratur sind nun die Bearbeiter der Bibliographie auf einen Beitrag von E. P. Vicini in Jahrg. 7 des „*Bollettino Storico Agostiniano*“ gestoßen, der auf das Leben des unbekannten Augustinertheologen Dionysius der siebziger Jahre des 14. Jahrhunderts neues Licht wirft (vgl. Nr. 1708). Der Artikel handelt über einen Augustiner Dionysius de Restanis aus Modena (de Mutina), der 1400 als Bischof seiner Vaterstadt starb. In einem Schriftstück vom 5. Mai 1370 trägt er den Titel des Baccalars der Theologie. 7 Jahre später, am 4. Mai 1377, erscheint er als „*sacrae paginae professor*“ und Provinzial der Ordensprovinz der Romandiola. Sollte dieser Augustinermagister Dionysius de Mutina vielleicht mit dem Pariser Magister Dionysius de Montina des Jahres 1375 identisch sein? Die Herausgeber der Bibliographie nehmen es an. Sicher spricht eine große Wahrscheinlichkeit dafür. Der Heimatort des Dionysius wäre somit in dem Schriftstück des „*Chartularium Universitatis Parisiensis*“ irrig angegeben und müßte, statt Montina, Mutina (= Modena) heißen.

Würzburg

Adolar Zumkeller OSA.

Reformation

Bernd Moeller: Deutschland im Zeitalter der Reformation (= Deutsche Geschichte, Bd. 4. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1432) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1977. 214 S., kart., DM 15.80.

Die „Deutsche Geschichte“ in Taschenbüchern bei Vandenhoeck & Ruprecht schreitet fort. Von den geplanten 10 Bänden liegen nunmehr 7 vor, kürzlich erschien aus der Hand des Göttinger Kirchengeschichtlers Bernd Moeller der Teil über das Zeitalter der Reformation. Er stellt einen interessanten Versuch dar, des gewaltigen Stoffes Herr zu werden. Im Bilde gesprochen: Was macht man, um einen Eindruck von einem größeren Gebirge zu bekommen, wenn man nur acht Tage und nicht vier Wochen Zeit hat, das ganze Gebirge zu durchwandern? Man besteige mehrere wichtige oder aussichtsreiche Gipfel, und man wird von dorthier eine sehr gute Vorstellung von der Gestalt, der Ausdehnung und der Struktur dieses Gebirges bekommen.

Moeller hat gleichsam als „Aussichtsberge“ vier Jahre ausgewählt, von denen aus er uns einen geschichtlichen Umblick vorführt. Als „Vorberg“ sozusagen das Jahr 1500: Unser Blick wird gelenkt auf den Zustand des Reiches am Ausgang des Mittelalters, auf die politische, soziale, geistige und kirchliche Situation der Zeit vor der Reformation. Als „Hauptgipfel“ zeigt das Jahr 1521 eine völlig veränderte Aussicht mit den dramatischen Ereignissen und zentralen Gestalten vor allem der 20er Jahre. Das Jahr 1535 bietet aufschlußreiche Ausblicke auf die Verfestigung und Aufspaltung der reformatorischen Bewegung zu neuen konfessionellen Gebilden. Schließlich das Jahr 1551, das den Blick lenkt auf das erregende Geschehen der letzten Jahre Karls V. und auf den Abschluß des eigentlichen Reformationszeitalters 1555.

Durch dieses Verfahren ist es dem Verf. gelungen, auf 175 Seiten Text ein sehr konzentriertes, glänzend informiertes und informierendes, zudem gut lesbares Buch über die deutsche Reformationsgeschichte zu schreiben. Das inzwischen zu Recht wieder gewachsene Interesse an sozialen und wirtschaftlichen Fragen wird voll befriedigt (Thema „Finanzen“ der Kirche etwa); besonders kompetent aufgrund eigener Forschungen ist der Verf. beispielsweise dort, wo die Rolle der Stadt im Reformationszeitalter berührt wird (und das ist häufig der Fall). Eindrücklich gelingt es dem Verf., die Reformation als Epoche der Geschichte Deutschlands zu zeichnen. Ein bißchen bedauerlich finde ich, daß die „Theologie“, etwa bei der Schilderung Luthers, nur mit äußerster Knappheit behandelt wird. Der Grund ist einleuchtend: die sehr verständliche Zurückhaltung des Theologen, der hier nicht Kirchengeschichte, sondern deutsche Geschichte schreiben sollte. Trotz dieser Bemerkung ist das Buch als ein recht ausgewogenes zu bezeichnen (das genannte Thema klingt auch durchaus an). Es eignet sich nicht nur durch seine zuverlässige Darstellung, sondern auch durch die Anleitung zum Weiterstudium (mit gut ausgewählten Literaturangaben) hervorragend als Einführungslektüre für alle, die sich mit der deutschen Reformationsgeschichte befassen wollen. Es dürfte zur Zeit nichts Vergleichbares geben.

Kiel

Gottfried Maron

Peter Meinhold: Zeit- und Kirchenkritik beim jungen Luther. Der Ansatz des reformatorischen Denkens und Handelns in seiner Theologie (= Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 67). Wiesbaden (Franz Steiner) 1977. 62 S.

Das ausladende Thema der vorliegenden Untersuchung „Zeit- und Kirchenkritik beim jungen Luther“ mit dem anspruchsvollen Untertitel „Der Ansatz des reformatorischen Denkens und Handelns in seiner (Luthers) Theologie“ hätte angesichts der kaum noch zu überblickenden Literaturfülle zum Zusammenhang zwischen Luthers Anfängen und der spätmittelalterlichen Zeit- und Kirchenkritik (vgl. bes. die Ar-

beiten H. A. Obermans und seine jüngste Kontroverse mit Leif Grane) einen dick-leibigen Band erwarten lassen. Was Peter Meinhold, derzeitiger Direktor der theologischen Abteilung des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, aber zu diesem brisanten Komplex vorlegt, ist ein dünnes Heftchen: die Veröffentlichung eines am 20. September 1977 im Mainzer Institut gehaltenen Vortrags zum gleichnamigen Thema. Gegen ein solches Unternehmen ist im Prinzip nichts einzuwenden, denn geniale Kurzdarstellungen sind in der Lutherforschung Mangelware! Aber an Genialität fehlt es Meinhold eben gänzlich: Kein Wort vom derzeitigen Forschungsstand! Kein Wort vom Zusammenhang zwischen Luthers und der spätmittelalterlichen Zeit- und Kirchenkritik! Kein Wort von nominalistischen oder anderen reformerischen Einflüssen auf Luthers Kritizismus! Der Verfasser ignoriert offensichtlich die neuere, auf die Theologie- und Sozialgeschichte des Spätmittelalters eingehende Lutherforschung und betrachtet in traditioneller Manier den Wittenberger Baccalarius biblicus allein aus dem Blickwinkel seiner professoral-monastischen Klosterzelle heraus.

Meinholds enger *methodischer Ansatz* legt davon Zeugnis ab: Er untersucht Luthers erste Psalmen- und Römerbriefvorlesung auf einschlägige Stellen zur Zeit-, Geschichts- und Kirchenkritik hin, ohne die entsprechenden Textpassagen mit parallelen Zeit-, Geschichts- und Kirchenkritiken z. B. seit 1476 (1476: Auftreten des Pfeiffers von Niklashausen, Verbreitung der Reformatio Sigismundi, Druck des Heidelberger Totentanzes) zu vergleichen oder auch nur mit Luthers eigener Biographie (z. B. seiner kritischen Stellung im Observantenstreit, seinen Eindrücken während der Romreise, seiner Stellung zu Spalatin und Friedrich dem Weisen, seiner Auseinandersetzung mit Ockhamismus, Spätaugustinismus u. a.) anhand von dessen frühen Briefen oder frühen Äußerungen zur Scholastik in Zusammenhang zu bringen. Dadurch vermittelt er den Eindruck, als sei des Wittenberger Bibelprofessors Zeit- und Kirchenkritik voraussetzungslos aus seiner Psalmen- und Römerbriefexegese erwachsen (eine an sich berechtigte These, die aber nur im Kontext der Auseinandersetzung Luthers mit dem Spätmittelalter trägt) und als sei sie ohne historische Bedingung und Parallelen „vom Himmel gefallen“. Zwar erwähnt er, daß die mittelalterliche Unterscheidung zwischen spiritualia und temporalia bzw. geistlicher und weltlicher potestas (S. 40 ff.) als auch die „spirituale monastische Tradition“ des Mittelalters (S. 20. 23 f. 25 f.) einen Einfluß auf Luthers Kritik gehabt hätten, aber er läßt völlig im unklaren, um welche mittelalterliche Strömungen es sich dabei handeln könnte. Luthers Zeitkritik wirkt bei Meinhold wie ein zeitloses Abstraktum.

Inhaltlich vermag der Verfasser deshalb auch nicht die *Besonderheiten* der lutherischen Zeit- und Kirchenkritik im Unterschied zu spätmittelalterlichen Kritiken herauszuarbeiten. Seine Bestandsaufnahme wirkt fast banal (S. 20 ff. 45 ff.): Luther habe das säkulare Machtstreben der Bischöfe und Prälaten gegeißelt; er habe die Buß-, Beicht- und Taufpraxis kritisiert; er habe aufgrund der Werkgerechtigkeit von einer Paganisierung der christlichen Religion gesprochen; er habe Mönche und scholastische Theologen attackiert; er habe sich gegen Julius II., Georg von Sachsen u. a. Machthaber kritisch geäußert; und er habe dem Klerus mangelndes Sündenbewußtsein, geldgierige Gottesverehrung, mißbräuchlichen Heiligen- und Reliquienkult und falsche Handhabung der Wissenschaft vorgeworfen, – alles spätmittelalterliche Reformgedanken, die in keiner Weise die Besonderheiten der lutherischen Kritik hervorheben und auch nicht Meinholds Selbstanspruch gerecht zu werden vermögen, „über die Motivationen seines (sc. Luthers) reformatorischen Wollens und über ihre konkrete Durchführung wesentliche Aufschlüsse (zu) geben“ (S. 13).

Solche Aufschlüsse hätten nur Antworten auf Fragen nach der Kontinuität *und* Diskontinuität der lutherischen Zeit- und Kirchenkritik mit den spätmittelalterlichen Kritiken geben können: auf die Fragen, warum es Luther zwar auch um Restauration, aber vordringlicher um Reform der kirchlichen abusos ging; warum er auch zwar (wie die Reformatio Sigismundi) eine Erneuerung der Stände, aber vor-

dringlicher eine des Glaubens forderte; warum er zwar auch soziale, aber vordringlicher geistliche Kritik übt; warum er zwar auch die weltliche, aber vordringlicher die geistliche Gewalt angriff; und warum er zwar die ganze kirchliche Erlösungs-, aber vordringlicher die kirchliche Bußpraxis attackierte.

Die Antworten auf diese Fragen sind meines Erachtens im Umfeld von Luthers Nominalismus-Abhängigkeit zu suchen: seine mit dem Spätaugustinismus und Okhamshans Nominalismus geteilte Überzeugung „Quae supra nos, nihil ad nos“ (vgl. E. Jüngels gleichnamigen Aufsatz in: *Ev. Theol.* 1972, S. 197–240, und H. A. Oberman, *Contra vanam curiositatem*, *Theol. Studien*, Heft 113, Schaffhausen 1974) verbot ihm eine Restauration der geistlichen Dinge im Sinne der realistischen *via antiqua*, die zum Zwecke der Erlösung in Gottes Wesen einzudringen versuchte. Alle Restaurationsversuche auf diesem Hintergrund mußte er demzufolge ablehnen, auch wenn er mit ihnen in formaler Hinsicht übereinstimmte.

Mit einer solchen „nominalistischen“ Hinterfragung der exegetisch erhobenen zeit- und kirchenkritischen Äußerungen Luthers hätte Meinhold meines Erachtens die *Besonderheiten* der lutherischen Kritik herausholen können, die dann möglicherweise wirklich „über die Motivationen seines (sc. Luthers) reformatorischen Wollens“ Aufschlüsse gegeben hätten.

Die vorliegende Kurzdarstellung der „Zeit- und Kirchenkritik beim jungen Luther“ ist nicht gelungen. Es bleibt abzuwarten, ob die Zeit für eine solche Kurzdarstellung angesichts der verwirrenden Forschungssituation nur noch nicht reif ist oder ob eine Kurzdarstellung dieses umfangreichen Themas prinzipiell unmöglich ist.

Darmstadt

Reinhold Mokrosch

Jakob Gottfried Federer: *Didaktik der Befreiung. Eine Studie am Beispiel Thomas Müntzers* (= *Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik* Bd. 45) Bonn (Bouvier) 1976. 160 S., brosch., DM 28.–.

Von den Schriften und Briefen Thomas Müntzers geht ein eigentümlicher Reiz aus. Sie vermitteln einen höchst disparaten Eindruck, und doch regen sie die Forschung an, nach einem ordnenden Ansatz, nach Konsistenz und Stringenz zu suchen. Dieser Ansatz wurde bisher in der Mystik und Apokalyptik, in einer verfehlten Luther-Rezeption, in einer deuteronomistischen Geschichtsanschauung oder im Konzept einer frühbürgerlichen Revolution gesehen. Federer findet ihn jetzt in einer „Didaktik der Befreiung“. Es kann kein Zweifel bestehen, daß Müntzer das Volk von geistlicher Herrschaft und politisch-sozialer Unterdrückung befreien, ja, es sogar zur Selbstbefreiung erziehen wollte. Doch wer sein Wirken so nahe an die innere Systematik einer modernen Befreiungspädagogik im Sinne Paulo Freires rückt, wie es in dieser bei dem Zürcher Germanisten Alois Haas angefertigten Dissertation geschieht, wird von vornherein nicht nur mit der Aufmerksamkeit, sondern auch mit dem Argwohn der Historiker und Theologen rechnen müssen. Erfrischend, teilweise jedoch enthusiastisch, ist die Diktion; sympathisch, aber anfechtbar ist die fast nur aphoristisch begründete Parteilichkeit des methodischen Zugriffs. Federer ist wohl der erste, der sich aus dem Geist der Neuen Linken – allerdings nicht reflektiert genug – in einer geschlossenen Darstellung um Müntzer bemüht.

Inzwischen ist weitgehend Übereinstimmung darin erzielt worden, daß die Theologie Müntzers bereits im Prager Manifest von 1521 in den Grundzügen ausgebildet war und in den folgenden Jahren nur noch weiter entfaltet oder auf konkrete Situationen hin radikalisiert wurde. Das bestätigt auch Federer; er wendet sich darüber hinaus aber der verdienstvollen Aufgabe zu, den Prozeß der Radikalisierung verständlich zu machen. Mehr als um die Theologie geht es ihm um diesen Prozeß. Dabei unterscheidet er drei Phasen im öffentlichen Wirken Müntzers: Die maßlosen und taktisch unüberlegten Angriffe auf die bestehende Gesellschaftsordnung in den frühen Jahren, die Zeit in Allstedt ab 1523, die Müntzer dazu nutzt, eine Strategie des emanzipatorischen Lernens zu entwickeln, und nach der Flucht aus Allstedt im Sommer 1524 die Konfrontation mit den Obrigkeiten, die

ihn unter den Zwang zu revolutionärer Agitation setzt und zu einer Veränderung des strategischen Konzepts führt. In Allstedt hat Müntzer also seine „Didaktik der Befreiung“ ausgearbeitet, und auf diese allerdings auch sonst schon gut durchforschte Zeit, die Phase des eigentlichen Müntzer, konzentriert sich die Analyse Federers. Von hier aus fällt ein Licht auf den gesamten Radikalierungsprozeß: „Auch als Revolutionär bleibt er Theologe: Seine Wandlung ist daher nicht radikal im Sinn eines plötzlichen Umschlags, vielmehr radikalisiert er sich allmählich und stetig, das revolutionäre Bewußtsein spitzt sich zu, eine Parteilichkeit, die schon von Anfang an erkennbar war, profiliert sich immer eindeutiger heraus“ (S. 27). Doch die Tätigkeit Müntzers in Zwickau und Prag wird nicht weiter aufgeheilt und den komplizierten Verwicklungen in die Politik der Reichsstadt Mühlhausen und in die Bauernerhebungen wird nicht so nachgegangen, wie es nötig wäre, um die angedeuteten Zäsuren im Wirken dieses Mannes wirklich begründen zu können.

In Allstedt hat Müntzer sich, so meint Federer, vor allem um den „Vermittlungsprozeß emanzipatorischer Bewußtwerdung“ (S. 21) bemüht: in der Gottesdienstreform, der Gründung des Bundes und der antiklerikalen Predigt. Und damit wird der Blick auf überindividuelle, d. h. gesellschaftliche Kommunikationsvorgänge gelenkt. Es kann Müntzer also nicht in erster Linie um seine Theologie gehen, sondern um die Anregungen, die von ihr ausgehen, um gesellschaftlich bedeutsame Lernprozesse in Gang zu setzen. Das bedeutet aber nicht nur, das gesellschaftliche Bewußtsein des Volkes zu verändern, das bedeutet auch, die pädagogischen Maßnahmen, die dazu ergriffen werden, selber in gesellschaftlicher Kommunikation zu lernen. Das ist der Grund, warum Federer sich einen Aufschluß über das Wirken Müntzers von einer „Rekonstruktion der Lerngeschichte“ (S. 22) erhofft. Ihm ist diese Lerngeschichte, methodisch ein nützlicher und die bisherige Forschung ergänzender Ansatz, wichtiger als die Theologie.

Müntzer hat nach Federer zu kritischem Umgang mit dem Glauben und zu einer rationalen Glaubensbegründung anleiten wollen, zu einer Rationalität, die die gewinnstüchtige ratio des Klerus freilegt und ein neues gesellschaftliches Bewußtsein aufbaut. Um diesen Prozeß der Bewußtseinsbildung zu fördern, versucht er auch, den Weimarer Hof für sich zu gewinnen. Doch als dieser mit Ablehnung und politischer Repression reagiert, sieht Müntzer sich gezwungen, in das Lager der aufständischen Bauern überzugehen und zu revolutionärer Gewalt zu greifen. Und das bedeutet: Er muß seine Strategie emanzipatorischen Lernens aufgeben und eine Revolution mit Menschen machen, deren Bewußtsein dafür noch nicht ausreichend geschult ist. Seine didaktische Strategie wird aus der Bahn geworfen, so sehr die Agitation auch „ihre Funktion im revolutionären Prozeß“ hat (S. 124), doch das Dilemma, vor dem Müntzers Befreiungsbewegung stand, wird so sichtbar: „ihr Erfolg schafft letztlich erst die Bedingungen, die sie braucht, um erfolgreich zu sein“ (S. 113). Federer sieht den Übergang von einer pädagogischen zu einer revolutionären Strategie ähnlich wie Manfred Bensing; er folgt dem marxistischen Historiker aber nicht in dem Urteil über die Schlußphase, in der Müntzer seine Lehre „vom Kopf auf die Füße“ gestellt haben soll.

Federers Analysen sind zwar anregend und können gelegentlich auch von der Lernsituation her ein überraschendes Licht auf theologische Formulierungen werfen, insgesamt aber leiden sie unter einem verfänglichen Hang zur Modernisierung. Die Darstellungen von Carl Hinrichs und Manfred Bensing, denen Federer viel verdankt, werden in diesem Punkt um eine neue Variante bereichert. Nicht die innere Systematik der Didaktik, sondern der innere, auf Verwirklichung drängende Duktus der Theologie ist im 16. Jahrhundert entscheidend. Die mystischen und apokalyptischen Züge des müntzerischen Denkens, die nichts mit neuzeitlicher Rationalität zu tun haben, spielen deshalb eine weitaus größere Rolle, als Federer zu erkennen gibt. Die Argumentation mit dem biblischen Wort ist Müntzer deshalb auch nicht von Luther aufgenötigt worden, sie entspringt vielmehr seinem eigenen theologisch begründeten Zusammenhang von Geist und Schrift. Und weiter ist der „pragmatische Rekurs“ auf den „Verwendungszusammenhang“ der Theologie nicht

ein Grunderfordernis einer guten Didaktik, er folgt allein aus der theologisch konzipierten Verklammerung von individuellem Heil und kollektiver Lebensgestaltung. Übrigens nicht vorsichtig und allmählich, sondern grundsätzlich und von Anfang an hatte Müntzer „den Glauben des lebendigen Worts zu einem Glauben der Tat“ ausgestaltet (S. 98). Er hatte in späterer Zeit auch nicht das innerlich konzipierte Gotteswort veräußerlicht (S. 125), sondern sein mystisch-spiritualistisch geprägtes Schriftverständnis von Prag bis Frankenhausen durchgehalten. Löst man schließlich die Entwicklung des müntzerschen Wirkens aus den Prämissen einer modernen Befreiungspädagogik, dann ist längst nicht mehr so eindeutig erwiesen, daß Müntzer am Ende mit seiner reumütigen Einsicht in das Scheitern der revolutionären Agitation zu den Forderungen seiner Befreiungspädagogik zurückgekehrt sei. Müntzer hat im Grunde nie so stark, wie Federer meint, zwischen pädagogischer und revolutionärer Strategie unterschieden. Die Akzente mögen sich ein wenig verschoben haben, doch von ihrer Anlage her war auch die Pädagogik revolutionär, denn sie löste die personalen Strukturen einer kirchlich-feudalistischen Gesellschaftsordnung auf. Sie war bereits eine Form revolutionärer Agitation. Der Nachweis dürfte also nicht geglückt sein, daß Müntzer sich von einem „Verfechter der emanzipatorischen Theologie“ zu einem „Theologen der Revolution“ radikalisiert habe (S. 53). Der Radikalisierungsprozeß, der gewiß zu beobachten ist, verlief im Rahmen seines Selbstverständnisses als Theologe der Revolution.

Hamburg

Hans-Jürgen Goertz

Charles Partee: *Calvin and Classical Philosophy* (= *Studies in the History of Christian Thought* Vol. 14) Leiden (E. J. Brill) 1977. X, 163 S., Ln., Holl. Gld. 44.-.

In diesem Buch wird versucht nachzuweisen, daß und wie Calvin die klassische Philosophie benutzt hat, zwar nicht als Quelle der Wahrheit (die einzige Wahrheitsquelle war die Heilige Schrift), sondern als Unterstützung und Bestätigung der göttlichen Offenbarung. Calvin hat die klassische Philosophie gut gekannt, hat Cicero gebraucht und zeigt zum Beispiel platonischen Einfluß in seiner Anthropologie (Gegensatz zwischen Leib und Seele). Im ersten Teil beschreibt Partee, was Calvin unter „*philosophia christiana*“ verstand. Der zweite Teil des Buches handelt vom Verhältnis Calvins zur Philosophie im allgemeinen; im dritten Teil wird besonders sein Urteil über Aristoteles und die Epikuräer und über Plato und die Stoiker beschrieben. Am Schluß schreibt Partee kritisch über die Calvindeutung der niederländischen Neocalvinisten, Abraham Kuyper cum suis, die Calvins Auffassungen entstellt haben durch eine Verselbständigung der allgemeinen Gnade, während Partee mit Recht meint, diese sei bei Calvin nur von der besonderen Gnade aus zu verstehen.

Es ist bedauerlich, daß der Verfasser sich im ersten Teil auf ziemlich allgemeine Bemerkungen über Calvins Auffassung von christlicher Philosophie beschränkt hat, statt eine genaue Analyse dieses Begriffes zu geben an Hand der konkreten Stellen in Calvins Werken. Was, zum Beispiel, bedeutet es inhaltlich, wenn der Begriff „*philosophia christiana*“ in der *Concio academica* zugespitzt ist auf eine „*legis et evangelii descriptio*“, wie es sehr lutherisch formuliert ist (CO, 9, 875), oder wenn der Begriff gebraucht wird um den Gegensatz zwischen der Wahrfähigkeit Gottes, „*primarium axioma christianae philosophiae*“, und der menschlichen Lügenhaftigkeit herauszustellen (CO, 49, 58)? Falls man sein Thema formuliert als „Calvin und bestimmte Philosophen“ (nicht: Calvins Urteil über diese Philosophen), genügt es nicht, festzustellen, daß Aristoteles in der *Institutio* (Partee benützt überall die letzte lateinische Ausgabe von 1559) zehnmal angeführt wird und daß diese Zitierungen mehr buchstäblich als substantiell sind (S. 99). Der Leser möchte doch wissen, welche Zitate Calvin gebraucht hat, wie er sie angewendet hat und ob er Aristoteles richtig wiedergegeben und verstanden hat.

Es ist unseres Erachtens sehr bedauerlich und unbegreiflich, daß in einem Buch über Calvin und die Philosophie politische Philosophie, Staatslehre und politische

Ethik außer Betracht gelassen sind. Eben hier wäre eine Untersuchung von Calvins Urteil zum Beispiel über Aristoteles und Cicero wichtig gewesen. Unsere Konklusion muß sein, daß die Untersuchungen von Quirinius Breen, Josef Bohatec, André Malan Hugo und Fred Lewis Battles uns schon viel weiter geführt haben als dieses Buch.

Groningen/Niederlande

Willem Nijenhuis

Rolf Vorndran: *Südslawische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen.* Eine Beschreibung der vorhandenen glagolitischen, kyrillischen und anderen Drucke der „Uracher Bibelanstalt“ (= Contubernium, Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen Band 24) Tübingen (J. C. B. Mohr) 1977. VII, 108 S., kart., DM 38.-.

In diesem schmalen Band legt R. Vorndran, Referent für Slavistik und osteuropäische Geschichte an der Universitätsbibliothek Tübingen, eine Beschreibung der 17 südslawischen Reformationsdrucke aus dem Besitz der Universitätsbibliothek Tübingen vor. In der von Hans Ungnad gegründeten „Uracher Bibelanstalt“ oder der „Windischen, Chrabatischen und Circulischen Truckerey“ wurde zwischen 1561 und 1565 serbokroatisches, slowenisches und italienisches Schrifttum zur Verbreitung des evangelischen Glaubensgutes in Südosteuropa „bis in die Turkhey“ herausgebracht. Darunter befanden sich slowenische und serbokroatische Übersetzungen des Neuen Testaments oder von Teilen davon, „Abecedarien“, Katechismen, Predigten, geistliche Lieder, Kirchenordnungen, Übersetzungen von Luthers „Kleinem Katechismus“, der Augsburger Konfession, von Melanchthons „Apologie der Confessio Augustana“, von Melanchthons „Loc communes“ in einer Bearbeitung von Primus Truber und andere wichtige reformatorische Schriften. Die serbokroatischen Werke wurden zum Teil in der glagolitischen, zum Teil in der kyrillischen Schrift gedruckt.

Nach einer knappen Einleitung und einer tabellarischen Übersicht über die Drucke der „Uracher Bibelanstalt“ bringt Vorndran buchstaben- und zeilengetreue Wiedergaben der Titelblätter und technische Angaben zu den Büchern, führt Textüberschriften, -anfänge, Zwischenüberschriften usw. an, nennt weitere Bibliotheken, in denen diese überaus seltenen und kostbaren Werke zu finden sind, und gibt mit Anmerkungen und Literaturangaben weiterführende Hinweise. Dann folgen Transliterationstabellen zu den in den Drucken benutzten glagolitischen und kyrillischen Alphabeten, ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister. Der Abbildungsteil am Schluß des Bandes vermittelt einen sehr schönen Einblick in die Drucke und die Druckkunst. Meist wird die Titelseite wiedergegeben. Der Abbildungsteil hätte ohne weiteres noch etwas umfangreicher sein dürfen und einige Reproduktionen von Druckseiten mehr enthalten können, zumal der Verfasser öfter auf Holzschnitte verweist (S. 40, 43, 51, 66) und sie als „z.T. sehr gut gelungen“ beurteilt. (S. 66).

Erlangen

Erich Bryner

Paul Münch: *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert* (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel) (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit Bd. 3). Stuttgart (Klett-Cotta) 1978. 232 S., Ln.

Durch Aufzeigen der Geschichte der Verfassungen und eine systematische Untersuchung der äußeren und inneren Strukturen der drei Territorien, in denen sie galten, beginnend im späten Mittelalter bis in die Zeiträume nach der jeweiligen kirchlichen Verfassungsvollendung im 16. und 17. Jahrhundert wird die Eigenart der Kirchen dieser Territorien im fortschreitenden Konfessionsbildungsprozeß herausgearbeitet. Zwar hat die Übernahme von Lehre oder Lebensformen zunächst des Luthertums und danach der reformierten Kirchen Westeuropas Einschnitte gezeigt, aber die Kontinuität der Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche dominierte bei diesen Konfessionsänderungen derart, daß die äußere Ver-

fassung der Kirchenwesen als ein *Adiaphora* angesehen werden muß. Durchwegs von der landesherrlichen Obrigkeit abhängig verstanden sich die drei hier untersuchten reformierten Territorialkirchen als im Aufbau begriffen; durch diese Vorstellung überbrückte man die Spannung zwischen dem synodalen Leitungsgedanken, wie er sich etwa in den Niederlanden durchgesetzt hatte, und den konsistorialen Leitungsinstrumenten, die die geschichtliche Lage der Kirche in diesen drei Ländern bestimmte. Der komplizierte Prozeß von Rezeption und Adaption je neuer Strukturen nach einem Konfessionswechsel wird zwar differenziert für die einzelnen Territorien vorgestellt, aber für das mit den Niederlanden eng verbundene Nassau-Dillenburg ergibt sich eine Art Leitfunktion, nicht nur weil hier die Vermittlung zwischen konsistorialen und synodalen Verfassungskonzeptionen am deutlichsten nachweisbar ist, sondern auch weil die Entwicklung in diesem Gebiet auf die umliegenden reformierten Kirchenwesen abstrahlt. Die vergleichende Untersuchung mehrerer Territorialkirchen deckt dabei überzeugend das Besondere wie das überwiegend Gemeinsame der Kirchen auf. Im Ergebnis liegen übersichtlich die Verfassungsmerkmale und das Selbstverständnis des sogenannten deutsch-reformierten Kirchentyps vor. Unausgesprochen führt die Arbeit dabei zur Frage, inwieweit eine bestimmte Verfassung für eine Konfession etwas Unaufgebbares ist.

Bonn

H. Faulenbach

Neuzeit

Hans-Henrik Krummacher: *Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern.* München (Wilhelm Fink Verlag) 1976. 582 S., Ln., DM 160.-.

Zu den eindrucksvollen literarischen Leistungen, die der deutsche Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts hervorgebracht hat, zählen die geistliche Lieddichtung und die Erbauungsliteratur. Beide haben die Frömmigkeitsgeschichte der evangelischen Christenheit entscheidend geprägt, indem sie eigene Traditionsformen entwickelten. Die verschiedenen Zweige des geistlichen Schrifttums dieser Epoche sind durch mannigfache wechselseitige Einwirkungen und parallele Entwicklungen miteinander verbunden. Die Aufhellung der geistigen und formalen Beziehungen zwischen Lieddichtung und Erbauungsliteratur gehört deshalb zu den interessantesten geschichtlichen Problemkreisen, die sich in gleicher Weise der theologischen und der germanistischen Forschung stellen.

Unter Einbeziehung der Perikopenforschung und der Hymnologie hat Hans-Henrik Krummacher in umfangreichen Studien zahlreiche altprotestantische Erbauungsschriften ausgewertet, um die geistliche Dichtung des jungen Gryphius von ihren frömmigkeitsgeschichtlichen Voraussetzungen im 17. Jahrhundert her zu verstehen. Dadurch gelingt es dem Verfasser, den Blick für die Vielschichtigkeit der Frömmigkeits- und Geistesgeschichte in dem behandelten Zeitraum zu öffnen und das kirchengeschichtliche Bild dieser Epoche beträchtlich zu vertiefen.

Im ersten Teil seines Buches fragt der Verfasser nach den Quellen, die den „Sonn- und Feiertags-Sonetten“ des Gryphius zugrunde liegen. Die Perikopen sind in der lutherischen Kirche nicht nur für Gottesdienst und Predigt, sondern auch für Religionsunterricht und Hausandacht von grundlegender Bedeutung gewesen. Daher ist es verständlich, daß die Perikopendichtung ihre Wurzeln in den verschiedenen Formen der Perikopenauslegung hat. Der Weg von der erzählenden Perikopenparaphrase bis zum Perikopenepigramm, das an das Perikopengebet anknüpft, wird hierbei von dem sich ständig verstärkenden Zug zur Verinnerlichung der kirchlichen *Doctrina* bestimmt. Gerade an Gryphius läßt sich zeigen, daß das Ich in der geistlichen Dichtung nicht einer subjektivistischen Tendenz entstammt, sondern vielmehr seinen Ursprung in der evangelischen Gebetstradition hat. In der Wertlegung auf die

Applikation eines Textes und bei der Frage nach der textgemäßen Praxis wird jener Trieb nach innerlicher Aneignung deutlich, der auch für die Frömmigkeit Johann Arndts, Valerius Herbergers, Johann Heermanns und Martin Mollers charakteristisch ist. Gryphius selbst erreicht durch die thematische Konzentration der aufgenommenen Traditionsstoffe eine innere Intensität und Geschlossenheit, die ihn zu einem eigenständigen Vertreter der Frömmigkeitgeschichte des 17. Jahrhunderts werden läßt.

Als zweite Schrift untersucht Krummacher die „Tränen über das Leiden Jesu Christi“ auf ihre Traditionszusammenhänge. Hier hat Gryphius die Passionsharmonie von Johann Bugenhagen als Quelle benutzt. In der Passionsdichtung des Gryphius gehen Erzählung und Deutung Hand in Hand. Damit lehnt sich Gryphius an die Traditionen der lutherischen Orthodoxie an, die eine dreifache Betrachtungsweise der Passion, *historica*, *spiritualis* und *exemplaris*, kennt. Auch hier tritt erst in der Verbindung der traditionellen Bestandteile das Eigene des Gryphius zutage.

Im dritten Teil seines Werkes behandelt Krummacher Fragen zur Poetik der geistlichen Dichtung im 17. Jahrhundert. Auf Augustin geht es zurück, daß der „*Stilus humilis*“ in der geistlichen Literatur zum Maßstab erhoben wird. Der einfache Stil, der das Herz ansprechen und auf Andacht abzielen soll, prägt nicht nur das evangelische Erbauungsschrifttum, sondern, wie Paul Gerhardt zeigt, auch die kirchliche Lieddichtung. Ihr Wesen wird nicht so sehr durch die freie *Inventio* als vielmehr durch die demütige Bindung an Offenbarung und Tradition gekennzeichnet. Daraus ergibt sich eine enge Verwandtschaft zur Predigt und zur Erbauungsliteratur, die beide vorwiegend auf Paraphrase und Exegese von Vorgegebenem beruhen.

In einem Exkurs, der sich mit der frömmigkeitsgeschichtlichen Stellung des Gryphius befaßt, weist Krummacher zunächst nach, daß der Dichter sich nach den Quellen eindeutig an das Luthertum als an seine angestammte Konfession gebunden wußte. Seine Berührung mit mystischem Traditionsgut führte keineswegs zu konfessioneller Indifferenz, sondern bewirkte bei ihm, ähnlich wie bei Moller und Arndt, vielmehr eine bewußte Verlebendigung seines lutherischen Glaubens. Gryphius kann demgemäß als ein entschiedener Anhänger jener neuen, verinnerlichten Frömmigkeit angesehen werden, durch die die Frömmigkeitskrise am Ende des Reformationsjahrhunderts überwunden wurde. Durch seine Beziehungen zu Dannhauer und Dorsch tritt er schließlich jenen Bestrebungen im deutschen Luthertum nahe, die man unter dem Begriff der Reformorthodoxie zusammengefaßt hat.

Durch die umfassende Weite, mit der hier frömmigkeitsgeschichtliche Fragestellungen in die literarhistorische Forschung einbezogen wurden, ist Krummachers Werk beträchtlich über den Rahmen einer Gryphius gewidmeten germanistischen Spezialuntersuchung hinausgewachsen. So bildet dieses Buch nicht nur eine bibliographische Fundgrube der lutherischen Erbauungsliteratur. Vielmehr wurde es dadurch zu einem unentbehrlichen Ratgeber, den man auch dem frömmigkeitsgeschichtlich arbeitenden Kirchenhistoriker unbedenklich empfehlen kann. Darüber hinaus möchte man wünschen, daß die christliche Erbauungsliteratur auch theologischerseits jene Beachtung finden möge, die sie wahrlich verdient!

Marburg (Lahn)

Winfried Zeller

Hans Eckhard Lubrich: *Geistliche Schulaufsicht und Religionsunterricht in Minden-Ravensberg 1754-1894* (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte Bd. 3), Bielefeld (Luther-Verlag) 1977. 242 S., kart., DM 34.-.

Unter Einbezug der äußeren Schulverhältnisse und der geistigen Haltung von Lehrern wie Pfarrern wird vor dem Hintergrund der einander ablösenden Schulordnungen, Regulative und allgemeinen Verfügungen Preußens über das Schulwesen im territorial umgrenzten Raum die Intention und Qualität des evangelischen Religionsunterrichts herausgearbeitet. Unter dem Einfluß des Pietismus sollte das religiös-sittliche Verhalten der Kinder gefördert werden. Aufklärerischer Geist

forderte vom Religionsunterricht die Mitwirkung an der Prägung geschickter, gebildeter Untertanen. Religion leistet Aufklärung über die Pflichten des Bürgers. So war es nur folgerichtig, daß der Staat die Aufsicht über die Schule übernahm. Im 19. Jahrhundert erwartete man vom Religionslehrer, daß er eine Ständeserziehung im Dienste des Staates betrieb. Durch eine umfangreiche und umsichtige Auswertung von Lehrplänen und Visitationsergebnissen wird nachgewiesen, wie die angedeuteten politischen, theologischen und religionspädagogischen Einstellungen durch die Zeiten die Schulwirklichkeit bestimmten oder auf Ablehnung stießen. Da die jeweils aktuellen pädagogischen Ansichten etwa von Hecker, Natorp, Diesterweg, Stiehl oder Zahn einbezogen sind und die schulpolitischen Ereignisse bewußt auf ihre Verwirklichung überprüft werden, wird hier über den territorialen Rahmen hinaus ein quellenmäßig gesicherter Beitrag zur Geschichte der Religionspädagogik vorgelegt, der zudem all jenen ein Exempel abgeben mag, die stets neu die Anforderungen und Ziele des Religionsunterrichts in der Spannung von Politik, Kirche, Theologie und eigener Glaubenshaltung in der Lehre zu durchdenken oder im Schulalltag zu verwirklichen haben.

Bonn

H. Faulenbach

Rudolf Reinhardt (Hrsg.): *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Kathologisch-Theologischen Fakultät Tübingen* (= *Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen*, Bd. 16). Tübingen (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]) 1977, XIV und 378 S.

In der stattlichen Reihe „*Contubernium*“ sind seit 1971 zahlreiche Bände zur Geschichte der Universität Tübingen erschienen. Einen besonderen Anlaß, sich mit der wechselvollen Geschichte dieser Hohen Schule Württembergs zu beschäftigen, bot die 500-Jahr-Feier ihrer Gründung 1977. Nach den Säkularisationen und Mediatisierungen am Beginn des 19. Jahrhunderts erhielt der neue, bisher fast ausschließlich evangelische württembergische Staat auch zahlreiche größere katholische Territorien. 1812 wurde in Ellwangen, dem Mittelpunkt der ehemaligen Fürstpropstei, eine „Katholische Landesuniversität“ errichtet; tatsächlich war es eine theologische Akademie mit fünf Lehrstühlen, die dann 1817 als katholisch-theologische Fakultät der Universität Tübingen angegliedert wurde.

Der Herausgeber hat sich bereits durch eine Reihe kritischer Untersuchungen als derzeit bester Kenner der katholischen Tübinger Fakultät des vorigen Jahrhunderts ausgewiesen. Eine ausführliche Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät wird von ihm vorbereitet, konnte aber zum Universitätsjubiläum nicht mehr realisiert werden (S. IX). Als vorläufiger Ersatz entstand vorliegender Sammelband mit sieben gediegenen Arbeiten zur Entwicklung der genannten Fakultät. Der einleitende Beitrag Reinhardts „Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung“ (1–42) bietet eine Fakultätsgeschichte im Abriß, mit den wesentlichen neuen, vorwiegend aus archivalischen Quellen gewonnenen Einsichten: Die erste Phase war die der katholischen „Aufklärung“ (von einigen Hochschullehrern bis 1848 vertreten); sie wurde seit etwa 1828/30 in fortschreitendem Maß von den „Möhlerianern“ in harten Auseinandersetzungen (bis 1848) zurückgedrängt. Die dritte Phase, etwa 1848 bis 1857, ist vom Sieg der „Ultramontanen“ gekennzeichnet, die sich in Württemberg bald tiefgreifend in zwei Gruppen spalteten. „Die Tübinger Professoren und ihr Anhang mußten sich nun mit den radikaleren Ideen der einstigen Kampfgenossen messen und auseinandersetzen“ (vierte Phase, bis 1870). „Die fünfte Phase war geprägt von tiefgreifender Resignation. Man war in die Defensive gedrängt und kämpfte gleichsam, mit dem Rücken an der Wand.“ Die sechste Phase, beginnend um 1900, ist überschattet von den schweren innerkirchlichen Auseinandersetzungen um „Reformkatholizismus“ und „Modernismus“, gezeichnet von der Konfrontation mit der bischöflichen Behörde unter Bischof Paul Wilhelm von Keppeler, verbunden mit einer erneuten Spaltung der Fakultät (41). Reinhardt weist schlüssig nach, daß man von

einer katholischen „Tübinger Schule“ kaum mehr sprechen kann, daß die tiefgreifenden Entwicklungen und Änderungen zu individueller Differenzierung zwingen. Herkömmliche, noch immer stark verbreitete Urteile, z.B. über Einflüsse Sailer, über Drey, Möhler, Kuhn und Hefele, werden modifiziert und korrigiert. Als erster, der unbestechlich historisch-kritisch arbeitet, muß der Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk (1840–1907) betrachtet werden – Möhlers Stärke lag eher im Spekultativen, und C. J. Hefeles Lebensweg und Werk ist letztlich von deutlichen Inkonssequenzen, auch Unzulänglichkeiten markiert.

Ein Schwerpunkt des Bandes liegt auf Leben und Werk Johann Sebastian Dreys, was sich gut zum 200. Todestag dieses Theologen fügte, der 1777 in ärmlichsten Verhältnissen in Killingen bei Ellwangen geboren wurde und fast drei Jahrzehnte (1817–1846) als ordentlicher öffentlicher Professor der Theologie in Tübingen gelebt hat. Im Gegensatz zu Hirscher oder Möhler, deren Lebensgang bis ins Detail auf- und nachgezeichnet wurde, hat Drey bislang keinen Biographen gefunden. Dies hängt wesentlich damit zusammen, daß offensichtlich ein Großteil der privaten schriftlichen Hinterlassenschaft aus nicht mehr zu klärenden Ursachen vernichtet worden ist. Der Nekrolog C. J. Hefeles in der Theologischen Quartalschrift 1853 (341–349) ist bis heute das kaum veränderte Gerüst aller biographischen Darstellungen Dreys geblieben. Erfreulichweise können nun R. Reinhardt (43–48: der älteste bisher bekannte Brief Dreys, 1806; 117–166: Dreys Antwort auf das „Pastoralschreiben“ des Rottenburger Generalvikars, 1821) und A. P. Kustermann (49–116) neue Quellen zu Leben und Werk Dreys vorlegen. J. Köhler zeichnet „Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Adam Möhler (1796–1838)“ und bietet darin einen Kommentar zu Möhlers kirchengeschichtlicher Antrittsvorlesung „De seminario theologicorum origine et progressu“ aus dem Jahre 1829 (dazu sein Aufsatz in ZKG 86, 1975, 186–207: War Johann Adam Möhler [1796–1838] ein Plagiator?). K. Brechenmacher schildert in seinem Beitrag „Zwischen Aufklärung und Orthodoxie“ (197–269) die Auseinandersetzungen um die Nachfolge des 1840 als Professor und Rektor der Universität Tübingen abgesetzten „Möhlerianers“ Martin Joseph Mack (Moraltheologie und neutestamentliche Exegese). Mit Macks Abhandlung „Über die Einsegnung der gemischten Ehen“, die dem streng kirchlichen Standpunkt entsprach, mit seiner Absetzung und seiner Versetzung auf die Pfarrei Ziegelbach (Dekanat Waldsee) kam der Mischehenstreit im Königreich Württemberg voll zum Ausbruch. In den heftigen Streit um die Nachfolge 1840/41 griff auch Johann Evangelist Kuhn durch ein – für seine Position in dieser Zeit – interessantes, seither unbekanntes Sondervotum an das Kultusministerium ein (Text: 250–269).

Ein weiterer umfangreicher Beitrag R. Reinhardts ist den Auseinandersetzungen um den „Modernismus“ an der Universität Tübingen gewidmet (271–352). Im ausgehenden 19. Jahrhundert hatte die katholisch-theologische Fakultät viel von ihrer Strahlkraft in der ersten Hälfte des Jahrhunderts eingebüßt. Seit den neunziger Jahren machte sich erneut eine zunehmende Polarisierung unter den Professoren bemerkbar: „Den ‚Liberalen‘ stand eine ständig stärker werdende ‚ultramontane‘, konservative Gruppe gegenüber, die einen starken Rückhalt beim Bischöflichen Ordinariat in Rottenburg, vor allem bei den Bischöfen Wilhelm Reiser (1893–1898) und Paul Wilhelm Keppler (seit 1898), hatte“ (281). Der Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk galt als profiliertester Kopf der Fakultät, war allerdings viel zu sehr Forscher und akademischer Lehrer, um in der innerkirchlichen Reformdiskussion übermäßige Aktivitäten zu entfalten. Die nicht immer eindeutigen Positionen der Professoren werden knapp gezeichnet, dazu die Pontifikate Leos XIII. und Pius' X. in aller Kürze treffend charakterisiert. Als 1907 der Lehrstuhl Funks zu besetzen war, fand zwar der an der Universität Tübingen erwartete Kulturkampf nicht statt, wohl aber wurde dies bald nachgeholt im „Fall Heinrich Günter“, wo es um den „religiösen Standpunkt“ angesichts einer kritischen Erforschung der Heiligenleben und -legenden ging. Die antimodernistischen Aktionen Pius' X. und seiner Berater fanden in Tübingen und im Königreich Württemberg, wie vielerorts, ein

heftiges, freilich auch recht unterschiedliches Echo. Gegenüber der unglücklichen, die Situation verschärfenden Haltung Bischof Keppers, den mehrere Professoren einst nicht als ihren fähigsten Fakultätskollegen eingestuft hatten, steht auch hier wieder die mehrfach bekannte, beruhigende Einflußnahme des klugen, sachlichen Münchener Nuntius Andreas Frühwirth. Die erschreckende Behandlung, die der Dogmatiker Wilhelm Koch durch den Bischof erfuhr, hat der Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler kürzlich dargestellt (Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – ein Bericht, Tübingen 1972. Contubernium 3). Was hier zur Abwehr des weitgehend künstlich aufgebauten Popanzes „Modernismus“ an Unrecht, Dummheit, Verleumdung, Entwürdigung redlicher Leute in der katholischen Kirche geschehen ist, gehört zu den beschämendsten, unchristlichsten Kapiteln der Theologiegeschichte, freilich mit stärkster Auswirkung auf alle Lebensbereiche in der katholischen Kirche. – Ein kurzer abschließender Beitrag R. Reinhardts, zugleich ein berichtigender Nachtrag, weist nach, daß der Verfasser der Flugschrift „Stimme der Katholiken im Königreiche Württemberg. Wünsche und Bitten“ (1821) nicht Johann Nepomuk Bestlin, sondern der Generalvikar Johann Baptist Keller ist (353–357). – Ein Register der Personen, Orte und Sachen erleichtert die Benützung des vortrefflichen Bandes und zeigt noch einmal, daß hier nicht nur ein Stück Fakultäts- und Universitätsgeschichte aufscheint, sondern wesentliche Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte, vornehmlich auch zur Kirchenpolitik und zum Verhältnis Kirche und Staat des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, erarbeitet sind.

München

Georg Schwaiger

Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, hrsg. von Wolfgang Schieder (= Geschichte und Gesellschaft, Ztschr. für Historische Sozialwissenschaften, 3. Jahrgang 1977, Heft 3). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1977.

In seiner Einleitung (S. 291–298) plädiert Sch. für eine Erweiterung der Kirchengeschichte zur Religionsgeschichte und für eine „Religionsgeschichte als Sozialgeschichte“. Den Kirchenhistorikern in diesem Lande hält er vor, daß sie heilsgeschichtlich festgelegt seien und daß daher von ihnen „eine Öffnung für außerkirchliche Probleme der Religionsgeschichte wohl kaum zu erwarten“ sei. Die nicht wenigen Arbeiten, die gerade in letzter Zeit die Sozialgeschichte von Religion und Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert angegangen haben, sind ihm anscheinend ebenso unbekannt wie die vielen, von ihm in Abrede gestellten Begegnungen von Kirchengeschichte und Volkskunde; auch ist ihm entgangen, daß ausgerechnet in einem der wenigen von ihm zitierten kirchengeschichtlichen Werke (Raymund Kottje, Kirchengeschichte heute, vgl. darin v. a. den Beitrag von Norbert Brox) die Historizität der Kirche gründlich diskutiert wird.

Auch Sch.s Ansatz hat sich weniger durch Postulate als durch kontrollierbare Leistungen zu legitimieren, aber dazu ist dieses Heft wenig geeignet. Zum großen Gesamtthema enthält es ganze vier Beiträge. Die drei für den katholischen Bereich behandeln verschiedene Formen der Wallfahrt, die doch insgesamt nur eine, nicht unbedingt zentrale soziale Ausprägung des Kirchentums bedeutet; der Beweis für die einleitende Behauptung des Hrsg.s, daß die moderne Massenwallfahrt „von der institutionalisierten Kirchenhierarchie zu politischen Zwecken organisiert wurde“ (S. 298), wird nirgends erbracht. – Dem evangelischen Bereich gilt lediglich eine quantifizierende Studie von Manfred E. Welte, welche die Abendmahlsfrequenzen in einigen gut ausgewählten Gemeinden der Pfalz aufweist und ihr Auf und Ab aus der Reaktion auf politische und sozialpolitische Ereignisse erklärt (S. 384–405). – Anstatt das zentrale Problem des Überlebens von Religion und Kirchen in der Industriegesellschaft wenigstens zu diskutieren, ist der Rest des Heftes (S. 406–428) mit Rezensionen und Mitteilungen gefüllt, die keinen Bezug zum Thema haben.

Von den Wallfahrtsstudien überzeugen weithin die von Ilja Mieck über Santiago (S. 299–328) und von Michael R. Marrus über Lourdes (S. 329–351), die freilich mehr ideologie- als sozialgeschichtlich argumentieren. Die mit Recht weit zurück-

greifende von Miedk gehört allerdings auch insofern nicht ganz zum Thema des Heftes, als sie der Aufwertung der Wallfahrt durch Franco breiten Raum gibt und damit einen interessanten Beitrag für die Indienstnahme älterer Lebensformen wie für die Verzahnung religiöser und nationaler Traditionen liefert. Ähnliche Aspekte betont auch Marrus, der die Ersetzung der alten, in der Dorfkultur begründeten Wallfahrten Frankreichs durch die von der ultramontanen Kirche geförderte und zusätzlich mit nationalen Motivationen angefüllte Lourdeswallfahrt beschreibt. – Hier hätten sich Vergleiche angeboten, so mit Polen (Tschenstochau) oder aber mit Deutschland, wo die traditionellen, regionalen Wallfahrten das 19. Jahrhundert überlebt haben. Leider findet man aber nur einen Aufsatz von Gottfried Korff über die Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1891 (S. 352–383), der diese, eine frühere Polemik Schieders fortsetzend, allzu einseitig als Instrument sozialpolitischer und gesellschaftlicher Konversion interpretiert. Seinen Stil beleuchten Sätze wie diese: „So harmonierten im Gesamtarrangement technische Versatzstücke mit den gewohnten Frömmigkeitsstimuli und Kultritualen“ oder „Die religiöse Bewußtseins-industrie lief auf Hochtouren“ (S. 357). Anstatt solcher Tiraden wünschte man sich solide Beschäftigung mit der in der Einleitung leichtfertig abqualifizierten herkömmlichen Kirchengeschichte. Sie hätte vielleicht auch vor anderen Fehlteilen bewahrt, von denen nur zwei krasse noch erwähnt seien: Welti meint, daß die Vorstellung der Realpräsenz Christi „eindeutig der spätmittelalterlichen Mystik entstammt“ (S. 385); Marrus behauptet, daß „die Anbetung der Jungfrau (Maria) schon jahrhundertlang zur katholischen Theologie gehört“ hat (S. 346). „Religionsgeschichte als Sozialgeschichte“? – So besser nicht!

Köln

Rudolf Lill

Joseph A. Burgess: *A History of the Exegesis of Matthew 16: 17–19 from 1781 to 1965*. A dissertation presented to the Faculty of Theology of the University of Basel in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Theology, Michigan (Edward Brothers Inc.) 1976, VII + 268 S., kart.

Mit dieser auslegungsgeschichtlichen Untersuchung legt der Verfasser den unveränderten Abdruck einer in Basel eingereichten theologischen Dissertation aus dem Jahr 1966 (Erstreferent: O. Cullmann) vor. Er zeichnet die Entwicklungslinien der Auslegung des für das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche zentralen Textes Mt 16, 17–19 bis zum zweiten Vatikanischen Konzil nach, dies mit der Absicht, daß die künftige Forschung auf den Ergebnissen der vorausgehenden aufbauen möge (S. 5 f.).

Zu Recht hebt der Autor in der „Einführung“ (Kap. 1: S. 1–38) hervor, daß Mt 16, 17–19 eine „Wasserscheide“ darstellt, an der sich die Gesamtkonzeption des jeweiligen Interpreten ablesen läßt. Ältere Abhandlungen haben das Verständnis dieses Textes in den Schriften der Kirchenväter kritisch (Jean de Launoy, J. Langen, H. Bruders, E. Caspar) oder auch apologetisch (N. Alexander) behandelt (S. 5 ff.). Für die mittelalterliche Auslegung sind vor allem die Namen S. Gillmann, K. Guggisberg, L. Hödl und K. Fröhlich zu nennen (S. 12 ff.). Weniger eingehend wurde die Exegese unseres Textes in der Reformationszeit untersucht. So ist Luthers Position – so klar sich in ihr auch die Ablehnung des römischen Primatsanspruches äußert – bis heute nicht eindeutig geklärt, insbesondere was die Frage der sie beherrschenden Motive angeht (dazu die unterschiedlichen Meinungen von K. Pia, B. Goebel, H. Vorgrimler, H. Küng u. a.: S. 16 ff.). Umfangreicher und eindringender demgegenüber die Geschichte der neueren Auslegung, wozu vor allem auf die Arbeiten von O. Linton, F. M. Braun, O. Cullmann, F. Obrist, die zugleich verschiedene theologische Intentionen konkretisieren, verwiesen wird (S. 18 ff.). Nach einem Blick auf die Stellungnahme der orthodoxen Kirche beschreibt der Verfasser „die Aufgabe, die zu tun übrig bleibt“: Weitgehend unerforscht ist, wie sich zeigte, die Reformationszeit; aber auch die darauffolgenden zwei Jahrhunderte. Darüber hinaus trat in der bisherigen Auslegungsgeschichte zugunsten der protestantischen die

römisch-katholische Exegese in den Hintergrund. Besonders die letztere ist eine wichtige Forschungsaufgabe, da – wie auch von katholischer Seite (z. B. von Yves M. Congar) zugestanden wird – nicht nur die protestantische, sondern auch die römisch-katholische Exegese keineswegs einheitlich ist. Dabei wird der Schwierigkeitsgrad solcher Darstellung nicht unterschätzt. Das Gespräch mit den römisch-katholischen Auslegern läßt sich nicht einfach auf einer historischen Basis, unbeeinflußt von prinzipiellen Vorentscheidungen führen (S. 30) – eine Feststellung, die freilich *cum grano salis* auch für die Exegese im evangelischen Bereich gilt, nicht zuletzt dort, wo man sich um einen zwischenkirchlichen, ökumenischen Ausgleich bemüht.

Der Verfasser verschreibt sich – was zweifellos hätte noch weiter reflektiert werden können – einer historischen Problemstellung, die sich von „Wertungen“ freihalten und zugleich „innerkatholische“ oder „innerorthodoxe“ Positionen kritisch befragen möchte. Er beschränkt sich hierbei auf die westeuropäische Literatur, was zugleich eine weitgehende Ausblendung des griechisch- und russisch-orthodoxen Bereiches bedeutet. Hiermit verbindet sich eine Absage an die „statistische“ Methode. Wenn auch die Frage nach „Echtheit“ oder „Unechtheit“ des Felsenwortes in den Vordergrund des Buches gestellt wird, so sei diese doch nicht durch ein Abzählen von Forschungsmehrheiten zu entscheiden. Der Schwerpunkt liegt demgegenüber auf einer Berichterstattung über die sachlichen Argumente, wie sie im Verlauf der historisch-kritischen Forschung vorgetragen wurden. Damit ist gesagt, daß der Einsatz mit dem Beginn der historisch-kritischen Methode zusammenfällt. Der Anfang der Untersuchung der „ersten Phase, 1781–1834“ (Kap. 2: S. 39–66) knüpft nicht ungeschickt an ein bestimmtes Datum an: die erste nachweisbare Bestreitung der Echtheit von Mt 16, 17 ff., die in dem anonym erschienenen Werk von F. A. Stroth in einer freilich zurückhaltenden Form erfolgte (Von Interpolationen im Evangelium Matthäe. Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur, 9. Thl., Leipzig 1781, 130). Von hier aus lassen sich Entwicklungslinien der anschließenden Auslegung aufzeigen, in der literarkritische Beobachtungen zu quellenkritischen Folgerungen ausgewertet wurden (z. B. durch J. G. Herder, F. Schleiermacher, J. Schultze – der letztere zieht Verbindungslinien zur pseudoklementinischen Epistula Clementis); solche Folgerungen sind in der römisch-katholischen Exegese nicht ohne Beachtung geblieben; sie haben aber deren traditionsgegebenen, seit der Gegenreformation fixierten Standort nicht erschüttern können (S. 49 ff., 57 ff.).

Es ist an dieser Stelle nicht gut möglich, den auslegungsgeschichtlichen Weg im einzelnen nachzuzeichnen, wie er vom Verfasser mit zahlreichen instruktiven Beispielen einleuchtend dargestellt wird; so die „zweite Phase, 1835–1869“ (Kap. 3: S. 67–90), die mit dem „Leben Jesu“ von D. F. Strauß einsetzt, sodann den protestantischen Konservativismus (H. A. W. Meyer, J. C. K. v. Hofmann, A. F. C. Vilmar), die Vertreter der griechischen Orthodoxie und die des römisch-katholischen Liberalismus und der offiziellen römisch-katholischen Position aneinanderreicht. Hierdurch ist die „dritte Phase, 1870–1918“ (Kap. 4: S. 91–126) vorbereitet; sie ist durch die Auseinandersetzung auf dem ersten Vatikanischen Konzil geprägt, im Endergebnis von einer „Situationsexegese“, die auf das Infallibilitätsdogma ausgerichtet ist (S. 95). Der Gegenschlag wird von protestantischen Auslegern geführt (z. B. von H. J. Holtzmann und A. Harnack), auch von den römisch-katholischen „Modernisten“ (vor allem: A. Loisy), während der „rechte Flügel“ der römisch-katholischen Ausleger sich apologetisch um eine exegetische Fundierung der Konzilsbeschlüsse bemüht, wie dies auch in der Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission vom Jahr 1911 sichtbar wird. Aufschlußreich ist der Nachweis des Verfassers, daß sich die Auslegung im alt-katholischen Lager zu dieser Zeit nicht so sehr gegen die offizielle römisch-katholische, als vielmehr gegen die liberale protestantische Position richtet (S. 125).

Ein neuer Trend in der Exegese von Mt 16, 17–19 setzt nach dem ersten Weltkrieg ein, als Folge einer grundlegenden Änderung des theologischen Klimas, die durch die Wiederentdeckung von Bl. Pascal und S. Kierkegaard – aber doch

auch von M. Luther (wie der von dem Verfasser nicht erwähnte Aufsatz K. Holls „Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff“ verdeutlicht!) – und durch den Beginn der „dialektischen Theologie“ bewirkt wurde („Die vierte Phase, 1919–1965“; Kap. 5: S. 127–165). Bezeichnend hierfür ist der Wechsel von einer „negativen“ zu einer „positiven“ Beurteilung, wie er an den Äußerungen von E. v. Dobschütz oder von K. L. Schmidt aufgezeigt werden kann. Vor allem durch F. Kattenbusch exegetisch gestützt, gewinnen die konservativen Argumente für die Authentizität des Felsenwortes an Bedeutung: der Zusammenhang zwischen Jesus als dem „Menschensohn“ und dem (nach Dan 7) ihm zugehörenden „Volk“, der „aramäische Ton“ des Textes, seine „aktuelle“ oder „mythologische“ Geographie, rabbinische Parallelen, der Einfluß von „hebräischer Poesie“. Eine konservative Deutung erfährt auch das Wort *ἐκκλησία* (Mt 16, 18; 18, 17); obwohl für die Jesustradition sonst nicht nachweisbar, wird es von K. L. Schmidt 1927 für den aramäischen Hintergrund der Verkündigung Jesu in Anspruch genommen (S. 142). Die literarkritische Frage, ob Mt 16, 17–19 als genuiner Bestandteil der Perikope 16, 13–23 anzusehen sei, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet. Während Bultmann die Verse als ursprünglichen Schluß der Markus-Parallele betrachtet, sind die Verfechter der Matthäus-Priorität konsequenter, indem sie die Integrität der Perikope behaupten (so neben der Mehrheit der römisch-katholischen Exegeten auch A. Schlatter, A. Oepke u. a.). Gegenüber beiden Vorschlägen sei an dieser Stelle noch einmal hervorgehoben, daß auf der Basis der Zweiquellentheorie (Mk als ältestes Evangelium) die Annahme der literarischen Sekundarität des Passus die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Wenn auch die formgeschichtliche Analyse nicht einfach „neutral“ anzuwenden ist, wie der Verfasser behauptet (S. 149), sondern historisch zu bewertende Tatbestände aufdeckt und ohne deren Beachtung stumm bleibt, so zeigen doch die unterschiedlichen Antworten zur Gattungsfrage (jüdischer oder christlicher „Midrasch“, „Prophezie“, „Königsritual“ u. ä.), daß sich mit dieser Methode eine eindeutige Lösung nicht erreichen läßt. Eine sachgerechte Textauslegung macht weitere Fragen notwendig, welche die historische und theologische Problematik einbeziehen. Da diese von vorgegebenen Vorstellungen nicht nur zur Geschichte des Urchristentums beeinflusst werden, wie der Verfasser zu Recht bemerkt (S. 153), sondern auch von systematisch-theologischen Prämissen bestimmt sind, müssen solche die Exegese gestaltenden Faktoren immer wieder bewußt gemacht und sorgfältig gegenüber historischen Erkenntnissen abgewogen werden. Kritisch wird auch die oft zitierte Auskunft K. L. Schmidts befragt werden müssen, wonach das erbarmende Handeln Gottes, das als solches Geheimnis bleibe, die besondere kirchenpolitische Position des Petrus in der Urkirche rechtfertige (ThW III 527 u. ö.); die Parallelisierung mit der Erwählung Israels ist schwerlich textgemäß, und die historische wie auch die theologische Problematik ist vielschichtiger, als hier erkennbar wird (zu S. 155).

Die in dieser jüngsten Auslegungsphase zu Wort sich meldenden orthodoxen und anglikanischen Theologen reflektieren vor allem das Selbstverständnis ihrer Kirchen, wobei auch „katholisierende“ Stimmen zu vernehmen sind. Zur gleichen Zeit ist die Diskussion im römisch-katholischen Lager durch „Liberale“, z. B. E. Buonaiuti, stärker in Bewegung geraten, indem der Text der frühchristlichen Legendenbildung zugeschrieben oder – wie in neuerer Zeit durch Vögtle und Gaechter – teilweise auf die Redaktion des Matthäus bzw. auf die Überlieferung der christlichen Gemeinde zurückgeführt wird (S. 155–165).

Im abschließenden 6. Kapitel („Der gegenwärtige Stand der Frage“, S. 167–184) zieht der Verfasser als Resümee die Folgerung, daß die Geschichte der Auslegung von Mt 16, 17–19 übereinstimmende Ergebnisse hervorgebracht hat: Eine radikale Skepsis gegenüber dem Felsenwort (etwa: mythologische Deutung des Petrus, oder: es handle sich um eine Selbstbezeichnung Jesu) ist unbegründet; das Wort *πέτρα* meint die Person des Petrus und läßt sich nicht einfach mit „Glaube“ übersetzen. Auch hinsichtlich der vorsichtigeren Beurteilung der literarischen Integrität des Passus, der jedenfalls an der vorgegebenen Stelle nicht ursprünglich sein dürfte, läßt sich von einem „ökumenischen Durchbruch“ sprechen (S. 168).

Andererseits bleibt im Gespräch zwischen evangelischen und römisch-katholischen Theologen die Auslegung im einzelnen kontrovers. Schon J. A. Bengel stellte die Frage: „Quid haec ad Romam?“ Die Feststellung, daß nicht von Nachfolgern des Petrus die Rede ist, zwingt dazu, die Verheißung allein auf Petrus bzw. auf die Anfänge der urchristlichen Gemeinde (O. Cullmann) zu beschränken, selbst wenn man zugesteht, daß die Geschichte der Kirche auf dieser „Begründung“ aufbaut (S. 170 f.). Dem läßt sich hinzufügen, daß die Geschichte der Kirche seit ihrem nicht zuletzt durch Paulus bestimmten Anfang ein ausschließliches Amt des Petrus nicht bezeugt. Römisch-katholische Exegeten (z. B. L. Cerfaux) verweisen statt dessen auf den prophetischen Charakter des Felsenwortes; gern verbunden wird hiermit der dogmatische Entwicklungsgedanke; oder man unterscheidet zwischen „Fundamentlegung“ und „Fundamentfunktion“ des Petrus (A. Vögtle) und erklärt, daß die Funktion des Petrus nach dessen Tod durch Nachfolger wahrgenommen werden muß. Wenn „Jesus“ in diesem Wort Petrusnachfolger nicht ausdrücklich erwähnt, so sei dies aus der Rücksichtnahme auf die urchristliche Naherwartung begründet, die nicht habe zerstört werden sollen (S. 174 f.). Kein Zweifel, daß in solcher Argumentation historische mit systematisch-theologischen Überlegungen zusammenwirken und nicht nur die römisch-katholische Theorie der Entwicklung des Dogmas, sondern auch die Begründung der Lehrautorität der römisch-katholischen Kirche durch das Petrusamt eine ausschlaggebende Rolle spielt. Dies gilt, auch wenn letztere durch die *Constitutio de ecclesia* (III 22) des zweiten Vatikanischen Konzils eine offizielle Interpretation erhalten hat, nämlich durch die Erklärung, daß die dem Petrus verliehene Binde- und Lösegewalt auch dem „Kollegium der Apostel“ über-eignet wurde.

Der Verfasser hat mit diesem Werk eine gehaltvolle, in den Einzelheiten sorgfältige Dokumentation geschaffen, die alle wesentlichen in der Forschung diskutierten Gesichtspunkte zur Auslegung von Mt 16, 17–19 berücksichtigt. Zu bedauern ist, daß die Darstellung nicht über das Jahr 1965 hinausgeführt ist. Daher müssen die neueren Veröffentlichungen nachgetragen werden. Für das ökumenische Gespräch sind besonders wichtig: Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, ed. by R. E. Brown, K. P. Donfried and J. Reumann, Paramus, N. J. / Minneapolis 1973 (deutsche Übersetzung Stuttgart 1976); A. Vögtle, Zum Problem der Herkunft von „Mt 16, 17–19“, in: Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker (FS für J. Schmid), hrsg. von Paul Hoffmann in Zusammenarbeit mit N. Brox und W. Pesch, Freiburg/Basel/Wien 1973, S. 372–393; Evangelium-Welt-Kirche. Schlußbericht und Referate der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“, 1967–1971. Auf Veranlassung des Lutherischen Weltbundes und des Sekretariats für die Einheit der Christen herausgegeben von H. Meyer, Frankfurt/Main 1975.

Exemplarisch ist diesen Publikationen zu entnehmen, daß die theologische Situation der römisch-katholischen Kirche nach dem zweiten Vatikanum durch eine größere Vielfalt geprägt ist. Dennoch wünscht man sich im römisch-katholischen Lager entschlossener Schritte in Richtung auf eine umfassende Anerkennung des theologischen Pluralitätsgedankens. Die Geschichte der Auslegung unseres Textes zeigt grundlegende Ansätze auf, die Anlaß geben könnten, die historischen wie auch die dogmatischen Voraussetzungen der offiziellen römisch-katholischen Position – der Anspruch des römischen Bischofs, Nachfolger des Petrus zu sein; die historisch-theologische Sukzessionsvorstellung; das Infallibilitätsdogma – auf der Basis des Neuen Testaments in Frage zu stellen. Solche Problematisierung müßte das recht verstandene reformatorische „sola scriptura“ zur Geltung bringen. Das vorliegende Werk erleichtert diese Aufgabe. Dafür gebührt seinem Verfasser Dank.

Göttingen

Georg Strecker

Erwin Gatz (Hrsg. und Bearb.): Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1854-1914. Aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen Band 21) Mainz (Matthias Grünewald) 1977. 283 S., Ln., DM 78.-.

Der Herausgeber ist sich der Problematik, die mit der Beschränkung auf einen Aktenstrang, nämlich den des Politischen Archivs des Bonner Auswärtigen Amtes, verbunden ist, voll bewußt. Es ist natürlich schade, daß parallele Akten des preußischen Kultusministeriums nicht herangezogen werden konnten. Andererseits ist Gatz beizupflichten, daß die Reichsakten dank ihrer konzentrierten Überblicke und der Wiedergabe der Verhandlungen mit der Kurie an sich Vorteile bieten. Schwerpunkte bilden gemäß Umfang und zugrunde liegender politischer Aktivität die Materialien aus der ausgehenden Bismarckära und der Kanzlerschaft Bülow. Entsprechend versteht sich die Veröffentlichung als „nur eine Vorarbeit zu einer künftigen Geschichte der preußischen Kirchenpolitik“ (S. XI).

Die vorliegende Rezension bezieht sich notwendigerweise im wesentlichen auf die umfangreiche Einleitung zu der Aktenedition, in der der Verf. den historischen Kontext der Aktenstücke aufzeigt, ihre Akteure vorstellt und außerdem Nachrichten und gelegentlich Zitate aus solchen Akten mitteilt, „die als ganzes nicht editionswürdig erscheinen, die unsere Kenntnis aber dennoch bereichern“ (S. X). Man kann dem renommierten Bearbeiter abnehmen, daß er bei dieser Auswahl nach bester wissenschaftlicher Verantwortung verfahren ist, dennoch bleibt ein gewisses Unbehagen, weil man im einzelnen nicht die Kriterien zu durchschauen vermag, nach denen wichtige Tatbestände einmal dokumentarisch und ein andermal nur per Zitat belegt werden.

Die Einleitung ist nach den im Titel genannten Erz- bzw. Bistümern gegliedert. Hervorzuheben sind die fundierten Anmerkungen mit Kurzbiographien aller im Text erwähnten bedeutenderen Persönlichkeiten und mit anderen interessanten Detailinformationen. (Allerdings muß in Anm. 73 auf S. XXXV bzgl. des Breslauer Domkapitulars und Zentrumsparlamentariers Franz die lapidäre Aussage „Habilitation in Breslau durch Reinkens verhindert“ ohne weitere Erläuterung wie eine unnötige Spitze gegen den nachmaligen altkatholischen Bischof erscheinen.)

Besonders für das Erzbistum Gnesen-Posen wird die unselige Verflechtung von Reichsgründung, Kulturkampf und Germanisierung herausgestellt und ausgewogen kommentiert. Eigenartig berührt aus der Feder eines Klerikers freilich die unbesene Übernahme des zeitgenössischen Schmähbegriffs „intransigent“ für die Anhänger einer konsequenten kirchenpolitischen Linie (S. XXVII und sonst). Ärgerlich ist das fehlerhafte und unsinnig verkürzte Zitat aus der Bulle „De salute animarum“ (S. XXIV).

Folgende Einzelaspekte seien noch eigens beleuchtet:

Mit mehreren Belegen erhärtet Gatz die These Bernhards, daß durch den Aufstieg des Mittelstandes eine Verlagerung und damit verbundene Demokratisierung der polnischen Nationalbewegung weg von Adel und Klerus stattgefunden hätten, die von der deutschen Politik nicht erkannt wurden (z. B. S. XXV, XXXIII, LXI).

Für die Zeit der polenfreundlicheren Politik Caprivi, der z. T. handfeste parlamentarische Interessen an der Polnischen Fraktion zugrunde lagen, kann der Autor auch in Gnesen-Posen eine kurzfristige Entspannung nachweisen (S. LVII ff.), während nach 1894 der deutsche Ostmarkenverein („Haketisten“) dafür sorgte, daß der unter Caprivi bestätigte gemäßigt-polnische Erzbischof v. Stablewski in seinen Versöhnungsbemühungen deutscherseits folgenschwer desavouiert wurde (S. LXI ff.).

Bzgl. des Breslauer Fürstbischofs Kopp ist der Rezensent der Auffassung, daß – abgesehen von beschämenden Eifersüchteleien u. ä. gegenüber seinen Posener Amtsbrüdern – dessen Rolle in der beiderseits verkrampften Nationalitätenfrage sowie besonders in der Zeit der Posener Sedisvakanz 1906-1914 aufgrund der Bezugsdokumente durchaus nicht eindeutig zu klären ist (etwa im Sinne blinder Vertretung des Regierungsstandpunktes), sondern noch differenzierterer Untersuchungen

bedarf. Andererseits bestand auch bei polnischen Prälaten bisweilen eine merkwürdige Diskrepanz zwischen strammer Polonisierung und offiziellen Bekundungen der Unterwürfigkeit, wie sie in der Huldigungsadresse des Erzbischofs Likowski an Wilhelm II. zum Ausdruck kommt. (Warum jedoch das Datum dieser Loyalitätserklärung – 9. 8. 1914 – eine von Hutten-Czapski für den 8. 8. 1914 behauptete Audienz Likowskis beim Kaiser ausschließen soll, ist nicht recht einzusehen, – S. LXXIII Anm. 337.)

Für die Diözese Kulm ergibt sich, gestützt auf die Dokumente, eine starke Polonisierungstendenz, die z. T. auch von deutschstämmigen Geistlichen getragen wurde (Dok. 1). Man darf annehmen, daß diese Solidarisierung u. a. eine Folge der preußischen Unterstützung bei der Unterdrückung des polnischen Aufstandes sowie besonders des Kulturkampfes war. Im übrigen unterscheiden sich die Probleme dieses Bistums von denen des Erzstuhles Gnesen-Posen nur graduell.

Im Zusammenhang mit der Diskussion um die Lösung Kulms aus dem Suffraganverhältnis zu Posen ist der Hinweis interessant, daß bereits 1824 in einer „Punktation“ zur Konkordatsbulle „De salute animarum“ vereinbart worden sei, Breslau zum Erzbistum zu erheben und ihm Gnesen-Posen und Kulm als Suffragane zu unterstellen (S. 208 Anm.). Warum diese Abmachung damals nicht in die Tat umgesetzt wurde, müßte allerdings noch weiter erörtert werden (auch Dok. 121 gibt darüber keinen näheren Aufschluß), nicht zuletzt weil durch die Herabstufung Gnesen-Posens die nationalpolnische Frage möglicherweise eine völlig andere Entwicklung genommen hätte. Jedenfalls ist es nicht verwunderlich, daß diese Änderung 1905 nicht mehr durchsetzbar war (S. LXXXV ff.).

Hinsichtlich des Bistums Ermland geht es im wesentlichen um die Berufung des Weibbischofs Herrmann 1901, wo sich die preußische Regierung in eine Aversion gegen Herrmann regelrecht verrannte, ohne auch nur einen Rechtstitel gegen die Bestellung eines Weibbischofs in der Hand zu haben.

Eine Unklarheit ergibt sich bzgl. der Erwähnung Lorenzellis: Wenn die Berufung Herrmanns erst nach dem Tode des ehemaligen Feldpropstes und Frauenburger Domkapitulars Namszanowski im März 1900 anstand, kann in die Verhandlungen nicht gut der „Münchener Nuntius Lorenzelli“ (S. LXXXIX) eingeschaltet worden sein – zumindest nicht in dieser Eigenschaft –, da er seit 1899 bereits in Paris amtierte (Anm. 14; in den Bezugsdokumenten ist ohnehin nur von der „Nuntiaturs in München“ bzw. dem „Nuntius in München“ die Rede. Es dürfte sich eher um Lorenzellis Nachfolger Sambucetti gehandelt haben, die Verwechselung wäre aber verständlich angesichts der regen Fluktuation in der mäßig dotierten Münchener Zweite-Klasse-Nuntiaturs).

Die Texte des Dokumententeils sind streng chronologisch geordnet ohne Rücksicht auf die verschiedenen Diözesen oder Sachgebiete (und zwar 1885–1915, nicht 1914, wie es im Buchtitel heißt). Durch die begrüßenswerte generelle Skizzierung der Thematik am Anfang eines jeden Dokumentes wird die Einordnung in den Zusammenhang aber wiederum erleichtert. Bei fremdsprachigen Texten hätte eine (zusätzliche!) Übersetzung dem dokumentarischen Charakter wohl kaum widersprochen, auch wenn die damit evtl. verbundenen interpretatorischen Probleme nicht geleugnet werden sollen (etwa in den Schreiben Rampollas an Schlözer, Nr. 49 und Nr. 70, letzteres mit der vielleicht eher feinsinnigen als zufälligen Unterscheidung „Posen“ bzw. „Posnania“).

Von eigenem Reiz ist die Wiedergabe der Marginalien zu einzelnen Dokumenten – vor allem, wenn sie von Bismarck stammen –, da sie ebensowohl innere Einstellung wie mitunter persönliche Launen offenbaren können.

Ein bedauerliches Versehen ist die Anmerkung auf S. 98, wo sich die protestantischen Bedenken sicher nicht auf das Datum des Berichts des Oberpräsidenten (11. Nov.), sondern auf den Eröffnungstermin des Posener Seminars (31. Okt., Reformation) bezogen.

Ein „chronologisches Register“ am Ende der Arbeit führt sämtliche abgedruckten, zitierten bzw. erwähnten Quellentexte in einer Übersicht auf.

Zusammenfassend kann man der Ankündigung des Klappentextes zustimmen,

daß die Dokumente „für die Geschichte des Nationalstaates wie der polnischen Bewegung, für die Nationalitätenpolitik des Hl. Stuhles und die ostdeutsche Kirchengeschichte einen wertvollen Quellenbestand . . . erschließen“. Dieser editorischen Leistung stellt sich der Kommentar des Herausgebers würdig zur Seite. Die Veröffentlichung könnte ein Lehrbeispiel für die negativen Folgen einer Minderheitenpolitik bar jeden Fingerspitzengefühls sein. Allein daß man wenigstens im Europa der Gegenwart daraus lernt, darf bezweifelt werden.

Bonn

Heinz-Jürgen Hombach

Notizen

Die als „Pannonische Legenden“ bekannten Viten der Slavenapostel Kyrill (Konstantin) und Method haben sich in der letzten Zeit als eine historische Quelle erwiesen, deren Bedeutung sowohl für die Anfänge der altslavischen Literatur als auch für ein in der Kirchengeschichte so entscheidendes Faktum wie die Missionierung der slavischen Völker nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Daß trotzdem immer noch keine endgültige, alle Zweige der handschriftlichen Überlieferung berücksichtigende Ausgabe dieser Viten vorliegt, ist eines der Rätsel unserer heutigen Wissenschaft. Die von M. Cantor und R. S. White besorgte und hiermit angezeigte Edition *The Vita of Constantine and the Vita of Methodius* (= Michigan Slavic Materials No. 13). Ann Arbor (The University of Michigan) 1976, brosch., XVI, 96 S., will kein Ersatz dafür sein, ist aber ein wertvolles Hilfsmittel für das Studium der kyrillo-methodianischen Frage. Der Text ist zweisprachig angelegt: Neben dem Faksimile-Abdruck von zwei wichtigen Textzeugen des altslavischen Originals (d. 1469 datierten Codex des Vladislav Grammaticus aus dem mazedonischen Kloster Žegligov für die ‚Vita Constantini‘ und d. berühmten Uspenskij Sbornik aus dem XII. Jahrhundert für die ‚Vita Methodii‘) wird eine englische Übersetzung mit reichhaltigem Kommentar geboten. In der Einleitung (S. I–XVI) unterstreicht A. Dostál den historischen Ertrag dieser als Geschichtsquellen mitunter vernachlässigten Viten.

St. Augustin

A. de Santos Otero

Pierre Fraenkel versucht an einem sehr speziellen Beispiel das Herauswachsen der von den Reformatoren fortgeführten akademischen Disputation aus dem Exegesekurs (in diesem Fall der Hebräerbriefvorlesung Bezas in Genf 1965/66) darzustellen: *De l'Écriture à la Dispute. Le cas de l'Académie de Genève sous Théodore de Bèze*. [(Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1), Lausanne 1977. 43 S.]. Allgemeiner nützlich ist die klärende Einführung über mittelalterlichen und reformatorischen Disputationsbetrieb. Interessant die Bemerkung, daß im Luthertum Melanchthons Loci – später andere Handbücher wie das von Hutter – häufig die Rolle der Sentenzen des Lombarden im Mittelalter übernahmen, denen die Auslegung und die Disputationsthemen folgten. Daneben konnten die einzelnen Loci auch exkursartig im Zusammenhang der exegetischen Vorlesungen behandelt werden. Letzteres – Herauswachsen des systematisch-theologischen Exkurses und der Disputation aus der Exegese – wird als die von Bucer, Vermigli, Calvin und Beza bevorzugte Methode dargestellt, wobei freilich die Institutio Calvins mehr oder weniger die Rolle der Loci communes übernahm. – Textproben aus Handschriften sind der Studie beigegeben.

Berlin

Kurt-Victor Selge

In ZKG 88, 1977, 406–408 besprach Gabriel Adriány den von Georg Schwaiger herausgegebenen Sammelband: *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie* (Studien zur Theologie und

Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts 11). Göttingen 1975. Dabei wurde auch ein Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers erwähnt. Diese Bibliographie liegt jetzt unverändert als selbständige Ausgabe vor: *Die gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796–1838)*. Aus dem Nachlaß Stefan Lösch († 1966), unter Mitarbeit von Jochen Köhler und Carola Zimmermann, durchgesehen, ergänzt und herausgegeben von Rudolf Reinhardt. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975. 71 S., DM 12.80.

Bonn

K. Schäferdieck

Zeitschriftenschau

Archiv für Liturgiewissenschaft 19, 1978.

S. 7–28: H.-J. Schultz, Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie (Epiklese und ihre ökumenische Bedeutung im Hinblick auf das Verständnis der Partizipation der Kirche am Opfer Christi; Darbringungsaussagen bei Hippolyt und in den orientalischen Anaphoren; Zusammenhang von Wandlungs- und Darbringungsaussagen im römischen Kanon und in den neuen Hochgebeten; Folgerungen für das ganzheitliche Verständnis der eucharistischen Opferfeier am Beispiel der byzantinischen Liturgie und für das Verhältnis von priesterlichem und gemeindlichem Darbringungsvollzug). S. 29–41: K. Hallinger, Kulturgebärde und Eucharistie (Schon vor 800 wurde, nach dem Zeugnis des Ordo von St. Amand, vor der Eucharistie das Knie gebeugt. Sonderkniebeugen außerhalb des Meßkanons sind bis jetzt frühestens um 1000 in Fleury bezeugt; Cluny hat also mit jenen Kniebeugen nicht „begonnen“. Ein echtes Bestreben, eucharistische Kniebeugen einzuführen, begegnet erst seit dem 12. Jh. Vielerorts wurde aber noch bis zum 17. Jh. die ältere Kultgeste der Inklinat ion beibehalten.). S. 42–58: A. Gozier, La somme liturgique de Dom Guéranger a-t-elle été écrite? Ou l'influence de Dom Guéranger sur la „Mysterienlehre“ de Dom Casel (über die geistigen Beziehungen zwischen P. Guéranger, dem großen Abt von Sollesmes und Restaurator des benediktinischen Mönchtums in Frankreich im 19. Jahrhundert, und dem Maria Laacher Mönch Odo Casel – zur Vertiefung des Gesprächs um Casels Mysterientheologie). S. 59–88: Die nachkonziliare Liturgiereform. Ein Rückblick nach dem ersten Jahrzehnt. S. 89–105: E. v. Severus, Im Kleinen das Zeugnis des Großen suchen. Bibliographie Hieronymus Paul Frank OSB. S. 106–113: O. F. A. Mainardus, Der Segensgestus Christi im koptischen Altarziborium. S. 133: W. Heim: Zum Osterreiten der Wenden nach St. Marienstern. – S. 141–705 Literaturbericht.

München

Georg Schwaiger

Byzantinoslavica 38, 1977, Heft 2.

S. 161–184: J. F. Haldon, Some Remarks on the Background to the Iconoclast Controversy (versucht aufzuzeigen, daß eine Reihe innerer und äußerer Entwicklungen der byzantinischen Gesellschaft im 7. Jh. zusammentrafen, welche die Wirksamkeit der Kaiserherrschaft, die persönliche Autorität des Kaisers, vor allem seine Glaubwürdigkeit als tatkräftiger Schützer dieser Gesellschaft, in Frage stellten; deshalb Versuch einer Neuorientierung in der veränderten Umgebung). S. 185–206: A. Novác, La chapelle rupestre Sainte Marina près de Viktorova Laka (genaue Beschreibung einer bulgarischen Felsenkapelle mit merkwürdiger Freskenausstattung; Bau vom Ende des 12. Jh.s, Fresken erste Hälfte des 13. Jh.s; mit 21 Abbildungen). S. 207–219: F. Winkelmann, H. Köpstein, H. Ditten, zu einigen Problemen des 7. Jh.s in Byzanz (kritische Anmerkungen zu: A. N. Stratos, Byzantium in the seventh Century, 5 Bde., Amsterdam-Athen 1968–1974).

München

Georg Schwaiger

Studia Theologica 32, 1 Oslo 1978.

S. 1-31: S. Pedersen, „Mit Furcht und Zittern“ (Phil. 2, 12-13) (Das Gottesprädikat Phil 2, 13, das in der Kontroverstheologie eine bedeutende Rolle gespielt hat, gelte primär dem Gott der Schöpfung). S. 33-43: H. C. C. Cavallin, 'The Righteous Shall Live by Faith'. A Decisive Argument for the Traditional Interpretation (argumentiert für die „traditionelle Interpretation“ der berühmten Stelle aus Hab 2, 4 in Röm 1, 17). S. 45-55: B. Noack, A Jewish Gospel in a Hellenistic World (Vortrag auf der Anglo-Skandinavischen theologischen Zusammenkunft in Cambridge vom Juli 1967 über das Evangelium in einer hellenistischen Umwelt). S. 57-65: H. M. Barstad, HBL als Bezeichnung der fremden Götter im Alten Testament und der Gott Hubal (die Untersuchung der Stellen, in der die Wurzel hbl auftritt, zeigt, daß der Name hbl die Bezeichnung einer bestimmten Gottheit ist, daß es sich um einen Regen- und Fruchtbarkeitsgott handeln muß; eine Verbindung zwischen dem alttestamentlichen Gott hbl und dem arabischen prae-islamischen Gott Hubal ist zu vermuten). S. 67-93: P. Bilde, The Roman Emperor Gaius (Caligula) 's Attempt to Erect his Statue in the Temple of Jerusalem (kritische Analyse des ganzen verfügbaren Quellenmaterials über die Krise in Palästina um 40 n. Chr., wobei Josephus Flavius als besserer Historiker erscheint, als dies in den letzten hundert Jahren meist angenommen wurde).

München

Georg Schwaiger

Von Konstantin zu Theodosius

Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 4. Jahrhunderts

Wilhelm Schneemelcher zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von Wolfgang A. Bienert und Knut Schäferdiek

Vorwort	3 [149]
<i>Wolfgang A. Bienert</i>	
Das vornicaenische <i>ἁποστόλιος</i> als Ausdruck der Rechtgläubigkeit	5 [151]
<i>Hanns Christoph Brennecke</i>	
Synodum congregavit contra Euphratam nefandissimum episcopum. Zur angeblichen Kölner Synode gegen Euphrates	30 [176]
<i>Reinhard M. Hübner</i>	
Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps.-Athanasius, Contra Sabellianos	55 [201]
<i>Erich Lamberz</i>	
Zum Verständnis von Basileios' Schrift ‚Ad adolescentes‘	75 [221]
<i>Aurelio de Santos Otero</i>	
Die altslavische Überlieferung der Vita Antonii des Athanasius	96 [242]
<i>Knut Schäferdiek</i>	
Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof	107 [253]
<i>Johannes Straub</i>	
Des christlichen Kaisers <i>secunda maiestas</i> . (Tertullian und die konstantinische Wende)	147 [293]
<i>Martin Tetz</i>	
Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien	158 [304]

Herausgegeben von Karl August Fink, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek (verantwortlich für den Rezensionsteil), Wilhelm Schneemelcher, Klaus Scholder und Georg Schwaiger.

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

90. Band (Vierte Folge XXVIII) Heft 2/3

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Dozent Dr. Wolfgang A. Bienert, Am Küchenmoor 46, D-3102 Hermansburg; Hanns Christoph Brennecke, Schloßweinberg 26, D-7403 Ammerbuch 3; Prof. Dr. Reinhard M. Hübner, Gesamthochschule, Fachbereich Kathol. Theologie, Ostenstraße 26-28, D-8078 Eichstätt; Dr. Erich Lamberz, Hackl-Ring 20, D-8011 Neukeferloh; Dr. Aurelio de Santos Otero, Müllendorfer Straße 29, D-5205 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Knut Schäferdiek, Jahnstraße 38 g, D-5204 Lohmar 1; Prof. Dr. Dr. h. c. Johannes Straub, Auf dem Hügel 14, D-5300 Bonn-Endenich; Prof. Dr. Martin Tetz, Klinikstraße 32, D-4630 Bochum.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1979 kostet im Abonnement DM 99.- zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 42.- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 6,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 80 04 30, 7000 Stuttgart 80, Telefon 07 11 / 78 63-1, Telex 7-255 820. Verlagsort: Stuttgart, Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1979. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Dr. h. c. Wilhelm Schneemelcher, Böckingstraße 1, 534 Bad Honnef.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Professor Dr. Knut Schäferdiek, Jahnstraße 38 g, 5204 Lohmar 1.

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe ist ein Prospekt des W. Kohlhammer Verlages beigelegt.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

Vorwort

Das vorliegende Themenheft der Zeitschrift für Kirchengeschichte vereinigt Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 4. Jahrhunderts, die als Festgabe Herrn Prof. D. Dr. h. c. Wilhelm Schneemelcher gewidmet sind, der in diesem Jahr seinen 65. Geburtstag begeht. Wilhelm Schneemelcher hat in den rund 30 Jahren seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit den Problemen des 4. Jahrhunderts immer besondere Aufmerksamkeit gewidmet – nicht nur, weil dies die Blütezeit der Patristik ist, sondern auch weil in dieser Zeit der werdenden Reichskirche wichtige Entscheidungen für das Verhältnis von Kirche und Staat fallen, die die weitere Kirchengeschichte nachhaltig bestimmt haben. Dabei lag ihm in der Tradition von A. v. Harnack und H. Lietzmann sehr an einer Zusammenarbeit von Theologen, Philologen und Althistorikern, durch die eine solide Erforschung dieser Zeit auf der Grundlage der erhaltenen Quellen erst möglich wird.

Die Herausgeber freuen sich darüber, daß davon auch in diesem Heft etwas spürbar wird dadurch, daß Kollegen und vor allem jüngere Forscher aus den genannten Disziplinen daran mitgewirkt haben. Sie alle sind Herrn Prof. Schneemelcher persönlich verbunden ebenso wie Bischof D. Dr. Hermann Kunst DD., der das Erscheinen dieser Festgabe durch einen finanziellen Beitrag gefördert hat. In ihrer aller Namen grüßen sie den Jubilar zu seinem Geburtstag mit den herzlichsten Glück- und Segenswünschen für den weiteren Lebensweg und in dankbarem Rückblick auf vielfältige Förderung und freundschaftliche Zusammenarbeit.

Bonn/Hermannsburg, den 21. August 1979

Knut Schäferdiek, Wolfgang A. Bienert

Das vornicaenische *ὁμοούσιος* als Ausdruck der Rechtgläubigkeit

Von Wolfgang A. Bienert

I.

Selten ist ein Begriff in der Geschichte der Kirche theologisch so umkämpft gewesen wie der in das Bekenntnis von Nicaea (325) aufgenommene Begriff *ὁμοούσιος*. Dadurch, daß er später durch das Symbol von Konstantinopel (381)¹ als Ausdruck rechtgläubiger Theologie bestätigt und bekräftigt wurde, ist er bis heute Bestandteil des umfassendsten ökumenischen Bekenntnisses geblieben. Die Verankerung dieses Bekenntnisses im gottesdienstlichen Leben sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß nicht zuletzt die Interpretation des *ὁμοούσιος* nach wie vor besondere Probleme enthält. Das zeigt sich schon, wenn man die Formel *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* zu übersetzen versucht. Es ist nicht gleichgültig, ob man diese Formel, die die besondere Beziehung des Gottessohnes zum Vater zum Ausdruck bringen will, mit den Worten wiedergibt: „eines Wesens mit dem Vater“, wie es zumeist geschieht, oder ob man sagt: „gleichen Wesens mit dem Vater“. Beide Übersetzungen sind möglich; nur könnte die erste Form ‚sabellianisch‘ und die zweite polytheistisch gedeutet werden.² Darin steckt also in nuce die ganze Problematik der Trinitätslehre.

Es ist deshalb kein Zufall, daß sich die kirchen- und theologiegeschichtliche Forschung immer wieder mit diesem Begriff beschäftigt hat, mit seiner Herkunft, seiner Aufnahme ins Nicaenum und der weiteren Geschichte bis zu seiner Verankerung im Bekenntnis von Konstantinopel.³ Dabei hat sich gezeigt, daß man bei der Rezeption des *ὁμοούσιος* drei Phasen unterscheiden muß: 1) Die Vorgeschichte des Begriffs bis zu seiner Aufnahme in das

¹ Vgl. dazu: A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (FDKG 15), Göttingen 1965; J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1971 (Übersetzung von: Early Christian Creeds, 3. Aufl. London 1972). – Bekanntlich hieß das Symbol von Konstantinopel jahrhundertlang das ‚Nicaenum‘.

² Martin Luther schrieb in seiner Schrift ‚Rationis Latomianae-Lutheriana Confutatio‘ aus dem Jahre 1521: „Wenn meine Seele das Wort ‚homousion‘ haßt und ich es nicht gebrauchen will, so will ich deshalb kein Ketzer sein“ (WA 8, 117, 33 ff.). Später allerdings, in der Schrift ‚Von den Konziliis und Kirchen‘ von 1539, erklärte er das Wort für notwendig (WA 50, 571 f.).

³ Die letzte umfassende Untersuchung ist von Frauke Dinsen, *HOMOOUSIOS. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Theol. Diss. Kiel 1976. Dort ist die einschlägige Literatur zusammengestellt S. 389 ff.; vgl. darüber hinaus Chr. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977, bes. S. 190–266.

Nicaenum, 2) ein Zeitraum von 25 bis 30 Jahren, in dem der Begriff auffallend zurücktritt, bis er dann 3) als Reaktion auf den Versuch, ihn zu beseitigen, in den fünfziger Jahren des 4. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung gewinnt und unter der Führung des Athanasius von Alexandrien „nach und nach zum Panier der Rechtgläubigkeit“⁴ wird. Für Athanasius aber, der den Begriff anfangs kaum verwendet hatte, wurde es von entscheidender Bedeutung, daß sich das *ὁμοούσιος* durch den Beschluß des Konzils von Nicaea als Ausweis traditioneller Rechtgläubigkeit gegenüber der arianischen Häresie eignete, die durch die Politik des Kaisers Konstantius II. begünstigt wurde. Trotz mancher Schwierigkeiten, die Athanasius selbst mit der Interpretation dieses Begriffes hatte,⁵ gelang es ihm, die Anhänger des *ὁμοούσιος* zu sammeln und ein Gegengewicht gegen die Politik des Kaisers zu schaffen. Damit legte er den Grund für den späteren Sieg des *ὁμοούσιος* im Sinne des trinitarischen Dogmas der Kirche.⁶

Bereits dieser kurze Überblick macht deutlich, welche Bedeutung das Jahr 325 für die Geschichte des *ὁμοούσιος* besitzt. Ohne die Verankerung im Nicaenum hätte Athanasius diesen Begriff wohl schwerlich als Ausdruck der Rechtgläubigkeit betrachtet, und nur so kam es notwendigerweise zu einer intensiven theologischen Durchdringung dieses in seiner Bedeutung eigentümlich schillernden Begriffes.⁷ Das Konzil von Nicaea hatte wohl mit Absicht auf eine genauere Begriffsklärung verzichtet und dadurch unterschiedliche Interpretationen zugelassen, um eine möglichst breite Zustimmung zu

⁴ W. Schneemelcher, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert (Bonner akademische Reden 37), Bonn 1970, 21 [abgedruckt in: Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, hg. v. G. Ruhbach, Wege der Forschung Bd. CCCVI, Darmstadt 1976, 122–148, Zitat S. 142].

⁵ Vgl. Athanasius, De decr. nic. syn. 20, 3–5; ep. ad Afros 5–6. Zu De sent. Dion. 18, 2 bemerkt H.-G. Opitz im Apparat: „A(thanasius) kam nicht über D(ionysius von Alexandrien) hinaus: das nicht schriftgemäße Wort *ὁμοούσιος* soll nur jede Trennung von Gott und Logos ausschließen“ (Athanasius, Werke II, 1 zu S. 59, 8).

⁶ Vgl. W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, in: ZNW 43 (1950/51) 242–256; S. 250: „Man mag nun über das Dogma von der ewigen substantiellen Einheit von Vater und Sohn urteilen wie man will: wenn man beachtet, gegen welche Fronten Athanasius kämpfen mußte (Fronten, die durch die Namen Euseb, Aëtios und Eunomios gekennzeichnet sind), wird man nicht umhin können, die Bedeutung dieses Theologen anzuerkennen, der aus dem Nicaenum erst die Grundlage für ein Dogma machte, das trotz der zeitbedingten Terminologie und Vorstellungen der biblischen Wahrheit näher stand als der Arianismus und die politische Theologie der Reichsideologen.“ Der Aufsatz ist abgedruckt in: Ges. Aufs., Thessaloniki 1974, 274–289 (Zitat: 283 f.) und in: Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, 279–296 (Zitat: 289 f.).

⁷ Auf die schillernde Bedeutung hat vor allem F. Loofs hingewiesen: Das Nicaenum, in: Festgabe K. Müller, Tübingen 1922, 68–82; bes. 69 ff.; vgl. auch Chr. Stead, Divine Substance, 245 ff. – Die theologische Durchdringung war insbesondere das Werk der drei großen Kappadozier: Basilius, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Wichtig war vor allem die Unterscheidung von *οὐσία* und *ὑπόστασις*, wie sie Gregor von Nyssa in der sogen. ep. 38 des Basilius vorgenommen hat; vgl. dazu: R. Hübner, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der *οὐσία* bei den kappadozischen Brüdern, in: ΕΡΕΚΤΑΣΙΣ (Festschr. J. Daniélou), Paris 1972, 463–490.

erzielen. Indem jedoch Kaiser Konstantin die Entscheidungen des Konzils in einem offiziellen Edikt proklamierte, verlieh er dem Nicaenum einen besonderen, rechtlich verbindlichen Charakter.⁸ Das war ein Novum in der Geschichte der Kirche und erklärt die Sonderstellung, die das Nicaenum und mit ihm das *ὁμολούσιος* in der Folgezeit einnahm.

Um so dringender stellt sich darum die Frage: Wie kam es dazu, daß das *ὁμολούσιος* in das Nicaenum aufgenommen wurde, und welche theologische und kirchliche Tradition steht ursprünglich hinter ihm? Immer wieder hat sich die Forschung mit dieser Frage beschäftigt, aber trotz wichtiger Einzelkenntnisse noch keine insgesamt befriedigende Antwort gefunden. Schuld daran ist vor allem die schwierige Quellenlage, zumal über das Konzil von Nicaea selbst keine Akten erhalten sind, vermutlich weil es sie nie gegeben hat.⁹ So ist man gezwungen, die relativ spärlichen Reste der Überlieferung zu einem einigermaßen überzeugenden Gesamtbild zusammenzufügen.

II.

Von besonderer Bedeutung für unsere Frage ist der Brief des Bischofs Euseb von Caesarea an seine Gemeinde,¹⁰ der älteste erhaltene Bericht über die Ereignisse auf dem Konzil in Nicaea. Er sollte die Gemeinde über den wahren Verlauf des Konzils unterrichten, bevor von anderer Seite die Dinge womöglich entstellt wiedergegeben würden. Euseb ging es vor allem um den Nachweis seiner Rechtgläubigkeit und die Nachricht über die volle Rehabilitation durch den Kaiser in Gegenwart der „großen Synode“. Die vorläufige Exkommunikation durch die vorausgegangene Synode in Antiochien (324/25)¹¹ war damit aufgehoben. Darüber hinaus unterrichtet Euseb seine Gemeinde, daß und in welchem Sinne er das Nicaenum unterzeichnet habe. Das Konzil habe zwar ein anderes Bekenntnis verabschiedet als das von ihm vorgelegte Taufsymbol von Caesarea, aber dieses sei dennoch als rechtgläubig anerkannt worden. Der Kaiser selbst habe die Rechtgläubigkeit betont und den Teilnehmern des Konzils empfohlen, den darin enthaltenen Lehren ihre Zustimmung zu geben. Es solle nur ein Wort, nämlich das *ὁμολούσιος*, ein-

⁸ Vgl. dazu J. Straub, Konstantin als *κοινός ἐπίσκοπος*, in: *Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt 1972, 134–158; bes. 148 f.

⁹ H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* Bd. III, 3. Aufl. Berlin 1961, 106: „Protokolle hat es entweder aus staatsrechtlichen Gründen nie gegeben, oder sie sind aus guten kirchlichen Gründen früh in Vergessenheit gesenkt worden“; vgl. Ed. Schwartz, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Nachdruck der 2. Aufl. (1936), Darmstadt 1969, 127.

¹⁰ Text bei: H.-G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (Athanasius Werke III), Berlin/Leipzig 1934 f., 42–47 (Urk. 22). Nach Opitz stammt der Brief vom Juni 325.

¹¹ Vgl. E. Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa* (Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 16), Berlin 1913, 151 ff.; Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 223 f.; zu der gelegentlich umstrittenen Synode zuletzt: L. Abramowski, *Die Synode von Antiochien 324/5 und ihr Symbol*, in: ZKG 86 (1975) 356–366.

gefügt werden. Das Konzil begnügte sich damit jedoch nicht, sondern schuf ein eigenes Symbol, worüber Euseb offensichtlich nicht glücklich ist.¹² Gleichwohl unterzeichnete er dieses Dokument, wobei er allerdings in dem Schreiben an seine Gemeinde das *ὁμοούσιος* und die darüber hinausgehenden antianianischen Formeln und Anathematismen einer eigenen Interpretation unterwirft.¹³

Aus dem Bericht Eusebs ergibt sich, daß Kaiser Konstantin selbst sich für das *ὁμοούσιος* einsetzte und durch seine Autorität wesentlich dazu beitrug, daß dieser Begriff von der großen Mehrheit der in Nicaea anwesenden Bischöfe akzeptiert wurde. Nur Arius, gegen dessen Lehren sich das Nicaenum im wesentlichen richtete, sowie seine beiden engsten Verbündeten, die Bischöfe Secundus von Ptolemais und Theonas von Marmarika – beide aus Libyen! –, die die Unterschrift verweigerten, wurden von dem Konzil verurteilt und sogleich aus Ägypten ausgewiesen.¹⁴ Verurteilt wurden auch Euseb von Nikomedien und Theognios von Nicaea, die zwar das Glaubensbekenntnis und damit auch das *ὁμοούσιος* unterzeichneten, die sich aber weigerten, den Anathematismen zuzustimmen, weil sie darin eine Entstellung der Lehren des Arius erblickten.¹⁵ Die übrigen Konzilsteilnehmer unterschrieben demnach das Nicaenum und das in ihm enthaltene *ὁμοούσιος*.

Die Frage stellt sich: Wie kam Konstantin auf das Stichwort *ὁμοούσιος*, das ihm, nach dem Bericht Eusebs zu urteilen, offenbar besonders wichtig war? Fand er es selbst oder hat man es ihm als besonders geeignet zur Bekämpfung der arianischen Häresie empfohlen? Selbst wenn man den Kaiser nicht für einen theologischen Dilettanten hält,¹⁶ kann man sich nur schwer vorstellen, daß er sich unmittelbar in eine theologische Auseinandersetzung eingeschaltet hätte, ohne Rücksicht auf die streitenden Parteien. Wahrscheinlicher ist, daß er sich zum Sprecher jener Konzilsteilnehmer machte, die in seinen Augen die Mehrheit bildeten. Gegen die Mehrheit des Konzils hätte

¹² Vgl. die Bemerkung Eusebs: οἱ δὲ προφάσει τῆς τοῦ ὁμοουσίου προσθήκης τήνδε τὴν γραφὴν πεποιήκασιν (Urk. 22,7 Opitz 44,8 f.). – Dazu, daß es sich bei dem Nicaenum nicht um eine überarbeitete Form des caesareischen Taufsymbols gehandelt hat, vgl. H. Lietzmann, Symbolstudien XIII, in: ZNW 24 (1925) 193–202 [= Kleine Schriften III, TU 74, Berlin 1962, 248–259]; Kelly, Glaubensbekenntnisse, 219 ff.; Dinsen 84 f.

¹³ Zu Urk. 22,9 bemerkt Opitz (App. z. S. 45,9): „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Euseb ein präzise gefaßtes *ὁμοούσιος* abgelehnt hat“ (mit Hinweis auf Euseb, eccl. theol. III, 19). Dies widerspricht nicht unbedingt der Intention des Kaisers, dem es vor allem um die Unterschrift unter das Einigungsdokument ging.

¹⁴ Urk. 23, 5 (Opitz 48, 8 ff.).

¹⁵ Urk. 31, 2 (Opitz 65, 7 ff.); vgl. Urk. 27, 16. – Chr. Stead weist darauf hin, daß Athanasius sich in seinen Schriften niemals expressis verbis auf das nicaenische Anathema bezieht (Divine Substance, 238 ff.) und schreibt: „conservative scholars have understandably taken the Nicene anathema to be a direct attack on the Arian position. My own investigations lead to a rather different assessment“ (241 f.).

¹⁶ Vgl. etwa: Ed. Schwartz, Konstantin, 130; Lietzmann, Geschichte der alten Kirche III, 107. – Anders: H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (BHTh 20), Tübingen 1955; H. Dörries, Konstantin der Große, Stuttgart 1958, 105 ff. u. a.

er sich wohl kaum gestellt. Denn ihm ging es um die Einheit der Kirche und um eine möglichst breite Zustimmung zu den Entscheidungen des Konzils. Es ist deshalb anzunehmen, daß es – wenn nicht die Mehrheit – so doch eine recht einflußreiche Partei gewesen sein muß, die dem Kaiser das *ῥμοούσιος* empfahl. Berücksichtigt man, daß Konstantin vom Westen her das römische Imperium erobert hatte und erst seit seinem Sieg über Licinius (324) auch Herr des Ostens geworden war, wird man davon ausgehen dürfen, daß er in der westlichen – insbesondere der römischen Kirche – eine wichtige Stütze für seine Regierung besaß. Immerhin hatte er einst die Kirche Roms, die Kirche der Hauptstadt des Römischen Reiches, mit der Untersuchung der donatistischen Frage beauftragt (313), und schon damals war Ossius, der Bischof von Cordoba, als Vertrauensmann des Kaisers aufgetreten. Jetzt hatte er – kurz vor dem Konzil von Nicaea – wiederum im Auftrag Konstantins den Orient bereist, um im arianischen Streit zu vermitteln. Von daher liegt es nahe, in ihm einen wichtigen, wenn nicht sogar den entscheidenden Repräsentanten jener Partei zu vermuten, die hinter dem *ῥμοούσιος* stand. Das würde bedeuten, daß vor allem der Westen das *ῥμοούσιος* unterstützt hätte und dort auch seine theologischen Wurzeln zu suchen wären.

III.

Für diese Ansicht, die in der Forschung weit verbreitet ist,¹⁷ gibt es wichtige Anhaltspunkte in den Quellen. Die führende Rolle des Bischofs von Cordoba vor und nach dem Konzil von Nicaea ist vielfach bezeugt. Er war es, der den Brief des Kaisers an Alexander von Alexandrien und Arius überbrachte, durch den dieser Streit zunächst beigelegt werden sollte.¹⁸ Athanasius weist hin auf die zahlreichen Synoden, die Ossius geleitet habe,¹⁹ und als Ansicht der Arianer notiert er: οὗτος (= Ossius) καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο, d. h. man sieht in ihm den Verfasser des Nicaenums.²⁰

¹⁷ Vgl. Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867, 23; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Nachdruck der 4. Aufl. (1909) Darmstadt 1964, 230 („das von Hosius soufflierte Wort *ῥμοούσιος*“); F. Loofs/K. Aland, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 6. Aufl. Tübingen 1959, 189: „Das Spezifische des Nicaenum ist abendländischen Ursprungs“ (zu Hosius bzw. Ossius vgl. S. 190); K. Müller, Kirchengeschichte I, 1, 3. Aufl. Tübingen 1941, 407; B. Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, 3. Aufl. Stuttgart 1974, 59; R. Klein, Constantius II. und die christliche Kirche, Darmstadt 1976, 24 Anm. 72; u. a.

¹⁸ Urk. 17 (Opitz 32–35); zur Rolle des Ossius vgl. Euseb, Vita Const. II, 63, 73; Sokrates, hist. eccl. I, 7, 1; 8, 1.

¹⁹ Athanasius, Apol. de fuga 5, 2 Opitz 71, 9f.: Πολας γὰρ οὐ καθηγῆσατο συνόδου; – Dazu Opitz im App.: »O[ssius] leitete die Synoden in Elvira (305), Antiochien (325) und Serdica (342).«

²⁰ Athanasius, Hist. Arian. 42, 3 (Opitz 206, 31). – Demgegenüber nennt allerdings Basilius den späteren Bischof Hermogenes von Caesarea in Kappadokien als Verfasser des Nicaenums: ep 81; vgl. ep. 263, 3; 244, 9; dazu: Ed. Schwartz, Konstantin, 130. Es ist durchaus möglich, daß eine mehrköpfige Kommission mit der Abfassung des Nicaenums betraut wurde. Ob dazu auch Athanasius gehörte (Hilarius, Frag. hist. 2, 33 CSEL 65, 154, 18 ff.), ist fraglich; denn er war zu dieser Zeit erst Diakon.

Die kirchenpolitische Aktivität des Ossius im Dienste Konstantins ist nicht zu übersehen. Schwieriger wird es, wenn man nach seinen theologischen Anschauungen fragt. Soviel ist sicher: Er kam aus dem lateinischen Westen und war neben den beiden Presbytern, die den römischen Bischof vertraten, der führende Theologe des Westens auf dem Konzil in Nicaea. Darüber hinaus erfahren wir aus einem Markellfragment, das Euseb überliefert hat,²¹ Ossius habe – vermutlich während der Synode in Antiochien (324/25) – die dort vorübergehend verurteilten Euseb von Caesarea und Narkiß von Neronias nach der Zahl der göttlichen *οὐσῆαι* gefragt. Auf die Frage an Narkiß, ob er ebenso wie Euseb von *zwei οὐσῆαι* spreche, habe dieser geantwortet, er spreche von *drei*. Wenn man berücksichtigt, daß im Nicaenum die Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* als Wechselbegriffe verstanden werden, könnte das bedeuten, daß Narkiß ein Vertreter der Drei-Hypostasen-Lehre war, die uns bei Origenes und später bei Dionysius von Alexandrien begegnet²² und die unter den origenistisch geprägten Theologen des Ostens weit verbreitet war. Diese Lehre aber stand spätestens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts im Westen in dem Verdacht, sie spalte die eine Gottheit in drei Teile und begünstige den Trithemus.²³ Die Fragen des Ossius an Euseb und Narkiß lassen den Schluß zu, daß auch er ein Anhänger jener abendländischen Tradition war, die die Einheit Gottes mit Nachdruck unterstrich. Dazu fügt sich gut, daß er später, als Vorsitzender der Synode von Serdika (342), ein Credo mit verabschiedete, in dem die *μία ὑπόστασις* von Vater und Sohn betont in den Vordergrund gerückt wird und das insgesamt „eine große Nähe zu markellischen und eustathianischen Gedanken“ zeigt²⁴. Zwar handelt es sich bei dem Serdicense bereits um eine spätere Interpretation des Nicaenums, die von Athanasius verworfen wurde,²⁵ aber es ist wahrscheinlich, daß Ossius den beiden Hauptverfechtern des nicaenischen *ὁμοούσιος* im Orient, Markell von Ankyra und Eustathius von Antiochien, auch vorher schon theologisch nahestand. Nur wird man die Theologie eines kirchlichen Diplomaten wie Ossius nie ganz präzise fassen können.

Auf der anderen Seite begann schon sehr bald nach Abschluß des Konzils unter der Führung Eusebs von Nikomedien der Kampf gegen diese beiden Altnicaener und ihr Verständnis des *ὁμοούσιος*. Euseb von Caesarea bezeichnete Markell als neuen Sabellius²⁶ und viele folgten ihm, so daß

²¹ Euseb, c. Marcell. I, 4, 39 = Urk. 19 (Opitz 41).

²² Origenes, Joh.-Kom. II, 75: ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα (GCS 10, 65, 15 ff.); vgl. Frag. in Matth. 58; 244; 257. – Dionysius von Alexandrien, zit. b. Basilus, De spir. 29, 72: εἰ τῷ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσὶν, καὶ μὴ θέλωσιν, ἢ τὴν θεῖαν τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν (Feltœ 196, 1ff.).

²³ Vgl. Dionysius von Rom, zit. bei Athanasius, De decr. 26, 2 (Opitz 22, 1 ff.); dazu u. S. 23 f.

²⁴ F. Dinsin 107; vgl. Anm. 4 (S. 297); F. Loofs, Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica, AAB 1909, 3–39.

²⁵ Athanasius, Tom. ad Antioch. 5; Loofs, Glaubensbekenntnis, 38.

²⁶ Vgl. Euseb, De eccl. I, 20, 85; 20, 101. – Bis ins 19. Jahrhundert hinein hat dies zu Verwechslungen geführt. Erst Th. Zahn hat mit seiner Arbeit über Marcell

„Sabellius“ und „Sabellianer“ im 4. Jahrhundert fast nur noch als Ketzernamen für Markell und seine Anhänger verwendet wird und nur noch selten jenen modalistischen Monarchianer meint, der zu Beginn des 3. Jahrhunderts in Rom als Ketzer verurteilt worden war.²⁷ Beide Eusebe hatten mit einer ganzen Reihe von Bischöfen das Nicaenum und mit ihm das *ῥμοούσιος* wohl nur deshalb unterschrieben, weil sich der Kaiser so nachdrücklich dafür eingesetzt hatte. Sie hatten es jedoch in ihrem Sinne interpretiert, der eine deutliche Differenzierung von Vater und Sohn zuließ, ohne es genauer zu definieren. Für sie war es eine kirchenpolitisch motivierte, in ihrer Bedeutung bewußt schillernd gehaltene Kompromißformel, auf die sich in den ersten Jahrzehnten nach Nicaea nicht einmal mehr der Kaiser selbst berief.

Diesem war es vor allem darum gegangen, die kirchliche Einheit, die durch den arianischen Streit gefährdet war, auf der Grundlage einer verbindlichen Glaubensdefinition zu dokumentieren. Die problematischen Spitzen der arianischen Theologie sollten eindeutig abgewehrt werden, vor allem die Anschauungen, die den Sohn zu einem Geschöpf Gottes erniedrigten und die seine Ewigkeit und damit seine Göttlichkeit in Frage stellten. Andererseits mußte diese Glaubensdefinition so weit gefaßt sein, daß eine möglichst breite Zustimmung gewährleistet war. Konstantin hatte nicht die Absicht, die verschiedenen theologischen Richtungen zu vereinen; das wäre wohl auch kaum zu erreichen gewesen. Ihm genügte es, daß sie – wie auch immer sie die Formeln im einzelnen interpretierten – das Einheitsdokument unterzeichneten.²⁸ Anscheinend aber gab es keinen besseren Begriff, der einerseits die Arianer abschrecken mußte und der andererseits von fast allen Konzilsteilnehmern unterzeichnet werden konnte, als das *ῥμοούσιος*. Daß es Konstantin dabei weniger um eine positive Lehrentscheidung als vielmehr um eine Grenzziehung gegenüber der arianischen Häresie ging, zeigt die Interpretation des Begriffs, die er selbst Euseb von Caesarea gegenüber abgab. Darin heißt es: *ὅτι μὴ κατὰ τῶν σωμάτων πάθη λέγοιτο ῥμοούσιος <ὁ υἱός>, οὐτ' οὖν κατὰ διαίρεσιν οὔτε κατὰ τινὰ ἀποτομὴν ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι· μηδὲ γὰρ δύνασθαι τὴν ἄυλον καὶ νοερὰν καὶ ἀσώματον φύσιν σωματικόν τι πάθος ὑφίστασθαι, θεοῖς δὲ καὶ ἀπορρήτοις λόγοις προσήκειν τὰ τοιαῦτα νοεῖν*²⁹. Konstantin betont also, daß man das Wort *ῥμοούσιος* nicht materialistisch verstehen dürfe, etwa im Sinne einer Trennung oder Loslösung des Sohnes vom Vater, da ja körperlose Natur ohne körperliches Leiden sei; vielmehr müsse man all dies als ein göttliches und unaussprechliches Geheimnis fassen. Anders ausgedrückt: Konstantin sieht in dem *ῥμοούσιος* nichts anderes als den Ausdruck, der das Geheimnis der göttlichen Einheit von Vater und Sohn als ein letztlich unaussprechliches Mysterium festhält.

von Ancyra (Gotha 1867) Licht in diese Angelegenheit gebracht. Zu Markell vgl. jetzt vor allem: M. Tetz, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I* (ZKG 75 [1964] 217–270); II (ZKG 79 [1968] 3–42); III (ZKG 83 [1972] 145–194).

²⁷ Zu dem, was wir über den historischen Sabellius wissen, vgl. u. Anm. 87.

²⁸ Vgl. Ed. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Ges. Schr. III), Berlin 1959, 210; 244; 263; Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 251; Dinsen 96.

²⁹ Urk. 22, 7 (Opitz 44, 4–7).

Er gibt deshalb auch keine Auslegung des Begriffs, sondern sagt nur, wie man das Wort *nicht* verstehen dürfe. Dabei grenzt er sich deutlich gegenüber Arius ab, der in seinem an Alexander von Alexandrien gerichteten Bekenntnis sich dagegen verwahrt hatte, er spreche von dem Sohn „wie Mani von einem μέρος ὁμοούσιον des Vaters“. ³⁰ Im Sinne einer Trennung oder Teilung will auch Konstantin das Wort nicht verstanden wissen.

Daß es dem Kaiser mehr um die Einheit der Kirche als um die Reinheit der theologischen Lehre ging, zeigt sich nicht zuletzt in der Zeit nach dem Konzil von Nicaea, in der er den Begriff ὁμοούσιος nicht mehr verwandte und sich sogar bereitfand, Arius und Euzoius wieder aufzunehmen, ohne daß diese das Nicaenum unterschreiben mußten. Ihr Bekenntnis durfte nur keine Wendung enthalten, die sich direkt gegen das Nicaenum gerichtet hätte. ³¹

Aus all dem ergibt sich, daß Konstantin vor allem kirchenpolitische Ziele verfolgte, als er das Nicaenum aufstellen und verabschieden ließ. Doch hat H. Kraft gegenüber dem früher allzustark betonten Machtanspruch Konstantins ³² mit Recht darauf hingewiesen, daß der Kaiser auch von theologischem Interesse geleitet wurde, als er das ὁμοούσιος in das Nicaenum aufnehmen ließ. Zwar rechnet auch Kraft mit dem Einfluß des Ossius, ³³ aber er vermutet: „Konstantin habe das Homousios ganz unabhängig von der abendländischen Theologie des Hosius verstanden, der ihm den Ausdruck vorschlug. Für Konstantin hat das Wort seine alte, gnostische Bedeutung; es bekräftigt die Herkunft Christi aus dem Wesen Gottes, betont aber gleichzeitig die göttliche Monarchie. An beidem war Konstantin gelegen.“ ³⁴ Ohne Zweifel hat Konstantin eigene theologische Gedanken an das ὁμοούσιος geknüpft, wie an seiner Interpretation des Begriffes für Euseb von Caesarea bereits deutlich geworden ist. Ob er aber bereits auf dem Konzil in Nicaea über so differenzierte Kenntnisse der theologischen Zusammenhänge verfügte, wie die Untersuchungen von Kraft nahelegen möchten, bleibt jedoch fraglich. ³⁵ Zumindest für die erste Zeit nach dem Sieg über Licinius wird man mit H. Lietzmann wohl festhalten müssen: „Konstantin als Abendländer kannte das Christentum des Orients noch nicht.“ ³⁶ Und wenn er auch

³⁰ Urk. 6, 3 (Opitz 12, 11).

³¹ Urk. 30 (Opitz 64); vgl. Ed. Schwartz, Ges. Schr. III, 211; Dinsin 96 mit Anm. 7 (S. 286).

³² Vgl. Ed. Schwartz: „Der Kaiser hatte mit dem nicaenischen Symbol den Bischöfen eine theologische Glaubensformel aufoktroyiert“ (Ges. Schr. III, 210); H. Lietzmann: „Der theologische Dilettantismus des Monarchen griff mit der ganzen ungeheuren Macht seiner Stellung in eine Entwicklung der wissenschaftlichen Spekulation ein, die nach ihren eigenen Gesetzen hätte ablaufen müssen“ (Geschichte der alten Kirche III, 107).

³³ H. Kraft, ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ, in: ZKG 66 (1954/55) 1–24; vgl. S. 13: »Den Terminus Homousios dürfte wirklich Hosius dargeboten haben, nachdem er sich mit Alexander geeinigt hatte.«

³⁴ Kraft, ebd. S. 24.

³⁵ Vgl. auch die einschränkenden Bemerkungen von Chr. Stead, Divine Substance, 252.

³⁶ Geschichte der alten Kirche III, 101.

griechisch verstand, so wird er die Debatten der orientalischen Theologen wohl nur schwer im einzelnen durchschaut haben.

Wichtig ist, daß Konstantin, trotz der nach 325 einsetzenden Kämpfe gegen das *ὁμοούσιος* und seine Hauptverfechter, dieses nicht mehr zurückgenommen hat, nachdem es einmal in der Glaubensdefinition von Nicaea festgeschrieben worden war. Das ist gewiß so zu erklären, daß er eine von ihm selbst mitgeschaffene und rechtlich verbindlich gemachte Erklärung nicht zurückzunehmen gedachte. Aber man wird auch damit rechnen müssen, daß keineswegs nur eine Minderheit auf dem Konzil hinter den Beschlüssen stand. Ein solcher Eindruck entsteht, wenn man einerseits annimmt, daß im Orient nur „eine verschwindend kleine Minderheit am *homousios* Interesse hatte“,³⁷ und wenn man andererseits davon überzeugt ist, daß der Westen nur durch wenige Abgesandte vertreten war. Ausdrücklich bezeugt sind in der Tat nicht mehr als sechs Vertreter des Abendlandes: Ossius von Cordoba, zwei Presbyter aus Rom – die Abgesandten des römischen Bischofs –, Caecilian von Karthago, dazu ein pannonischer, ein kalabrischer und ein gallischer Bischof; im Verhältnis zu der in den Bischofslisten überlieferten Zahl von 221 Teilnehmern ohne Zweifel eine verschwindende Minderheit. H. Lietzmann bemerkt jedoch mit Recht: „Wir wissen, daß die Liste von Vollständigkeit weit entfernt ist.“³⁸ Euseb von Caesarea spricht von über 250 Teilnehmern, und Konstantin zählt mehr als 300, die das Bekenntnis von Nicaea unterzeichnet hätten.³⁹

Traditionell überliefert ist die Zahl von 318 Konzilsvätern, die jedoch in der Überlieferung legendenhaft verknüpft wird mit der Zahl der Knechte Abrahams, die einst die verbündeten Heere feindlicher Könige besiegt hatten (Gen. 14, 14). Für Ed. Schwartz⁴⁰ und andere ist es deshalb ausgemacht, daß auch die Zahl selbst legendär sein muß. Möglich erscheint aber auch, daß die Legendenüberlieferung an die Zahl der Unterzeichner des Nicaenums anknüpfte und sich von daher die Verbindung zu Gen. 14, 14 ergab, was dann zu einer weiteren Ausdeutung natürlich einlud.

Darüber hinaus fällt auf, daß die lateinisch und syrisch überlieferte Bischofsliste den Vermerk enthält, die Unterschriften der okzidentalischen Vertreter habe man weggelassen, weil diese keine Untersuchungen über die Häresien angestellt hätten.⁴¹ Ob dies der wahre Grund dafür ist, daß ihre Namen in den Bischofslisten fehlen, ist nicht sicher.^{41a} Immerhin ist es

³⁷ Dinsen 86 unter Hinweis auf: Kraft, *ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ*, 9f.; V. C. de Clercq, *Ossius of Cordova*, Washington 1954, 262; A. M. Ritter, *Konstantinopel*, 276.

³⁸ *Geschichte der alten Kirche* III, 104.

³⁹ Euseb, *Vita Const.* III, 8. – Konstantin: Urk. 25, 5; vgl. Athanasius, *De decr.* 37, 1.

⁴⁰ Vgl. Ed. Schwartz, *Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche*, in: *Ges. Schr.* IV, Berlin 1960, S. 201 mit Anm. 1.

⁴¹ Vgl. Ed. Schwartz a.a.O. S. 172 ff. – Ed. Schwartz hielt dies für ein „mit origineller Frechheit“ erfundenes Motiv aus antiochenischer Tradition (S. 201).

^{41a} Auffallend ist in diesem Zusammenhang, daß Euseb zwar von mehr als 250 Teilnehmern spricht, daß er aber in seiner Aufzählung der in Nicaea vertretenen Provinzen (*Vita Const.* III, 7) keine westliche Provinz nennt, wenn man von der

durchaus wahrscheinlich, daß die meisten Vertreter des Westens bei den Verhandlungen in Nicaea tatsächlich nur „eine Statistenrolle gespielt“ haben.^{41b} Das bedeutet aber nicht, daß sie überhaupt nicht dabei waren. Jedenfalls wird man mit sehr viel mehr Abgesandten aus dem Abendland rechnen müssen, als im allgemeinen angenommen wird, selbst wenn die Zahl 318 legendär sein sollte. Mit ca. 100 Vertretern dürfte der Westen etwa ein Drittel der Teilnehmer gestellt haben.

Geht man nun davon aus, daß die abendländischen Vertreter praktisch geschlossen hinter Ossius und den Abgesandten des römischen Bischofs standen, da sie den auf Griechisch geführten Verhandlungen mit den orientalischen Bischöfen ohnehin wohl nur mit Mühe zu folgen vermochten, dann erscheint auch Konstantins Verhalten auf dem Konzil in einem anderen Licht. Sein Eintreten für das *δμοούσιος* wirkt dann nicht mehr wie der Gewaltakt eines machtbesessenen Monarchen, der sich womöglich aus einer Laune heraus für ein schillerndes Wort erwärmt, um dies dann durchzudrücken, nur um zu demonstrieren, wer der Herr im Lande ist auch in Fragen der Theologie. Vielmehr dürfte Konstantin die Machtverhältnisse auf dem Konzil richtig durchschaut haben, bevor er seinen persönlichen Einsatz darauf verwandte, ein möglichst einheitliches Votum der Kirche zu erreichen. Dieses Vorgehen entspräche auch mehr dem sonstigen Verhalten des Kaisers gegenüber der Kirche, wenn man etwa an den Donatistenstreit denkt, in dem er keineswegs die Rolle eines machtbesessenen Tyrannen spielte. In dem Zusammenhang machte Konstantin übrigens seine ersten Erfahrungen im Umgang mit kirchlichen Gremien und nicht zuletzt mit der römischen Kirche. Und diese Erfahrungen haben ohne Zweifel sein Verhalten in Nicaea mit bestimmt. Aus all dem folgt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß sich der Kaiser auf die Tradition der abendländischen, insbesondere der römischen Kirche stützte und daß dazu auch das *δμοούσιος* gehört haben muß.

Erwähnung Spaniens (nur wegen Ossius) und Roms (wegen der Vertreter des römischen Bischofs, der aus Altersgründen selbst nicht habe teilnehmen können) einmal absieht. Einleitend ist zwar von Kirchen aus „ganz Europa, Libyen und Asien“ die Rede, doch in der Aufzählung der einzelnen Provinzen fehlt praktisch der gesamte lateinische Westen. Andererseits werden jedoch im Brief Konstantins über das Osterfest unter den traditionellen Vertretern der in Nicaea für alle verbindlich gemachten Ordnung des Ostertermins neben Ägypten, Libyen, Griechenland und anderen östlichen Provinzen eine ganze Reihe westlicher Provinzen genannt: Rom mit ganz Italien und Afrika, Spanien, Gallien und Britannien (Vita Const. III, 19). Sollte das in diesem Zusammenhang erwähnte einstimmige Urteil über die Regelung des Ostertermins ohne die Beteiligung dieser Diözesen erfolgt sein? Das erschiene mir wenig wahrscheinlich. Dann aber stellt sich die Frage, ob Euseb die westlichen Vertreter vielleicht mit Absicht übergangen hat. Darauf deutet der Befund in der Tat hin, auch wenn die Gründe dafür nicht recht deutlich sind. – Zu der Bischofsliste von Nicaea und ihrer Überlieferung vgl. jetzt vor allem: K. Schäferdiek, Exkurs I zu dem Aufsatz „Wulfila“ unten in dieser Zeitschrift.

^{41b} Ed. Schwartz a.a.O. S. 201.

IV.

Nun werden jedoch aus theologiegeschichtlicher Sicht ernstzunehmende Einwände gegen die Verwurzelung des *ὁμοούσιος* im Abendland erhoben. So ist die Tatsache unbestreitbar, daß das Wort aus dem griechischen Sprachraum stammt und sich nur schwer in die lateinische Sprache übersetzen läßt.⁴² Zwar finden wir bei Tertullian die Begriffe ‚consubstantialis‘ und ‚consubstantivus‘, bei denen es sich offensichtlich um Übersetzungen des *ὁμοούσιος* handelt;⁴³ aber als theologisches Schlagwort ist die lateinische Form unbekannt, obwohl die Lehre von der ‚una substantia‘ Gottes spätestens seit Tertullian zum Kennzeichen abendländischer Trinitätstheologie gehört.

Nicht zu bestreiten ist auch die Erkenntnis, daß der Begriff *ὁμοούσιος*, „gleichviel ob neu geprägt oder übernommen“, zuerst bei den Gnostikern nachweisbar ist, und zwar nicht nur in den Referaten der Kirchenväter, sondern auch in den von ihnen zitierten Originaltexten und schließlich in ihrer antignostischen Polemik.⁴⁴ Mit *ὁμοούσιος* bezeichnet man dort das, was die gleiche *οὐσία* oder *φύσις* hat und was sich auf derselben Seinsstufe befindet, sei es nun materieller, psychischer oder geistiger Art. Die Teilhabe an der *einen οὐσία* kann damit ebenso ausgedrückt werden wie die Zuordnung zu gleichgearteten Wesen. Der Begriff ist so vieldeutig, daß er ohne nähere Erläuterungen trinitätstheologisch sowohl die Einheit der *οὐσία* betonen, als auch ein Nebeneinander und sogar ein Nacheinander und damit eine Abstufung untereinander zum Ausdruck bringen kann. Wichtig ist vor allem, wie man den Begriff *οὐσία* versteht, der im Lateinischen im allgemeinen mit ‚substantia‘ wiedergegeben wird.

Zwar haben die Gnostiker den Begriff *ὁμοούσιος* für die theologische Debatte bereitgestellt – auch von den Neuplatonikern Plotin und Porphyrius wird er gelegentlich verwendet⁴⁵ –, aber als trinitätstheologisches Schlagwort ist er zuerst im sogen. Streit der beiden Dionyse, in der Mitte des 3. Jahrhunderts (257–260) nachweisbar. Es handelt sich dabei um eine Auseinandersetzung, in der der alexandrinische Bischof Dionysius bei seinem römischen Namensvetter u. a. deswegen verklagt wurde, weil er den Sohn nicht

⁴² Vgl. H. Kraft, *ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ*, 6 f.: „Doch hindert ihn seine Unübersetzbarkeit daran, im lateinischen Sprachbereich eine Bedeutung zu erlangen.“ H. Lietzmann betont, daß dieses Wort „auch in seiner lateinischen Übersetzung nicht als theologisches Schlagwort bekannt“ sei (Geschichte der alten Kirche III, 107). Weitere Literatur bei F. Dinsin 86 Anm. 8 (S. 278); S. 87 Anm. 6 (S. 279) heißt es ausdrücklich: „Doch die Formel *homousios* ist nicht abendländischer Herkunft.“

⁴³ Tertullian, *Adv. Hermog.* 44, 3; *Adv. Valent.* 12, 5; 18, 1; 37, 2.

⁴⁴ Die Belege aus Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Klemens von Alexandrien, Origenes u. a. sind zusammengestellt und erörtert bei F. Loofs, *Das Nicänum*; H. Kraft, *ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ*; F. Dinsin 4 ff. (ein besonderer Abschnitt über Hippolyt fehlt). Eine sehr sorgfältige Analyse aller einschlägigen Textstellen gibt Chr. Stead, *Divine Substance*, 190 ff.

⁴⁵ Plotin, *Ennead.* IV, 7, 10; IV, 4, 28. Porphyrius, *De abstin.* I, 19; *Sent.* 33; vgl. dazu Chr. Stead a. a. O. 214 ff.

ὁμοούσιος mit dem Vater genannt habe.⁴⁶ Früher galt dieser Streit als eindeutiger Beleg für die Verwendung des ὁμοούσιος in der abendländischen Theologie und damit als wichtige Vorstufe auf dem Weg in das Nicaenum. F. Loofs hatte sogar behauptet: „Dionys von Rom hat in seinem Brief an den Alexandriner das ὁμοούσιος verfochten.“ Doch er mußte einräumen: „das eine Fragment, das wir von diesem Briefe besitzen, bietet das ὁμοούσιος zufällig nicht und läßt überhaupt die Anschauung des Briefschreibers und der hinter ihm stehenden Synode nicht deutlich hervortreten.“⁴⁷ Ein eindeutiger Beleg fehlt also. Belegt ist das ὁμοούσιος nur bei dem alexandrinischen Dionysius. Nimmt man hinzu, daß die eigentliche Auseinandersetzung in Libyen stattfand und vor allem die ägyptische Kirche und ihren Bischof betraf, dann wird verständlich, weshalb gelegentlich betont wird, es habe sich um eine trinitätstheologische Auseinandersetzung im Orient gehandelt. Nur dort, so hat es den Anschein, spielte das ὁμοούσιος in der Trinitätstheologie eine Rolle, ohne daß wir allerdings sagen könnten, was etwa die Libyer „veranlaßte, die Formel homoousios aufzunehmen“.⁴⁸

Für diese Ansicht spricht, daß auch die weiteren vornicaenischen Auseinandersetzungen um das ὁμοούσιος, von denen wir wissen, alle im Orient ausgetragen wurden. Das gilt für die Verurteilung Pauls von Samosata (268) ebenso wie für den arianischen Streit. Die unbestrittene Tatsache, daß die Aufnahme des ὁμοούσιος in das Nicaenum eindeutig gegen die Lehren des Arius gerichtet war und dieser Begriff sich auch fraglos eignete, die Trinitätslehre des Arius in der Wurzel zu treffen⁴⁹ und einen Schutzwall gegen sie zu errichten, legt die Vermutung nahe, daß es vor allem die Gegner des Arius im Orient gewesen seien, die sich für das ὁμοούσιος eingesetzt hätten. Prüft man jedoch die erhaltenen Schriften des Hauptgegners, des ägyptischen Bischofs Alexander von Alexandrien, dann muß man überrascht feststellen, das ὁμοούσιος kommt darin nicht vor. Athanasius, sein Nachfolger, berichtet später, die Väter des Konzils von Nicaea hätten zunächst versucht, mit

⁴⁶ Athanasius, De sent. Dion. 18, 2 (Opitz 59, 8; Feltoe 188, 10 f.). – Die Quellentexte sind zusammengestellt bei: Ch. L. Feltoe, ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΛΕΙΨΑΝΑ. The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria, Cambridge 1904, 165–198; vgl. meine Übersetzung: Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk (Bibl. d. griech. Lit. 2), Stuttgart 1972, 75–84. Die einschlägige Literatur im wesentlichen bei F. Dinsen 217; vgl. S. 33–41. Wichtig sind vor allem: K. Müller, Dionys von Alexandrien im Kampf mit den libyschen Sabellianern, in: ZNW 24 (1925) 278–285; H.-G. Opitz, Dionys von Alexandrien und die Libyer, in: Quantulacumque, Studies presented to K. Lake, London 1937, 41–53; vgl. jetzt auch meine Untersuchung: Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im 3. Jahrhundert (Patr. Texte u. Stud. 21), Berlin 1978, 200–221.

⁴⁷ F. Loofs, Nicänum, 72 f. – Die Frage, ob Dionysius von Rom das ὁμοούσιος vertreten habe, wird heute zumeist verneint, vgl. H. Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche III, 107; F. Dinsen 36 ff.; Chr. Stead, Divine Substance, 253 f.

⁴⁸ F. Dinsen 36; vgl. 33 ff.

⁴⁹ Vgl. F. Ricken, Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: Zur Frühgeschichte der Christologie (Quaest. disp. 51), Freiburg 1970, 74–99.

biblischen Begriffen und Formeln gegen die arianische Lehre vorzugehen. Erst als diese sich als untauglich erwiesen hätten, sei den Bischöfen nichts anderes übriggeblieben, als die eindeutigeren, wenn auch unbiblischen Ausdrücke ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς und ὁμοούσιος τῷ πατρί zu verwenden.⁵⁰ Es ist in unserem Zusammenhang nicht zu untersuchen, ob Athanasius in seiner Schilderung den tatsächlichen Verlauf der Verhandlungen in Nicaea wiedergibt. Auffallend ist in jedem Fall seine deutlich spürbare Zurückhaltung gegenüber dem unbiblischen Begriff *ὁμοούσιος*. Wenn man daran denkt, daß bereits Dionysius von Alexandrien an seinem unbiblischen Charakter Anstoß nahm,⁵¹ dann wird auch Alexanders Zurückhaltung verständlich. Dadurch aber wird es schwer, in Alexandrien – zumindest auf offiziell bischöflicher Seite – den Ursprung für die Aufnahme des *ὁμοούσιος* in das Nicaenum zu vermuten. Die Hauptinitiative dürfte jedenfalls von anderer Seite ausgegangen sein.

Auf der anderen Seite fällt auf, mit welchem Nachdruck der alexandrinsche Presbyter Arius das *ὁμοούσιος* bekämpft hat. An zwei Stellen seiner wenigen erhaltenen Originalzeugnisse wird die Homousie von Vater und Sohn ausdrücklich zurückgewiesen. In der Thaleia heißt es vom Sohn, er sei dem Vater weder ἴσος noch ὁμοούσιος, denn es gäbe überhaupt nichts, was dem Vater ἴσος, ὅμοιος oder ὁμόδοξος wäre; er allein ist ungezeugt und darum Ursprung für alles andere.⁵² Folglich kann der Sohn nicht gleichfalls ursprungslos oder gleichewig mit dem Vater sein. – In seinem Glaubensbekenntnis an Bischof Alexander betont Arius, er spreche vom Sohn nicht wie Mani von einem μέρος ὁμοούσιον⁵³, so als sei die οὐσία des Vaters teilbar und damit veränderlich. Man spürt hier deutlich die Polemik gegen den Begriff *ὁμοούσιος*, der als manichäisch denunziert werden soll. Von hieraus legt sich die Schlußfolgerung nahe, „daß es letztlich die Arianer waren, durch die das Homousios in das Symbol von Nikaia gelangte“.⁵⁴ Die Gegner des Arius hätten gewissermaßen den Spieß umgedreht und das von Arius und seinen Anhängern bekämpfte *ὁμοούσιος* ihrerseits zum Panier der Rechtgläubigkeit erhoben.

Scheinbar bestätigt wird diese Annahme durch eine Notiz bei Ambrosius, in der es heißt, Euseb von Nikomedien, der Freund des Arius, habe in einem Brief an die Synode in Nicaea geschrieben: „Si verum ... dei filium et increatum dicimus, *ὁμοούσιον* cum patre incipimus confiteri“. Nach Ambrosius hätten die Väter des Konzils daraufhin dieses Stichwort in das Bekennt-

⁵⁰ Athanasius, ep. ad Afros 5–6 (zitiert bei Theodoret, hist. eccl. I, 8, 7–16); vgl. De decr. 19 u. 20; ep. ad Jovian 4, 2 f. – Zitat bei Theodoret, hist. eccl. I, 8, 9 (GCS 44 [19], 35, 19 f.) und I, 8, 13 (ebd. 36, 20).

⁵¹ Athanasius, De sent. Dion. 18, 2.

⁵² Zitiert bei Athanasius, De syn. 15, 3 (Opitz 242, 17; vgl. Z. 10).

⁵³ Urk. 6, 3 (Opitz 12, 11).

⁵⁴ F. Riken, Das Homousios von Nikaia, 93; vgl. V. C. de Clercq, Ossius of Cordova, 265. Ähnlich bereits Athanasius, De syn. 45, 8; vgl. auch E. Seeberg, Die Synode von Antiochien, 203.

nis aufgenommen, um den Häretikern mit eben dem Schwert den Kopf abzuschlagen, das sie selbst aus der Scheide gezogen hätten.⁵⁵

Diese Lösung erscheint auf den ersten Blick bestechend. Man wird auch nicht ganz ausschließen können, daß solche Überlegungen bei einzelnen Konzilsteilnehmern eine Rolle gespielt haben werden, auch wenn die Darstellung des Ambrosius eher wie eine fromme Legende wirkt. Übergangen wird jedoch dabei, daß das Ringen um ein richtiges Verständnis des *ὁμοούσιος* eine lange Vorgeschichte hat, ebenso die Bemühungen Konstantins, die für Euseb von Caesarea von großer Bedeutung waren, und schließlich eine wichtige und bisher zu wenig gewürdigte Bemerkung Eusebs in dem gleichen Brief an seine Gemeinde, er habe erfahren, daß bereits unter den Alten einige gelehrte und berühmte Bischöfe und Schriftsteller den Begriff *ὁμοούσιος* zur Bezeichnung der Gottheit von Vater und Sohn gebraucht hätten.⁵⁶ Zwar hat das nicaenische *ὁμοούσιος* eine deutliche antiarianische Spitze, aber es als eine spontane Erwiderung etwa in der Weise zu verstehen, daß die Arianer selbst den Begriff durch ihre Polemik ihren Gegnern in den Mund gelegt hätten, erscheint auf diesem Hintergrund als eine allzu vordergründige Lösung. Schon F. Loofs war der Meinung: „An den schwachen Haken kann man soviel nicht hängen“.⁵⁷ So versucht denn auch F. Dinsin einen Mittelweg.⁵⁸ Zwar sei die Lehre von der Homousie in der westlichen Theologie verankert, doch der Terminus weder gebräuchlich noch offiziell anerkannt. Konstantin und Ossius müßten ihn demnach im Orient aufgegriffen haben, sei es als Antwort gegen die Arianer, sei es aber auch als Ausdruck bei Bischöfen im Osten, die eine stärker monarchianische Trinitätslehre vertraten,

⁵⁵ Ambrosius, De fide III, 15, 125 (PL 16, 614 B; vgl. Urk. 21 [Opitz 42]). Es handelt sich wahrscheinlich um denselben Brief, von dem Eustathius berichtet, er sei auf dem Konzil öffentlich verlesen und dann vor aller Augen zerrissen worden (Theodoret, hist. eccl. I, 8, 1); vgl. dazu die einleuchtende Begründung von F. Dinsin 84 Anm. 2 (S. 273 f.) und 87. – A. Adam übergeht den Zusammenhang bei Ambrosius und kommt zu dem Schluß, daß das *ὁμοούσιος* auf diese Weise im Sinne des Euseb von Nikomedien in das Nicaenum gekommen sei. Er fährt fort: „Eine besondere Nähe hat der Begriff zu der Theologie der syrischen Kirche, so daß die Vermutung gewagt werden dürfte, Euseb von Nikomedien oder gar der Kaiser selbst sei von syrischen Ratgebern beeinflusst worden. Der auch sonst mit Syrien theologisch verbundene Westen konnte ohne weiteres zustimmen, während es schwierig ist, den Westen als unmittelbare Quelle der Formel zu behaupten“ (Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Gütersloh 1965, 225). Adam ist, soweit ich sehe, der einzige, der für die syrische Heimat des *ὁμοούσιος* plädiert. Aus diesem Text wird man das schwerlich ableiten können.

⁵⁶ Urk. 22, 13: ὃ καὶ αὐτῷ τοῦτον ἐρμηνευθέντι τὸν τρόπον καλῶς ἔχειν ἐφάνη συγκαταθέσθαι, ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου συγγραμμένους ὀνόματι (Opitz 46, 3–6). Athanasius zitiert den zweiten Teil auch: Ep. ad Afros 6 (vgl. Theodoret, hist. eccl. I, 8, 16) und verweist – wohl mit Recht – auf den Streit der Dionyse; vgl. auch F. Dinsin 85 Anm. 6 (S. 276), die die Frage aufwirft, ob vielleicht auch Tertullian gemeint sei.

⁵⁷ F. Loofs, Nicänum, 80.

⁵⁸ F. Dinsin 86 ff.

wie z. B. Markell von Ankyra oder Eustathius von Antiochien.⁵⁹ „Sicherlich hat nicht Alexander, wie der Bericht des Philostorgius nahelegt, dem Abendländer Ossius das *homoeousios* vorgeschlagen“.⁶⁰ Da die abendländische Trinitätstheologie jedoch das ‚una substantia‘ vertreten habe, sei es den Abendländern bzw. dem von ihnen beratenen Konstantin nicht schwergefallen, das *ὁμοούσιος* zu übernehmen. Insofern habe *auch* (!) die abendländische Theologie Anteil an der Einfügung des *ὁμοούσιος* in das Nicaenum gehabt.⁶¹ Darüber hinaus hätten die Abendländer das *ὁμοούσιος* aber auch in bewußter Erinnerung an den Streit der Dionyse gewählt.⁶²

V.

Was hier bei F. Dinsen eher wie ein Stück freundlicher Reverenz gegenüber der Überlieferung der Kirche erscheint und allenfalls als zusätzliches Argument eine gewisse Rolle spielt, dürfte in Wahrheit von ganz entscheidender Bedeutung für die Formulierung des Nicaenums gewesen sein. Die Bedeutung, die die kirchliche Tradition nicht zuletzt bei der Entwicklung rechtgläubiger Theologie gegenüber den ‚Neuerungen der Häresie‘ (!) in der alten Kirche spielt, sollte in keinem Fall unterschätzt werden. Das gilt erst recht bei der Formulierung einer so wichtigen Glaubensdefinition wie dem Nicaenum, das nach dem Wunsch Konstantins als verbindliche Grundlage für die Gesamtkirche dienen sollte. Darüber hinaus war es das erste Mal in der Geschichte der Kirche, daß ein solches für alle Christen im Römischen Reich verbindliches Bekenntnis aufgestellt wurde. Bis dahin gab es lediglich regional gewachsene Glaubenstraditionen, die in den Taufbekenntnissen ihren Niederschlag fanden und die durch die Gemeinschaft der Kirchen untereinander und die Bindung an den gemeinsamen biblischen Kanon gegenseitig als rechtgläubig anerkannt wurden.

⁵⁹ Vgl. jedoch F. Loofs, Nicänum, 79 f.: „Auch der Antiorigenist Marcellus von Ancyra ist sicher nicht der Antragsteller für die nicänischen Formulierungen gewesen. Auch er hätte den Logosbegriff nicht durch den des ‚Sohnes‘ ersetzt, und hätte anstelle des γεννηθέντα ein προελθόντα vorgeschlagen. Ebenso wenig kann Eustathius von Antiochien die nicänischen Formeln in die Debatte geworfen haben. Denn, wenn seine Äußerung über die Verhandlungen außer der Notiz, daß Euseb (von Nikomedien) das gleich anfangs verworfene arianische Bekenntnis (vgl. Theodoret, hist. eccl. I, 7, 15) vorgelegt habe, etwas lehrt, so ist es das, daß er sich an der Debatte nicht entscheidend beteiligt hat (ebd. I, 8, 3). Auch sonst wird ihm das nirgends nachgesagt“. Darüber hinaus lassen die eigenen Ausführungen zu Eustathius (73 ff.) und Markell (76 ff.) die Lösung von F. Dinsen recht unwahrscheinlich erscheinen.

⁶⁰ F. Dinsen 87 unter Hinweis auf Philost., hist. eccl. I, 7 (Bidez 8, 1–9, 2). Die umgekehrte Möglichkeit, daß Ossius bei dieser Gelegenheit das *ὁμοούσιος* vorgeschlagen habe, wie sie die Vita Constantini Cod. Angelic. A andeutet (Bidez 9, 30 ff.), wird von F. Dinsen unerwähnt gelassen. Allerdings paßt sie nicht zu der Anschauung, daß das *ὁμοούσιος* aus dem Orient stammen müsse. Vgl. dagegen H. Kraft o. Anm. 33.

⁶¹ Vgl. F. Dinsen 87 Anm. 6 (S. 279).

⁶² F. Dinsen 88 unter Hinweis auf Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, 16 und A. Harnack, DG II, 232 Anm. 4.

Eine Neuerung gegenüber den herkömmlichen Bekenntnissen war auch, daß das Nicaenum sich nicht damit begnügte, eine positive Lehrgrundlage für die Kirche zu formulieren, sondern sich zugleich gegenüber bestimmten Irrlehren unmißverständlich abgrenzte. Die Tatsache, daß es mit einem Anathematismus schloß, hat wohl nicht zuletzt dazu beigetragen, daß es sich als Bekenntnis in den Gemeinden, etwa im Gottesdienst oder bei der Taufe, nicht durchsetzen konnte. Von daher erklärt sich möglicherweise auch, weshalb Hilarius von Poitiers das Nicaenum erst so spät, d. h. während seines Exils in der Mitte des 4. Jahrhunderts im Osten (um 356) kennenlernte.⁶³ Es war eben ein Dokument der Theologie und Gegenstand theologischer Auseinandersetzungen um die Frage der Rechtgläubigkeit, aber kein Gemeindebekenntnis. Ein solches ist das Nicaenum nie geworden. Erst das Symbol von Konstantinopel hat diese Rolle übernommen, trotz der theologischen Befrachtung einzelner Formeln, und hat als Tauf- und als Abendmahlsbekenntnis eine ungeheure Verbreitung erfahren. In ihm lebte das Nicaenum weiter, so daß es schließlich selbst als ‚Nicaenum‘ bezeichnet wurde.⁶⁴

Bei der Formulierung der Glaubensdefinition von Nicaea kam es also darauf an, die rechtgläubige Tradition der Kirche zu wahren. Diese Tradition war bis dahin nicht einheitlich definiert worden, sondern lebte in den Traditionen der verschiedenen Regionalkirchen, auch wenn es immer wieder gegenseitige Konsultationen über Fragen der Lehre und des kirchlichen Lebens gegeben hatte, über Ostertermin und Fastenpraxis, über Fragen der Buße und der Wiedertaufe von Häretikern wie auch über Entscheidungen gegenüber Häretikern oder Schismatikern. Gleichwohl lebten gewisse Unterschiede fort, und nicht immer wurde die Entscheidung einer Kirche von allen anderen übernommen.⁶⁵ So ergab sich auf dem Konzil in Nicaea das Problem, einerseits die gemeinsame Lehrtradition festzuhalten und zu formulieren und andererseits Formeln zu finden, um sich gegenüber der arianischen Häresie abzugrenzen.

Welche der auf dem Konzil vertretenen Kirchen aber repräsentierte am ehesten die rechtgläubige Tradition der Kirche? Diese Frage muß die Konzilsväter beschäftigt haben. Die Tatsache, daß das Caesareense von ihnen zwar als rechtgläubig anerkannt, aber nicht als Grundlage der gemeinsamen Glaubensdefinition akzeptiert wurde, kennzeichnet die Situation. Vermutlich legte man das Jerusalemer Taufsymboll zugrunde und erwies so dem Ehrenprimat Jerusalems und damit der ältesten Überlieferung der Kirche seine Reverenz.⁶⁶

⁶³ Hilarius, *De syn.* 91 (PL 10, 545): „fidem Nicaenam nunquam nisi exsulaturus audivi“.

⁶⁴ Vgl. Kelly, *Glaubensbekenntnisse*, 294 ff., 328 ff.

⁶⁵ Ein auch für unseren Zusammenhang wichtiges Beispiel ist die Verurteilung des Origenes durch die alexandrinische Kirche, die zwar von Rom unterstützt wurde, aber nicht von den östlichen Nachbarkirchen Palästina, Arabia, Phönizien und Achaia, vgl. Hieronymus, *ep.* 33, 5. Dazu meine Untersuchung, *Dionysius. Origenismus*, 95 ff.; vgl. auch unten Anm. 82 u. 99.

⁶⁶ Daß das Nicaenum nicht aus dem Caesareense heraus entwickelt, sondern nach einem Symbol des Jerusalemer Typus gebildet wurde, hat H. Lietzmann

Auf diesem Hintergrund muß auch die Frage nach der Aufnahme des *ὁμοούσιος* in das Nicaenum gesehen werden. Auch für diesen eigentümlich schillernden Begriff muß es eine rechtgläubige Tradition in der vornicaenischen Kirche oder in einer der großen Regionalkirchen gegeben haben, ohne die seine Aufnahme in das Nicaenum schwerlich möglich gewesen wäre.⁶⁷ Selbst das Machtwort des Kaisers hätte dazu kaum ausgereicht. Daß es eine solche Tradition in der Kirche gab, auch wenn sie vielleicht nicht überall hinreichend bekannt war, zeigt die bereits erwähnte Bemerkung Eusebs von Caesarea über die gelehrten und berühmten Bischöfe und Schriftsteller aus alter Zeit, die das *ὁμοούσιος* auf das Verhältnis von Vater und Sohn angewandt hätten. Dieser Hinweis ist dabei keine fromme Floskel, sondern ein entscheidendes Argument gegenüber der Gemeinde in Caesarea, daß Euseb mit seiner Unterschrift unter das Nicaenum auf dem Boden kirchlicher Überlieferung steht.

VI.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß mit den Bischöfen der Alten, auf die Euseb sich bezieht, wohl vor allem die beiden Dionyse, Dionysius von Rom und Dionysius – mit dem Beinamen ‚der Große‘ – von Alexandrien, aus der Mitte des 3. Jahrhunderts gemeint sein werden.⁶⁸ Jedenfalls erscheint nur in der mit ihrem Namen verbundenen trinitätstheologischen Auseinandersetzung das Stichwort *ὁμοούσιος* als Ausdruck rechtgläubiger Theologie. Alle älteren Belege sind allenfalls Vorstufen auf dem Weg dorthin, jedoch ohne eindeutig kirchliche Relevanz, und bei den späteren Belegen aus vornicaenischer Zeit handelt es sich fast immer um Auseinandersetzungen mit diesem Begriff, der bei Theologen im Osten häufig im Verdacht stand, einen modalistischen Monarchianismus im Sinne des Sabellius zu lehren. Um dieses Problem aber ging es bereits bei dem Streit der Dionyse. Es ist deshalb notwendig, hier noch einmal einzusetzen und vor allem die Rolle Roms in diesem Zusammenhang eingehend zu prüfen. Denn wenn unsere Behauptung von einer rechtgläubigen Tradition des *ὁμοούσιος* vor Nicaea zutrifft und dieses seine Wurzeln tatsächlich im Westen und womöglich in Rom haben soll, dann muß das in dieser Auseinandersetzung zwischen Rom und Alexandrien erkennbar sein, auch wenn der Begriff selbst auf römischer Seite nicht belegt werden kann.

Folgt man den Berichterstatlern dieser Auseinandersetzung, Euseb von Caesarea, Athanasius und Basilius, bei denen auch die entsprechenden Fragmente aus den Schriften der beiden Bischöfe überliefert sind, dann ging es

gezeigt (ZNW 24, 1925, 193–202); vgl. Kelly, Glaubensbekenntnisse, 216 ff. – Den Ehrenprimat Jerusalems betont can. 7 von Nicaea!

⁶⁷ Die Annahme von Chr. Stead, das *ὁμοούσιος* sei gewissermaßen aus dem Stegreif gegen die Drei-Hypostasen-Lehre geschaffen worden („... was adopted more or less impromptu as a reply to the contention that Father, Son, and Spirit are three ousiai“, Divine Substance, 251), erkennt den Charakter solcher kirchlicher Lehrentscheidungen, die durch eine rechtgläubige Tradition abgedeckt sein müssen.

⁶⁸ Vgl. o. Anm. 56; zur Literatur o. Anm. 46.

dabei um die Auseinandersetzung des alexandrinischen Dionysius mit dem libyschen „Sabellianismus“,⁶⁹ in die Rom hineingezogen wurde. In den erhaltenen Fragmenten des Dionysius von Alexandrien taucht jedoch der Name Sabellius oder die Bezeichnung Sabellianer nicht auf. Der alexandrinische Bischof unterrichtet vielmehr seinen damals noch amtierenden Kollegen Xystus (Sixtus) II. von Rom (257–258) zunächst über den Ausbruch einer theologischen Kontroverse in Libyen und schreibt: „Die Lehre, die sich jetzt in Ptolemais in der Pentapolis regt, ist gottlos und voller Gotteslästerungen gegenüber dem allmächtigen Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus; auch enthält sie viel Ungläubiges über seinen einziggeborenen Sohn und Erstgeborenen aller Schöpfung, den Mensch gewordenen Logos, und viel Törichtes über den Heiligen Geist. – Als von beiden Seiten schriftliche Erklärungen bei mir eintrafen und Brüder die Angelegenheit mit mir besprechen wollten, schrieb ich, so gut ich konnte, mit Gottes Hilfe einige Briefe und gab eine mehr schulmäßige Erklärung, deren Abschriften ich meinem Schreiben an Dich beifüge.“⁷⁰ Daß es sich bei der erwähnten Irrlehre um „Sabellianismus“ gehandelt habe, schreibt Euseb in der Einleitung zu diesem Fragment. Aus den Äußerungen des Dionysius kann man das wohl kaum entnehmen, nur daß es offenbar um Probleme der Trinitätslehre ging. Darüber hinaus erscheint der alexandrinische Bischof zunächst als Schiedsrichter in einer bereits bestehenden Auseinandersetzung. Erst seine hier erwähnte „mehr schulmäßige Erklärung“ hat dann wohl Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit geweckt. Allerdings zeigt das eine, lateinisch überlieferte Fragment dieses umstrittenen Briefes, auf den sich später die Arianer gern beriefen,⁷¹ wie auch die umfangreiche Apologie des alexandrinischen Dionysius an seinen römischen Namensvetter,⁷² daß der Alexandriner den Unterschied von Vater und Sohn zunächst so überbetonte, daß er den Sohn als etwas Geschaffenes (ποίημα)⁷³ bezeichnen und das Verhältnis von Vater und Sohn

⁶⁹ Vgl. die einleitenden Bemerkungen: Euseb, hist. eccl. VII, 6; praep. ev. VII, 18, 13; ferner: hist. eccl. VII, 26, 1 (Briefe des Dionysius gegen Sabellius). – Athanasius, dem wir die meisten Fragmente aus der Schrift des Dionysius, Ἐλεγχος καὶ ἀπολογία, verdanken, spricht von Briefen des Dionysius, die gegen die Häresie des Sabellius gerichtet gewesen seien (De sent. Dion. 13, 1; vgl. 12, 2 u.ö.). Auch von dem Brief des Dionysius von Rom heißt es bei ihm, er richte sich gegen die Anhänger des Sabellius (De decr. 26, 1). – Zu Basilius vgl. De spir. 29 § 72 und ep. 9, 2. Basilius ist der erste, der Sabellius als Libyer bezeichnet; auch heißt es in ep. 9, 2, daß Sabellius das δημοῦσιος gelehrt habe, was jedoch nicht richtig sein dürfte; vgl. dazu u. S. 24 f.

⁷⁰ Euseb, hist. eccl. VII, 6.

⁷¹ Es handelt sich um ein Zitat des Dionysius in einer Schrift des arianischen Bischofs Athanasius von Anazarbus. Vgl. dazu H.-G. Opitz, in: Quantulacumque, 50 ff.; meine Untersuchung, Dionysius. Origenismus, 63 f. Text bei D. de Bruyne, Deux lettres inconnues de Theognius l'évêque arien de Nicée, in: ZNW 27 (1928) 110. – Vgl. auch Athanasius, De sent. Dion. 4, 2 f.

⁷² Es ist die Schrift Ἐλεγχος καὶ ἀπολογία, die aus vier Büchern bestand (Titel nach Athanasius, De sent. Dion. 13, 3; zum Umfang vgl. ebd. 23, 3; Euseb, hist. eccl. VII, 26, 1). Text: Feltoe 182–198.

⁷³ Dionysius gibt dies indirekt zu, wenn er sagt, er habe beiläufig Gott als ποιητής des Sohnes bezeichnet (Athanasius, De. sent. Dion. 21, 3).

mit den Bildern vom Winzer und Weinstock sowie vom Schiffbauer und Boot ausdrücken konnte.⁷⁴ Später hat er diese Bilder als ungeeignet zurückgenommen, nachdem von römischer Seite deutliche Kritik laut geworden war. Dorthin hatten sich nämlich die libyschen Gegner des Dionysius um Unterstützung gewandt. Von daher liegt die Vermutung nahe, daß diese Gegner die Einheit von Vater und Sohn in Gott besonders betonten und möglicherweise tatsächlich dem modalistischen Monarchianismus nahestanden, der von den Gegnern gern als ‚Sabellianismus‘ bezeichnet wurde. Allerdings bezeichnet Athanasius jene, die ihren Bischof in Rom verklagt hatten, als „rechtgläubige Brüder“.⁷⁵

Was aber ist Sabellianismus? In der gesamten Kontroverse zwischen den beiden Dionysen begegnet der Name des Sabellius, nach dem diese besondere Häresie der alten Kirche benannt ist, nur an einer einzigen Stelle, nämlich in dem Brief des römischen Dionysius an die alexandrinische Kirche.⁷⁶ Darin heißt es: „Ich habe erfahren, daß es bei denen, die bei Euch als Katecheten und Lehrer das göttliche Wort unterrichten, Wegbereiter dieser Ansicht gibt, die der (ketzerischen) Lehre des Sabellius sozusagen diametral entgegengesetzt sind: Dieser nämlich lästert (Gott), indem er sagt, der Sohn sei derselbe wie der Vater und umgekehrt; jene aber verkündigen gewissermaßen drei Götter, indem sie die heilige Einheit (*μονάς*) in drei einander fremde und völlig getrennte Hypostasen auseinanderreißen.“⁷⁷ Dieser Satz ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich: Betont wird mit allem Nachdruck die Lehre von der göttlichen *μονάς*. Das ist durchgängig in dem gesamten Schreiben. Gleich zu Anfang wird die *μοναρχία* als das *σεμνότατον κήρυγμα* der Kirche Gottes bezeichnet⁷⁸ und am Schluß ist noch einmal vom *ἁγίον κήρυγμα τῆς μοναρχίας* die Rede.⁷⁹ Bekämpft wird die Lehre von den drei Hypostasen, die – in lateinischer Umgebung im Sinne von drei ‚Substanzen‘ verstanden – den Verdacht des Tritheismus erweckt. Dieser Lehre sind dann im wesentlichen die weiteren Ausführungen gewidmet; von Sabellius hört man nichts mehr.⁸⁰ Bemerkenswert ist schließlich der Hinweis

⁷⁴ Athanasius, *De sent. Dion.* 18, 1. In dem Zitat spricht Dionysius nur von dem Verhältnis ‚Bauer – Pflanze‘ und nicht von ‚Winzer – Weinstock‘; vgl. jedoch Athanasius, ebd. 4, 2.

⁷⁵ Vgl. Athanasius, ebd. 13, 1: *τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀδελφῶν φρονούντες μὲν ὁρθῶς* (Opitz 55, 13).

⁷⁶ Nach Athanasius, *De syn.* 43, 4 handelte es sich um ein Synodalschreiben. Da der Brief, aus dem Athanasius zitiert (*De decr.* 26, 2 ff.), in der Ich-Form abgefaßt ist, zweifelt G. Roethe daran, daß es sich tatsächlich um ein Synodalschreiben gehandelt habe (Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert, Stuttgart 1937, 47 ff.). Daß es sich gleichwohl um ein offizielles Lehrschreiben gehandelt hat, betont H.-G. Opitz (in: *Quantulacumque*, 45).

⁷⁷ Athanasius, *De decr.* 26, 2 f. (Opitz 22, 4–9).

⁷⁸ Ebd. 26, 2 (Opitz 22, 2 f.).

⁷⁹ Ebd. 26, 7 (Opitz 23, 15 f.).

⁸⁰ Das Fragment beginnt bei Athanasius mit den Worten: *ἐξῆς δ' ἂν εἰκότως λέγοιμι* (Opitz 22, 1). Von daher ist es möglich, daß zuvor von der Lehre des Sabellius die Rede war; nur ist dieser Teil nicht erhalten.

auf Katecheten und Lehrer in Alexandria, die dem Trithemismus den Weg bereiteten. Die Formulierung ist wohl deshalb so vorsichtig, weil Dionysius selbst ein Anhänger der Drei-Hypostasen-Lehre ist. Die Vermutung aber liegt nahe, daß man vor allem die Anhänger des Origenes im Auge hat, der bekanntlich diese Lehre schon vorher vertreten hatte.⁸¹ Origenes war einst auch aus theologischen Gründen aus Alexandria vertrieben worden (231/2), wobei Rom im Gegensatz zu den östlichen Nachbarkirchen der Verurteilung durch die alexandrinische Kirche zugestimmt hatte. Dionysius gehörte damals zu den Gegnern des Origenes und unterstützte die Entscheidung seiner Kirche.⁸² Wenn er jetzt zum Schutz der göttlichen τριάς für die Drei-Hypostasen-Lehre eintrat, so stellte er sich damit vor die Origenisten in Alexandria. Das fiel ihm um so leichter, als er selbst ein strikter Gegner des Modalismus war. Andererseits aber akzeptierte er das *δμοούσιος*, das den Origenisten späterer Zeit immer wieder als sabellianisch erschien, und schuf damit eine Brücke zwischen Ost und West, die ihre Bewährungsprobe in Nicaea bestand. Es war ein kirchenpolitisch wichtiger Kompromiß, den der von Valerian in die Verbannung geschickte und in seiner Rechtgläubigkeit angefochtene alexandrinische Bischof erreicht hatte.

Von Sabellius heißt es bei Dionysius von Rom lediglich, seine Lehre sei dem Trithemismus gewissermaßen diametral entgegengesetzt, denn er habe Vater und Sohn als identisch betrachtet. Daß Sabellius diese Lehre vertreten hat, die ihn mit Noët von Smyrna⁸³ und seiner Schule verbindet, der er offenbar nahestand,⁸⁴ ist auch anderweitig bezeugt.⁸⁵ Darüber hinaus lesen wir bei Basilius, Sabellius habe auch das *δμοούσιος* auf das Verhältnis von Vater und Sohn angewandt,⁸⁶ doch die älteren und zuverlässigeren Zeug-

⁸¹ Belege o. Anm. 22.

⁸² Vgl. dazu meine Untersuchung, Dionysius. Origenismus, 95–108; zur Rolle des Dionysius 106 ff.; vgl. auch o. Anm. 65. – Die verbreitete Ansicht, Dionysius sei, da er einmal Schüler des Origenes war, als Origenist und origenistischer Theologe zu verstehen (so auch F. Dinsen 33 ff.), hoffe ich durch meine Untersuchung widerlegt zu haben.

⁸³ Zu Noët und seiner Schule vgl. vor allem Hippolyt, Refut. IX, 7–10; X, 27 (zur Identität von Vater und Sohn bes. IX, 10, 10 f.; X, 27, 2). Die Hippolyt zugeschriebene Schrift ‚Contra Noetum‘ dürfte demgegenüber unecht sein und gehört sehr wahrscheinlich ins 4. Jahrhundert; vgl. M. Richard, La transmission des textes des Pères grecs, in: Sacris Erudiri 22, 1 (1974/75) 51–60; ders., in: Dict. Spir. VII, 1 (1969) 533. Für die Unrechtheit plädiert auch J. Frickel, Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma, in: Stud. Ephem. „Augustinianum“ 13 (1977) 137–149. Zur Theologie Noëts ders., Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts ‚Refutatio‘, in: Gnosis and Gnosticism (Nag Hammadi Studies VIII), Leiden 1977, 119–137; bes. 130 ff.

⁸⁴ Eigentümlich ist bei Hippolyt die erste Erwähnung des Sabellius; sie klingt so, als sei dieser längst bekannt (Refut. IX, 11, 1). In der zusammenfassenden Darstellung der Schule Noëts fehlt Sabellius (X, 27).

⁸⁵ Das gilt insbesondere für das Stichwort *υιοπάτωρ*, das Sabellius zugeschrieben wird, vgl. Arius (Urk. 6, 3 Opitz 12, 12); Ps.-Athanasius (Markell), Expos. fidei 2. Weitere Belege bei Opitz im App. z. St.

⁸⁶ Basilius, ep. 9, 2.

nisse wissen davon nichts.⁸⁷ Wahrscheinlicher ist, daß Basilius aus seiner Auseinandersetzung mit dem ‚Sabellianismus‘ des 4. Jahrhunderts heraus zu dieser Ansicht gekommen ist, daß jedoch der historische Sabellius dieses Wort nicht verwendet hat. Dennoch besteht, wie es scheint, eine eigentümliche Beziehung zwischen dem Stichwort *ὁμοούσιος* und dem Verdacht auf Sabellianismus. Nur dort, wo Sabellius als Ketzer verurteilt worden war, in Rom, hört man davon nichts. Dort ist Sabellianismus klar definiert als jene Häresie, die Vater und Sohn als identisch betrachtet, als ‚modi‘ des einen Gottes mit verschiedenen Namen, die darum im Westen auch als Patripassianismus bezeichnet werden kann.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang die lapidare Kürze, mit der Dionysius von Rom das Thema Sabellianismus behandelt. Für ihn ist dieses offenbar durch die Entscheidung seines Amtsvorgängers Kallist (um 217) erledigt. Nun geht es um das Problem des Tritheismus. Auch dafür hält der Römer einen Ketzervater bereit, nämlich Markion, der die Lehre von den drei *ἀρχαί* eingeführt habe.⁸⁸ Mit den Namen Sabellius und Markion sind somit die beiden häretischen Extreme in der Trinitätslehre gekennzeichnet. In beiden Fällen handelt es sich um Ketzer, die die römische Kirche verurteilt hat. Diese ist den rechtgläubigen Weg zwischen diesen beiden Extremen gegangen und hat damit Maßstäbe für die Rechtgläubigkeit der Kirche gesetzt, die von den anderen Kirchen übernommen wurden.

Hat nun Dionysius von Rom das *ὁμοούσιος* vertreten? Belegt ist es nicht, und es ist wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher, daß Athanasius es uns mitgeteilt hätte, wenn der Römer diesen Begriff in seinem Schreiben an den Alexandriner verbindlich gemacht hätte.⁸⁹ Vielleicht hatte er besondere

⁸⁷ Die wichtigste Quelle ist Hippolyt, Refut. IX, 11–12. Darüber hinaus gibt es nur ein paar verstreute Hinweise (vgl. o. Anm. 85). Der Bericht des Epiphanius von Salamis (Panar. 62) ist nur mit großer Vorsicht heranzuziehen, da dort nicht unterschieden wird zwischen dem historischen Sabellius und den ‚Sabellianern‘ des 4. Jahrhunderts. – Ob es einen Unterschied zwischen der Theologie Noëts und der des Sabellius gegeben hat, ist nicht mehr auszumachen. Die auf den Bericht des Epiphanius zurückgehende verbreitete Ansicht, Sabellius habe über Noët hinausgehend den Heiligen Geist im monarchianischen Gefüge untergebracht (so: F. Loofs/K. Aland, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 6. Aufl., Tübingen 1959, S. 145 u. a.; zuletzt: A. M. Ritter, Arianismus, in: TRE 3 (1978) 695), dürfte kaum zu halten sein. Schon der dem Sabellius zugeschriebene Begriff *υἱοπάτωρ* sträubt sich gegen eine trinitarische Erweiterung. Vielleicht aber stand Sabellius der christlichen Gemeinde näher als Noët und dessen Schüler Epigonos und Kleomenes.

⁸⁸ Athanasius, De decr. 26, 3 (Opitz 22, 12 ff.). Nach A. v. Harnack (Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, TU 45, 2. Aufl. Nachdruck Darmstadt 1960, S. 336* mit Anm. 1; vgl. 99 Anm. 1; 160 Anm. 2) hat nicht Markion, sondern Synerus diese Lehre eingeführt unter dem Einfluß von Apelles. Allerdings schreibt bereits Hippolyt (Refut. X, 19, 1; vgl. VII, 31, 2), daß Markion diese Lehre wie sein Lehrer Kerdon vertreten habe; vielleicht ist er die Quelle für den römischen Dionysius. – Es fällt auf, daß der ‚Ditheist‘ Hippolyt nicht erwähnt wird. Das ist indirekt ein Hinweis auf dessen inzwischen erfolgte Versöhnung mit der Kirche. Vgl. dazu auch R. Reutterer, Legendenstudien um den heiligen Hippolytus, in: ZKTh 95 (1973) 286–310.

⁸⁹ Vgl. Dinsen 37 mit Anm. 4. Ob der römische Bischof von dem ägyptischen

Gründe, dieses Stichwort nicht in den Vordergrund zu rücken. Doch kann andererseits nur die römische Kirche und ihre Tradition hinter dem *ὁμοούσιος* gestanden haben, sonst wäre die Haltung des Alexandriners völlig unverständlich. Sein zögerndes Eintreten für diesen unbiblischen Begriff zeigt deutlich, daß die, die die Annahme des *ὁμοούσιος* forderten, nicht nur ein paar libysche Modalisten gewesen sein können, die dem alexandrinischen Bischof unterstanden. Diese hatten sich vielmehr nach Rom gewandt, weil sie dort den Hort ihrer Rechtgläubigkeit erblickten. Und wenn Dionysius von Alexandrien dem Römer (!) mitteilt, er habe das *ὁμοούσιος* zunächst nicht verwandt, weil es unbiblisch sei, in der Sache sei er aber einverstanden, dann muß das *ὁμοούσιος* auch dort in Rom verankert gewesen sein.

VII.

Sollte Dionysius von Rom den Begriff nicht in den Vordergrund gerückt haben, dann kann das nur bedeuten, daß hinter ihm eine noch ältere Tradition der römischen Kirche steht. Für diese Annahme spricht ohnehin:

1) daß der Begriff aus dem Griechischen stammt. In der Mitte des 3. Jahrhunderts aber beginnt die lateinische Sprache in der römischen Gemeinde sich durchzusetzen, während zur Zeit Hippolyts noch die griechische vorherrschte.⁹⁰

2) Der Begriff dürfte aus einer kirchlichen Lehrentscheidung stammen, ohne die seine Verbindlichkeit und seine anerkannte Rechtgläubigkeit wohl nur schwer hätte behauptet werden können. Und diese Lehrentscheidung muß zur Zeit der Dionyse bereits anerkannt gewesen sein.

3) Schließlich deutet auch die Tatsache auf einen älteren Ursprung hin, daß der Begriff nicht unmittelbar aus der Bibel abgeleitet werden kann, was seine spätere Rezeption erschwerte. Berücksichtigt man nun die eigentümliche Beziehung zu Sabellius, dann legt sich die Vermutung nahe, daß das *ὁμοούσιος* in der Lehrentscheidung des Bischofs Kallist gegenüber Sabellius und Hippolyt eine Rolle gespielt hat. Und mit der Anerkennung dieser Abgrenzung der rechtgläubigen Theologie gegenüber einem extremen Modalismus einerseits und einer Zwei-Götterlehre, als die Hippolyts Theologie verdächtigt wurde, andererseits, hätte dann die rechtgläubige Tradition des *ὁμοούσιος* begonnen.

Oberhirten die Annahme einer Formel hätte „verlangen“ können, wird man für das 3. Jahrhundert bezweifeln dürfen. Das gilt in gewisser Weise auch für die Bemerkung von Chr. Stead im Zusammenhang mit der Frage nach der Verurteilung des *ὁμοούσιος* durch die origenistischen Bischöfe in Antiochien (268): „It seems to me incredible that if ‚homousios‘ really were an established expression of Western theology, this council and these authors should have refrained from pressing it upon the Eastern bishops“ (Divine Substance, 255). Ein solcher Druck vom Westen aus wäre um diese Zeit gar nicht möglich gewesen. Die Anerkennung des *ὁμοούσιος* erfolgte schrittweise.

⁹⁰ Vgl. Th. Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965, S. 23; vgl. 187.

Prüft man den Bericht Hippolyts über Kallists Entscheidung⁹¹ – es ist der einzige, den wir besitzen, und noch dazu der eines Betroffenen –, dann war diese Entscheidung theologisch widerspruchsvoll und eigentümlich schillernd. Deutlich ist, daß Kallist Hippolyts Lehre als Ditheismus bezeichnet hat.⁹² Kallist betont demgegenüber mit allem Nachdruck die göttliche Einheit, die für ihn im göttlichen Geist begründet liegt (*ἐν πνεύμα*). In diesem Sinn versteht er Joh. 14, 11 („... ich bin im Vater, und der Vater ist in mir“), eine Stelle, die auch Dionysius von Rom in seinem Brief an den Alexandriner zitiert.⁹³ Das Sichtbare an Christus, der Mensch, das ist für Kallist der Sohn; der Geist in ihm, das ist der Vater. Insofern hat zwar nicht der Vater am Kreuz gelitten, wie die Sabellianer lehren, aber er hat am Kreuz mitgelitten (*συμπεπονηέναι*). Auch ist nicht der Vater gestorben, sondern der Sohn.⁹⁴ Aber es ist nur *ein* Gott mit *einer* Person (*πρόσωπον*). Damit soll jeglicher Ditheismus ausgeschlossen werden. Und so scheut sich Kallist nach der Meinung Hippolyts nicht, „bald in die Lehre des Sabellius, bald in die Theodots zu fallen“, d. h. einen extremen Modalismus mit einem extremen Adoptianismus zu verbinden. Das Stichwort *ῥμοούσιος* wird in diesem Zusammenhang von Hippolyt nicht erwähnt, aber es könnte gut in einer kirchenpolitisch bewußt schillernd gehaltenen Kompromißformel gestanden haben, die sich gegenüber Modalismus und Ditheismus gleichermaßen abzugrenzen versucht, um den rechtgläubigen Weg der Mitte zu markieren. Zwar soll die Einheit Gottes betont werden, zugleich aber sollen die problematischen Konsequenzen des ‚Patripassianismus‘ vermieden werden. Inwieweit Kallist in seiner Entscheidung auch Hippolyt und seinen Anhänger theologisch entgegenzukommen versuchte, ist aus dessen Bericht nicht deutlich. Es kam zu keiner Annäherung, aber es ist wahrscheinlich, daß Kallist den Ditheismus zwar verurteilte, aber gleichzeitig nach einem Weg suchte, die Anhänger Hippolyts auf seine Seite zu ziehen. Vielleicht hat das *ῥμοούσιος* hier seinen Platz gehabt. Dann würde verständlich, warum Hippolyt darüber schweigt. Seine Ansicht, Kallists Theologie nähere sich der Häresie des Sabellius, könnte aber indirekt der Ursprung sein für den immer wieder geäußerten Verdacht, das *ῥμοούσιος* sei ‚sabellianisch‘. Von daher ist es verständlich, wenn man in Rom die Verurteilung des Sabellius immer wieder unterstrichen hat, ohne jedoch genauere Einzelheiten darüber mitzuteilen. Insbesondere nach Überwindung des hippolytischen Schismas (235) sollte nicht daran erinnert werden, daß die Entscheidung Kallists sich gleichermaßen gegen Sabellius und Hippolyt gerichtet hatte.

Auf diesem Hintergrund ist auch Novatians Schrift ‚De trinitate‘ zu verstehen, die wohl zwischen 235 und 250 entstanden ist.⁹⁵ Novatian kam offen-

⁹¹ Hippolyt, Refut. IX, 11, 1–4; 12, 15–19; vgl. X, 27, 3 f.

⁹² Hippolyt, Refut. IX, 11, 3 (Wendland 246, 6 ff.); 12, 16 (248, 18).

⁹³ Athanasius, De decr. 26, 4 (Opitz 22, 21); 26, 7 (Opitz 23, 14 f.).

⁹⁴ Hippolyt, Refut. IX, 11, 3 (Wendland 246, 3 f.).

⁹⁵ Ebd. 12, 19 (Wendland 249, 11 f.).

⁹⁶ Vgl. H. Weyer, Novatianus. De trinitate / Über den dreifaltigen Gott (Testimonia 11), Düsseldorf 1962, 14 f.

bar aus der Gemeinde Hippolyts, denn er rechnet sich zu jenen, denen man den Vorwurf des Ditheismus gemacht hat.⁹⁷ Deutlich grenzt er sich gegen Modalismus und Adoptianismus gleichermaßen ab, verzichtet aber auf eine polemische Auseinandersetzung. Der Name Kallists wird nicht genannt. Das *ῥμοούσιος* spielt verständlicherweise keine besondere Rolle. Immerhin schimmert es offenbar an einer Stelle durch.⁹⁸ So gelingt Novatian eine ausgewogene Darstellung der römischen Trinitätslehre. Die Tatsache, daß er lateinisch schreibt, läßt den griechischen Hintergrund zurücktreten und dadurch auch das *ῥμοούσιος* formelhaft erstarren, so daß es nur noch im Osten begegnet.

VIII.

Dort, wo die Entscheidung der römischen Kirche unter Kallist als rechtläubig anerkannt wurde, konnte man später an die rechtläubige Tradition des *ῥμοούσιος* anknüpfen. Das gilt zunächst für alle Kirchen des Westens, die mit Rom verbunden waren. Aber auch in Alexandrien ist diese Entscheidung offensichtlich anerkannt worden. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß Hippolyt und Origenes sich theologisch nahestanden. Spätestens als die alexandrinische Kirche Origenes aus ihrer Gemeinschaft ausschloß und Rom diese Entscheidung zusammen mit den Kirchen des Westens anerkannte,⁹⁹ entwickelten sich enge Beziehungen zwischen beiden Kirchen. Kirchenpolitisch kann man die Entscheidung der alexandrinischen Kirche ohne weiteres vergleichen mit der Entscheidung Kallists gegenüber Hippolyt, der zur Zeit der Verurteilung des Origenes noch im Schisma verharrte. Die Entscheidung gegen Origenes ist wohl nicht zuletzt als Ausdruck der Angst vor einem Schisma in der alexandrinischen Kirche zu verstehen; die Situation Roms war jedenfalls ein abschreckendes Beispiel. Auch sollte man nicht vergessen, daß erst die Weihe des Origenes zum Presbyter die endgültige Entscheidung der alexandrinischen Kirche ausgelöst hat.

Auf diese Weise verband sich die kirchliche Tradition Roms mit der Alexandriens gegenüber einer theologischen Richtung, die in ihren Augen und d. h. in den Augen der einfachen Gemeindeglieder, der *simplices*, den Glauben an den *einen* Gott durch theologische Spekulation in Gefahr brachte. Diese Gemeindeglieder – das zeigt sowohl die Entscheidung Roms als auch die Alexandriens – bildeten die Mehrheit in ihrer Kirche, auf die sich die leitenden Bischöfe stützten. Die dann vor allem im Osten geführte Auseinandersetzung gegen das *ῥμοούσιος* ist darum nicht zuletzt ein Ausdruck des Kampfes zwischen der origenistisch gebildeten und spekulativ weiter-

⁹⁷ Novatian, *De trin.* XXXI (Nr. 188); vgl. XXX (Nr. 179).

⁹⁸ Ebd. XXXI (Nr. 192): „... pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa, rursum *per substantiae communionem* ad patrem revolvitur“ (Weyer 204, 4 ff.).

⁹⁹ Bei Hieronymus, der uns die Entscheidung der alexandrinischen Kirche mitteilt, heißt es: „Damnatur a Demetrio episcopo; exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoenices atque Achaiae sacerdotibus in damnationem eius consentit orbis“ (ep. 33, 5 CSEL 54, 259, 5 ff.). Vgl. auch o. Anm. 65 und 82.

entwickelten Theologie und der schlichten, ‚sabellianischen‘ Gemeindefrömmigkeit auf kirchenamtlicher Grundlage, die sich sowohl im Streit der Dionyse als auch dann für alle verbindlich in Nicaea durchsetzte. H. Lietzmann hat recht, wenn er schreibt: Wo wir dem *ἁμοούσιος* in den Zeiten nach dem Streit der Dionyse begegnen, dort ist es „ein Panier, um das sich die ungelehrte und schlicht sein wollende Gemeindeglaubigkeit schart zum Schutz gegen die Logospekulationen des Origenes und seiner Anhänger: sie ist ein Protest gegen jede durchdachte Hypostasenlehre.“¹⁰⁰

Was von Rom aus in Alexandrien und wahrscheinlich auch in Antiochien¹⁰¹ als rechtgläubig anerkannt worden war und wogegen Origenisten und vor allem dann die Arianer mit allem Nachdruck anzukämpfen versucht hatten, wurde schließlich in Nicaea – nun zum ersten Mal für alle Christen verbindlich – festgehalten. Noch immer aber war das *ἁμοούσιος* eine schillernde Kompromißformel, die ihre Berechtigung lediglich in ihrer negativen Bestimmung besaß, als Abgrenzung gegenüber Polytheismus einerseits und Modalismus andererseits, wobei letzteres jedoch erst noch deutlich gemacht werden mußte. Ein theologischer Fortschritt gegenüber der Zeit Kallists ist in Nicaea nicht zu erkennen. Es bedurfte noch jahrzehntelanger Kämpfe, bis eine solche theologische Durchdringung gelang. Aber es gab wohl schon vor Nicaea einige Origenisten, die bereit waren, das *ἁμοούσιος* anzuerkennen.¹⁰² In ihrer Tradition ist später die notwendige theologische Denkarbeit geleistet worden, damit die schillernde Kompromißformel von Nicaea auch theologisch verantwortbar gedacht werden konnte.

¹⁰⁰ Geschichte der alten Kirche III, 107.

¹⁰¹ Auf der Synode gegen Paul von Samosata (268) ist das *ἁμοούσιος* offenbar abgelehnt worden, auch wenn es – wie F. Dinsen meint – wohl nicht förmlich verurteilt wurde (S. 48; vgl. 41–51). Demnach hat es um diese Zeit in Antiochien Anhänger des *ἁμοούσιος* gegeben. Später ergibt es sich aus der Tatsache, daß Eustathius von Antiochien in Nicaea ein markanter Vertreter des *ἁμοούσιος* war.

¹⁰² Ob Origenes selbst das *ἁμοούσιος* in trinitätstheologischem Zusammenhang verwendet hat, ist umstritten. M. Simonetti (Studi sull' Arianesimo, Verba Seniorum 5, Roma 1965, S. 125 Anm. 76) und R. P. C. Hanson (Did Origen apply the word homoousios to the Son? in: EPEKTASIS [Festschr. J. Daniélou], Paris 1972, 293–303) bestreiten dies. Dagegen tritt Chr. Stead (Divine Substance, 209–214) neuerdings wieder dafür ein. In sich widersprüchlich ist der Abschnitt bei F. Dinsen (28–32). Dort heißt es einerseits, Origenes habe „die Homousie des Sohnes mit dem Vater der Sache nach vertreten“ (31), aber auf der anderen Seite: „Die Tatsache, daß Origenes den Unterschied von Vater und Sohn betont, spricht ... gegen die Annahme, daß er den Sohn homoousios mit dem Vater genannt hat“ (32). – Chr. Stead weist darüber hinaus auf Pamphilus, der u.a. auch den Gebrauch des *ἁμοούσιος* durch Origenes verteidigt (217 f.). Zu Theognost und Petrus I. von Alexandrien vgl. F. Dinsen 52 f.; ein eindeutiger Gebrauch des *ἁμοούσιος* findet sich bei ihnen jedoch nicht.

Synodum congregavit contra Euphratam nefandissimum episcopum

Zur angeblichen Kölner Synode gegen Euphrates

Von Hanns Christof Brennecke

Es gibt Fragen in der historischen Forschung, die, nachdem sie längst gelöst und erledigt zu sein scheinen, doch hin und wieder wie Phoenix aus der Asche auferstehen, wenn auch nicht unbedingt im neuen Gewande.

Mehr am Rande des breiten Stromes historischer und speziell kirchenhistorischer Arbeit erneuert sich in gewissen Abständen die Diskussion um die Echtheit der auf uns gekommenen Akten einer Kölner Synode, die angeblich unter der Leitung Maximins von Trier am 12. Mai 346 in Köln abgehalten wurde und auf der Euphrates, der zweite uns namentlich bekannte Bischof Kölns, wegen Ketzerei abgesetzt worden sein soll.

Seitdem im Jahre 1538 die Akten dieser Synode erstmals im Druck erschienen,¹ ist in der über mehr als vierhundert Jahre nicht abreißen lassen Diskussion um ihre Echtheit eine Unmenge Tinte geflossen, aber ein Konsens der Forschung ist bisher nicht in Sicht. Wenn an dieser Stelle erneut zum Problem der Kölner Synode Stellung bezogen wird, soll auf einige bisher nicht erörterte Aspekte der Überlieferungsgeschichte dieser Akten aufmerksam gemacht werden. Die Anregung zu einer erneuten Untersuchung der Kölner Akten bekam ich vor Jahren im Bonner patristischen Oberseminar des Jubilars, dem an dieser Stelle dafür und für manche andere Anregung gedankt sei!

Vor gut einem Jahrzehnt hatte W. Binsfeld behauptet, daß an der Echtheit der Akten der Kölner Synode kein Zweifel mehr möglich sei. Daß nun aber Zweifel nicht nur möglich, sondern durchaus geboten ist, soll auf den folgenden Seiten gezeigt werden.²

¹ Crabbe, *Concilia omnia* I, p. 189, danach die meisten Konzilssammlungen; Labbe-Cossarth II, col. 615–617; Mansi II, col. 1371–74; *Conciliae Galliae* ed. Ch. Munier (CCh 148A) p. 26–30; *Conciles Gaulois du IV^e siècle* ed. J. Gaudemet (SC 241) Paris 1977, p. 68–79. Nach dieser Ausgabe wird der Text im folgenden zitiert. Zu anderen Ausgaben vgl. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* I/2, Paris 1907 (ND Hildesheim 1973), p. 833 n. 3; F. W. Oedinger, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter* Bd. I: 313–1099 (Publ. d. Ges. f. Rhein. Geschichtskunde, XXI, 1), Bonn 1954–61, Nr. 5 (= Oedinger, *Regesten*).

² W. Binsfeld, *Bischof Maximinus und das Kölner Konzil von 346: Landeskundliche Vierteljahrsblätter*, Trier 14 (1968), p. 3 f.; ders. in: *Frühchristliches Köln*, Schriftenreihe der archäologischen Gesellschaft zu Köln 12 (1965), p. 9.

Allerdings kann es im Rahmen dieses Aufsatzes nicht darum gehen, eine Art Forschungsgeschichte zur vierhundertjährigen Diskussion um die Kölner Akten vorzulegen. Nur die inhaltlichen Hauptpunkte der Kontroverse, die durchaus nicht nur mit wissenschaftlichen Argumenten, sondern auch mit dem Eifer frommer Emotion geführt wurde, seien hier kurz skizziert.³

I

Nach den überlieferten Akten trat am 12. Mai des Jahres 346 unter Leitung des bekannten Bischofs Maximin von Trier in Köln eine Synode von vierzehn gallischen und germanischen Bischöfen zusammen.⁴ Weitere zehn Bischöfe aus denselben geographischen Bereichen stimmten den Verhandlungen der Synode brieflich zu.⁵ Den Anlaß zu dieser Synode gab ein wohl an Maximin von Trier gerichteter Brief der Kirche von Köln und der anderen Orte der *Germania secunda*, in dem sie Klage darüber führten, daß der Bischof der wichtigsten Stadt der *Germania secunda*, Euphrates von Köln *Christum Deum negat*.⁶ Weiter sind die Voten der vierzehn anwesenden Bischöfe überliefert, die in seltener Einstimmigkeit beschließen, daß der offensichtlich abwesende Euphrates als Bischof von Köln abzusetzen und außerdem zu exkommunizieren sei.⁷ Weder von einer Diskussion noch von irgendwelchen Gegenstimmen wird etwas berichtet. Aus den in der Anklage gegen Euphrates merkwürdigerweise fast wörtlich übereinstimmenden Voten erfährt man außerdem, daß Bischof Jesse von Speyer in Gegenwart von namentlich genannten drei Zeugen selbst gehört hat, wie Euphrates die Gottheit Christi geleugnet hat.⁸ Ebenso kann Servatius von Tongern bezeugen, wie er oftmals selbst gehört hat *cum ille Christum Deum negaret* und ihm in Gegenwart des Athanasius vielmals öffentlich widerstanden hat.⁹ Nach

³ Übersichten über die Diskussion in ihren verschiedenen Stadien bei F. W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands I, Göttingen 1846, p. 123 ff.; P. Diel, Der hl. Maximinus und der hl. Paulinus, Bischöfe in Trier, oder Geschichte Triers im vierten Jahrhundert mit besonderer Rücksicht auf den Kampf der Kirche mit dem Arianismus, Trier 1875, p. 114 ff.; Hefele-Leclercq, I. c.; W. Neuss, Die Anfänge des Christentums im Rheinland, Bonn 1933, p. 72 f.; A. Harnack, Dogmengeschichte II, Tübingen 1909⁴ (ND Darmstadt 1964), p. 247; G. Rasneur, Le concile de Cologne de 346: Bulletin de la Commission Royale d'histoire 72 (1903), p. 33 f.

⁴Ed. Gaudemet p. 70: *Post consulatum Amanti et Albani, iiii Idus Maias, cum consedisent episcopi in Agripinensium civitate, ...*

⁵ Ebenda: *consentientibus et mandantibus Martino episcopo Mogontiacensium, ...* (folgen neun weitere Namen).

⁶ Ebenda: *Cumque recitata fuisset epistula plebis Agripinensium sed et omnium castrorum Germaniae secundae, de nomine Euphrata, qui Christum Deum negat, ...*

⁷ Ebenda p. 70–78.

⁸ Ebenda p. 72: 6. *Iessis episcopus dixit: „Non solum epistulis omnium ecclesiarum, quae audierunt Eufratam negare Deum Christum, sed quod ego ipse auribus meis audiui sub praesentia Martini consenioris nostri et Metropi presbyteri et Victoris diaconi, ideo consensi illum iure esse depositum.“*

⁹ Ebenda p. 76: 13. *Servatius episcopus dixit: „Quid fecerit, quidne docuerit Eufrata pseudoepiscopus, non opinione, sed ueritate cognoui pro finitimi loci coniuncta ciuitate, cuique publice et domestice obstiti saepe, cum ille Christum Deum*

dem Votum des Valerian von Auxerre scheint Euphrates schon zuvor von einer Synode von fünf Bischöfen abgesetzt worden zu sein, offensichtlich aber ohne besondere Wirkung, wie auch Amandus von Straßburg bestätigt.¹⁰

Seit Caesar Baronius sind nun aber die Zweifel an der Echtheit dieses Dokuments nicht mehr verstummt. Das Hauptproblem des Textes liegt darin, daß Euphrates von Köln in allen anderen uns bekannten alten Überlieferungen, die seinen Namen kennen, als treuer Kampfgefährte des Athanasius und somit auch des Maximin von Trier erscheint. Allerdings wissen wir überhaupt nur sehr wenig über ihn.

Mehr als zehn Jahre nach der angeblichen Absetzung des Euphrates berichtet Athanasius seinen ägyptischen Mönchen, daß Euphrates, der greise und angesehene Bischof von Köln, zusammen mit Vinzenz von Capua in Begleitung des ranghöchsten abendländischen Generals Salia im Auftrage der Synode der Abendländer von Serdika, und das heißt ja wohl vor allem auch im Auftrage des Kaisers Konstans, im Frühjahr 344 an den Hof des Konstantius nach Antiochien geschickt worden war (vielleicht wegen seiner Griechischkenntnisse – sein Name deutet jedenfalls auf griechische Abstammung¹¹), um Konstantius die Beschlüsse und Forderungen der Synode der Abendländer von Serdika zu überbringen. In Antiochien stiftete Bischof Stephan von Antiochien dann jenes sattsam bekannte Bubenstück gegen den greisen Euphrates an, das aber am Ende ihn selbst um Amt und Freiheit bringen sollte und erschreckend deutlich machte, auf welches Niveau der theologische Streit um die Trinitätslehre inzwischen abgesunken war. Aus dem Erschrecken darüber konnten sich dann wieder die ersten Annäherungsversuche entwickeln, die aber noch lange ohne Wirkung bleiben sollten.¹²

Noch Theodoret¹³ berichtet – offensichtlich unabhängig von Athanasius – die Geschichte, ohne irgend etwas Negatives über Euphrates zu wissen. Überhaupt schweigt die gesamte altchristliche Überlieferung über eine solche Kölner Synode, vor allem auch die abendländische. Besonders erstaunlich ist das bei dem nur etwa ein Jahrzehnt später schreibenden Hilarius von Poitiers, wobei man allerdings einwenden könnte, daß von seinem großen historisch apologetischen Werk, in das er viele Akten aufgenommen hatte, nur

negaret, audiente etiam Athanasio episcopo Alexandriae et presbyteris et diaconibus plurimis. Et idcirco censeo christianis episcopum eum esse non posse, quia Deum Christum sacrilega voce negavit, neque illum christianum esse iudicandum, qui eiusdem confinitimus fuerit inuentus.“

¹⁰ Ebenda p. 74: 8. Valerianus episcopus dixit: „Etsi non omnes conseniores hic apud Agripinam Dei uoluntate qui sumus adunati conuenissemus, suffecerat a quinque episcopis qui Eufkratam blasphemum, quia Christum Deum negat, pro meritis suis sententiarent eodem iure esse depositum.“ 10. Amandus episcopus dixit: „Siquidem in praesenti, quando Eufrata a quinque episcopis sententiam accepit, ...“

¹¹ Vgl. E. Ewig, Trier im Merowingerreich, Trier 1954, p. 29.

¹² Athanasius, Hist. ar. 20 (Opitz II, p. 193), vgl. K. M. Girardet, Kaisergericht und Bischofgericht (Antiquitas I, 21), Bonn 1975, p. 147 f.; eine ausführliche Darstellung der Ereignisse auch in meiner in Vorbereitung befindlichen Dissertation Kap. 1. 2. 4.

¹³ Theodoret, HE II, 9 (ed. Parmentier-Scheidweiler p. 119–121).

Bruchstücke auf uns gekommen sind. Auch Athanasius scheint von der Häresie des Euphrates nichts gewußt zu haben, obwohl er bekanntlich nach seiner Abreise nach Ägypten 346 in engem Kontakt mit den führenden Männern des abendländischen Episkopats geblieben war, so mit Maximin von Trier, nach dessen Tod mit seinem Nachfolger Paulinus und im Jahre 350 während der Herrschaft des Usurpators Magnentius auch mit eben dem Servatius von Tongern, der in der Kölner Synodalakte behauptet, oftmals dem Ketzer Euphrates öffentlich widerstanden zu haben, *cum ille Christum deum negaret, audiente etiam Athanasio episcopo Alexandriae et presbyteris et diaconibus plurimis*.¹⁴ Andererseits hat Athanasius durchaus theologisches oder kirchenpolitisches Fehlverhalten einstiger Weggenossen angeprangert oder beklagt, wie im Falle des Ossius, des Liberius oder des Vinzenz von Capua, einst Reisegefährte des Euphrates nach Antiochien.¹⁵ Das Schweigen der gesamten alten Überlieferung ist bei der dürftigen Quellenlage des vierten Jahrhunderts zwar noch kein allein genügender Beweis für die Unechtheit einer Quelle, nährt aber doch starken Zweifel. Die ersten Spuren dieser Synode, die unter dem Vorsitz Maximins von Trier Euphrates von Köln verurteilt haben soll, finden sich erst in der Mitte des 8. Jahrhunderts, also etwa 400 Jahre nach den angeblichen Ereignissen.¹⁶

Der Hauptanstoß für die älteren Bestreiter der Echtheit dieser Synode und ihrer Akten lag aber in der vorgegebenen Chronologie. Solange man nach dem Zeugnis des Sokrates und Sozomenos annahm, die Synode von Serdika habe im Jahre 347 stattgefunden, war es schlechterdings unvorstellbar, wie dann Euphrates schon 346 als Ketzer abgesetzt, nach der Synode aber als deren Legat nach Antiochien erscheinen konnte. Um die Echtheit der Synode aber trotzdem zu retten, scheute man auch vor den wunderlichsten Hypothesen nicht zurück. So gab es u. a. Versuche, den aus Athanasius bekannten Euphrates von dem in den Kölner Synodalakten genannten zu unterscheiden, oder das Datum der Synode irgendwie nach oben zu verlegen, jedenfalls nach die Synode von Serdika, wobei man dann allerdings mit dem traditionell angenommenen Jahr 347 als Todesjahr des Maximin von Trier in Konflikt geriet.¹⁷

Erst als durch die Entdeckung der *Historia Athanasii* im 18. und der Festbriefe des Athanasius in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts feststand, daß die Synode von Serdika schon 342 oder 343 stattgefunden haben mußte und die Diskussion über ihre Datierung nur noch um diese beiden Alterna-

¹⁴ Vgl. Anm. 9. Zum Kontakt des Athanasius mit führenden gallischen Bischöfen nach seiner Rückkehr nach Alexandrien vgl. Athanasius, *Apol. ad Constantium* 9, 2 (Opitz II, p. 284), *Apol. sec.* 58, 1 (Opitz II, p. 137), *Hist. ar.* 26 (Opitz II, p. 197). Daß bei der *Apol. ad Const.* 9, 2 erwähnten Gesandtschaft neben Servatius von Tongern sich Maximin von Trier als Teilnehmer nicht sicher ausschließen läßt, habe ich in der Anm. 12 genannten Arbeit zu beweisen versucht.

¹⁵ Vgl. Athanasius, *Apol. ad Const.* 27 (Opitz II, p. 294 f.), *Hist. ar.* 35 (Opitz II, p. 202 f.), *Hist. ar.* 42 (Opitz II, p. 206 f.).

¹⁶ *Vita Maximini*, AS Mai VII, p. 21 f.; dazu vgl. oben p. 10 ff.

¹⁷ Vgl. die verschiedenen *notae* bei Mansi, I. c. und Rettberg, I. c.

tiven ging, bekam die Auseinandersetzung um die Kölner Synode eine völlig neue Wendung.¹⁸ Ihre Echtheit schien nun mehr denn je gesichert, wobei die von der Chronologie unabhängigen Zweifel allerdings bestehen blieben. Der allzufrüh verstorbene und heute unverdienterweise nur noch wenig bekannte und wenig gewürdigte Marburger Kirchenhistoriker F. W. Rettberg (1805–1849) hat in seiner „Kirchengeschichte Deutschlands“ alle Argumente gegen die Echtheit der Akten, die vor der neuen Datierung der Synode von Serdika auf 342/43 bestanden, ausführlich diskutiert und zusammengefaßt.¹⁹

Obwohl seit Mitte des 19. Jahrhunderts die Stimmen derer, die die Akten für echt hielten, zunahmen, verstummten auch die Kritiker an der Echtheit der Akten nicht, bis es um die letzte Jahrhundertwende noch einmal zu einer gründlichen, wenn ich recht sehe, durch Duchesne ausgelösten Debatte dieser Frage vorrangig unter Gelehrten französischer Zunge kam, die aber ohne eindeutiges Ergebnis für oder gegen die Echtheit der Kölner Synode und ihrer Akten ausging.²⁰ Seither stehen beide Auffassungen relativ beziehungs- und diskussionslos nebeneinander. Wenn allerdings W. Neuss 1933 noch schreiben konnte: „Bis heute ist die Frage, ob die Akten jener Synode eine Fälschung sind oder nicht, nicht vollständig aufgeklärt; doch neigt sich das Schwergewicht der Gründe gegen die Echtheit“,²¹ so scheint sich nach inzwischen beinahe einem halben Jahrhundert das „Schwergewicht der Gründe“ mal wieder auf die andere Seite verlagert zu haben.²²

Trotz des neuen, seit der Korrektur des Datums der Synode von Serdika gegebenen Rahmens,²³ in den die Synode von Köln im Jahre 346 einigermaßen gut passen würde, bleiben auch in der Chronologie noch Fragen offen. Monchamp hat in seinen beiden Aufsätzen zur Frage der Kölner Synode versucht, eine lückenlose Chronologie der Jahre nach Serdika zu rekonstruieren, in die sich die Kölner Synode mit allen in den Akten gegebenen Angaben nahtlos und ohne Probleme einpassen läßt.²⁴ Nach Monchamp ist Euphrates in Serdika mit Markell und dessen in Serdika als orthodox anerkannter Lehre in Berührung gekommen. Auf der Rückreise, so vermutet er, könnte Euphrates bei Photin in Sirmium Station gemacht haben und dort die photinische Zuspitzung der Lehren Markells kennengelernt und angenommen haben. Ab 345 soll Euphrates dann diese Lehren in Gallien ver-

¹⁸ Zum Datum der Synode von Serdika vgl. Girardet, l. c. p. 108; M. Richard, *Le comput pascal par octaéteris*: Mu 87 (1974) p. 307 ff.

¹⁹ Rettberg, l. c.

²⁰ Eine Übersicht bei Hefele-Leclercq, l. c.; vgl. die Anm. 3 genannte Lit.

²¹ Neuss, l. c. p. 16 f.

²² Vgl. Binsfeld, l. c. Anm. 2. Für die Echtheit stimmt in neuerer Zeit auch H. G. Opitz, *Athanasius Alexandrinus – Opera omnia*, Tom. II: *opera apologetica*, Berlin 1935 ff. p. 127 nota (= Opitz II); unentschieden Oedinger, *Regesten* Nr. 5.

²³ Auf die ebenfalls unabgeschlossene Debatte, ob die Synode von Serdika 342 oder 343 stattgefunden hat, ist in diesem Rahmen nicht einzugehen, vgl. Anm. 18.

²⁴ G. Monchamp, *Pour l'authenticité des actes du concile de Cologne*: BAB 1902 p. 245–288; ders. *Deux réunions conciliaires en Gaule en 346*: BAB 1905 p. 638–658.

breitet haben. Irgendwann im Laufe des Jahres 345 oder Anfang 346 wäre es dann zu der von Servatius in den Akten berichteten Konfrontation in Gegenwart des Athanasius gekommen. Die am 12. Mai 346 in Köln zusammengetretene Synode erklärt Monchamp als logische Folge, nachdem bekanntlich schon 345 Photin von einer Mailänder Synode verurteilt worden war.²⁵

In dieser im ersten Moment so passenden Konstruktion liegen nun aber doch allerlei Schwierigkeiten. Duchesne und Rasneur haben zu Recht auf die verbleibenden chronologischen Probleme aufmerksam gemacht.²⁶ Bei Monchamps Konstruktion fällt zunächst ihre Künstlichkeit ins Auge. Die Kölner Akten wollen doch gerade den Eindruck vermitteln, daß Euphrates schon eh und je ein Ketzer gewesen sei, auch will ihm Servatius von Tongern häufig in öffentlichen Diskussionen widerstanden haben.²⁷ Die Voten der Bischöfe erwecken jedenfalls nirgendwo den Anschein, als ob hier ein Mann abgesetzt wurde, der noch zwei Jahre vorher als Gesandter der Orthodoxen von Serdika und Vertrauter des Kaisers Konstans nach Antiochien geschickt worden war und nun seit höchstens einem Jahr Ketzereien vertrat, die nicht nur den gesamten gallischen Episkopat, sondern auch die Gemeinden der Germania secunda gegen ihn aufgebracht hatten.²⁸

Eine Anwesenheit des Athanasius zur fraglichen Zeit in Gallien läßt sich nicht nachweisen, wenn auch ein Besuch in Trier bei Konstans im Rahmen der Vorbereitungen seiner Rückreise nach Alexandrien nicht auszuschließen ist.²⁹ Dabei kann es sich aber nur um einen Kurzbesuch bei Konstans gehandelt haben – das Votum des Servatius dagegen läßt einen unwillkürlich an den längeren Aufenthalt des Athanasius in Trier während seines ersten Exils denken. Wenn Athanasius Augenzeuge der Blasphemie des Euphrates in Köln gewesen wäre, hätte er das in seinem Bericht über des Euphrates Mission nach Antiochien wohl kaum verschwiegen. Die Akten erscheinen also in diesem Punkt unglaublich und auch die Chronologie läßt sich nur mit einer gewissen Künstlichkeit mit den sicher bekannten Fakten der Jahre nach der Synode von Serdika vereinbaren.

Aber auch inhaltlich werfen die Akten der Kölner Synode große Probleme auf. Weshalb wurde Euphrates nach den Angaben der Akten verurteilt? Nach dem am Anfang der Synode verlesenen Brief des Volkes von Köln und aller Städte der Germania secunda wirft man ihm *Christum deum negat*

²⁵ Zur Konstruktion einer zweiten gallischen Synode, die der Kölner unmittelbar vorangegangen sein soll und der die bei Athan. Apol. sec. 49, 1 überlieferte gallische Bischofsliste entstammt, vgl. den Anm. 24 genannten zweiten Aufsatz Monchamps.

²⁶ L. Duchesne, *Le faux concile de Cologne* (346): RHE 3 (1902) p. 16–29; G. Rasneur, *Le concile de Cologne de 346*: BCRH 72 (1903) p. 27–59.

²⁷ Vgl. die Voten des Servatius, Valerian und Amandus Anm. 9 f.

²⁸ Ob die Lehren Markells oder seines Schülers Photin, denn andere kommen eigentlich nicht in Betracht, der kölnischen oder anderen germanischen Gemeinden überhaupt häretisch erschienen wären, sei dahingestellt.

²⁹ Girardet, l. c. p. 149 f.

vor.³⁰ Diese Formulierung wiederholt sich ohne jedwede Erklärung in den Voten der 14 anwesenden Bischöfe in nur ganz geringen sprachlichen Variationen.³¹ Diese Gleichförmigkeit der Voten ist auffällig und in dieser Form von Synoden des 4. Jahrhunderts sonst nicht bekannt. Nur im Votum des Valerianus heißt es außerdem noch: *qui tantum nudum hominem asserit Christum*³² und im brieflich eingegangenen Votum des Diapetus: *Euphratas damnationi tradatur atque puniatur, qui Christum negat esse filium Dei, . . .*³³

Ist es sonst bei den nicht wenigen Verurteilungen von Bischöfen, die uns aus dem vierten Jahrhundert überliefert sind, nicht allzuschwer, festzustellen, welche Ketzerei im Einzelfall verurteilt wird, so macht die Unbestimmtheit der Anschuldigungen gegen Euphrates das in diesem Fall sehr schwierig. Die ursprünglich fast selbstverständlich angenommene Meinung, daß Euphrates als Arianer verurteilt wurde, ist seit langem, eigentlich schon seit den Forschungen der französischen Benediktiner des 17. Jahrhunderts wegen der damit verbundenen enormen historischen und dogmengeschichtlichen Schwierigkeiten immer mehr in den Hintergrund getreten.³⁴ Der engagierte Vertreter von Serdika in Antiochien wäre wohl nach nur zwei Jahren als überzeugter Arianer kaum denkbar. Uns hie und da bekannter plötzlicher Parteienwechsel im theologischen Parteiengefüge des vierten Jahrhunderts hängt eigentlich immer mit den politischen und kirchenpolitischen Gegebenheiten zusammen. Auch die Formulierung der verurteilten Häresie des Euphrates findet in Verurteilungen von Arianern oder arianischer Lehre (was immer man auch darunter verstehen mochte) seit Nizäa keine Parallele. Vor allem fehlt jegliche Anlehnung an die sonst immer irgendwie zitierten Anathematismata von Nizäa oder etwa an die von allen aufgeführten Teil-

³⁰ Vgl. Anm. 6.

³¹ So heißt es geringfügig abweichend im Votum des Donatian, Gaudemet, p. 72: *In pace negavit Christum Deum et ideo constat Eufratam non esse catholicum*; ebenda im Votum des Severinus: *Cum constet Euphratam subscriptione fratrum plurimorum in Spiritum sanctum blasphemasse negando Deum Christum, . . .*; im Votum des Optatian ebenda: *Et ego censeo Eufratam in episcopatu permanere non posse, qui in spiritum sanctum blasphemavit negando Christum Deum esse*; Aman-dus ebenda p. 74: *qui Christum Dominum Deum negat, . . .* Iustinian ebenda p. 76: *. . . Eufratam esse blasphemum, qui Christum salvatorem Dominum nostrum Deum esse negat*; Eulogius ebenda: *qui benedictum Dominum et salvatorem nostrum, auctorem lucis et vitae Iesum Christum Deum negare ausus est*.

³² Ebenda p. 74.

³³ Ebenda p. 78.

³⁴ Unerklärlich daher H. v. Petrikovits, RAC X, col. 606: „Arianismus‘ soll nach Meinung der meisten modernen Kirchenhistoriker der Grund gewesen sein, weshalb der Kölner Bischof Euphrates i. J. 346 von einer Kölner Synode abgesetzt wurde.“ Diel, l. c. p. 114 ff. nimmt allerdings an, daß Euphrates nach der Gesandtschaft nach Antiochien die arianische Lehre verbreitet hat, von der er aber nur recht ungenaue Vorstellungen hat. Die Lehren Photins, die er den Euphrates außerdem vertreten läßt, hält er z. B. für eine radikale Form des Arianismus. A. Hauck, RE³ X, p. 619 f., der die Akten allerdings für eine Fälschung hält, vermutet, daß der Fälscher Euphrates zum Arianer stempeln wollte.

nehmern der Kölner Synode noch kürzlich als authentische Interpretation des Nizänum akzeptierte Formel von Serdika.³⁵

Daher hat man schon beinahe seit Beginn der Diskussion um die Kölner Synode häufig angenommen, daß Euphrates als Anhänger Photins von den gallischen Bischöfen verurteilt wurde.³⁶ Für diese These hat auch Monchamp versucht, den chronologischen Rahmen zu erstellen,³⁷ mußte dabei aber, wie gezeigt, mancherlei Ungereimtheiten in Kauf nehmen. Zunächst ist der Euphrates gemachte Vorwurf *Christum deum negat* sehr allgemein und nur schwer mit den uns bekannten Vorwürfen gegen Photin in Übereinstimmung zu bringen. Eher ließe sich der von Valerian von Auxerre gemachte Vorwurf gegen die Theologie des Euphrates, *qui tantum nudum hominem asserit Christum* auf die wenigen uns bekannten Theologumena der photinischen Ketzerei beziehen.³⁸ Was wir sonst über Photins Theologie aus Epiphanius und der theologischen Erklärung mit Anathematismen der zweiten sirmischen Synode von 351 wissen, läßt sich inhaltlich in keiner Weise mit den Akten der Kölner Synode in Übereinstimmung bringen.

Nach Sokrates und Sozomenos wird Photin wegen Sabellianismus und, weil er die Ketzereien des Paul von Samosata vertrat,³⁹ verurteilt. Aber jeder Hinweis auf diese beiden auch sonst oft genannten Häresiarchen fehlt. In der direkten Auseinandersetzung mit Photin, also auf der sirmischen Synode von 351 und der dort zwischen Photin und Basilius von Ankyra ausgetragenen Disputation, wurde der auf der Kölner Synode in monotoner Einförmigkeit gegen Euphrates vorgebrachte Vorwurf *Christum deum negat* gerade nicht erhoben.⁴⁰

Eine so starke Simplifizierung in der Auseinandersetzung mit Euphrates im Vergleich mit der Argumentation der orientalischen Bischöfe gegenüber Photin scheint nun zwar im Westen nicht unmöglich, aber bei den angeblich in Köln anwesenden Führern des gallischen Episkopats in dieser Form doch kaum denkbar. Daß Euphrates selbst Photins Lehren in derartiger Vereinfachung verbreitet haben soll, ist bei dem Vertrauensmann der Synode von Serdika und des Kaisers nur schwer vorstellbar.

³⁵ Zur weitgehenden Identität der Liste der Teilnehmer der Kölner Synode mit der Liste der gallischen Bischöfe, die nachträglich die Beschlüsse von Serdika unterschrieben haben, s. u. mit u. bei Anm. 49–51.

³⁶ So z. B. schon Binus bei Mansi II, col. 1375 ff.

³⁷ BAB 1902, p. 259 ff.

³⁸ Vgl. die sog. 1. sirmische Formel von 351, Anathematismus 9, Hahn, p. 197: *Εἰ τις ἀνθρώπον μόνον λέγει τὸν ἐκ Μαρίας υἱόν, ἀνάθεμα ἔστω*. die lateinische Form bei Hilarius, de syn. 38 (PL X, col. 510B): *Si quis hominem solum dicit de Maria Filium: anathema sit*.

³⁹ Sokr. HE II, 29 (ed. Hussey p. 277); Soz. HE IV, 6, 6 (ed. Bidez-Hansen p. 144). Dies scheint der offizielle Grund der Absetzung durch die sirmische Synode von 351 gewesen zu sein. Vgl. auch Sulp. Sev. Chron. II, 37,4 (ed. Halm CSEL I, p. 90).

⁴⁰ Was auf den beiden abendländischen Synoden in Mailand 345 und in Sirmium 347 die offizielle theologische Begründung für die (erfolglose) Absetzung Photins war, ist unbekannt. Hilarius (Coll. antiar. Paris. B II, 5; 9 ed. Feder, CSEL 65, p. 142; 146) macht keine konkreten Angaben.

Die Akten der angeblichen Kölner Synode lassen keinerlei genauere Kenntnis der Lehren Photins erkennen! Christus als bloßen Menschen anzusehen, gilt in der späteren Überlieferung allerdings als typisch für Photin.⁴¹ Auch der gegen Photin erhobene Vorwurf des Ebionitismus bei Hieronymus rührt daher.⁴² Andererseits wurde aber gerade dieser Vorwurf seit dem fünften Jahrhundert immer mehr zum ganz allgemeinen Kennzeichen für Häresie. Wenn Euphrates von der Kölner Synode vorgeworfen wird: *Christum deum negat et qui tantum nudum hominem asserit Christum*, so wird ihm ganz allgemein Ketzerei und zwar Ketzerei der allerschlimmsten Form vorgeworfen: Abfall vom Glauben.⁴³

Der immer wieder unternommene Versuch, Euphrates als Photinianer zu erweisen, kann somit nicht als gelungen gelten. Die zahlreichen von Monchamp zu diesem Zwecke angeführten Zitate bei nur etwas späteren Kirchenschriftstellern über Photin, besonders aus Basilius und Augustin,⁴⁴ die die Gleichheit der Vorwürfe gegen Photin mit denen der Kölner Akten demonstrieren sollen, zeigen m.E. nur, daß „Photinianismus“ bei den späteren kirchlichen Schriftstellern für Ketzerei an sich stand und vor allem für alle Spielarten eines dynamistischen Monarchianismus.⁴⁵ Seit dem fünften Jahrhundert galt Photin als einer der berüchtigtsten Häresiarchen neben Arius, Sabellius und Paul von Samosata, der in vielen Ketzerkatalogen auftaucht.

Daher scheint mir der Vorwurf der Kölner Synode gegen Euphrates aus der verallgemeinernden Ketzerpolemik einer späteren Zeit zu stammen, die nun allerdings Photin im besonderen einschloß.

Aber nicht nur dogmengeschichtlich paßt dieses Kölner Dokument kaum in die vierziger Jahre des vierten Jahrhunderts, auch historisch ergeben sich starke Zweifel. Zwar war Photin bekanntlich schon 345 in Mailand auf einer abendländischen Synode verurteilt worden, aber diese Verurteilung war ebenso wie die nächste auf einer wiederum abendländischen Synode in Sirmium 347 völlig wirkungslos geblieben.⁴⁶ Die Verurteilung Photins muß weniger als theologisch, sondern vielmehr als politisch begründet angesehen werden.

Photin war der Preis, den Konstans für die Rückkehr des Athanasius nach Alexandrien zu zahlen bereit war, allein deshalb ließ er ihn in Mailand und zwei Jahre später in Sirmium verurteilen. An der Durchführung der Synodalbeschlüsse zeigte er sich dann völlig desinteressiert; nur so konnte Photin ungehindert noch bis 351 als Bischof von Sirmium residieren. Es erscheint

⁴¹ Alle theologischen Richtungen, von denen behauptet wurde, daß sie Christus für einen bloßen Menschen hielten, hießen seit dem 5. Jh. Photinianer; vgl. F. Loofs, RE³ XV, p. 373, 37 ff.

⁴² Hier. vir. ill. 107 (Hieronymi De viris inlustribus liber ed. W. Herding, Leipzig 1924, p. 58).

⁴³ So schon Duchesne und Rasneur, l. c.

⁴⁴ Monchamp, BAB 1902, p. 258.

⁴⁵ Vgl. den Anm. 40 genannten Artikel von Loofs.

⁴⁶ Hilarius, Coll. antiar. Paris. B II, 9 (ed. Feder p. 146); zu den hier nur ange deuteten Hintergründen verweise ich auf meine Anm. 12 angekündigte Arbeit.

kaum denkbar, daß in der Zeit, da Photin trotz Verurteilung durch eine vom Kaiser einberufene Synode ungehindert als Bischof in Sirmium residieren konnte, in Köln Euphrates wegen Photinianismus abgesetzt worden sein soll! Daß aus den Jahren nach Serdika keine Verurteilung eines Bischofs im Abendland wegen Photinianismus bekannt ist, unterstreicht das nur.

Ist überhaupt die Absetzung eines Bischofs ohne staatliche Macht in dieser Zeit vorstellbar? Photin von Sirmium und nur wenige Jahre später Auxentius von Mailand waren ohne Hilfe des staatlichen Armes nicht von ihren Bischofssitzen zu vertreiben. Während der Regierung der Konstantinsöhne scheint vielmehr die staatliche Macht zur Durchführung von Synodalbeschlüssen unerlässlich, die Reihe der Beispiele ließe sich beliebig vermehren. Gerade die Absetzung eines offenbar bisher sehr angesehenen Bischofs der wichtigen Stadt Köln, der offensichtlich das besondere Vertrauen des Kaisers genoß, wie seine Sendung nach Antiochien zeigt, scheint im kirchenpolitischen Umfeld der Zeit ohne kaiserliches Eingreifen undenkbar.

Auch von der Seite des gallischen Episkopats ist eine Verurteilung des Euphrates wegen Photinianismus schon 346 kaum vorstellbar. Hatten doch angeblich dieselben gallischen Bischöfe erst kurz zuvor mit ihrer Zustimmung zu den Beschlüssen von Serdika Markells Rechtgläubigkeit akzeptiert und aller Wahrscheinlichkeit das von Markells Gedanken stark beeinflusste Bekenntnis der Abendländer von Serdika als ihre Interpretation des Nizänum angenommen.

Wegen der fehlenden Bezeugung des Kölner Konzils von 346 bei allen alten Schriftstellern und wegen der chronologischen, dogmengeschichtlichen und historischen Unstimmigkeiten scheint mir – gegen das allzusichere Urteil von Binsfeld⁴⁷ – das Kölner Konzil des Jahres 346 unhistorisch und seine Akten eine Fälschung aus späterer Zeit zu sein.

Ein besonders umstrittenes, für viele Forscher geradezu das Kernproblem der ganzen Synodalakte liegt in der dort überlieferten Teilnehmerliste. Handelt es sich bei ihr doch um die früheste gallische Bischofsliste nicht nur mit der Angabe von Namen der Bischöfe, sondern auch der Angabe ihrer Sitze. Der Frage ihrer Echtheit oder Unechtheit kommt somit für die Geschichte Galliens und Germaniens im vierten Jahrhundert eine besondere Wichtigkeit zu. So hat diese Bischofsliste viel mehr als der arme, um seinen Ruf gebrachte Euphrates den Anlaß zu der Diskussion um die Kölner Synode und ihre Akten gegeben. Mit dieser Bischofsliste steht oder fällt unsere Kenntnis des Standes der Christianisierung Galliens und Germaniens im vierten Jahrhundert.

Schon seit langem ist bekannt, daß sich die Namen der Kölner Liste weitgehend mit denen decken, die Athanasius als die gallischen Bischöfe angibt, die nachträglich den Beschlüssen von Serdika zugestimmt haben.⁴⁸ Unter den 34 Namen gallischer Bischöfe, die Athanasius ohne Angabe ihrer Sitze nennt, sind ganz sicher 22 der 24 Unterzeichner des Kölner Protokolls zu finden,

⁴⁷ Vgl. Anm. 2.

⁴⁸ Athanasius, Apol. sec. 49 (Opitz II, p. 127).

aber auch die beiden übrigen scheinen bei Athanasius mit überliefert zu sein.⁴⁹

Weitgehend meinte man anhand der Identität der Namen in beiden Listen auf die Echtheit der Kölner Liste schließen zu können. So halten auch viele Forscher, die zwar die Echtheit der Kölner Akten selbst verwerfen, doch an der Echtheit der Namensliste fest.⁵⁰ Aus gutem Grund hat nun aber C. Brühl auch die Echtheit der Kölner Liste verworfen, da sich viele der in ihr aufgeführten Bischofssitze erst in wesentlich späterer Zeit nachweisen lassen.⁵¹ Echt bleiben somit nur die schon von Athanasius überlieferten Namen von 24 gallischen Bischöfen.

So scheint es, daß dem Fälscher der Akten des Kölner Konzils, denn um einen solchen kann es sich nur gehandelt haben, die Namensliste des Athanasius, wahrscheinlich mit dem Datum des 12. Mai 346 vorgelegen hat, auf die er 24 Städtenamen vornehmlich aus den einst zur Dioecesis Gallia gehörigen Provinzen verteilt hat, von denen er annahm, daß sie in der Mitte des vierten Jahrhunderts schon Bischofssitze gewesen seien; die *notitia Galliarum* mögen dabei Hilfe geleistet haben.⁵² Warum er nicht alle 34 bei Athanasius überlieferten Namen genommen hat, ist nicht klar ersichtlich; vielleicht standen ihm nur 24 Städtenamen als mögliche Bischofssitze zur Verfügung.⁵³ Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Fälscher aber die Namen nicht aus der uns bekannten *Apologia secunda* des Athanasius selbst, denn dort ist kein Datum überliefert, sondern aus einer anderen abendländischen Sammlung. Daß die Namen der Bischöfe, die nachträglich den Beschlüssen von Serdika zugestimmt hatten, auch sonst überliefert waren, ist angesichts der übrigen Überlieferung zur Synode von Serdika wahrscheinlich. Die Vermutung Duchesnes,⁵⁴ daß es sich dabei u. U. um die *Fragmenta ex opere historico* (*Collectanea antiariana Parisina*) des Hilarius von Poitiers gehandelt haben könnte, ist angesichts des Charakters dieses Werkes und seiner breiten Überlieferung über die Synode von Serdika durchaus erwägenswert.

⁴⁹ So könnte man u. U. den bei Athanasius überlieferten Πάχατος mit dem Pancharius der Kölner Liste identifizieren (so Opitz l. c. p. 127 nota mit Fragezeichen) und den bei Athanasius überlieferten Σάτυρος mit dem Sanctinus der Kölner Liste. Gegen diese Identifizierungen H. Quentin, *Le concile de Cologne de 346: RBn 23 (1906) 477–88*, p. 479f.

⁵⁰ Z. B. Duchesne und Rasneur l. c. Die Liste gilt allgemein als echt.

⁵¹ In einem Kurzvortrag auf der CIHEC-Tagung in Warschau Ende Juni 1978. Außer meinen eigenen Notizen liegt mir vor seine Zusammenfassung im Vorbereitungsheft der 1. Sektion dieses Kongresses: *Les transformations dans la société chrétienne au IV^e siècle*, p. 97–101. Da Brühl, wie seinem Vortrag zu entnehmen war, eine größere Publikation plant, in der auch die Fragen der Kölner Liste behandelt werden sollen, übergehe ich dieses Problem hier. Zweifel in der gleichen Richtung schon bei Rettberg l. c. p. 124.

⁵² *Notitia Galliarum*, in *Notitia Dignitatum*, ed. Otto Seedt, 1876 (ND Frankfurt 1962) p. 261–274; vgl. auch die Diözesaneinteilung Diokletians, dazu E. Demougeot, *Art. Gallia I*, 6 c: RAC X, p. 822 ff.

⁵³ Vgl. zu diesem Problem den Artikel von H. Quentin (Anm. 49).

⁵⁴ Duchesne l. c. p. 28.

Allerdings ist völlig unbekannt, wie lange das Werk des Hilarius noch als Ganzes erhalten war.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich, daß aller Wahrscheinlichkeit nach am 12. Mai 346 tatsächlich irgendwo in Gallien eine Synode stattgefunden hat, die nachträglich den Beschlüssen von Serdika zustimmte und damit mit dem gerade wieder nach Ägypten abreisenden Athanasius in Gemeinschaft trat. Unter den 34 Bischöfen, die unterschrieben, fehlt der Name des noch für 344 bezeugten Bischofs Euphrates von Köln, der zu diesem Zeitpunkt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr lebte. Im Fehlen seiner Unterschrift lag die Möglichkeit einer derartigen Fälschung, wie sie im Protokoll der angeblichen Kölner Synode vorliegt.

II

Es reicht aber nicht, allein die Kölner Synode, die am 12. Mai 346 gegen Euphrates verhandelt haben soll, aus der Geschichte zu streichen und ihre Akten als Fälschung zu erklären.

Eine Fälschung verfolgt bekanntlich einen bestimmten Zweck und hat ihren eigenen historischen Ort. So gilt es als zweite Aufgabe, den historischen Ort der Fälschung möglicherweise ausfindig zu machen und ihren Zweck zu erkennen. Bei der Suche nach dem historischen Ort einer derartigen Fälschung betritt man nun ungleich schwankenderen Grund als bei der Feststellung der Unechtheit eines angeblich eindeutig zugeordneten Dokuments wie der Kölner Synodalakte. Daß die Suche nach dem historischen Ort der Fälschung sich wesentlich auf Hypothesen stützen muß, die u. U. schnell wieder umzustossen sind, soll aber nicht hindern, diesen Weg versuchsweise zu beschreiten.

Hierbei ist zunächst die uns vorliegende Überlieferung der angeblichen Kölner Synodalakte wichtig. Vermerkt wurde schon das erstaunliche Schweigen aller bekannten Quellen der alten Kirche über die Absetzung des Euphrates von Köln. Die Akten der angeblichen Kölner Synode tauchen in der uns vorliegenden Form erst in einer heute in Brüssel befindlichen Handschrift des 10. Jahrhunderts auf,⁵⁵ die mit der Hadriana verschiedene Einzelstücke vereint.

Allerdings erscheint die Geschichte der Absetzung des Euphrates durch Maximin von Trier schon in der älteren anonymen *Vita Maximini*, die in den fünfziger oder sechziger Jahren des 8. Jahrhunderts, jedenfalls sicher während der Regierungszeit Pippins des Kleinen in Trier verfaßt wurde.⁵⁶ Dort heißt es:

⁵⁵ Cod. Brux. 495–505, vgl. zur Datierung Gaudemet l. c. p. 69. Oedinger, Regesten Nr. 5 gibt das 12. Jh. als Datum der Entstehung des Codex an, dag. aber außer der gesamten Literatur vor allem der Katalog der Brüsseler Handschriften (*Catalogue des Mss de la Bibl. Royale*) IV, Nr. 2494, der ebenfalls das 10. Jh. für die Entstehung der Hss angibt. Diel, l. c. p. 133 Anm. möchte für diesen Teil der Hs eine Entstehung im 11. Jh. annehmen (dort falsche Numerierung der Hs!).

⁵⁶ AS Mai VII, p. 21 f. Zu der Vita vgl. E. Winheller, *Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier* (Rheinisches Archiv, 27), Bonn 1935.

Nec hoc silendum arbitror, quod ipse venerabilis Pontifex Maximinus Synodum congregavit publice in urbe Agrippinensi, coepitque contendere contra Euphratam nefandissimum episcopum, qui hoc adferebat, quod Christus non esset vere filius Dei. Ipseque B. Maximinus Iesum Dominum nostrum ostendere curavit, qualiter baptizatus sit et passus, et die tertia surrexit, deinde discipulis cernentibus coelos penetravit: et condemnans haeticam pravitatem canonica sententia, de Sede sua eam penitus extirpavit.

Lupus von Ferrières, der die Vita Maximini knapp ein Jahrhundert später im Jahre 839 bearbeitete, hat die Geschichte von der Absetzung des Euphrates durch Maximin ohne wesentliche Änderungen übernommen.⁵⁷

Völlig unklar ist, wann genau das Motiv von der Verurteilung des Euphrates in einen Zweig der Servatiusüberlieferung eindrang, in der es seit dem 10. oder 11. Jahrhundert immer wieder vorkommt, nun natürlich Servatius von Tongern in der Rolle des Maximin, der die Verurteilung und Absetzung des Ketzers Euphrates gegen stärkeren Widerstand durchsetzt, als es in der Maximinsüberlieferung der Fall war. In einem anonymen Bruchstück einer Vita Servatii, das man früher für wesentlich älter als die älteste uns bekannte Handschrift der Kölner Akten hielt,⁵⁸ finden sich auch die Namen der auf der Kölner Synode anwesenden Bischöfe. Aber diese Vita Servatii kennt ganz sicher bereits die angebliche Kölner Akte und ist besonders betreffs der Namensliste von ihr abhängig. Da diese Servatiusvita, wie man inzwischen annimmt, erst aus dem 11. Jahrhundert stammt, fällt sie als Zeuge für eine Kenntnis der Akten der Kölner Synode vor dem 10. Jahrhundert aus. Andere Überlieferungen der Servatiuslegende, vor allem die früheren, kennen die Geschichte der Absetzung des Euphrates nicht.⁵⁹

Auch Heriger von Lobbes⁶⁰ kennt um 1000 die Geschichte nicht. Seit dem 11. Jahrhundert taucht in der Vita Servatii des Iocundus⁶¹ und bei dem von ihm abhängigen Anonymus des 12. Jahrhunderts⁶² die Geschichte der Absetzung des Euphrates durch Servatius zusammen mit den Akten auf, wobei Servatius besonders hervorgehoben wird. Die verschiedenen Servatiusüberlieferungen scheiden aber zur Füllung der Lücke zwischen dem Auftreten des Motivs der Absetzung des Euphrates durch Maximin von Trier und dem ersten uns bisher bekannten Auftreten der Akten aus.

Weiter zurück führt vielleicht eine Notiz in den „Gesta episcoporum Vir-

⁵⁷ MG SS rer. Merov. III ed. B. Krusch (1894) p. 71–82, dort p. 77, 5–15.

⁵⁸ Bei Mansi II, col. 1374 f.; vgl. die notae. Vgl. BHL 7618, nach Gaudement l. c. p. 69 aus dem 11. Jh. Allgemein sah man dieses Fragment früher als Beweis für das viel höhere Alter der Kölner Akte an, als sich aus der hss. Überlieferung entnehmen läßt. Vgl. dazu auch Rettberg l. c. p. 130 ff.; Diel, l. c. p. 123 ff.; Monchamp, l. c.; Oedinger, Regesten Nr. 5.

⁵⁹ MG SS rer. Merov. III ed. B. Krusch (1894) p. 83–91.

⁶⁰ MG SS VII ed. R. Koepke (ND 1963) p. 134–134.

⁶¹ Ed. F. Wilhelm, Sanct Servatius oder wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde, München 1910, p. 282 f.

⁶² Ed. F. Wilhelm l. c. p. 38 f.

dunensium“ des Bertarius,⁶³ die aus einer uns unbekannten Vita Servatii weiß, daß der Bischof Sanctinus von Verdun Teilnehmer jener Kölner Synode war. Da Bertarius jene Gesta um 920 verfaßt hat, wäre dies ein Beweis, daß noch im 9. Jahrhundert das Absetzungsmotiv in die Servatiusvita gelangt wäre und daß auch schon die Liste der Teilnehmer der Kölner Synode und d. h. ja wohl die Kölner Akte, bekannt gewesen wäre. Allerdings ist völlig unklar, ob diese Notiz auf den um 920 schreibenden ursprünglichen Verfasser Bertarius zurückgeht, da die „Gesta episcoporum Virdunensium“ im 11. Jahrhundert erweitert und überarbeitet wurden.⁶⁴

Auch die Vita Severins von Köln weiß im 10. Jahrhundert von der Absetzung des Euphrates durch die Kölner Synode.⁶⁵ In Köln waren aber keine eigenen Traditionen bewahrt worden, die Traditionsvermittlung lief hier über Trier.⁶⁶

Die Wanderung eines Motivs oder einer besonderen Tat von einem Heiligen auf den anderen innerhalb der frühmittelalterlichen Heiligenviten ist nichts Außergewöhnliches und aufgrund der wenigen Fakten, die man nach Franken-, Hunnen- und Normanneneinfall z. B. im Rheinland noch von den altkirchlichen Bischöfen wußte, leicht zu erklären.

Nach heutiger Quellenlage wird also zuerst in der Vita Maximini aus der Mitte des 8. Jahrhunderts von der Absetzung des Euphrates von Köln durch Maximin von Trier berichtet. Bisher hat die Forschung, soweit sie zu der Erkenntnis gelangt war, daß es sich bei den Akten der Kölner Synode um eine Fälschung handelt, angenommen, daß dem Verfasser der Vita Maximini die Akte bereits vorgelegen hatte;⁶⁷ für die Vertreter der Echtheit stellte sich diese Frage natürlich gar nicht. Diese bisher mit der alleinigen Ausnahme von Rettberg, wenn ich recht sehe, als selbstverständlich angesehene Annahme erscheint mir unmöglich!

Die Vita Maximini kennt offenbar die Akten der Kölner Synode selbst gar nicht. Ebenso hat der beinahe ein Jahrhundert später schreibende Lupus von Ferrières die Akten nicht gekannt, da er seine Darstellung in diesem Falle ganz und gar aus der älteren Vita Maximini übernimmt. Viel besser läßt sich

⁶³ Gesta episcoporum Virdunensium, MG SS IV ed. G. Waitz (ND 1963) p. 36–51, vgl. p. 40.

⁶⁴ So W. Levison, Zu den Legenden des heiligen Servatius; in: Aus Rheinischer und Fränkischer Frühzeit, Düsseldorf 1948, p. 55 Anm. 1. Der Bearbeiter des Bertarius könnte u. U. schon Iocundus oder das Anm. 59 genannte Stück aus einer anonymen Servatiusvita gekannt haben.

⁶⁵ Vgl. W. Levison, Die Entwicklung der Legende Severins von Köln; in: Aus Rheinischer und Fränkischer Frühzeit, Düsseldorf 1948, p. 28–48.

⁶⁶ Vgl. E. Ewig, Beobachtungen zur Frühgeschichte des Bistums Köln; in: Studien zur Kölner Kirchengeschichte 5 (1960), bes. p. 17; vgl. derselbe, Kaiserliche und apostolische Traditionen im mittelalterlichen Trier: Trierer Zeitschrift 24–26 (1956–58) p. 184 f.; ders. Das Bistum Köln im Frühmittelalter: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 155 f. (1954) 205 ff.

⁶⁷ Z. B. Duchesne, l. c. p. 24 ff. Soweit mir erkennbar, hat nur Rettberg, l. c. p. 132 daran gezweifelt, wobei allerdings seine Spätdatierung der Kölner Akte durch den hs. Befund korrigiert werden muß.

die Komposition der angeblichen Kölner Synodalakte aus der Vita Maximini heraus erklären.

Der Verfasser der Vita Maximini berichtet nur, daß Maximin in Köln eine Synode versammelt habe und dort Euphrates, *nefandissimum episcopum* abgesetzt habe, weil er behauptet hatte, *quod Christus non esset vere filius Dei*.⁶⁸ Eine derartig starke Reduktion dessen, was die Kölner Akten berichten, wäre zwar in einer Heiligenvita zum höheren Ruhm des Heiligen erklärbar, aber nicht so! Warum sollte der Verfasser der Vita, der doch nur allerdürftigstes Material über seinen Heiligen zur Verfügung hatte, auf eine in den Akten überlieferte Rede verzichten, wenn sie ihm vorgelegen hätte? Auch im Vorwurf gegen den Häretiker erscheint eher die Akte von der Heiligenvita abhängig als umgekehrt. Wenn der Verfasser der Vita Maximini Euphrates' Ketzerei beschreibt: *qui hoc adferebat, quod Christus non esset vere filius dei*, so läßt sich das nun auf keine bestimmte Häresie des vierten Jahrhunderts mehr beziehen, es ist einfach Leugnung Christi, Ketzerei an sich.

Nun scheint es kaum vorstellbar, daß der Verfasser, wenn ihm die etwas genaueren, jedenfalls mehr Kenntnis der Ketzerkataloge verratenden Vorwürfe der Kölner Akten gegen Euphrates vorgelegen hätten, er dies derartig vereinfacht hätte. Eher scheint möglich, daß der Fälscher der Akten die allzu vagen Anklagen der Vita Maximini gegen Euphrates etwas konkretisieren wollte und dafür seine Kenntnis der Ketzerpolemik mit in die Akten einbrachte. Daß aus einem in einer Legende mit bestimmter Abzweckung berichteten Ereignis später noch ein gleichsam authentisches Schriftstück zur besseren Beglaubigung des in der Legende berichteten Ereignisses entsteht, ist ein auch gerade im Raum von Trier in zeitlicher Nähe mehrfach zu beobachtender Vorgang.⁶⁹

Aufgrund dieser Beobachtungen möchte ich annehmen, daß die Vita Maximini die Primärquelle für die angebliche Verurteilung des Euphrates von Köln durch eine Kölner Synode unter Führung Maximins von Trier ist. Deshalb scheint es sinnvoll, das Auftreten des Motivs in der Vita Maximini von der Kölner Akte zu trennen, soll nach der Absicht und den treibenden Motiven dieser Fälschungen gefragt werden.⁷⁰

In der Mitte des achten Jahrhunderts, wo vielleicht im berühmten Maxi-

⁶⁸ AS Mai VII, p. 21 E.

⁶⁹ Z. B. die auf der Vita Eucharrii, Valerii et Materni beruhende Fälschung des sog. Trierer Silvesterdiploms. Dazu vgl. p. 15 ff.

⁷⁰ Da das verschiedene Vorkommen des Motivs der Verurteilung des Euphrates von Köln in anderen Heiligenlegenden sich für die Entstehung der angebl. Kölner Akten als belanglos herausgestellt hat, sind derartige verschiedene Vorkommen an dieser Stelle nicht weiter zu untersuchen. Zwischen den beiden Vitae des Maximin aus dem achten und neunten Jahrhundert und den angeblichen Akten der Kölner Synode scheint keinerlei Traditionsvermittlung über andere Heiligenviten stattgefunden zu haben, vielmehr scheinen diese alle, soweit sie das Motiv der Verurteilung des Euphrates kennen, von den angeblichen Kölner Synodalakten in der uns aus dem zehnten Jahrhundert handschriftlich vorliegenden Form abhängig zu sein.

minskloster in Trier die Vita Maximini entstanden ist,⁷¹ wurde erstmalig, soweit heute erkennbar, von jenem angeblichen Vorfall in Köln berichtet. Bisher hat allein Duchesne vor mehr als einem Menschenalter auf die politischen und kirchenpolitischen Verhältnisse des achten Jahrhunderts im fränkischen Reich aufmerksam gemacht und in ihnen den Hintergrund für die Entstehung der Geschichte jener Kölner Synode und ihrer Akten gesehen.⁷² Erstaunlicherweise ist die Forschung ihm hierin kaum gefolgt. Da Duchesne aber annahm, daß die Trierer Vita Maximini von den Akten der Kölner Synode abhängig sei und deshalb die Entstehung der Akten ebenfalls in der Mitte des achten Jahrhunderts vermutete, sind seine im übrigen dankbar aufgenommenen Anregungen doch noch zu modifizieren.

Duchesne fragt, wem diese Fälschung nützt, und sieht in ihr Rivalitäten zwischen den Bistümern Trier und Köln ausgedrückt, die in die Zeit der Entstehung des Berichtes der Absetzung des Euphrates durch Maximin gehören müssen, also in die Mitte des achten Jahrhunderts. Und gerade in der Mitte des achten Jahrhunderts läßt sich in der Tat eine überaus heftig ausgetragene Kontroverse zwischen Trier und Köln um den kirchlichen Vorrang im fränkischen Reich nachweisen. Überzeugend meint Duchesne, dem Rasneur folgt, daß das Motiv der Verurteilung des Euphrates durch Maximin von Trier in den Auseinandersetzungen zwischen Bonifatius und dem fränkischen Episkopat, besonders repräsentiert durch Milo von Trier, zur Zeit der fränkischen Reformsynoden in den vierziger Jahren des achten Jahrhunderts entstanden ist.

Seit Ende des vierten Jahrhunderts, spätestens um 400, Trier als Sitz des Praefectus Praetorio Galliarum aufgegeben worden war, hatte es auch schnell seine frühere kirchliche Bedeutung verloren, allerdings war der Trierer Bischof nie Metropolit im strengen Sinne gewesen. In merowingischer Zeit spielte Trier offensichtlich kirchlich keine besondere Rolle, Köln dagegen konnte langsam seine führende kirchliche Stellung ausbauen und wurde unter Pippin zum führenden fränkischen Bischofssitz.⁷³

Unter Karl Martell verfiel nun die kirchliche Ordnung vollends. Über die totale Verweltlichung von Klerus und Episkopat in dieser Zeit ist viel berichtet worden.⁷⁴ Einer der getreuesten und engsten Gefolgsleute Karl Martells war Bischof Milo von Trier (717–757?), der das Bistum bereits von sei-

⁷¹ Zur Bedeutung des Maximinsklosters für das Trierer Bistum in der Mitte des achten Jahrhunderts vgl. E. Ewig, Trier im Merowingerreich, Trier 1954, p. 142 f.

⁷² Duchesne, l. c. p. 22–24. Allerdings hatte Floß im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Bd. XII, p. 241 schon vage auf die kirchenpolitischen Hintergründe der frühkarolingischen Zeit als zur Entstehung der Fälschung wichtig hingewiesen, war dabei allerdings in die falsche Richtung gegangen.

⁷³ Vgl. W. Neuss, Die Geschichte des Erzbistums Köln, I. Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jh. von W. Neuss und F. W. Oedinger, Köln 1964, p. 125 ff.

⁷⁴ Vgl. z. B. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, Leipzig 1922² = Berlin 1958⁹ p. 364 ff.; H. Löwe, Deutschland im fränkischen Reich; in: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte 9. Aufl. dtv Ausgabe Bd. 2, München 1973, p. 107–121 (mit zahlreichen Literaturangaben!).

nem Vater geerbt hatte und seit 721 auch noch Bischof von Reims war. Er war selbst nie zum Bischof geweiht worden und lebte auch sonst das völlig weltliche Leben eines fränkischen Adligen. Hinkmar von Reims hat noch hundert Jahre später hart über ihn geurteilt.⁷⁵

Nach Karl Martells Tod im Jahre 741 gingen seine gänzlich anders gearteten Söhne Karlmann und Pippin zusammen mit dem schnell herbeigerufenen Bonifatius unverzüglich an eine Kirchenreform, die vor allem als Reform von Episkopat und Klerus gedacht war. Als einziger linksrheinischer fränkischer Bischof steht der Bischof von Köln von Anfang an an der Seite des Bonifatius gegen die erheblichen Widerstände des fränkischen Adels und besonders der Bischöfe von Mainz und Trier/Reims.⁷⁶ Auf den fränkischen Reformsynoden der Jahre 742 ff. ist der Trierer Bischof nie vertreten.⁷⁷

Nur kurze Zeit nach dem Tode des Kölner Bischofs Reginfried, des Vertrauten des Bonifatius, beschließt eine von Karlmann und Pippin einberufene fränkische Reichssynode, Köln zum fränkischen Erzbistum unter Führung des Bonifatius als fränkischem Erzbischof zu machen. Papst Zacharias willigt ziemlich schnell in den Plan ein und weist Bonifatius Köln als Metropolitansitz zu.⁷⁸ Am erbitterten Widerstand von fränkischem Adel und Episkopat scheitert endlich dieser Plan der Kirchenreformer.⁷⁹ Bonifatius mußte sich mit dem Bistum Mainz zufriedengeben.⁸⁰ Als seinen führenden Gegner auf kirchlicher Seite wird man, auch nach des Bonifatius eigenem Zeugnis, vor allem Milo von Trier/Reims ansehen müssen.

In die Zeit des erbitterten Widerstandes des Trierer Bischofs gegen die Erhebung Kölns zum fränkischen Erzbistum fällt nun die Abfassung der *Vita Maximini* in Trier, die erstmals von der Absetzung des Kölner Bischofs Euphrates durch den hochberühmten und über allen Zweifel erhabenen Maximin von Trier berichtet, dessen Namen das für lange Zeit größte und bedeutendste Kloster im fränkischen Reich trug: St. Maximin in Trier. Der Trierer Bischof Milo, in dessen Auftrag die *Vita* des berühmten Trierer Bischofs Maximin wohl verfaßt wurde, wendet sich mit dieser *Vita* nicht nur gegen einen drohenden Vorrang Kölns, indem er auf den Ketzer Euphrates auf dem Kölner Bischofsthron zeigt, sondern er meldet eigene Ansprüche auf den kirchlichen Primat im fränkischen Reich an.

Sein Vorgänger Maximin ist es schließlich gewesen, der eine Synode nach Köln einberief, die dort dann auch unter seinem Vorsitz tagte. Er beseitigte

⁷⁵ MG SS rer. Merov. III ed. B. Krusch (1896) p. 251. Zur Rolle Milos vgl. E. Ewig, *Trier im Merowingerreich*, Trier 1954, p. 140–143; ders. *Milo et eiusmodi similes*, in: *St. Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag*, Fulda 1954, p. 412–440.

⁷⁶ Neuss, l. c. p. 138 ff.; Oedinger, *Regesten* Nr. 63 ff.; Löwe, l. c. p. 121 ff.

⁷⁷ Oedinger, *Regesten* Nr. 63 ff.; vgl. Hauck, l. c. p. 479 ff.; Löwe, l. c.

⁷⁸ Bonif., Ep. 60 (Oedinger, *Regesten* Nr. 65; Jaffé-Wattenbach Nr. 2274).

⁷⁹ Oedinger, *Regesten* Nr. 68; vgl. Neuss, l. c. p. 144–146; J. Heydenreich, *Die Metropolitangewalt der Erzbischöfe von Trier bis auf Baldewin*, Marburg 1938, p. 38.

⁸⁰ Vgl. zu den Vorgängen Th. Schieffer, *Winfrid-Bonifatius*, Darmstadt 1972 p. 132 f.

die Greuel der Häresie in der Hauptstadt der Germania secunda und setzte Euphrates ab. Nach der Vita Maximini ist Maximin der allein Handelnde: *... ipse venerabilis Pontifex Maximinus synodum congregavit publice in urbe Agrippinensi, coepitque contendere contra Euphratam nefandissimum episcopum, ... et condemnans haeticam pravitatem canonica sententia, de Sede sua eam penitus extirpavit.*⁸¹

So wie einst Maximin von Trier als Primas der Dioecesis Gallia gewirkt hat, so steht dies Amt auch jetzt im fränkischen Reich allein dem Trierer Bischof als dem Nachfolger Maximins zu. Die Vita Maximini versucht in der Geschichte von der Absetzung des Euphrates von Köln zum ersten Mal diesen Anspruch anzumelden. Im Moment ging es vorrangig darum, die Versuche, Köln zum Metropolitansitz des fränkischen Reiches zu machen, zu verhindern.⁸² Dieser Anspruch Triers sollte über die folgenden zwei Jahrhunderte – unter völlig veränderten Bedingungen – das Hauptthema der Trierer Kirchenpolitik bleiben.

III

Die Geschichte von der Absetzung des Euphrates von Köln durch Maximin von Trier paßt also durchaus, wie schon Duchesne gezeigt hat, in die kirchenpolitischen Bestrebungen Milos von Trier gegen die Reformen des Bonifatius.

Wenn dem Verfasser der Vita Maximini die Kölner Akten, wie ich meine, noch nicht vorgelegen haben, wie kommt er dann dazu, Euphrates von Köln zum Häretiker und Gegenspieler seines Helden Maximin zu machen? Konnte er überhaupt etwas über Euphrates wissen, da aller Wahrscheinlichkeit nach in Köln keine Erinnerung an seinen Episkopat bewahrt worden war, so daß auch später keinerlei Protest Kölns gegen diese damnatio memoriae ihres Bischofs laut wurde und im 10. Jahrhundert Köln selbst ohne Widerspruch diese Tradition von Trier übernahm und in die nach dem Normanneneinfall mühsam wieder aufgebaute eigene Tradition eingliederte?⁸³

Jener uns unbekannte Trierer Mönch, der im Auftrag seines Bischofs die Maximinsvita redigierte, wollte neben der Verherrlichung Maximins noch zweierlei. Er wollte und sollte zeigen, daß schon zur Zeit Maximins Trier den kirchlichen Primat innegehabt hatte und daß zu jener Zeit in Köln ein Häretiker auf dem Bischofsthron gesessen hatte, in der Stadt, die jetzt den kirchlichen Primat im fränkischen Reich gegen das durch seine ganze Tra-

⁸¹ AS Mai VII, p. 21 E.

⁸² Ebenfalls in der Vita Maximini findet sich die erste Erwähnung von Maternus, der historisch nur als Bischof von Köln bekannt ist, als Bischof von Trier. Vita Maximini 6 (AS Mai VII, p. 22 E): *Post denique veniens (sc. corpus beatissimi S. Maximini) in Trevirorum parochiam, ad castellum quod dicitur Ebosius; ecce quaedam femina, immundum habens spiritum, exclamabat Trevirorum populo, et ait: Quid fecisti nobis sic? Numquid non sufficiebant vobis Sancti Dei Eucharis, Valerius, et Maternus, et B. Agricis, qui nos torquent indesinenter multasque inferunt angustias, quia hic adduxisti S. Maximinum?*

⁸³ Vgl. o. bei und mit Anm. 65; 66.

dition rechtgläubige Trier forderte. Aus diesem Grund fügt er die Geschichte von der Absetzung des Euphrates in den ihm vorliegenden Stoff ein.

Interessanterweise ist das das einzige Stück in der ganzen Vita, das vom Episkopat des Maximin selbst spricht und ihn als Bischof handelnd zeigt, was bei der wichtigen Rolle, die Maximin als Bischof nun wirklich gespielt hatte, einigermaßen verwunderlich ist. Sonst werden außer der Legende von seiner aquitanischen Herkunft nur allerlei Wunder des lebenden oder des bereits verstorbenen Maximin berichtet. Schon diese Tatsache weist auf ein bewußtes Einarbeiten der Euphratesgeschichte in den dem Verfasser vorliegenden Wunderstoff hin.

Der Name des Euphrates wird durch die Übersetzung der Kirchengeschichte Theodorets in der im Abendlande viel gelesenen *Historia Ecclesiastica Tripartita* des Cassiodor, der aus Theodoret die Geschichte von der Gesandtschaft des Euphrates nach Antiochien übernommen hatte,⁸⁴ bekannt gewesen sein. Aber auch irgendeine Überlieferung seines Namens als Kölner Bischof wird man für diese Zeit vor dem Normannensturm noch vermuten dürfen. Schriften des Athanasius hat der Verfasser der Vita Maximini offenbar nicht gekannt, er hätte sich sonst das, was Athanasius an verschiedenen Stellen über Maximin berichtet, wohl kaum für seine Vita entgehen lassen. Auch halte ich es für wenig wahrscheinlich, daß er etwa die Teilnehmerlisten von Serdika oder die Liste derer, die später den Beschlüssen zugestimmt hatten, die in einer abendländischen Rezension dem Verfasser der Kölner Akten vorgelegen haben muß, gekannt hat, da er in diesem Falle sicher auch dies für die Vita seines eigentlichen Helden benutzt hätte. Aber von der Synode zu Serdika und der Bedeutung des Maximin für sie scheint er nichts gewußt zu haben. In Euphrates kannte er aber den Namen eines Bischofs, von dem es am Ort seiner Wirksamkeit keinen Kult gab, keine Basilika, die seinen Namen trug! Ein altkirchlicher Bischof, von dem es keinen Kult gab, keinen Tag des Gedenkens, konnte in den Augen eines Trierer Mönches in der Mitte des 8. Jahrhunderts, einer Zeit blühender Heiligenverehrung, in der eine große Menge von Heiligenviten entstand, eigentlich nur ein Ketzer sein! An fast allen Gräbern altkirchlicher Bischöfe gab es einen eigenen Kult und besonders in Trier wurden im 8. Jahrhundert gerade die berühmten Bischöfe des 4. Jahrhunderts, Agriicius, Maximin und Paulinus, im Kult verehrt.

Da die Kölner kirchlichen Traditionen aus römischer Zeit weitgehend verlorengegangen sind, ist es unbekannt, ob es je in Köln einen Euphrateskult gegeben hat. Nach unserer Kenntnis ist es ziemlich unwahrscheinlich, da es in Köln wohl auch kein Grab des Euphrates gab, der vielleicht irgendwo in der Fremde gestorben war. U. U. war er von seiner Mission nach Antiochien gar nicht mehr zurückgekehrt. Der bald erfolgte Germaneneinfall wird außerdem dazu beigetragen haben, daß die Erinnerung an Euphrates schnell verblaßte.

Die bei Cassiodor überlieferte Gesandtschaft nach Antiochien konnte ge-

⁸⁴ CSEL 71, ed. Jacob/Hanslik (1952), p. 191–195.

gen eine fehlende kultische Tradition nichts ausrichten, in diesem Falle sogar den Ketzerverdacht noch bestärken. Schließlich wußte man aus eigener lateinischer Überlieferung, daß Vinzenz von Capua, der Begleiter des Euphrates in Antiochien, wenige Jahre später zu den „Arianern“ übergelaufen war⁸⁵ – warum nicht auch der kultlose Euphrates?

In gewisser Weise ist Liberius von Rom, ebenfalls ein Zeitgenosse Maximins von Trier, ein Schicksalsgenosse des Euphrates. Auch bei ihm hat das Fehlen eines Liberiuskultes in Rom zur *damnatio memoriae* geführt und in den Legenden aus ihm einen greulichen Ketzer und Christenverfolger gemacht.

Obwohl von und über Liberius ungleich mehr als über Euphrates bewahrt worden ist und Cassiodor aus Theodoret auch die Disputation zwischen Liberius und Constantius überliefert hat,⁸⁶ erscheint er in den Legenden als Ketzer und Christenverfolger, der Gegenbischof Felix dagegen als Heiliger.⁸⁷ Trotz der 357 erzwungenen Unterschrift unter eine der sirmischen Formeln gibt das, was wir von Liberius vor allem auch über die Zeit vor und nach seinem erzwungenen Exil wissen, keinerlei Anlaß zur Entstehung dieser Negativlegende. Auch in diesem Falle scheint mir die Negativlegende am fehlenden Kult entstanden zu sein, während es für den in seiner Orthodoxie wesentlich fragwürdigeren Felix, der wenige Jahre vor Liberius gestorben war, einen Kult gab. Es ist hier nicht zu fragen, warum es in Rom keinen Liberiuskult gab. Die bürgerkriegsähnlichen Wirren nach seinem Tod und der Pontifikat des Damasus haben einen Liberiuskult wahrscheinlich nicht aufkommen lassen. Also auch in Rom: das Fehlen eines Kultes läßt (und durchaus in zeitlich nicht allzugroßer Entfernung von der Vita Maximini) den Verdacht auf Häresie entstehen.

Im Fehlen eines Euphrateskultes in Köln sah der Verfasser der Vita Maximini die Möglichkeit, Euphrates von Köln als einen von Maximin von Trier abgesetzten Ketzer zu brandmarken und diese Geschichte für die kirchenpolitischen Ziele seines Bischofs zu benutzen.

IV

Wenn es als wahrscheinlich erwiesen wurde, daß die Entstehung des Motivs der Absetzung des Euphrates von Köln durch Maximin von Trier in der Politik Milos von Trier gegen die fränkischen Kirchenreformen des Bonifatius zu suchen ist, so folgt daraus keineswegs, daß auch die später entstandenen und m. E. von der Vita Maximini abhängigen Akten der angeblichen Kölner Synode von 346 in diesem Milieu entstanden sind. Daß weder

⁸⁵ Liberius, ep. *Me frater* 2 (ed. Bulhart, CCh 9, p. 121); Anspielungen ep. *Nolo te*, bei Hil. *Coll. antiar.* Paris. B VII, 4 (ed. Feder, p. 166), ep. *Inter haec*, bei Hil. l. c. B VII, 6 (ed. Feder, p. 167). Zur Synode von Arles 353 ausführlich meine Anm. 12 genannte Arbeit.

⁸⁶ CSEL 71, ed. Jacob/Hanslik (1952), p. 237–241.

⁸⁷ Vgl. I. v. Döllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, Stuttgart 1890² (ND: Darmstadt 1970), p. 126–145.

die anonyme Trierer Vita Maximini noch ihre Bearbeitung durch Lupus von Ferrières offenbar Kenntnis der angeblichen Kölner Synodalakten hatten, war oben bereits gesagt. Eine Kenntnis der angeblichen Kölner Akte in der uns vorliegenden Form ist vor ihrer ersten uns bekannten handschriftlichen Bezeugung im 10. Jahrhundert nicht nachweisbar, wie auch die Servatius-überlieferung gezeigt hat.⁸⁸

Die in den Konzilssammlungen überlieferte, auf die Brüsseler Handschrift zurückgehende Form der angeblichen Kölner Akten hat als die primäre zu gelten. Nach der heutigen Kenntnis der Überlieferung möchte ich daher den Schluß wagen, daß diese Akten der angeblichen Kölner Synode vom 12. Mai 346 vor dem 10. Jahrhundert auch tatsächlich nicht existiert haben. Zweifellos hat die Vita Maximini dem aller Wahrscheinlichkeit nach etwa zweihundert Jahre später arbeitenden Fälscher der Kölner Akten vorgelegen. Aber der Fälscher hat bessere, wenn auch nicht besonders umfassende Kenntnisse über die Zeit des Trierer Bischofs Maximin, als sie der Verfasser der Vita Maximini in der Mitte des achten Jahrhunderts in Trier hatte. Er kennt die Bischofsliste einer gallischen Synode des Jahres 346, die er nicht ungeschickt in seine Fälschung einbaut und ihr dadurch ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit bis auf den heutigen Tag gibt. Auf diese Namensliste verteilt er Namen ihm bekannter Bischofssitze, vornehmlich aus den Provinzen der alten *Diocesis Gallia*.⁸⁹ Mit dieser Liste, die die Anwesenheit bestimmter Bischöfe auf der von Maximin einberufenen und geleiteten Synode bezeugen soll, will der Fälscher auf den Primat des Trierer Bischofs Maximin aufmerksam machen. Ihr kommt somit eine eminent wichtige Funktion in der ganzen Akte zu, nur in völlig anderer Weise als die Forschung immer angenommen hatte. Mit Akribie achtet der Fälscher darauf, daß auf der Kölner Synode Bischöfe aus allen gallischen und germanischen Provinzen der ehemaligen weltlichen *Diocesis Gallia* anwesend sind bzw. ihre Zustimmung zu den Beschlüssen schriftlich geben.⁹⁰

Die Bischofsliste in auf der Synode anwesende und schriftlich zustimmende Bischöfe aufzuteilen, mag ihn seine Vorlage bewogen haben, die für das vierte Jahrhundert eine derartige Praxis bezeugte, handelte es sich doch um Bischöfe, die nachträglich den Beschlüssen von Serdika zugestimmt hatten.⁹¹ Auf seine Korrektur des dogmatischen Vorwurfs gegen Euphrates aufgrund besserer Kenntnisse der Väterliteratur, war schon hingewiesen worden. Aber auch er weiß nicht viel mehr, so daß seine aus Lektüre gewonnene Anklage

⁸⁸ Vgl. o. bei u. mit Anm. 58–66.

⁸⁹ Vgl. o. bei u. mit Anm. 48–51.

⁹⁰ Abgesehen von dem Bischof von Arles kommen alle Bischöfe aus Belgica, Germania, Lugdunensis, Maximia Sequanorum. Daß der Bischof von Arles, der zeitweilig den gesamtgallischen Primat innegehabt hatte, als Teilnehmer der Kölner Synode aufgeführt wird, der in keiner Weise hervorgehoben wird, unterstreicht noch den von Trier gestellten Anspruch.

⁹¹ Athanasius, *Apol. sec.* 48–50 (Opitz II, p. 123–132). Allerdings gewinnt man bei der angebl. Kölner Akte den Eindruck, als hätten die nicht selbst anwesenden Bischöfe schon vor der Synode der Verurteilung des Euphrates zugestimmt.

gegen Euphrates: *Christum Deum negare* nun in stumpfsinniger Einförmigkeit von allen Anwesenden wiederholt wird, nur Valerian fügt noch hinzu, daß Euphrates Christus bloß für einen Menschen halte.⁹² Außerdem scheint er über Verbindungen zwischen Servatius von Tongern und Athanasius und vom Exil des Athanasius im Westen einiges gewußt zu haben. Tiefere Kenntnisse besaß der sonst nicht ungeschickte Fälscher über die dogmatischen Probleme des vierten Jahrhunderts allerdings nicht.⁹³ Ist eine derartige Fälschung mit der Tendenz, den Primat Triers in Gallien und Germanien zu betonen, im 10. Jahrhundert denkbar?

Seitdem Karl d. Große die Metropolitanordnung im fränkischen Reich wiederhergestellt hatte, versuchen die Erzbischöfe der alten römischen Kaiserresidenz Trier, die außerdem als Sitz des Praefectus Praetorio Galliarum bis Ende des vierten Jahrhunderts die Hauptstadt der westlichen Reichshälfte gewesen war, den kirchlichen Primat in Lothringen zu beanspruchen.⁹⁴

Etwa seit 800 erscheint in den Legenden Trier als apostolische Gründung. Die ersten bekannten Trierer Bischöfe Eucharius und Valerius und der historisch nur als erster bekannter Bischof Kölns auftretende Maternus werden zu diesem Zweck zu Zeitgenossen des Apostelfürsten Petrus.⁹⁵ Ebenfalls im 9. Jahrhundert entsteht anhand der Erinnerung an die kaiserliche Vergangenheit Triers eine besondere Trierer Helenatradition.⁹⁶

Zunächst richten sich die Primatsansprüche Triers auf das karolingische Lothringen, also in etwa auf die alten Provinzen Belgica I/II und hier vor allem gegen Metz mit seiner älteren Behauptung des apostolischen Ursprungs.⁹⁷ In der Mitte des Jahrhunderts ist der Anspruch Triers auf den lothringischen Primat auch außerhalb der mit Unsicherheiten behafteten Legendentraditionen historisch sicher faßbar. Der energische Protest Hinkmars läßt aber den Trierer Primatsanspruch nicht Wirklichkeit werden.⁹⁸ Die politischen Verwicklungen des Trierer Erzbischofs während der sechziger Jahre des 9. Jahrhunderts lassen vorerst alle Hoffnungen zunichte werden.⁹⁹ Wohl gilt Trier in spätkarolingischer Zeit als das vornehmste lothringische Bistum, der Primat im fränkischen Reich liegt aber eindeutig und unbestritten beim Erzbischof von Mainz. Rivalitäten zwischen Trier und Köln lassen sich für die spätere karolingische Zeit, also für das gesamte 9. Jahrhundert, nicht zeigen.

⁹² Gaudemet, I. c. p. 74.

⁹³ Vgl. o. bei u. mit Anm. 30–43.

⁹⁴ Vgl. E. Ewig, Kaiserliche und apostolische Traditionen im mittelalterlichen Trier: Trierer Zeitschrift 24–26 (1956–58) p. 147–186; J. Heydenreich, I. c. p. 113 ff.; H. V. Sauerland, Trierer Geschichtsquellen des 11. Jahrhunderts, Trier 1889, passim.

⁹⁵ Die Entstehung der in ihrer vorliegenden Form aus dem 10. Jh. stammenden Vita wird allg. im 9. Jh. angenommen, vgl. E. Winheller, I. c. p. 28 ff.; W. Levison, Die Anfänge rheinischer Bistümer in der Legende; in: Aus Rheinischer und Fränkischer Frühzeit, p. 7 ff.

⁹⁶ Levison, I. c.; Ewig, I. c.

⁹⁷ Ewig, I. c. bes. p. 169 f.

⁹⁸ Ewig, I. c. p. 169–175; Heydenreich, I. c.

⁹⁹ Oedingen, Regesten Nr. 172 ff.; Heydenreich, I. c.

Nachdem im Jahre 925 Lothringen nach allerlei Wirren¹⁰⁰ dem neuen Deutschen Reich eingegliedert wird, muß sich der Trierer Erzbischof als Repräsentant des ehemaligen lothringischen Staates vorerst mit einer Nebenrolle begnügen. Nur die Würde eines lothringischen Erzkanzlers bleibt ihm noch auf längere Zeit erhalten.¹⁰¹ Offenbar war aber der Trierer Erzbischof nicht gewillt, sich auf Dauer mit einer Nebenrolle unter den Erzbischöfen des neuen Deutschen Reiches zu begnügen. Als 936 Otto in Aachen zum König gekrönt wird, kommt es zum Eklat zwischen den Erzbischöfen von Trier und Köln. Widukind berichtet darüber:¹⁰²

Et cum quaestio esset pontificum in consecrando rege, Treverensis videlicet et Coloniae Agrippinae – illius, quia antiquior sedes esset et tamquam a beato Petro apostolo fundata; istius vero, quia eius ad diocesim pertineret locus: et ob id sibi convenire arbitrati sunt huius consecrationis honorem –, cessit tamen uterque eorum Hildiberhti cunctis notae almitati.

Aufgrund der apostolischen Gründung seines Bistums beansprucht der Erzbischof von Trier den Vorrang vor dem von Köln bei der Krönung Ottos I. Beide aber müssen vor der faktischen Stellung des Mainzer Erzbischofs Hildebert zurücktreten. Gegen den unbestrittenen Vorrang von Mainz in frühottonischer Zeit kamen weder Trier noch Köln an, wenngleich auch gegenüber Mainz der Anspruch Triers unüberhörbar ist.

Die Situation sollte sich aber gründlich wandeln, als 953 in dem erst achtundzwanzigjährigen Bruno der jüngere Bruder Ottos, ganz sicher auf den Wunsch seines königlichen Bruders hin, den Thron des Kölner Erzbischofs bestieg¹⁰³ und dank Herkunft und Stellung, aber auch dank eigenen Geschicks, zum tatsächlich führenden unter den Bischöfen des einstigen fränkischen Reiches wurde. Hier stieg ein nicht hoch genug zu veranschlagender Konkurrent gegen alle in den letzten zweihundert Jahren gewachsenen Primatsansprüche Triers auf, demgegenüber es nun galt, den Anspruch Triers auf den kirchlichen Primat unumstößlich zu formulieren.

Aufgrund der apostolischen Gründung Triers und seiner hervorragenden Stellung als Residenz der ersten christlichen Kaiser weiß sich der Trierer Erzbischof gegenüber dem dagegen traditionslosen Kölner überlegen. Unüberhörbar meldet seit dem Amtsantritt Brunos der Trierer Erzbischof seinen

¹⁰⁰ Vgl. J. Fleckenstein in: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte 9. Auflage, dtv Ausgabe Band III, München 1976, p. 31–33.

¹⁰¹ Ewig, l. c. p. 175 ff.

¹⁰² Widukindi res gestae Sax. II/1 ed. Bauer/Rau (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters – Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe Bd. VIII), Darmstadt 1977, p. 86, 29 ff.

¹⁰³ Oedinger, Regesten Nr. 385; 392; vgl. Neuss, l. c. p. 165–172; I. Achter, Die Kölner Petrusreliquien und die Bautätigkeit Erzbischof Brunos am Kölner Dom; in: Das erste Jahrtausend – Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, Düsseldorf 1962, p. 948 ff. Zur Regierungszeit Brunos allg. Oedinger, Regesten Nr. 985 ff.; Fleckenstein, l. c. p. 55 ff. (Lit.!). Zu Bruno von Köln als Theologen der ottonischen Reichskirche und wahrscheinlichen Schöpfer der Reichskrone vgl. R. Staats, Theologie der Reichskrone (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 13) Stuttgart 1976, bes. p. 120–143.

Anspruch an, besonders da auch der neue Kölner Erzbischof Bruno Anstalten macht, den Primat über die deutsche Kirche zu fordern und das Bestehende – die durch ihn und seine Stellung hervorragende Rolle Kölns – ebenfalls theoretisch zu untermauern. Besonders schmerzlich muß es für die Trierer Erzbischöfe gewesen sein, nachdem sie durch die Eingliederung Lothringens ins Deutsche Reich ihre weltlichen Ämter weitgehend verloren hatten, in Bruno als Erzherzog von Lothringen¹⁰⁴ den Kölner Erzbischof nun auch noch als weltliche Obrigkeit über sich zu haben.

So ist I. Achter zuzustimmen, daß die Trierer Primatansprüche in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts allein gegen Köln und besonders gegen die Person des Erzbischofs aus königlicher Familie, Bruno, gerichtet waren.¹⁰⁵

Schon 952 waren in Trier feierlich Helenareliquien beigesetzt worden.¹⁰⁶ In der Mitte des Jahrhunderts wird – sicher im Auftrage des Erzbischofs – die Vita Eucharrii, Valerii et Materni redigiert, die die apostolische Gründung Triers belegen soll¹⁰⁷ und gleichzeitig Ansprüche auf den Stab Petri anmeldet, der inzwischen von Bruno nach Köln geholt worden war und im Dom aufbewahrt wurde.¹⁰⁸

Wie I. Achter gezeigt hat, war es Bruno, der für die neuen Petrusreliquien den vorgotischen Dom in Köln errichtet hat, unübersehbar an der römischen Peterskirche orientiert.¹⁰⁹ Wollte er in dieser Bautätigkeit vielleicht sogar den Anspruch stellen, Köln zur Roma secunda nördlich der Alpen werden zu lassen?

Aber Trier war nicht gewillt, diesen Anspruch des königlichen Erzbischofs aus Köln kampflos hinzunehmen. Sicher unter Federführung des Trierer Erzbischofs entsteht wenig später als die Niederschrift der Vita Eucharrii, Valerii et Materni, das sogenannte „Silvesterprivileg“,¹¹⁰ die Fälschung einer Akte, die den Primat Triers über alle Bistümer Galliens und Germaniens bekräftigen soll. Diesen Primat soll Papst Silvester an Agriculus, den aus den donatistischen Streitigkeiten bekannten Trierer Bischof, verliehen haben. Aufgebaut ist diese Fälschung auf der Vita jener drei in die apostolische Zeit versetzten Trierer Bischöfe, indem sie den Primat Triers aus seiner Apostolizität begründet.¹¹¹

¹⁰⁴ Achter, I. c.; Oedinger, Regesten Nr. 389.

¹⁰⁵ Achter, I. c. bes. p. 979.

¹⁰⁶ Sauerland, I. c. p. 86.

¹⁰⁷ Winheller, I. c.; Ewig, I. c.; Heydenreich, I. c.

¹⁰⁸ Nach I. Achter, I. c. p. 973 seit Herbst 953; vgl. Oedinger, Regesten Nr. 467 (ohne genaue Datumsangabe).

¹⁰⁹ Achter, I. c. p. 948 ff.

¹¹⁰ Der Text in seinen verschiedenen Fassungen bei Sauerland, I. c. p. 88 ff. Gegen die bisherige Auffassung datiert E. Boshof, Das Erzstift Trier und seine Stellung zu Königtum und Papsttum im ausgehenden 10. Jahrhundert. Der Pontifikat des Theoderich (Studien und Vorarbeiten zur Germ. Pont. 4) Köln/Wien 1972, p. 57 ff. das Silvesterprivileg etwas später.

¹¹¹ Auf der Grundlage einer Heiligenvita, die bereits gewisse Primatansprüche aussprach, entsteht die Fälschung eines quasi amtlichen Schriftstückes zur besseren Begründung der Ansprüche.

Nachdem Wilhelm von Mainz und Bruno von Köln gestorben waren,¹¹² hat der kluge Erzbischof Theoderich von Trier mit Hilfe jener Heiligenvita und dem angeblichen Silvesterdiplom 969 tatsächlich den Primat über alle Kirchen Galliens und Germaniens von Papst Johannes XIII. bestätigt bekommen.¹¹³

In etwa die Zeit dieser Auseinandersetzung zwischen den Erzbistümern Trier und Köln um den Primat von Gallien und Germanien fällt nun auch das erste nachweisliche Auftauchen jener Kölner Synodalakte, die ebenso eindeutig wie die angebliche Silvesterurkunde den Vorrang des Trierer Erzbischofs bekundet und beweisen sollte, daß auch der Nachfolger des Agricius auf dem Trierer Bischofsthron, der Freund des Athanasius und Kämpfer für die Orthodoxie, Maximin von Trier, den Primat über ganz Gallien und Germanien innegehabt hatte. Gegen die faktische Stellung des vom königlichen Bruder auf den Bischofsthron gehobenen Bruno von Köln, gegen seine politische Macht als Erzherzog von Lothringen auch über das Trierer Erzbistum stellt Trier seine primatbegründende Tradition: die apostolische Gründung, die enge Verbindung mit dem ersten christlichen Kaiserhaus (im Gegensatz zu Kölns Verbindung mit der noch jungen ottonischen Königsfamilie), das Primatsprivileg des Papstes Silvester für Agricius und den tatsächlich durch Maximin ausgeübten Primat, der in dieser Funktion den frühesten bekannten Bischof Kölns wegen schlimmster Ketzerei, wegen Leugnung der Gottheit Christi abgesetzt hatte auf einer von ihm in Köln, dem Ort der Häresie, selbst einberufenen Synode, auf der Bischöfe aus allen Provinzen der alten Dioecesis Gallia mit Ausnahme der Lugdunensis III vertreten waren. Trier als Hort der Orthodoxie gegenüber dem von der Häresie usurpierten Köln!

Ebenso wie bei der Fälschung der Silvesterurkunde benutzt man eine Trierer Heiligenvita, die zu anderer Zeit und zu anderem Anlaß entstanden war, die aber ebenfalls schon den Vorrang Triers vor Köln bekundete. Zu den beiden sich als Akten des vierten Jahrhunderts gebenden Fälschungen gehörten historische Kenntnisse, wie man sie im Aufblühen der Wissenschaften im werdenden neuen Kaiserreich durchaus vermuten kann.

Die Akten der angeblichen Kölner Synode von 346 sind, wenn die vorangegangenen Überlegungen richtig sind, aus den Quellen zur Geschichte des vierten Jahrhunderts zu streichen, dafür aber den Quellen der ottonischen Reichskirche zuzuzählen.

¹¹² Oedinger, Regesten Nr. 477; vgl. Boshof, I. c. p. 70.

¹¹³ Jaffé-Wattenbach Nr. 3736 f. Hierzu vor allem Boshof, I. c.

Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, Contra Sabellianos

Von Reinhard M. Hübner

Mit einigem Bedauern über das nicht immer sachgerecht erscheinende Urteil der Fachgenossen über den Quellenwert des größten antihäretischen Werkes der Alten Kirche hat Jürgen Dummer kürzlich auf die Dienste hingewiesen, die das Panarion des Epiphanius jedem Theologehistoriker leistet, der auch heute noch zu diesem „Medikamentenkoffer“ greifen muß, wenn er die Häretiker zwar nicht kurieren, aber doch verstehen will. In der Tat ist es unbestritten, daß wir dem Sammeleifer des asketischen Ketzerbestreiters zahlreiche kostbare Texte verdanken, die sich sonst nicht erhalten haben. Schon die Liste der wenigen ausgewählten Namen, an die Dummer erinnert (Irenaeus, Methodius, Marcion, Ptolemaeus, Aëtius), ist beeindruckend und veranlaßt zu dankbarer Nachdenklichkeit.¹ Wenn uns Epiphanius den Autor und Titel der von ihm zitierten Schriften nennt, ist ihr Quellenwert allerdings unzweideutig. Schwieriger ist es dort, wo anonyme Quellen vorauszusetzen sind. Sie können nur in mühsamer Kleinarbeit ermittelt werden. So hat Dummer im genannten Aufsatz nachweisen können, daß Epiphanius seine zoologischen Kenntnisse mit Hilfe eines uns unbekannten einschlägigen Handbuchs vom Ende des ersten Jahrhunderts nach Christus aufgebessert hat, um die Gefährlichkeit der einzelnen Häretiker mit der jeweils angemessensten Giftschlangenart illustrieren zu können. Eine uns „unbekannte Schrift, auf die auch die mythologischen Partien der Apologie des Aristides zurückgehen“, soll Epiphanius auch in seinem Ancoratus benutzt haben.² Freilich handelt es sich bei diesen Nachweisen um Inhalte, die

¹ J. Dummer, Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia: *Klio* 55 (1973) 289–299; hier 289 f. Die Übersetzung „Medikamentenkoffer“ für das Panarion ebendort 291.

Eine etwas ausführlichere, aber durchaus nicht vollständige Liste der Werke, die uns allein Epiphanius ganz oder fragmentarisch aufbewahrt hat, bietet P. Nautin, *Épiphane (Saint) de Salamine*: *DHGE* 15 (1963) 617–631; hier 627. Der von ihm dort genannte Name des Basilus von Ancyra als Autor des haer. 72, 6–10 exzerpierten Werkes gegen Marcellus von Ancyra ist in Acacius von Caesarea zu korrigieren (vgl. Epiphanius, Panarion haer. 72, 5, 2 und 72, 10, 3: III 260, 3 f. und 264, 33 Holl).

² J. Dummer, Ein naturwissenschaftliches Handbuch 290⁸, mit Verweis auf seine phil. Diss. Berlin 1965 (maschinenschriftlich): Epiphanius von Constantia (Salamis), Studien zu den formalen Grundlagen seiner Bildung, 80–100.

den Theologiehistoriker eher am Rande interessieren. Für ihn entscheidend ist die Frage, aus welchen Quellen Epiphanius das reichhaltige Material geschöpft hat, das er ohne Angabe des Fundorts für seine Darstellungen der einzelnen Häresien verwendet.

Seit der mehr als ein Jahrhundert zurückliegenden Untersuchung von R. A. Lipsius gilt es – wenigstens weithin – als ausgemacht, daß Epiphanius für die Häresien 13–57 neben dem Werk des Irenaeus vor allem das heute verlorene Syntagma des Hippolyt – also eine sehr verlässliche Quelle – ausgewertet hat, das ebenfalls den antihäretischen Schriften des Pseudo-Tertullian und Filastrius zugrunde liegen soll und aus ihnen rekonstruiert werden könne.³ Dieses Syntagma des Hippolyt kennen wir aus einer Beschreibung des Photius, der es noch gelesen hat. Es war ein „Büchlein“, das 32 Häresien behandelte, mit den Dositheanern begann und bis zu Noet und den Noetianern führte.⁴ Den Schluß des Syntagmas glaubte Lipsius mit der im Codex Vaticanus graecus 1431 als vorletztem Stück überlieferten „Homilie des Hippolyt, Erzbischofs von Rom und Martyrers, gegen die Häresie eines gewissen Noet“ gefunden zu haben.⁵ Da nun Epiphanius sein Kapitel über die Noetianer (haer. 57) nachweislich mit Hilfe dieses Textes bestreitet,⁶ hatte Lipsius eine entscheidende Stütze für seine Rekonstruktion gewonnen.⁷ Ob-

³ R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius* (Wien 1865). Lipsius' Ergebnisse findet man – teilweise modifiziert – z.B. wieder bei A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* II 2 (Leipzig 1958 = 1904) 220–223; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II (Freiburg i. Br. 1914) 566; R. Gögler, *Hippolytos v. Rom: LThK* 5 (1960) 379; P. Nautin, *Épiphane (Saint): DHGE* 15 (1963) 626 f.; B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien 1966 = 1978) 168. 316; M. Richard, *Hippolyte de Rome (Saint): DSp* VII 1 (1969) 541 f., jetzt auch in: ders., *Opera minora* (Turnhout-Leuven 1976) I Nr. 10; J. Quasten, *Patrologia I* (Madrid 1978) 475.

⁴ Photius, *Bibliothek cod. 121* (II 95 Henry).

⁵ Die erste kritische Edition dieses Textes *Contra Noetum* besorgte E. Schwartz, *Zwei Predigten Hippolyts* = *Sitzungsb. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Abt.* Jg. 1936, 3 (München 1936) 5–18. Schwartz geht ebd. 3 f. kurz auf frühere Editionen ein und gibt S. 23–51 seine Interpretation des Textes in Auseinandersetzung mit der vorhergehenden Forschung. Nach ihm hat P. Nautin eine gleichermaßen umstrittene Edition wie Interpretation vorgelegt: *Hippolyte. Contre les hérésies (fragment). Étude et édition critique* = *Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité*, 2 (Paris 1949). Zuletzt hat R. Butterworth, S. J. neben einer erhellenden Darstellung der bewegten Geschichte der Edition und Interpretation des kleinen Textes (S. 1–33) eine neue kritische Edition samt englischer Übersetzung erscheinen lassen: *Hippolytus of Rome: Contra Noetum. Text introduced, edited and translated* = *Heythrop Monographs* 2 (London 1977). S. 94–141 untersucht er Struktur und Stil von *Contra Noetum* und kommt zu dem Schluß, daß es kein Fragment (eines anderen Werkes) sein kann. Das Problem der Autorschaft bleibt bewußt unberührt (S. I).

⁶ Siehe die Nachweise für haer. 57 in der Edition K. Holls: *Epiphanius II* = *GCS* 31 (Leipzig 1922) 343–357.

⁷ R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik* 37–40. 241–244. Lipsius war nicht der erste, der diese Identifizierung vollzog, sondern hatte darin berühmte Vorgänger: Le Nain de Tillemont, Fabricius, Gallandi, Routh. Ihre Ansicht war auch auf Widerstand gestoßen, siehe das Anm. 5 zitierte Buch von R. Butterworth 7–14.

wohl seine Thesen nicht unwidersprochen blieben, haben sie sich in der Folgezeit weithin durchgesetzt, sogar bei seinen ursprünglichen Gegnern.⁸ Die Rezeption dieser Thesen wurde auch nicht nachhaltig durch E. Schwartzs harte Kritik aufgehalten, der das Syntagma Hippolyts, wie es Lipsius konstruiert hatte, einen „Schatten ohne Inhalt“ nannte und energisch bestritt, daß die ziemlich umfangreiche Predigt Hippolyts Contra Noetum jemals Schlußteil eines knapp gefaßten Häresienkatalogs gewesen sein könne.⁹ Den empfindlichsten Schlag gegen die auch heute noch geltende Ansicht, daß Epiphanius in seinem Noet-Kapitel verlässliche Quellen ausgeschöpft habe,¹⁰ führte M. Richard. Nachdem er am Anfang einer berühmten Kontroverse mit P. Nautin Zweifel an der Autorschaft Hippolyts angemeldet hatte,¹¹ konnte er in einem seiner letzten Artikel zwar kurz, aber m.E. doch durchschlagend beweisen, daß Hippolyt nicht der Verfasser der Homilie Contra Noetum sein könne und daß Epiphanius einem Machwerk aus dem letzten Viertel des vierten Jahrhunderts aufgesessen sei.¹²

⁸ Lipsius hatte seine Position in einem neuen Werk gegen Harnack verteidigen müssen (Die Quellen der ältesten Ketzer Geschichte neu untersucht, Leipzig 1875, bes. 115–137), der später seine Bekehrung eingestand, siehe die oben Anm. 3 zitierte Stelle; zu dieser Kontroverse und zur nachfolgenden Interpretationsgeschichte ausführlicher: R. Butterworth, Hippolytus of Rome (oben Anm. 5) 14–19.

⁹ E. Schwartz, Zwei Predigten Hippolyts (oben Anm. 5) 23–38; Zitat 37. Eine umsichtige Darstellung des Syntagma-Problems bei R. Butterworth, Hippolytus of Rome 7–10; ebd. 19–21 zu E. Schwartz und zur Reaktion auf ihn.

¹⁰ Noch jüngst hat J. A. Fischer, Die vermutlichen Synoden gegen Noët von Smyrna: MThZ 28 (1977) 55–63, Contra Noetum als „primären Quellentext bei Hippolyt“ (S. 55) ausgewertet.

¹¹ M. Richard hat seine Zweifel zuerst in einer Rezension des Werkes von P. Nautin, Hippolyte et Josipe (Paris 1947), in den MSR 5 (1948) 128 geäußert. Er hat sie, ohne Angabe von Gründen, wiederholt am Ende seines Artikels Comput et chronographie chez saint Hippolyte: MSR 8 (1951) 50, jetzt auch in ders., Opera minora I Nr. 19.

Zu der von P. Nautin ausgelösten Kontroverse siehe R. Butterworth, Hippolytus of Rome 21–32; vgl. auch V. Loi, La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma, in: Ricerche su Ippolito = Studia Ephemeridis „Augustinianum“ 13 (Roma 1977) 9–16.

¹² M. Richard, La transmission des textes des Pères grecs: Sacris Erudiri 22 (1974–1975) 51–60; hier 58 f.; jetzt in: ders., Opera minora III Nr. 83; vgl. auch die Bemerkung Richards zur Rezeption seines Artikels in der Einleitung zu Opera minora I S. 17. Sehr knapp hatte Richard seine Argumente schon in seinem Hippolyt-Artikel angedeutet: DSP VII 1 (1969) 533; vgl. 541 = Opera minora I Nr. 10.

Die These Richards wird, soweit man von ihr überhaupt Kenntnis hat, von den Autoren des Sammelbandes Ricerche su Ippolito (siehe vorhergehende Anm.) entweder nur notiert, so von C. Curti, Osservazioni su un passo dell' Elenchos (I, praef. 1) a.a.O. 91, oder kommentarlos zurückgewiesen, so von P. Meloni, Ippolito e il Cantico dei cantici, ebd. 98. Die Autorschaft Hippolyts an Contra Noetum wird ansonsten vorausgesetzt oder mit neuen Argumenten bekräftigt. Eine Ausnahme macht F. Frickel, Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma, ebd. 137–149, der C. Noetum als ein posthippolytitanisches Versöhnungsdokument erklären will. V. Loi und M. Simonetti verteilen die überlieferten Hippolyt-Werke wieder auf zwei Hippolyti (ebd. 67–88; 121–136; zusammenfassend M. Simonetti 151–156).

Damit ist für haer. 57 nachgewiesen, was W. Schneemelcher in seinem großen Epiphanius-Artikel vom Jahre 1962 für das Panarion festgestellt hat: „Auf jeden Fall sind sicher viele Abschnitte ohne Quellenwert.“¹³ Der folgende Beitrag zu Ehren des Jubilars soll sein Urteil von 1962 für ein anderes Epiphaniuskapitel, nämlich haer. 65 erhärten und damit einen Schritt weiter auf „eine umfassende Quellenanalyse“ hinführen, die nach seinen Worten immer noch aussteht.¹⁴

Der Bericht des Epiphanius über Paulus von Samosata im Panarion haer. 65 hat den Gelehrten, seit sie ihn näher untersuchten, schon immer Rätsel aufgegeben.¹⁵ F. Loofs, der in seiner Monographie über den Samosatener die Frage erörtert, ob Epiphanius im Kapitel haer. 65 „urkundliches Material benutzt hat“, kommt zu einem recht negativen Ergebnis. Von den Akten der Synode von 268 zeige sich bei ihm „nicht die geringste Spur“, die über Eusebius hinausführe, und vom Eusebius-Bericht¹⁶ nur dies, daß er Paulus als Erneuerer der Häresie des Artemon bezeichne. „Was über“ Paulus von Samosata „selbst gesagt wird“, heißt es weiter, „erscheint . . . wesentlich als ein Echo dessen, was die anti-marcellisch bestimmte homoiousianische Beurteilung des PvS ihm vorgeworfen hatte.“¹⁷ Obwohl Epiphanius viermal so etwas wie Zitate des Paulus bringe,¹⁸ sei es „sehr unwahrscheinlich“, „daß diese ‚Aussagen‘ des PvS urkundlichen Quellen entnommen“ seien, denn „seinem Referat“ fehle „die Frische“. Das Wissen des Epiphanius beruhe wohl auf der „Lektüre einer polemischen Schrift homoiousianischer Herkunft“.¹⁹

„Dennoch“, meint Loofs, sei „was Epiphanius in dem Abschnitt über PvS mitteilt, nicht ganz unergiebig“. Er beziehe sein Wissen „vornehmlich“ von

¹³ W. Schneemelcher, Epiphanius von Salamis: RAC 5 (1962) 909–927; hier 917. Ähnlich war G. Strecker in bezug auf die Kapitel des Epiphanius über die ebionitischen Theologien zu dem Urteil gekommen, „daß Epiphanius' Darstellung für sich genommen wertlos ist . . . und nicht zur Identifizierung ebionitischer Texte herangezogen werden kann“: G. Strecker, Das Judentum in den Pseudoklementinen = TU 70 (Berlin 1958) 265¹.

¹⁴ W. Schneemelcher, Epiphanius 917.

¹⁵ Noch ohne Verdacht gegenüber dem Wert des von Epiphanius haer. 65 zusammengetragenen Materials hat A. von Harnack, Monarchianismus: REprotThK³ 13 (1903) 303–336; hier 319–324, das Panarion-Kapitel über Paulus von Samosata benutzt; vgl. auch sein Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Tübingen⁴ 1909) 724–728. Ebenso J. Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne I (Paris¹⁰ 1924) 462–464. Auch F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (Halle a. S. 1906) 218.

¹⁶ Die sog. Akten der Synode von 268 hat zuletzt ediert H. de Riedmatten, Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du III^e au IV^e siècle = Paradosis 6 (Fribourg en Suisse 1952) 135–158. Eusebius berichtet über die Affäre Paulus von Samosata in seiner Kirchengeschichte VII 27, 1–30, 19.

¹⁷ F. Loofs, Paulus von Samosata, Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte = TU 44, 5 (Leipzig 1924) 161.

¹⁸ Die von Loofs angeführten Zitate stehen in der Edition Holls: Epiphanius, haer. 65, 1, 5 (III 3, 9–11 Holl); 65, 1, 8 f. (III 4, 2–4.6 H.); 65, 1, 10 (III 4, 7 f. H.); 65, 2, 1 (III 4, 10 H.).

¹⁹ F. Loofs, Paulus v. S. 162.

den Anhängern des Paulus, den „neuen Juden“, wie er sie nennt, deren Äußerungen er wahrscheinlich „durch persönliche Berührungen mit ihnen“ kennengelernt habe. Loofs wertet fünf Zitate als solche „Reste von Ausführungen der Anhänger des PvS“.²⁰ Er zählt sie als Fragmente 45–49:

- 45 Πρόσωπον ἐν τὸν θεὸν ἅμα τῷ λόγῳ φασὶν ὡς ἄνθρωπον ἓνα καὶ τὸν αὐτοῦ λόγον²¹
 46 τῶν ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως τῶν σὺν τῷ λόγῳ θεὸν καὶ λόγον σὺν τῷ θεῷ φασκόντων²²
 47 Φάσκουσι γὰρ ὅτι ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος²³
 48 καὶ ταῦτα (Mt. 11, 25–27) περὶ ἑαυτοῦ ὁ ἄνθρωπος λέγει. ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ εἷς θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτῳθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται²⁴
 49 λόγον γὰρ οἷον τὸν ἐν καρδίᾳ εἶναι νομίζουσι καὶ σοφίαν οἷαν ἐν ψυχῇ ἀνθρώπου ἕκαστος ἔχει τὴν ἐκ θεοῦ φρόνησιν ἐκ θεοῦ κεκτημένος²⁵.

Besonders fg. 49, meint Loofs, erinnere „so eigenartig an PvS, daß man auch hier mit Anknüpfung an tatsächlich so oder ähnlich von den Anhängern des PvS Gesagtes rechnen“ dürfe.²⁶ F. Scheidweiler hat später bei seiner Diskussion der Paulus-Fragmente über fg. 48 (Loofs) mit offenkundiger Begeisterung ausgerufen: „Das scheint mir echter Paul von Samosata zu sein.“²⁷ Loofs selbst war zurückhaltender, hat aber doch gemeint, annehmen zu dürfen, daß hinter den Mitteilungen des Epiphanius „so oder ähnlich“ „wirkliche Äußerungen von Anhängern des PvS stehen“.²⁸

Noch vorsichtiger hat G. Bardy geurteilt. Nachdem er auf die offenbaren Fehler im Bericht des Epiphanius hingewiesen hat, zitiert auch er dieselben Texte, die Loofs als angebliche Aussagen des Samosatener und als Fragmente von Äußerungen seiner Anhänger unterschieden hatte,²⁹ aber nur um festzustellen, daß sie Scheinzitate sind und nicht wirkliche Worte des Paulus oder seiner Schüler. Epiphanius' Wissen über Paulus und seine Lehre komme möglicherweise aus Texten, in denen auf die samosatenisische Lehre

²⁰ F. Loofs, Paulus v. S. 163.

²¹ Epiphan., haer. 65, 3, 4 (III 5, 17 f. Holl). Loofs zitiert zum Vergleich ferner haer. 65, 5, 8 (III 8, 13 f. H.) und verweist auf haer. 65, 5, 7 (III 8, 7 f. H.).

²² Epiphan., haer. 65, 5, 8 (III 8, 12 f. Holl).

²³ Epiphan., haer. 65, 7, 3 (III 10, 6 f. Holl).

²⁴ Epiphan., haer. 65, 7, 3 (III 10, 7–10 Holl).

²⁵ Epiphan., haer. 65, 3, 4 (III 5, 15–17 Holl). Loofs druckt die Fragmente 45–49 nochmals S. 338 als „Fragmente der Paulinianer“ ab.

²⁶ F. Loofs, Paulus v. S. 164. Loofs sieht eine Verwandtschaft des fg. 49 mit einem Satz, den Epiphanius, haer. 65, 1, 8 (III 4, 2–4 Holl) dem Samosatener in den Mund legt: καὶ οὕτως, φησὶν, εἷς ἐστὶν ὁ θεός, . . . εἷς θεός ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ.

²⁷ F. Scheidweiler, Paul von Samosata: ZNW 46 (1955) 116–129; hier 125.

²⁸ F. Loofs, Paulus v. S. 164.

²⁹ G. Bardy, Paul de Samosate. Étude historique = Spicilegium Sacrum Lovaniense 4 (Louvain 1929) 93–97.

angespielt worden sei, vielleicht aus einer homoiousianischen Schrift, deren Anschuldigungen gegen Paulus er auswalze.³⁰ Jedenfalls lehre er uns nichts Sicheres über den Paulinianismus. Bevor man seine Aussagen berücksichtigen könnte, müßte man vor allem wissen, woher der Bischof von Salamis die Nachrichten hat, die er bringe.³¹

Diese Frage läßt sich beantworten, wie der unten folgende Textvergleich zeigen wird. Bardy erhält insofern recht, als Epiphanius tatsächlich seine Kunde über den Samosatener aus einer Schrift bezog, in der lediglich auf dessen Lehren angespielt wurde. Mit bemerkenswerter Scharfsicht hat H. de Riedmatten aufgrund des Vergleichs der Konzilstexte von Sirmium (351)³² und der Berichte des Epiphanius über Paulus von Samosata (haer. 65) und Photin (haer. 71) die Vermutung geäußert, Epiphanius habe sein Kapitel über Paulus mit Hilfe der homoiousianischen Argumentation gegen den Markell-Schüler Photin von Sirmium komponiert.³³ Das „homoiousianisch“ ist in „apolinareisch“ zu ändern, und die Vermutung erhält ihre Bestätigung: Epiphanius hat in haer. 65 einen polemischen Traktat des Apolinarius von Laodicea ausgeschrieben, in dem die Theologie Photins als samosatenisch bekämpft wird.

Nun bin ich mit diesen Behauptungen allerdings schon über das hinausgegangen, was in diesem Beitrag bewiesen werden kann. Bewiesen werden kann und soll hier, daß Epiphanius als Hauptquelle für seinen Bericht über Paulus von Samosata in haer. 65 den kleinen pseudathanasianischen Traktat benutzt, der in der Ausgabe von Migne unter dem Titel *De aeterna Filii et Spiritus Sancti cum Deo existentia, et contra Sabellianos*, kurz: *Contra Sabellianos* (PG 28, 96–121) abgedruckt ist. Den Nachweis dafür, daß dieser Traktat eine wahrscheinlich in den Jahren 355–360 verfaßte, gegen Photin gerichtete Schrift des Apolinarius von Laodicea ist, habe ich an anderer Stelle zu erbringen versucht.³⁴ Hier sollen nur noch ein paar Bemerkungen zur Charakterisierung der Abhandlung *Contra Sabellianos* vorausgeschickt werden.

Im Gegensatz zu dem, was der Titel *Contra Sabellianos* verheißt, wird Sabellius an keiner Stelle der Schrift genannt. Ihre Gegner sind von der ersten Zeile an die „Hellenisierenden“ und die „Judaïsierenden“.³⁵ Während sich der Verfasser bei den „Hellenisierenden“, die er klar als Arianer (Ge-

³⁰ G. Bardy, *Paul de S.* 98. Bardy verweist auf das homoiousianische Rundschreiben von 359, das Epiphanius selbst zitiert und in dem Marcell von Ancyra und Paulus ähnliche Vorwürfe gemacht werden: Epiphan., haer. 73, 12, 2–8 (III 284, 17–285, 28 Holl).

³¹ G. Bardy, *Paul de S.* 98.

³² Die Dekrete der Synode von Sirmium, auf der Photin verurteilt und abgesetzt wurde, bei Athanasius, *de synodis* 27 (II 254, 13–256, 22 Opitz).

³³ H. de Riedmatten, *Les actes* (oben Anm. 16) 87 f.

³⁴ Siehe meine noch der Veröffentlichung harrende Habilitationsschrift (Kath.-Theol. Fak. Bonn, 1976): *Ps-Athanasius, contra Sabellianos. Eine Schrift des Apolinarius von Laodicea und ihre Spuren bei Basilius von Caesarea und anderen Zeitgenossen*, insbes. S. 171–269.

³⁵ *Ps-Athan., c. Sabell.* 2 (PG 28, 97 B); vgl. 1 (96 D–97 B).

schöpfanbeter) kennzeichnet, nicht weiter aufhält,³⁶ widmet er das Hauptstück seiner Abhandlung (§ 2 bis Ende) der Darstellung und Widerlegung der Theologie der „Judaïsierenden“, die er durchgängig so bezeichnet und auch mit eigenen Einreden (insgesamt acht) selbst zu Wort kommen läßt.³⁷ Zweimal fällt der Name des Samosateners,³⁸ und die ihm üblicherweise zugeschriebene Lehre, Christus sei ein bloßer Mensch, wird den „Judaïsierenden“ zur Last gelegt.³⁹ Als Ausgangspunkt ihrer Häresie wird ein rigoroser (eben „jüdischer“) Monotheismus genannt, aufgrund dessen sie die wahre Zeugung des Logos aus Gott und seine selbständige Subsistenz, wie auch die Subsistenz des Heiligen Geistes leugnen⁴⁰ und Vater, Sohn und Geist zu einer einzigen Person, einem in Analogie zum Menschen aus drei Teilen zusammengesetzten „Ding“ (pragma), einer Monas machen.⁴¹ Der Verfasser, der sich mit dem Bekenntnis zum ‚homooúsios‘ eindeutig als Nizäner zu erkennen gibt⁴² und auch den Heiligen Geist zur ewigen Trias der Vollkommenen und wahrhaft Subsistierenden zählt,⁴³ widerlegt in knapp und präzise formulierten Argumenten aus der Schrift, die er meisterhaft und mit scharfer Logik zu handhaben versteht, Punkt um Punkt die einzelnen Positionen und Einwände seiner Gegner und legt in stets dichter werdenden kleinen trinitätstheologischen Summen seinen eigenen profilierten Standpunkt dar.⁴⁴

Diese bemerkenswerte Schrift haben die Gelehrten nahezu vollständig aus den Augen verloren, seit und weil ihr B. de Montfaucon 1698 ein irreführendes, ja verhängnisvolles Monitum vorausgeschickt hat, das Migne wieder abdruckte und das M. Geerard auszugsweise in die neue *Clavis Patrum Graecorum* aufnahm.⁴⁵

³⁶ Ebd. 2 (97 B). Sonst läßt sich der Verfasser auf die Arianer nur ein, wenn die „Judaïsierenden“ deren extreme Position ins Spiel bringen, um die eigene zu rechtfertigen, vgl. 5 (105 B); 6 (108 A).

³⁷ Die Einwürfe der Judaïsierenden: c. Sabell. 3 (101 B); 5 (105 C); 5 (108 A); 7 (108 C); 8 (112 A); 13 (117 C); 15 (120 B). Sie werden bald einem einzelnen (105 C; 108 C), bald einer Mehrzahl in den Mund gelegt, ohne daß sachlich zwischen ihren Lehren unterschieden würde.

³⁸ Ps-Athan., c. Sabell. 3 (101 B) heißt es im Anschluß an eine Auslegung der Verse Mt 11, 25–27a, welche die „Diener der jüdischen Leugnung“ gegeben haben: „Oh, diese Gottlosigkeit! Worin unterscheidet sich dies etwa noch von der Verteidigung des Samosateners?“ – Ebd. 4 (104 C–D): „Und was soll ich noch die tausend göttlichen Worte unseres Herrn Jesus Christus aufzählen, durch die mit Recht die neue Lehre (καινοτομία) des Samosateners über den Erlöser, daß er ein bloßer Mensch sei, ausgeschlossen wird, und mit ihr zusammen das unsinnige Geschwätz seiner Nachahmer?“

³⁹ Ebd. 4 (104 C); vgl. 3 (104 A).

⁴⁰ Ebd. 2 (97 B–D); 13 (117 A–C).

⁴¹ Ebd. 2 (97 C; 100 B.C); 12 (116 C–117 A); 13 (117 A–B.C).

⁴² Ebd. 6 (108 B); vgl. 5 (105 B): *μία . . . οὐσία*.

⁴³ Ebd. 7 (108 C–D); 11 (116 A–B); 12 (116 C): . . . τριῶν . . . ὑπεστώτων . . . ; der Verfasser redet jedoch niemals von drei Hypostasen. Das Wort ‚hypostasis‘ reserviert er, wenn er von der Trias spricht, dem Vater: 5 (105 B); 7 (109 B).

⁴⁴ Die eindrucksvollsten Beispiele: c. Sabell. 5 (105 B); 7 (108 C); 11 (116 A–B).

⁴⁵ B. de Montfaucon, *In librum contra Sabellianos monitum* bei Migne: PG 28, 95/96; vgl. M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* II (Turnhout 1974) Nr. 2243, S. 44.

Um die wörtlichen Übereinstimmungen des pseudathanasianischen Traktats *Contra Sabellianos* mit der inhaltsreichsten trinitätstheologischen Homilie 24 *Contra Sabellianos*, Arium et Anomoeos des Basilius von Caesarea⁴⁶ zu erklären, hat B. de Montfaucon in seinem *Monitum* das Pseudathanasianum als minderwertiges Plagiat eines griechischen Schreiberleins (*cujusdam Graeculi scriptoris*) bezeichnet, ohne auch nur ein einziges Argument anzuführen, das der Nachprüfung standhält. Dennoch hat sein Urteil bis heute gewirkt. Als angebliches Plagiat einer Predigt des Basilius hat man die Schrift meist überhaupt nicht mehr beachtet, und auch die Theologiehistoriker, die Anlaß gehabt hätten, sie zu befragen, um etwas aus ihr über echten oder vermeintlichen Sabellianismus und Samosatensismus zu erfahren, haben sie beiseite gelassen.⁴⁷ Zu Unrecht. Nicht nur erhält man, wenn man sie berücksichtigt, Aufschluß über das allmähliche Werden der Trinitätstheologie des Basilius, der sie schon in seinem ersten literarischen Werk, den ca. 362–364 geschriebenen Büchern *Adversus Eunomium*, und dann in nahezu allen trinitätstheologischen Homilien (einschließlich hom. 24) und Briefen bis hin zu *De Spiritu Sancto* benutzte;⁴⁸ man erkennt auch mühelos, wenn man sie zum Vergleich heranzieht, daß Epiphanius sie als Quelle für seine Berichte über Sabellius (haer. 62), Paulus von Samosata (haer. 65) und Photin von Sirmium (haer. 71) ausgebeutet hat, ja daß er sie schon in seinem im Jahre 374 verfaßten *Ancoratus* verwendete.⁴⁹ Ich begnüge mich hier mit dem Nachweis für haer. 65 über den Samosatener.

Der Text des Epiphanius, der mit *Contra Sabellianos* verglichen werden soll, setzt mit dem Beginn des zweiten Paragraphen von haer. 65 ein und endet mit dem Schluß des dritten. An dieser Stelle verläßt Epiphanius seine Vorlage und flicht einen selbständigen Exkurs ein, der von haer. 65, 4, 1–5, 4 reicht. Danach nimmt er seine Vorlage, mit einem ausdrücklichen Rückverweis, an der Stelle wieder auf, an der er sie verlassen hat. Parallelen zu *Contra Sabellianos* lassen sich bereits im Eingangsparagraphen von haer. 65 feststellen, in dem Epiphanius auch schon einiges von den angeblichen Aussagen des Samosateners vorausschickt. Da diese Parallelen im folgenden Paragraphen, in dem er die Worte des Samosateners zu diskutieren beginnt, sehr viel genauer wiederkehren, kann für haer. 65, 1 auf eine Gegenüberstellung mit *Contra Sabellianos* verzichtet werden.

Der Text von *Contra Sabellianos* beginnt mit dem zweiten Teil des Proöms an der Stelle, wo Ps-Athanasius die Konsequenzen aus den von ihm zuvor stigmatisierten Irrtümern der Juden und Griechen zieht. Er endet

⁴⁶ Basil. Caes., hom. 24, contra Sabell. (PG 31, 600 B–617 B).

⁴⁷ Siehe die Einleitung meiner (oben Anm. 34) genannten Habilitationsschrift.

⁴⁸ Dem Nachweis der Priorität von *Contra Sabellianos* gegenüber der hom. 24 des Basilius ist das 1. Kap. meiner Habil.-Schrift (S. 11–100) gewidmet; im 5. Kap. (S. 270–286) werden die Spuren aufgezeigt, die der Traktat im übrigen trinitätstheologischen Werk des Basilius hinterlassen hat.

⁴⁹ Zur Abfassungszeit des *Ancoratus* siehe W. Schneemelcher, Epiphanius von Salamis: RAC 5 (1962) 914.

ungefähr mit dem ersten Drittel des zweiten Paragraphen dort, wo Epiphanius ihn verläßt, um seinen Exkurs einzuschieben.

Der Wortlaut von haer. 65 in der folgenden Gegenüberstellung ist der Edition K. Holls entnommen, wobei seine Zeilenzahlen (links) und Paragraphenunterteilungen (rechts) beibehalten werden, um Verweise zu ermöglichen. Für Contra Sabellianos, das innerhalb der jetzt von W. Schneemelcher und M. Tetz betreuten kritischen Edition der „Athanasius Werke“ erscheinen soll,⁵⁰ sind wir bislang noch auf den von Migne wiedergegebenen Text angewiesen. Freundlicherweise hat mir M. Tetz seine *vorläufigen* Kollationen zu Contra Sabellianos zur Verfügung gestellt, die ich dankbar benutze und deren Benutzung ich jeweils anzeige. Der unten folgende Text Mignes ist nach diesen Kollationen verbessert, stellt aber keineswegs einen kritischen Text, sondern nur eine Arbeitsgrundlage dar. Die Spaltenzähler Mignes sind zu Vergleichszwecken rechts außen vermerkt.⁵¹ Wörtliche Übereinstimmungen sind durch Sperrung kenntlich gemacht.

Epiphanius, haer. 65,2,1-3,9
(III 4,9 – 6,9 Holl)

Ps-Athanasius, contra Sabellianos
1f. (PG) 28,97 A – 100 A)

97

Διόπερ ἐξεληλύθαμεν ἐξ Ἑλλήνων
καὶ ἀφωρίσμεθα πρὸς τὸ μὴ ταῖς
ἀκαθάρτοις εἰδωλολατρίαις ἀνα-
μίγνυσθαι· ἐξεληλύθαμεν δὲ καὶ ἐκ
τῆς τῶν Ἰουδαίων βλασφημίας,
τὸν Υἱὸν ὁμολογήσαντες τοῦ Θεοῦ
καὶ φυγόντες τὴν ὀλέθριον ἄρνη-
σιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν τοῦ λέγον-
τος·

«Ὅς δ' ἂν ἀρνήσηται με ἔμπρο- B
σθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι
αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ Πατρὸς μου
τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.»

S. 4 2. Ἰδῶμεν δὲ εἰ οἱ λόγοι 2,1
αὐτοῦ συσταθήσονται τοῦ
ἡπατημένου.

⁵⁰ Zum Stand der Edition siehe die Berichte von M. Tetz, Les écrits „dogmatiques“ d'Athanase. Rapport sur les travaux relatifs à l'édition des oeuvres d'Athanase, tome I, in: Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23–25 Septembre 1973, édités par Ch. Kannengiesser = Théologie historique 27 (Paris 1974) 181–188, und W. Schneemelcher, Apologies, lettres, écrits ascétiques. Rapport sur l'édition des oeuvres d'Athanase tome II et III, ebd. 189–191.

⁵¹ Die Handschriften und ihre Gruppen sind beschrieben von H. G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius = Arbeiten zur Kirchengesch. 23 (Berlin und Leipzig 1935); wichtige Ergänzungen bei M. Tetz, Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos“: ZKG 75 (1964) 217–270; hier 238–247.

10 φάσκει γὰρ ὅτι εἶπεν »ἐγὼ
ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν
ἐμοί«.

καὶ αὐτοὶ δὲ φαμεν ἐκ πα-
τρὸς θεὸν Λόγον καὶ
μετ' αὐτοῦ αἰεὶ ὄντα ἐξ
αὐτοῦ γεγεννημένον,
ἀλλ' οὐχὶ τὸν πατέρα λέγο-
μεν ἄνευ Λόγου ἐνυποστά-
του.

ἀλλ' ὁ λόγος τοῦ πατρὸς, ὁ 3
μονογενὴς υἱὸς θεὸς λόγος,
ὥς φησι

»πᾶς ὁ ὁμολογῶν ἐν
ἐμοὶ ὁμολογήσω κά-
γῳ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν
τοῦ πατρὸς μου«.

15 τῷ δὲ »ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν
τοῦ πατρὸς μου«, ἔδειξε
φύσει ἐνυπόστατον τὸν πα-
τέρα*.

οὔτοι δὲ τὸν Ἰουδαϊσμόν παρ- 4
εἰσφέροντες, οὐδὲν περισσό-
τερον τῶν Ἰουδαίων κεκτημέ-
νοι, δεύτεροι Ἰουδαῖοι κληθή-
σονται καὶ Σαμο-

S.5 σατῖται, μηδὲν ἕτερον ὄν-
τες· ἢ τῷ ὀνόματι μόνον
οἰήσῃ προῖσχύμενοι.

τὸν γὰρ ἐκ θεοῦ θεόν, 5
υἱὸν μονογενῆ καὶ Λόγον,
ἀρνούμενοι

Vgl. 7 (108 C)

ὁμολογοῦμεν δὲ τὸν Υἱὸν ἐκ
Πατρὸς καὶ αἰεὶ μετὰ
τοῦ Πατρὸς

Vgl. 2 (97 C)

πιστεύοντες αὐτῷ λέγοντι καὶ
ἐπαγγελλομένῳ.

«Πᾶς ὅστις ὁμολογήσῃ ἐν
ἐμοὶ^{α)} ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώ-
πων, ὁμολογήσω καγῶ^{β)}
αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ
Πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς
οὐρανοῖς.»

2. Τοῦτο ὁρῶντες τὸ παράδειγ-
μα καὶ νῦν ἀπηλλοτριώθημεν
τῶν Ἑλληνιζόντων ἐπ' ὀνόματι
Χριστιανισμοῦ, τῶν ἔργον Θεοῦ
τολμώντων θεολογεῖν τε καὶ
προσκυνεῖν. Χωριζόμεθα δὲ
καὶ τῶν Ἰουδαϊζόντων καὶ τὸν
Χριστιανισμόν ἐν Ἰουδαϊσμῷ
παραφθειρόντων.

Vgl. 2 (97 C)

οἱ τὸν ἐκ τοῦ Θεοῦ Θε-
ὸν ἀρνούμενοι Θεὸν ἕνα
παραπλησίως Ἰουδαίοις λέγουσιν·

^{α)} ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ KOVSAHFMB
(Tetz).

^{β)} καγῶ om. KOVSAGHFMBx
(Tetz).

ἐκεῖνοί εἰσιν ὅποιοι καὶ οἱ
αὐτὸν ἐν τῇ παρουσίᾳ ἀρ-
νησάμενοι, θεοκτόνοι τε καὶ
κυριοκτόνοι καὶ ἐπαρνησί-
θεοι γεγονότες.

τάληθ' ἡ δέ, ὅτι οὕτε

- 5 περιτομὴν ἔχουσιν οὐτε
σάββατον φυλάσσουσι, τὰ
δὲ ἄλλα πάντα καθάπερ
Ἰουδαῖοι*.

3. Καὶ γὰρ τῷ ὄντι καὶ 3,1
αὐτοὶ οὐ δύο φαμέν εἶναι
θεοὺς οὐδὲ θεότητας, ἀλλὰ
μίαν θεότητα· ἐπειδὴ γὰρ
οὐτε δύο λέγομεν πατέρας,
οὐτε δύο υἱοὺς οὐτε δύο
πνεύματα ἅγια, ἀλλὰ πα-
τέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον
πνεῦμα μίαν

- 10 θεότητα,* μίαν δοξολογίαν.
οὗτος δὲ οὐ λέγει μόνον 2
θεὸν διὰ τὸ πηγῆν εἶναι
τὸν πατέρα, ἀλλὰ μόνον
θεὸν (αὐτὸν λέγων) ἀναιρεῖ
ὅσον τὸ κατ' αὐτὸν τὴν τοῦ
υἱοῦ θεότητα καὶ ὑπόστα-
σιν καὶ τοῦ ἁγίου πνεύμα-
τος·

ἔχων δὲ αὐτὸν τὸν πατέρα 3
εἶνα θεὸν* ἄγονον
υἱοῦ, ὡς εἶναι τὰ δύο ἀτε-
λῆ, πατέρα καὶ υἱόν,
τὸν μὲν πατέρα ἄγονον
υἱοῦ καὶ ἄκαρπον
τὸν Λόγον

- 15 θεοῦ ζῶντος καὶ σο- 4
φίας ἀληθινῆς. Λό-
γον γὰρ οἶον τὸν ἐν
καρδίᾳ εἶναι νομίζουσι
καὶ σοφίαν, οἷαν ἐν
ψυχῇ ἀνθρώπου ἔκα-
στος ἔχει τὴν ἐκ θεοῦ φρόνη-
σιν [ἐκ θεοῦ] κεκτημένος.
διὰ τοῦτο πρόσωπον
ἐν τὸν θεὸν ἅμα τῷ
λόγῳ φασίν,

Vgl. 6 (108 A – B)

οὐχ ὅτι μόνος ἀγέννητος καὶ C
μόνος πηγῇ θεότητος, διὰ τοῦ-
το φάσκοντες αὐτὸν εἶναι μόνον Θεόν·

Vgl. 6 (108 C)

ἀλλ' ὡς ἄγονον Υἱοῦ καὶ
ἄκαρπον

ζῶντος Λόγου καὶ σοφί-
ας ἀληθινῆς. Λόγον γὰρ
οἶον τὸν ἐκ καρδίας ἀν-
θρώπου νομίζουσι τὸν
τοῦ Θεοῦ καὶ σοφίαν ὁποί-
αν τὴν ἐν ψυχῇ καὶ

διὰ τοῦτο πρόσωπον ἐν
τὸν Θεὸν ἅμα τῷ Λόγῳ
φασίν ὥσπερ καὶ τὸν ἄνθρωπον

ὡς ἄνθρωπον ἕνα καὶ
τὸν αὐτοῦ λόγον,
οὐδὲν πλεον τῶν Ἰου-
δαίων ὡς ἔφην δοξά-
ζοντες, τυφλώτοντες ἀπὸ
τῆς ἀληθείας

- 20 καὶ κεκωφωμένοι ἀπὸ τοῦ
θείου λόγου καὶ κηρύγμα-
τος τῆς ζωῆς τοῦ αἰωνίου.
οὔτε γὰρ αἰδοῦνται τὸν ἀληθῆ 5
τοῦ εὐαγγελίου λόγον τὸν λέ-
γοντα »ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ
Λόγος καὶ ὁ Λόγος
ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος.
πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο
οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν».

εἰ γὰρ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος 6
καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν
θεόν, τὸ

- 25 εἶναι αὐτοῦ οὐ κατὰ τὴν
προφορὰν μόνον ἐστίν, ἀλλὰ
κατὰ τὴν ὑπόστασιν. καὶ εἰ
ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
οὐχ ὁ Λόγος ἐστὶ πρὸς θν
ἦν· οὐδὲ γὰρ ὁ πρὸς θν ἦν
ἔστι λόγος.

εἰ γὰρ ἐν καρδίᾳ λό-
γον θεὸς ἔχει,* καὶ
οὐ γεγεννημένον,

πῶς πληροῦται τὸ ἦν καὶ
οὔτι θεὸς ἦν ὁ Λόγος;
οὐ γὰρ ὁ τοῦ ἀνθρώπου 7
ποῦ λόγος ἄνθρωπος
πρὸς τὸν ἄνθρωπον.
οὔτε γὰρ ζῆ οὔτε ὑπεστή,

- S.6 καρδίας δὲ ζώσης
καὶ ὑφεστώσης κί-
νημά ἐστι μόνον καὶ
οὐχ ὑπόστασις.

λέγεται γὰρ ἅμα καὶ
παρχρημα οὐκέτι ἐσ-
τίν, ἀλλὰ λαλούμε-
νος* διαμένει.

ἅμα τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ἄνθρω-
πον ἕνα,
οὐδὲν πλεον Ἰουδαίων
δοξάζοντες,

τῶν οὐκ ἀποδεξαμένων τὸν εὐαγ-
γελιστὴν τὸν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς
βοῶντα·

»Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος
καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς
τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν
ὁ Λόγος.«

Εἰ γὰρ ἐν καρδίᾳ Λό-
γον ὁ Θεὸς ἔχει μὴ γε-
γεννημένον ἐξ αὐτοῦ κατὰ
ἀλήθειαν ὡς Θεὸν ἐκ Θεοῦ,

πῶς ἂν εἴη πρὸς τὸν Θεὸν ὁ
Λόγος; καὶ πῶς ἂν εἴη Θε-
ός; Οὐ γὰρ ὁ τοῦ ἀν-
θρώπου λόγος^ς ἄνθρω-
πός ἐστι πρὸς ἄνθρωπον,
ἐπεὶ μήτε ζῶν ἐστι, μήτε ὑφεστός, D
ἀλλὰ

ζώσης καρδίας καὶ ὑφ-
εστώσης κίνημα μόνον·

καὶ λέγεται παρχρη-
μα, καὶ οὐκ ἔστι, καὶ πολ-
λάκις λαλούμενος οὐδέποτε
διαμένει.

ς) ὁ τοῦ ἀνθρώπου λόγος KVx (Tetz)

τοῦ δὲ θεοῦ 8
 ὁ Λόγος*, ὡς φησι τὸ ἅγιον
 πνεῦμα ἐν τῷ στόματι τοῦ
 προφήτου » ὁ λόγος σου
 εἰς τὸν αἰῶνα δια-
 μένει. «
 συμφώνως δὲ τούτῳ
 ὁ εὐαγγελιστῆς λέγει,
 θεὸν ὁμολογῶν φα-
 νερωθέντα καὶ πα-
 ραγενόμενον,

οὐ συμπαραλαμβάνων
 τῇ τοῦ λόγου σαρκώ-
 σει τὸν πατέρα
 » ὁ Λόγος « 9
 γάρ φησι » σὰρξ ἐγένε-
 νετο καὶ ἐσκήνωσεν
 ἐν ἡμῖν »,

καὶ οὐκ εἶπεν, ὁ Λόγος καὶ
 ὁ πατὴρ σὰρξ ἐγένετο καὶ
 ὅτι » ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
 καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν
 θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος«,
 καὶ οὐκ εἶπεν· ἐν θεῷ ἦν ὁ
 λόγος.

Τὸν δὲ τοῦ Θεοῦ 100 A
 Λόγον ἄνωθεν ὁ ψαλμωδὸς ἐκ-
 εκράγει^{d)} « Εἰς τὸν αἰῶνα,
 Κύριε, ὁ Λόγος σου δια-
 μένει ἐν τῷ οὐρανῷ »
 μένει ἐν τῷ οὐρανῷ »
 καὶ σύμφωνος αὐτῷ ὁ Θεὸς
 εἶναι τὸν Λόγον ὁμολογῶν
 εὐαγγελιστῆς φανερω-
 θέντα τε αὐτὸν εὐαγγελίζεται
 καὶ παραγενόμενον μη-
 νύει καὶ σαρκωθέντα κηρύττει,
 οὐ συμπεριλαμβάνων τῇ
 τοῦ Λόγου σαρκώσει
 τὸν Πατέρα » Ὁ Λόγος «
 γάρ φησι » σὰρξ ἐγένε-
 το καὶ ἐσκήνωσεν ἐν
 ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν
 δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς Μονογε-
 νοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάρι-
 τος καὶ ἀληθείας. «

d) λέγων add. KOVSAGHFMBx
 (Tetz)

Die Gegenüberstellung beider Texte bedarf nur weniger Erläuterungen. Die Abhängigkeit des Epiphanius ist, wenn man nur die letzten Sätze anschaut, evident. Er folgt in dem wiedergegebenen Stück dem Aufbau seiner Vorlage ziemlich genau, unterbricht sie aber verhältnismäßig oft, um entweder den Häretiker ausführlicher zu beschimpfen wie in 2, 5 und 3, 4 oder ein Argument etwas selbständiger zu entwickeln wie in 3, 6, gibt aber gerade dabei die Präzision und Klarheit seiner Vorlage preis. An zwei Stellen, 3, 1 und 3, 3, greift Epiphanius auf Gedanken vor, die in Contra Sabellianos erst später (§ 5 f.: 108 A–B; C) vorgetragen werden. Er kommt auf die erste in 8, 1–6, auf die zweite in 8, 10–12 noch einmal zurück, hält sich dort wenigstens mit einigen Sätzen genauer an seine Vorlage und ist dann verständlicher. Dennoch muß man sagen, daß er in 3, 1 und der parallelen Stelle 8, 3 den Gedanken seiner Quelle bis zur Sinnlosigkeit entstellt hat.

Ps-Athanasius argumentiert in § 5 f. nochmals gegen die anthropomorphe Deutung des göttlichen Logos, die dessen Subsistenz aufhebt:

Contra Sabellianos 5 f. (108 A. B): „So ist auch der Logos nicht menschlich und auch nicht wie der deine. Denn er ist Gott, auch wenn es dir nicht ge-

fällt, und gleichwohl sind es nicht zwei Götter, weil es weder zwei Väter sind noch der Gezeugte anderen Wesens ist, als der, der gezeugt hat. (6) Denn wer zwei Prinzipien einführt, der verkündet zwei Götter. Dies ist die Gottlosigkeit Markions, der einen gerechten Gott als Vater eines eigenen Christus lehrt und einen anderen guten Gott als Vater eines eigenen Christus. . . . Wo aber das Prinzip eines ist, eines auch das ‚Erzeugnis‘ aus ihm, . . . da ist ein einziger Gott, weil die Gottheit vollkommen im Vater erkannt wird und vollkommen auch im Sohn die väterliche Gottheit vorhanden ist.“

Epiphanius macht daraus in haer. 65, 3, 1: „Wahrhaftig, auch wir selbst reden nicht von zwei Göttern und auch nicht von (zwei) Gottheiten, sondern von einer einzigen Gottheit. Denn wir reden ja auch nicht von zwei Vätern noch von zwei Söhnen noch von zwei heiligen Geistern, sondern von Vater und Sohn und Heiligem Geist als einer einzigen Gottheit. . . .“

Und haer. 65, 8, 3: „Deswegen (sind es) weder zwei Götter noch zwei Söhne noch zwei heilige Geister, sondern eine einzige Gottheit ist die Trias, Vater, Sohn und Heiliger Geist, da sie (die Trias) konsubstantial (homousios) ist.“

Ps-Athanasius begründet in dem zitierten Text die Einzigkeit Gottes mit der Einzigkeit des (väterlichen) Prinzips und kann deswegen die Rede von zwei Vätern als Rede von zwei Prinzipien zurückweisen. Auf die zwei Christoi kommt er nur zu sprechen, weil sie zu der von ihm erwähnten Häresie Markions gehören. In seiner Argumentation für die Einzigkeit Gottes spielen sie keine Rolle.

Epiphanius verfehlt in den angeführten parallelen Texten den springenden Punkt des Gedankengangs schon deshalb, weil er die Gleichung Vater = Prinzip nicht aufnimmt. Wenn er aber die Einzigkeit Gottes dadurch gewährleistet sieht, daß er nicht auch noch zwei Söhne und zwei heilige Geister bekennt, so hat er nicht nur das Material seiner Vorlage falsch ausgewertet und vermehrt, sondern die Bahnen der Logik verlassen.

Man mag zweifeln, ob an der zweiten Stelle (3, 3), an der Epiphanius mit den Worten $\acute{\omega}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \tau\acute{\alpha} \delta\upsilon\omicron \alpha\tau\epsilon\lambda\eta\tilde{\iota}, \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \kappa\alpha\iota \upsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon$ einen Gedanken einflücht, der erst in Contra Sabellianos 6 (108 C) entwickelt wird, der vorliegende Text verderbt ist, oder ob der eilige Plagiator seine Vorlage mißverstanden hat. So jedenfalls, wie der Satz 3, 3 nach der Edition Holls in der Übersetzung lautet, ist er unverständlich: „Er hält aber den Vater selbst für den einzigen Gott,⁵² ohne den Sproß eines Sohnes, so daß die zwei unvollkommen sind, Vater und Sohn, der Vater ohne den Sproß eines Sohnes, und der Logos ohne die Frucht eines lebendigen Gottes und einer wahrhaftigen Weisheit.“ Was mag sich Epiphanius bei dem letzten Teil des Satzes

⁵² Holl möchte an dieser Stelle „etwa <ποιεῖ αὐτὸν>“ ergänzen (Apparat zur Stelle haer. 65, 3, 3: III 5, 13 Holl). Dann wäre zu übersetzen: „Er aber hält den Vater selbst für den einzigen Gott und macht ihn zu einem, der ohne Sohnessproß ist, so daß die zwei unvollkommen sind, Vater und Sohn, . . .“. Sachlich bringt die Ergänzung keinen Fortschritt und ist wahrscheinlich auch in Anbetracht des Stils des Epiphanius überflüssig.

gedacht haben? Seine Quelle ist völlig klar: „Sie (die Judaisierenden) behaupten nicht etwa deshalb, weil er (Gott) allein un erzeugt und allein Quelle der Gottheit ist, daß er der alleinige Gott sei, sondern weil sie meinen, daß er ohne den Sproß eines Sohnes und ohne die Frucht eines lebendigen Logos und einer wahrhaftigen Weisheit sei (97 C).“ „Ohne Sproß“ und „ohne Frucht“ sind hier sinnvollerweise Aussagen über Gott. Um einen gleichermaßen sinnvollen Text des Epiphanius zu erhalten, brauchte man nur den Akkusativ τὸν λόγον in den Genitiv τοῦ λόγου zu korrigieren. Eine solche Korrektur verbietet sich aber, weil Epiphanius die vorherige Aussage begründen will, beide, Vater und Sohn, seien unvollkommen, und offenbar zu diesem Zweck auf Vater und Logos verteilt hat, was bei Ps-Athanasius von Gott allein gesagt ist.

Das hier von Epiphanius beigezogene Argument, daß Gott und Logos unvollkommen sind, wenn man sie sich wie der bekämpfte Gegner in Analogie zum Menschen und seinem Logos vorstellt, steht Contra Sabellianos 6: „Wie du es jedoch sagst, würde er ein einziger sein, aus zwei unvollkommenen Teilen zusammengesetzt. . . . Wer derlei phantasiert, bekennet weder Sohn noch Vater, da es nicht möglich ist, Vater und Sohn als unvollkommene zu denken.“⁵³ Der Gedanke, an mehreren Stellen von Ps-Athanasius wiederholt, ist klar: Wer sich den Logos Gottes nach Art des menschlichen, also einer akzidentellen Bewegung⁵⁴ denkt, setzt Gott aus Substanz und Akzidenz zusammen. Was zusammengesetzt ist, besteht aus Teilen, und Teile sind nicht vollkommen. Vater und Sohn sind aber vollkommen.⁵⁵

Von dieser Klarheit des Arguments ist bei Epiphanius haer. 65, 3, 3 nichts mehr zu bemerken. Auch an der späteren Stelle 8, 10 sind vom ursprünglichen Gedanken des Ps-Athanasius nur Trümmer übriggeblieben: „Ein einziger Gott, nicht ein einziges Unvollkommenes aus zwei Teilen; vielmehr ist vollkommen der Vater, vollkommen der Sohn, vollkommen der Heilige Geist.“⁵⁶

Diese Gegenüberstellungen zeigen immerhin, warum man den Epiphanius an vielen Stellen nicht verstehen kann. Das dürfte auch für andere Kapitel des Panarions, für die wir die Quellen nicht besitzen oder noch nicht entdeckt haben, lehrreich sein. Ein genauer Vergleich zwischen Ps-Athanasius und haer. 65 wird es erlauben, die Arbeitsweise des Epiphanius im einzelnen zu studieren. Da die beiden Texte sehr oft wörtlich miteinander übereinstimmen, wird ein solcher Vergleich auch gegenseitige Textverbesserungen ermöglichen. Ob z. B. haer. 65, 3, 6 (p. 5, 27 Holl) wirklich etwas ausgefallen ist – Holl ergänzt im Apparat hinter ἔχει „etwa <προφερόμενον μόνον>“ – bleibt fraglich, wenn man den Text des Ps-Athanasius betrachtet. Auch

⁵³ Ps-Athan., c. Sabell. 6 (PG 28, 108 C): Ὡς δὲ σὺ λέγεις, εἷς ἔσται σύνθετος ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν. . . . οὐτε γὰρ Υἱὸν οὐτε Πατέρα ὁ τοῦτο φανταζόμενος ὁμολογεῖ· ἐπεὶ μήτε Πατέρα, μήτε Υἱὸν ἀτελῆ νοεῖν ἐγχαρεῖ.

⁵⁴ Vgl. Ps-Athan., c. Sabell. 2 (97 D); 5 (105 C–108 A); 13 (117 B).

⁵⁵ Vgl. Ps-Athan., c. Sabell. 12 (116 C–117 A); 13 (117 B).

⁵⁶ Epiphanius, haer. 65, 8, 10 (III 12, 11–13 Holl).

⁵⁷ Siehe die Nachweise oben Anm. 38.

3, 7 (p. 6, 2) ist die Korruptel eher dem Text der Vorlage entsprechend zu heilen als nach dem Vorschlag von Holl, der nach *λαλούμενος* „etwa <ἀφανίζεται καὶ οὐ>“ einfügen möchte. Ähnliche Verbesserungsmöglichkeiten ergeben sich für die übrigen, hier nicht behandelten parallelen Passagen. Das mag dem zukünftigen Editor überlassen bleiben.

Mit der Identifizierung der Hauptquelle des Epiphanius für seine Darstellung des Paulus von Samosata ist das Urteil über ihren Quellenwert und über die Authentizität der von Loofs exzerpierten Fragmente der Paulinianer bereits gefällt. Epiphanius hat die Aussagen des oder der Theologen, die Ps-Athanasius als „Nachahmer“ des Samosateners bekämpft,⁵⁷ schlichtweg dem Paulus von Samosata selbst und seinen Anhängern in die Schuhe geschoben. Von der Lehre des Paulus weiß der pseudathanasianische Autor aber offenbar nur, was wir auch sonst wissen: daß er Christus einen bloßen Menschen genannt hat.

Die Paulinianer-Fragmente 45–49, die Loofs zusammengestellt hat, lassen sich ausnahmslos als Paraphrasen oder fast wörtliche Übernahmen des Epiphanius aus *Contra Sabellianos* erkennen.

Fg. 45 Loofs (= haer. 65, 3, 4: III 5, 17 f. Holl) entspricht *Contra Sabellianos* 2 (97 C).

Fg. 46 Loofs (= haer. 65, 5, 8: III 8, 12 f. Holl) ist eine Paraphrase dessen, was C. Sabell. 2 (100 B) steht. Den Kontext des fg. 46 hat Epiphanius z. T. wieder wörtlich aus diesem Stück exzerpiert.

Fg. 49 Loofs (= haer. 65, 3, 4: III 5, 15–17 Holl) ist teilweise wörtliches Exzerpt, teilweise selbständige Ergänzung des Epiphanius von C. Sabell. 2 (97 C).⁵⁸

Fg. 48 Loofs (= haer. 65, 7, 3: III 10, 7–10 Holl), von F. Scheidweiler als „echter Paulus von Samosata“ begrüßt,⁵⁹ hängt mit fg. 47 (= haer. 65, 7, 3: III 10, 6 f. Holl) zusammen. Es handelt sich dabei um zentrale christologische Aussagen der angeblichen Samosatener. Sie fallen im Zusammenhang der Exegese von Mt. 11, 25–27. Der zugehörige Kontext reicht von haer. 65, 6, 10–7, 13 und hat seine Entsprechung in *Contra Sabellianos* 3 (101 A–104 A). Die Fragmente 47 und 48 (Loofs) sind bedauerlicherweise eine ziemlich selbständige Paraphrase des Epiphanius. Bedauerlich ist das in diesem Falle deswegen, weil der Text C. Sabellianos 3 (101 B), den Epiphanius frei wiedergibt, an dieser Stelle verderbt ist und nun leider auch nicht mehr mit Hilfe des Epiphanius hergestellt werden kann; umgekehrt kann auch die Paraphrase des Epiphanius nicht mehr in allen Punkten überprüft werden. So bleibt also eine Unklarheit in bezug auf die Christologie des von Ps-Athanasius bekämpften Theologen, den ich für Photin halte. Die Unklarheit wird auch nicht völlig durch die zweite Passage beseitigt, die Ps-Athanasius über die Christologie des Samosateners bringt, da sie knapp

⁵⁸ Die von Loofs als verwandt empfundene angebliche Aussage des Samosateners haer. 65, 1, 8 (siehe oben Anm. 26) ist nichts weiter als eine zusammenfassende Paraphrase von C. Sabell. 2 (97 B.C.).

⁵⁹ Vgl. oben Anm. 27.

und schwer verständlich ist und bei Epiphanius keine Parallele hat.⁶⁰ Er bricht sein Exzerpt aus *Contra Sabellianos* lange vorher ab.

Wie die Paulinianer-Fragmente stammen auch die angeblichen Aussprüche des Paulus von Samosata, die Loofs aus Epiphanius zusammengestellt hat, aus *Contra Sabellianos*. Die Vermutung Loofs, daß ihnen kein Quellenwert zukomme, ist somit bestätigt.⁶¹

Epiphanius folgt seiner Quelle, indem er größere und kleinere Passagen übergeht, andererseits einen längeren Exkurs und öfter eigene Erläuterungen einfügt, bis zum Anfang des Paragraphen 7 (108 C), das heißt, etwa bis zur Mitte des Traktates *Contra Sabellianos*. Obwohl in den dort folgenden Stücken die „Judaisierenden“ besonders häufig zu Wort kommen, bricht Epiphanius sein Exzerpt mit der Bemerkung ab, daß er diese wenigen Ausführungen gegen die Häresie für genügend erachte.⁶² Vergleicht man das Plagiat mit dem Original im einzelnen, so gewinnt man den Eindruck, daß Epiphanius sehr flüchtig gearbeitet hat. Er scheint sich nicht einmal die Zeit genommen zu haben, sein Original genau zu lesen. Von dem klar aufgebauten Gebäude des Ps-Athanasius ist bei Epiphanius nur noch ein Trümmerhaufen übriggeblieben. Unmöglich könnte man aus diesen übel zugerichteten Bruchstücken das Bauwerk rekonstruieren, aus dem sie stammen.

Eine grobe Synopse beider Texte, in der kleinere Auslassungen, Sprünge und Einfügungen des Epiphanius nicht berücksichtigt sind, zeigt folgendes Schema:

Epiphanius, haer. 65	Ps.-Athanasius, c. Sabell.
2, 2–3, 9	1–2 (97 A–100 A)
4, 1–5, 4 Exkurs	
5, 5–10	2 (100 A–B)
6, 1–5 Erläuterung	
6, 6–9	2–3 (100 B–101 A)
6, 10–7, 13	3 (101 A–104 A)
8, 1–10	5–6 (108 A–C)
8, 11–12	7 (108 C)

Es sei wenigstens noch erwähnt, daß auch die Stelle haer. 65, 8, 10 über die Einheit des Kaisers mit seinem Bild, die im Bilderstreit eine so entscheidende Rolle gespielt hat, ihre Vorlage ebenso in *Contra Sabellianos* hat⁶³ wie die gleicherweise bedeutungsvoll gewordenen Basiliusstellen.⁶⁴ Mir

⁶⁰ Vgl. Ps-Athan., c. Sabell. 13 (PG 28, 117 C). Zur Interpretation dieser christologischen Stellen siehe meine (oben Anm. 34 genannte) Habil.-Schrift, S. 209 f.

⁶¹ Vgl. Loofs, Paulus von Samosata 162 f.; die Stellenangaben in der Edition Holls oben Anm. 18. Das erste Exzerpt, haer. 65, 1, 5, ist eine zusammenfassende Paraphrase von C. Sabell. 2 (97 B–C); das zweite, haer. 65, 1, 8 f., ebenfalls; das dritte, haer. 65, 1, 10, wird eine freie Wiedergabe der soeben besprochenen christologischen Stelle C. Sabell. 3 (101 B) sein; das vierte, haer. 65, 2, 1, greift C. Sabell. 7 (108 C) auf.

⁶² Epiphanius, haer. 65, 9, 1 (III 12, 20 f. Holl).

⁶³ Vgl. Ps-Athan., c. Sabell. 6 (PG 28, 108 B) und Epiphanius, haer. 65, 8, 10 (III 12, 10 f. Holl) samt Holls Hinweisen im Apparat.

ist es wahrscheinlich, daß auch die entsprechende Passage in der dritten Arianerrede des Athanasius von Contra Sabellianos inspiriert ist,⁶⁵ wie überhaupt wenigstens der erste Teil dieser Schrift bis Kapitel 16. Aber mit dieser Behauptung, deren Berechtigung hier nicht einmal mehr ansatzweise aufgezeigt werden kann, ist der Rahmen des Themas schon verlassen.⁶⁶

Epiphanius hat Contra Sabellianos (2) nicht nur in seinem Bericht über Paulus von Samosata benutzt, sondern auch für seine Darstellung der Theologie Photins von Sirmium herangezogen. K. Holl hat im Apparat seiner Edition bereits auf die Parallelen hingewiesen, ohne freilich die Quelle dieser Übereinstimmungen zu kennen.⁶⁷ Anderes aus dem zweiten Teil des pseudathanasianischen Traktats, und zwar für die Theologie des dort bekämpften Gegners sehr Spezifisches, hat Epiphanius bei Sabellius untergebracht und damit einen heillosen Wirrwarr angerichtet.⁶⁸ Schon diese willkürliche Aufteilung ein und desselben Quellenmaterials auf wenigstens drei verschiedene Häresien zeigt, daß auf die Berichte des Epiphanius kein Verlaß ist, solange er uns seine Quelle nicht nennt. Kann man dem frommen Bischof, der seinen Lesern beteuert, „in keiner Weise gegen irgendjemanden verleumderisch geredet zu haben oder zu reden“,⁶⁹ den Vorwurf der Fälschung ersparen? Daß Pseudo-Athanasius nicht Lehren des Paulus von Samosata bekämpfte, mußte er erkennen. Photin und Sabellius werden in der Schrift nicht genannt. Wie kommt Epiphanius zu seiner Verteilung auf diese drei Theologen? Wußte er, daß die Abhandlung gegen den als „Samosatener“ betitelten Markell-Schüler Photin gerichtet war, und hat er sich auf Grund der damals üblichen und auch von ihm übernommenen Unterstellung der engen Verwandtschaft zwischen den Lehren der drei Häretiker⁷⁰ für

⁶⁴ Vgl. Basil., hom. 24.4 (PG 31, 605 D–608 B); de Spiritu Sancto XVIII 45, 15–23 (406² Pruche); in diesem Kapitel begegnen Argumente und Formulierungen des pseudathanasianischen Traktats gehäuft. – Eine Stellensammlung zur Wirkungsgeschichte des Basilius-Zitats gibt F. X. Funk, Ein angebliches Wort Basilius des Großen über die Bilderverehrung, in: ders., Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II (Paderborn 1899) 251–253.

⁶⁵ Vgl. Athan., contra Arianos III 5 (PG 26, 332 A–B). Eine frühere Parallele, die durchaus auf Ps-Athanasius gewirkt haben kann, steht bei Eusebius von Caesarea, de eccl. theol. II 7 und II 23 (106, 13–24; 133, 32–134, 4 Klostermann). Sein Schüler Eusebius von Emesa hat den Gedanken ebenfalls aufgegriffen, vgl. seine Homilie 14, 22 (I 339, 3–8 Buytaert).

⁶⁶ Interessante Beobachtungen, die auf eine Sonderstellung der dritten Arianerrede des Athanasius gegenüber den ersten beiden schließen lassen, bei Ch. Kannengiesser, Le mystère du Christ selon Athanase d'Alexandrie: RSR 63 (1975) 407–442; hier 430–439.

⁶⁷ Vgl. Epiphan., haer. 65, 3, 4 (III 5, 18–29 Holl) und haer. 71, 4, 1–3 (III 253, 9–15 Holl).

⁶⁸ Vgl. Epiphan., haer. 62, 1, 4 f. (II 389, 11–16 Holl) und Ps-Athan., c. Sabell. 13 (PG 28, 117 B); vgl. auch haer. 62, 3, 6 (392, 5 f. H.) und c. Sabell. 7 (108 C). Eine genauere Quellenanalyse von haer. 62 findet sich in meiner Habil.-Schrift 192–197.

⁶⁹ Epiphan., haer. 69, 5, 2 (III 156, 16 f. Holl).

⁷⁰ Vgl. Epiphan., haer. 65, 1, 6 (III 3, 12 f. Holl); haer. 71, 1, 1 (III 249, 10–14 H.).

berechtigt gehalten, das Quellenmaterial wahllos auf sie zu verteilen? In der Tat ist es unwahrscheinlich, daß Epiphanius nicht wußte, gegen wen *Contra Sabellianos* geschrieben war.⁷¹ Er hat die Schrift doch kaum als anonymes oder pseudepigraphisches Werk in die Hand bekommen, sondern kannte ihren Autor. Wir wissen nicht, von wem er sie erhalten hat – es lassen sich mehrere Möglichkeiten denken –, aber gleichviel, ob sie ihm vom Autor selbst oder von anderen übergeben wurde, der Übermittler hat ihn – wenn es dessen überhaupt bedurfte – über die Identität des dort angefeindeten Theologen gewiß nicht im unklaren gelassen. Dann ist es aber äußerst merkwürdig, daß er den Großteil des Stoffes im Kapitel über Paulus von Samosata und nicht in dem Abschnitt über Photin verarbeitet. Muß man daraus nicht folgern, daß weder er noch seine an samosatenischem Material interessierten Gewährleute einschlägige Urkunden über die Lehren des Paulus zur Verfügung hatten? Das wäre ein nicht zu unterschätzendes Argument gegen die von G. Bardy, F. Loofs und zuletzt von H. de Riedmatten verteidigte Echtheit der sogenannten Synodalakten von 268,⁷² deren mit apolinaristischer Terminologie gesättigte Reste erst im fünften und sechsten Jahrhundert und bei so verdächtigen Zeugen auftauchen,⁷³ daß man sie mit M. Richard am ehesten als ein Produkt aus apolinaristischer Fälscherwerkstätte begreifen könnte.⁷⁴ Aber dies Argument hätte nur dann sein volles Gewicht, wenn wir mit Bestimmtheit sagen könnten, daß der in anderen Fällen um glaubwürdige Zeugnisse durchaus bemühte Polemiker auch in Sachen des Paulus von Samosata alle verfügbaren Informationsquellen ausgeschöpft hat. Da er aber von dem doch recht ausführlichen, für die Lehre des Samosateners freilich nicht sehr ergiebigen Bericht, den Eusebius in seiner Kirchengeschichte bietet und der ihm leicht zugänglich sein mußte, entweder überhaupt keinen oder nur äußerst dürftigen Gebrauch gemacht hat, wie schon G. Bardy und Loofs bemerkten,⁷⁵ kommen wir in diesem Punkte zu keinem überzeugenden Schluß. Immerhin schafft aber die Entdeckung der Hauptquelle des Epiphanius für haer. 65 die Voraussetzung, eindeutig Nicht-Samosatenisches und Nicht-Sabellianisches aus unserem Material aus-

⁷¹ Basilius von Caesarea hat das offenbar gewußt, wie aus einer Stelle, an der er *Contra Sabellianos* benutzt, hervorgeht: Vgl. Adv. Eunom. II 15 (PG 29, 601 B–C).

⁷² G. Bardy, Paul de Samosate² 34–79; F. Loofs, Paulus von Samosata 110–133; H. de Riedmatten, Les actes du procès de Paul de Samosate 15–67.

⁷³ Zur Überlieferung und apolinaristischen Terminologie der Akten vgl. H. de Riedmatten, Les actes 27–43; 49–58.

⁷⁴ Siehe M. Richard, Opera minora I p. 17; Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée: Eph. Theol. Lov. 35 (1959) 325–338, jetzt in: Opera minora II Nr. 25. Bereits R. Devreesse hat in seiner Rezension der zweiten Auflage des Buches von G. Bardy die Echtheit der sog. Akten bezweifelt: RevScPhTh 19 (1930) 296–299; G. Bardy seinerseits bekennt in zwei Besprechungen der Arbeit von H. de Riedmatten, seine ursprüngliche Überzeugung von der Echtheit der Dokumente verloren und sie auch nicht durch de Riedmattens Darlegungen wiedergewonnen zu haben: RHE 47 (1952) 643–644 und RevScRel 26 (1952) 294–296.

⁷⁵ G. Bardy, Paul de Samosate² 98; F. Loofs, Paulus v. S. 161.

zusondern und, wie ich meine, über Photins Theologie Zuverlässigeres zu erfahren. Stammt die von Epiphanius übel verwendete Schrift *Contra Sabellianos* aus der Feder des Apolinarius, so haben wir darüber hinaus eine vorzügliche Möglichkeit, einen mit apolinareischen Augen gesehenen Photin mit dem zu vergleichen, was angeblich noch von Paulus herrühren soll. Damit ist aber eine bessere Grundlage geschaffen, die Glaubwürdigkeit der späten Zeugnisse über Paulus zu überprüfen.⁷⁶

⁷⁶ Angesichts der unsicheren Quellenlage hat A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition I* (London und Oxford 1975) 164 f., mit bemerkenswerter Vorsicht auf eine Darstellung der Theologie des Paulus von Samosata verzichtet. Eine retractatio der historischen Daten mit neuen Ergebnissen bietet F. Millar, *Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria*, in: *Journal of Roman Studies* 61 (1971) 1–17; Millar bestreitet u. a. überzeugend, daß Paulus ducenarius der Königin Zenobia von Palmyra gewesen sein könne (ebd. 10–13). Zur Persönlichkeit des Paulus siehe auch J. Burke, *Eusebius on Paul of Samosata: A New Image*, in: *Kleronomia* 7 (1975) 8–20.

Zum Verständnis von Basileios' Schrift 'Ad adolescentes'

Von Erich Lamberz

Seit der lateinischen Übersetzung Leonardi Brunis aus den Jahren 1400/1402 nimmt 'Ad adolescentes' eine besondere Stellung in der Rezeption der Werke Basileios des Großen ein und hat ebensooft die Aufmerksamkeit der Humanisten und der Philologen auf sich gezogen wie die der Theologen.¹ So darf sich der Philologe berechtigt fühlen, mit der Interpretation gerade dieses Werkes zur Ehrung eines Theologen beizutragen, dem die Erforschung der Kirchengeschichte und der christlichen Literatur des 4. Jahrhunderts besonders am Herzen liegt.

Einzigartig in der patristischen Literatur als in sich geschlossene Erörterung des Verhältnisses zwischen christlicher und heidnisch-antiker Bildung, fand das Werk immer dann besonderes Interesse, wenn diese Beziehung problematisch erschien, so vor allem im 15. und 16. Jahrhundert, dann in abgeschwächter Form noch einmal im 19. Jahrhundert.² Man berief sich auf Adol. durchweg in der Meinung, die Beschäftigung mit der klassischen Literatur durch die Autorität eines Basileios gegen die Kritiker und Verächter der *Studia humanitatis* rechtfertigen und verteidigen zu können. Dieser rezeptionsgeschichtlich bedingte Blickwinkel hat die Deutung von Adol. lange

¹ Eine reich dokumentierte Darstellung der Rezeptionsgeschichte gibt L. Schucan, *Das Nachleben von Basilius Magnus 'ad adolescentes'*. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus (*Travaux d' Humanisme et Renaissance* 133), Genève 1973. Der Rezeption im Westen geht ein offensichtlich gesteigertes Interesse im Byzanz des 13. und 14. Jahrhunderts voraus. Der bis dahin im Rahmen des Homilien-corpus überlieferte Text findet sich jetzt häufiger in Verbindung mit nicht-basilianischen Texten (vgl. Schucan 43–48 und 233–235). Die Nachwirkung in früh- und mittelbyzantinischer Zeit bleibt noch zu untersuchen (vgl. vorläufig Schucan 42 f.), doch läßt die Art der Textüberlieferung und die rein an den ethischen Partien orientierte Benutzung des Werkes in den byzantinischen Florilegien vermuten, daß es in dieser Zeit keine eigene Rolle spielte. Dies verwundert nicht, da die Kontinuität der antiken Bildung in Byzanz fast ungebrochen blieb (vgl. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, 46 ff.) und die Fragestellung der Renaissance dort kaum aufkommen konnte. Als Sonderfall der Nachwirkung von 'Ad adolescentes' sind die Iamben des Amphilochios von Ikonion zu nennen, die aus einem unmittelbaren Bezug zu Basileios erwachsen sind; die einzelnen Parallelen verzeichnet E. Oberg, *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum* (PTS 9), Berlin 1969, 82–85; vgl. auch dens., *Das Lehrgedicht des Amphilochios von Ikonion*, JAC 16, 1973, 67–97.

² Zum 19. Jahrhundert vgl. Schucan 224–230. Auf eine kurze, im Zusammenhang mit der Akademie bei Vatopedi stehende Rezeptionsphase auf dem Athos im 18. Jahrhundert weist Schucan 230 f. hin.

bestimmt und nicht selten den unbefangenen Blick für das eigentliche Anliegen seines Verfassers verstellt.³ In diesem Jahrhundert kann man von einem durch aktuelle Problematik ausgelösten Interesse wohl nicht mehr sprechen, doch hat sich die Forschung gerade der letzten Jahre wieder intensiver mit Adol. beschäftigt.⁴ Eine Übereinstimmung im Verständnis des Wer-

³ So sieht noch W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, 60 f., in Adol. eine „Magna Charta aller christlichen Bildung für die kommenden Jahrhunderte“ und (111, Anm. 12) „die oberste Autorität in der Frage nach dem Wert der klassischen Studien für die Kirche“. Eine extreme Gegenposition vertritt O. Ring, *Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius des Großen*, Paderborn 1930 (vgl. dazu auch die kritische Besprechung von H. Dörries, *ThLZ* 57, 1932, 133–135), ebenso in seinem Aufsatz *Das Basiliusproblem*, *ZKG* 51, 1932, 365–383 (hier 366): Basileios antwortet mit Adol. Hellenisten, die den Plan des Kirchenvaters bekämpfen, die Jugend von Caesarea dem Einfluß der griechischen Rhetorenschule zu entziehen!

⁴ Ausgangspunkt für die neuere Forschung sind der Kommentar von J. Bach, Münster 1900 (2. Auflage, besorgt von A. Dirking, Münster 1932) und die Dissertation von G. Büttner, *Basileios des Großen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*, München 1908 (vgl. zu Büttner die Besprechungen von C. Weymann, *HJ* 30, 1909, 287–296, und M. Pohlenz, *BPhW* 31, 1911, 180–182); ältere Ausgaben und Literatur bei Büttner, Schucan und in den im folgenden genannten Arbeiten (vor allem bei Bonis). Neuere Ausgaben: R. J. Deferrari – M. McGuire, *London–Cambridge/Mass.* 1934 (in Band 4 der Ausgabe der Basileiosbriefe von Deferrari); F. Boulenger, *Paris* 1935 u. ö. (die Zitate nach dieser Ausgabe). Ein alle Aspekte des Textes erschließender Kommentar bleibt ein Desiderat, auch nach der besonnenen, aber sehr knappen Kommentierung durch N. G. Wilson, *London* 1975 (mit dem in Einzelheiten verbesserten Nachdruck des Textes von Boulenger). Teilweise sehr elementar, aber in manchem eigenständig ist der zu wenig beachtete Kommentar von B. G. Bilalis, *Athen* 1966, wenig förderlich dagegen M. D. Stasinopoulos, *Μορφὴς ἀπὸ τὸν δ' αἰῶνα μ. Χ. Ἱστορικὴ εἰσαγωγή στὸ „Λόγο πρὸς τοὺς νέους“ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου* (Βιβλιοθήκη Σχολῆς Μωραΐτη 3), *Ψυχικό* 1972 (mit Text und Übersetzung). Die deutsche Übersetzung von A. Stegmann (*BKV*² 47, 1925, 445–468) ist abgedruckt bei A. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, München 1973, 383–394. Eine umfangreiche Zusammenstellung der Basileiosliteratur gibt K. G. Bonis in der Einleitung zu Band 51 (*Βασίλειος ὁ Μέγας, μέρος α'*) der Serie *Βιβλιοθήκη Ἑλληνικῶν Πατέρων*, *Athen* 1975, zu Adol. 104 f. (vgl. dazu E. Amand de Mendieta, *ByZ* 69, 1976, 452 f.). An speziellen Arbeiten zu Adol. seien hier noch folgende genannt: A. G. Amatucci, *Qualche osservazioni sul Πρὸς τοὺς νέους di Basilio* *RFIC* 77, 1949, 191–197; H. Herter, *Basileios der Große und das Problem der profanen Bildung*, in: *Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνoῦς Ἀνθρωπιστικοῦ Συμποσίου ἐν Δελφοῖς I*, *Athen* 1970, 252–260; A. Moffat, *The Occasion of St. Basil's Address to Young Men*, *Antichthon* 6, 1972, 74–86; E. Valgiglio, *Basilio Magno „Ad adulescentes“ e Plutarco „De audiendis poetis“*, *RSC* 23, 1975, 67–86; M. Naldini, *Paideia origeniana nella „Oratio ad adolescentes“ di Basilio Magno*, *VerChr* 13, 1976, 297–318; ders., *Sulla „Oratio ad adolescentes“ di Basilio Magno*, *Prometheus* 4, 1978, 36–44; nicht zugänglich war mir H. Goemans, *Het tractaat van Basilius den Grote over de klassieke studie*, *Nijmegen* 1945. Von allgemeineren Werken sind zu nennen: A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, *Paris* 1930, III 276 f.; G. Bardy, *L'Église et l'enseignement au IV^e siècle*, *RevSR* 15, 1935, 1–27; H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, *Paris* 1958 (1938), 395 f.; S. Giet, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, *Paris* 1941, 217–232; E. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, *Maredsous* 1949, 194–198; W. M. Roggisch, *Platons Spuren bei Basileios dem Großen*, *phil. Diss. Bonn* 1949,

kes steht jedoch noch aus, auch wenn sich in manchen Punkten eine Einigkeit abzuzeichnen beginnt. Immer wieder erörtert werden die Fragen nach den Adressaten, an die sich Basileios wendet, nach Anlaß, Datierung und vorausgesetzter Situation, nach christlichen und heidnischen Quellen, ebenso nach Gedankengang, Aufbau und literarischer Form und einer eventuellen Überarbeitung durch Basileios selbst, vor allem aber nach der Tendenz von Adol. und der Absicht, die Basileios mit dem Werk verfolgt. Auf einige dieser Fragen soll hier durch die Interpretation vor allem der ersten drei Kapitel eine Antwort gesucht werden.⁵

Das erste Kapitel, ganz im Stil symbuleutischer Proömien gehalten,⁶ hebt sich durch seinen Schlußsatz (1,28 f.) als Einleitung deutlich von den folgenden Kapiteln ab. Basileios erläutert zu Beginn, was ihn dazu bestimmt hat, seinen mit ὁ παῖδες⁷ angeredeten Adressaten Ratschläge zu erteilen (συμβουλευῶσαι, vgl. 1,24 συμβουλευῶσαν ἡκω⁸). Der Inhalt der Ratschläge wird zunächst nur allgemein angedeutet (ἀ βέλτιστα εἶναι κρινῶ κτλ.), 1,24–28 dann präzisiert. Daß die Annahme der Ratschläge der Entscheidung der Adressaten überlassen wird (ἐλομένοις), ist nicht nur Höflichkeitsfloskel, sondern setzt, wie die weitere Interpretation bestätigen wird, eine gewisse Reife und Kritikfähigkeit bei ihnen voraus. Sein Recht, ihnen Ratschläge zu erteilen, begründet Basileios mit seinem Verhältnis zu den Angesprochenen, und zwar unter zwei Gesichtspunkten: Erstens berechtigt ihn sein Alter und seine durch die Wechselfälle des Lebens gewonnene Erfahrung in menschlichen Dingen, denen, die gerade beginnen, sich ihr Leben einzurichten, den sichersten Weg zu zeigen (1,3–8), sodann seine von Natur aus gegebene Beziehung (τῇ παρὰ τῆς φύσεως οἰκειότητι) zu ihnen, die ihm eine Stellung unmittelbar nach ihren Eltern einräumt. Die Art dieser Beziehung läßt Basi-

79–107; L. Vischer, Basilius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des 4. Jahrhunderts, Diss. Basel 1953, 22–26; U. W. Knorr, Basilius der Große. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasien, theol. Diss. Tübingen 1968 (Teil I.II), I 86–90 und II 77–79; vgl. auch H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris 1965 (1948, die Seitenzahlen der 2. Auflage der deutschen Übersetzung, München 1977, jeweils in Klammern), 462 (587), und Lemerle 43–45.

⁵ Aufbau und literarische Form von Adol. beabsichtige ich an anderer Stelle ausführlicher zu behandeln.

⁶ Der erste Satz imitiert den Anfang von Dem. (?) 59; vgl. auch Dem. prooem. 3. Auch die Reihung der substantivierten Infinitive 1,3–6 erinnert an Demosthenes (z. B. or. 2,1,3). Weiteres bei Bach, Bilalis und Wilson.

⁷ Die Anredeform ist auffällig und wohl ebenfalls Imitation klassischer Vorbilder. Zu erwarten wäre in dieser Zeit τέκνα oder τέκνα ἀγαπητά; vgl. H. Zilliacus, Art. Anredeformen (Nachtrag zum RAC), JAC 7, 1964, 173 ff.

⁸ Die Bedeutung des Ausdrucks („ich habe vor, euch den Rat zu geben“) ist nicht singulär, wie Wilson annimmt, sondern bestes Attisch der Redner und findet sich genau so Isocr. Paneg. 3 (vgl. Plat. 1); weitere Stellen für ἡκω mit Partizip Futur in dieser Bedeutung bei Kühner-Gerth II 61; vgl. auch J. Trunk, De Basilio Magno sermonis Attici imitatore (Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Kgl. Gymn. Ehingen 1907/8 und 1910/11), Stuttgart 1911, 67. – Mit Wilson ist von vornherein die Auffassung zurückzuweisen, daß Basileios zu einem Publikum „kommt“, um eine Rede zu halten.

leios erwarten, daß die Angesprochenen ihre Eltern nicht vermissen, solange sie ihren Blick auf ihn gerichtet halten (1,8–13). Nach der geschickt in ein Hesiodzitat gekleideten Mahnung, seine Ratschläge anzunehmen (1,13–19), geht Basileios näher auf die Situation der Adressaten ein: Sie, die doch täglich die Schule besuchen und Umgang mit den anerkanntesten und berühmtesten Autoren haben, sollen sich nicht wundern, daß er für sich in Anspruch nimmt, selbst etwas Nutzbringendes in diesem Rahmen sagen zu können (1,19–23).⁹ Der Satz ist, rhetorisch gesehen, eine Bescheidenheitsfloskel, bezeugt aber gleichzeitig die Achtung des Verfassers vor dem Rang dieser *παλαιοὶ ἄνδρες* – es sei denn, man wollte eine Ironie heraushören. Dazu besteht jedoch kein Anlaß.

Was läßt sich nun aus diesen Zeilen zunächst für die Adressaten selbst, für ihr Alter und ihre Lebensumstände entnehmen? Als erstes, daß Basileios in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu den Adressaten steht, sie also wahrscheinlich seine Neffen sind. Denn daß der Ausdruck *τῇ παρὰ τῆς φύσεως οἰκειότητι*¹⁰ nur ein solches Verhältnis meinen kann, hat schon Bruni gesehen. Bis in die neueste Zeit ist aber immer wieder der Versuch gemacht worden, diese *οἰκειότης* als geistige Vaterbeziehung zu deuten.¹¹ Man hat jedoch weder einen Beleg dafür anführen können, daß sich der Ausdruck *παρὰ τῆς φύσεως* in übertragener Bedeutung verwandt findet, noch plausibel machen können, warum Basileios ohne weitere Präzisierung ausgerechnet diese Formulierung für eine geistige Beziehung gebraucht haben sollte. Wie er eine solche Beziehung ausdrückt, und zwar in Entgegensetzung zu einer Vaterschaft *κατὰ φύσιν*, mag der Anfang von ep. 300 (III 174 Courtonne) zeigen: Ἐπειδὴ ἐν δευτέρᾳ τάξει πατέρων ἔθετο ἡπᾶς ὁ Κύριος τοῖς Χριστιανοῖς, τῶν παιδῶν ἡμῖν τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων τὴν διὰ τῆς εὐσεβείας μόρφωσιν ἐπιτρέψας, τὸ συμβᾶν περὶ τὸν μακάριον υἱὸν σου πάθος (es handelt sich um den Trostbrief an den Vater eines verstorbenen Schülers) καὶ ἡμέτερον ἴδιον ἐλογισάμεθα... ὑπολογισάμενοι ἡλίκων ἔσται τῆς ὁδύνης τὸ

⁹ *λυσίτελέστερον* ist hier nicht vergleichend (etwa „Nützlicheres als die berühmten Autoren“ oder „Nützlicheres als eure Lehrer“), sondern bescheiden abschwächend (vgl. Kühner-Gerth II 305 f.), was auch zum sonstigen Charakter des Satzes paßt. Das „doch“ der Paraphrase deutet an, daß die Partizipien *φοιτῶσι* und *συγγινόμενοις* konzessiv zu verstehen sind und in ihnen, nicht außerhalb des Satzes, der Anlaß des *Μὴ θαυμάζετε δέ, εἰ...* zu suchen ist.

¹⁰ Die präpositionale Umschreibung *παρὰ τῆς φύσεως* (statt *φυσικῇ* oder *τῆς φύσεως*) ist kaum „unnecessarily elaborate“, wie Wilson meint, sondern gehört wie vieles andere in dieser Einleitung und in der ganzen Schrift zum attizistischen Stilwille des Autors; vgl. Trunk 13 mit Anm. 4 und Kühner-Gerth I 336 f. 510.

¹¹ So zuletzt Bonis 98 ff. im Anschluß an Ring (vgl. auch K. P. Christu, *ΘHE* 3, 1963, 686 f.), und Moffat 75 f. 80; siehe die gut begründete Kritik an Ring bei Knorr II 78 und an Moffat bei Naldini, *Sulla Oratio...* 36 f. Bonis, der von der (schon von Knorr widerlegten) Hypothese ausgeht, daß Adol. vor der Presbyterweihe des Basileios entstanden sei, argumentiert unter anderem damit, daß Basileios zu dieser Zeit noch gar keine Neffen haben konnte. Die Möglichkeit des Gegenteils erweist jedoch Moffat 76, die unter diesem Gesichtspunkt das Jahr 356 für die frühestmögliche Datierung hält.

βάρος πατρὶ τῇ κατὰ φύσιν, ὅπου γε ἡμῖν τοῖς κατὰ τὴν ἐντολὴν ὥκειοιμένοις τοσοῦτον τῆς καρδίας τὸ κατηγὲς ἐνεγένετο.¹² An einer familiären Bindung kann also in Adol. kaum gezweifelt werden. Dazu passen auch gut die Abschlußworte 10,32–34, in denen Basileios den Adressaten verspricht, ihnen auch in ihrem weiteren Leben mit seinem Rat zur Verfügung zu stehen.

Aus dieser Bestimmung der Adressaten ergibt sich eine Vorentscheidung über die literarische Gattung des Textes: Es kann sich weder um eine Predigt im engeren Sinn¹³ noch um eine unter welchen Umständen auch immer gehaltene Rede vor einem Publikum handeln.¹⁴ Auch zur Annahme einer „Unterhaltung“ mit seinen Neffen, die Basileios nachträglich für die Veröffentlichung überarbeitet hätte,¹⁵ bietet der Text keine Veranlassung. Mündlichen Vortrag scheint dagegen auf den ersten Blick ein Satz des folgenden Kapitels (2,13–16) voraussetzen: Τίς δὴ οὖν οὗτος ὁ βίος . . . μειζόνων δὲ ἢ καθ' ὑμᾶς ἀκροατῶν ἀκοῦσαι. Aber schon Plutarch spricht von den Lesern seiner Biographien als ἀκροαταί,¹⁶ und wenn Gregor von Nyssa de virg. 2,1,22 (Aubineau) von seinen ἀκροαταί spricht,¹⁷ wird sich deshalb niemand Gregors Abhandlung als Vortrag vorstellen wollen. Auch der Gebrauch von ἀκούειν für die Kenntnisnahme aus schriftlichen Quellen ist in nachklassischer Zeit nichts Ungewöhnliches.¹⁸ Ein Indiz für schriftliche Konzeption sind dagegen die Duale in 9,126. Zu dieser Auffassung führt auch die Beobachtung, daß zwischen Adol. und den tatsächlichen Predigten grundlegende sprachliche

¹² Vgl. auch ep. 276, 1–9 (III 148 Courtonne) und Lib. ep. 634 (X 582, 2–3 Foerster).

¹³ So wiederum Bonis 98 f. im Anschluß an Ring, aber anscheinend auch Marrou, *Histoire de l'éducation* . . . 462 (587).

¹⁴ Moffat 81 f. denkt – in Analogie zu einer modernen „speech night“ – an eine Art Gastvortrag vor Schülern.

¹⁵ Diese Auffassung vertreten Bach XXIV, Boulenger 24 f. und (vorsichtiger) Naldini, *Sulla Oratio* . . . 39; dagegen Moffat 80 f. (aber mit nur teilweise durchschlagenden Argumenten) und Wilson 8, der plausible Überlegungen zur Art der Publikation anstellt; vgl. auch unten S. 83 f.

¹⁶ Thes. 1 (1 c); vgl. Lys. 12 (440 a).

¹⁷ Aubineau übersetzt richtig „lecteurs“; vgl. auch prooem. 1,14.

¹⁸ So z. B. Porph. abst. I 42,1; weitere Belege bei J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit*, Berlin 1866, 145. Diese Feststellung ist auch für die Interpretation von Adol. 5,25–42 von Bedeutung: Basileios spricht dort davon, daß er die von ihm vorgetragene Homerinterpretation von einem bedeutenden Exegeten „gehört“ habe. Diese Formulierung hat immer wieder zu der Vermutung veranlaßt, Basileios habe diese Interpretation durch Libanios oder in seiner Athener Zeit durch Himerios oder Prohairetios kennengelernt. Dabei wurde übersehen, daß Themistios or. 24, 309 ab (II 111,8–23 Schenkl-Downey-Norman), vor 358 entstanden, die gleiche Interpretation vorträgt. ἀκούειν ist also auch hier sicherlich in dem genannten Sinne zu verstehen. Da Basileios inhaltlich mehr bietet als Themistios, scheidet dieser als Quelle aus, und man wird an eine gemeinsame Vorlage (Porphyrios?) denken. Ob diese an der Grenze zur Allegorese stehende Homerdeutung auf Antisthenes zurückgeht, wie E. Norden, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, JKPh Suppl. 19, 1893, 383³ (zustimmend F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, 373³⁴) annimmt, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls kommt er schwerlich als unmittelbare Quelle für Basileios in Frage.

und stilistische Unterschiede bestehen.¹⁹ Es genügt, die Ausführungen zum Reichtum in Adol. 9,90–131 einer beliebigen Passage der Homilie „In divites“, etwa den Kapiteln 2 und 7, gegenüberzustellen, um den Unterschied zu empfinden: Hier ruhige Argumentation, dort lebhafter Diatribenstil, hier ausgefeilte Perioden, dort kurze parataktische Sätze und durch Anaphern verstärkte Reihen von rhetorischen Fragen. Es ist also vorläufig an eine Abhandlung im Stil der Plutarchischen *Moralia* zu denken, die Basileios von einer konkreten Situation ausgehend an seine Neffen richtet. Gerade diese Form erlaubt es ihm, die Situation selbst nur kurz anzudeuten und seiner Argumentation einen allgemeingültigen Charakter zu geben, gelegentlich vielleicht auch über das hinauszugehen, was bei seinen Neffen an Kenntnissen vorausgesetzt werden darf.²⁰ Damit entfällt auch die Notwendigkeit, eine nachträgliche Überarbeitung anzunehmen.

Doch zurück zur Situation der Adressaten: Sie besuchen täglich die Schule, in der sie mit den klassischen Autoren konfrontiert werden. Die Formelhafkeit des Ausdrucks εἰς διδασκάλου (sc. οἰκίαν), die Regelmäßigkeit des Besuchs²¹ und die Art der in den folgenden Kapiteln behandelten μαθήματα lassen keinen Zweifel daran, daß die Neffen des Basileios den in dieser Zeit institutionalisierten Unterricht des Grammatikers besuchen, dessen Grundlage selbstverständlich die heidnische Literatur bildet. Dies ist oft genug gesehen und dargelegt worden,²² so daß sich hier eine ausführliche Beweisführung erübrigt. Knorr hat die Situation der Adressaten weiter dahingehend präzisiert, daß sie für den Besuch des höheren Unterrichts von der (vielleicht

¹⁹ Vgl. dazu neben Trunk (v. a. 69) J. M. Campbell, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great* (Patristic Studies 2), Washington 1922, und G. Hengsberg, *De ornatu rhetorico quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit*, phil. Diss. Bonn 1957 (v. a. 141–144).

²⁰ Das letztere ist aber keineswegs sicher (vgl. Moffat 80 und Wilson 7 f.). Die Wendung ὁ Κεῖος σοφιστής (5,55) für Prodikos (ohne Namensnennung) findet sich ebenso Clem. paed. II 110,1, der Ausdruck ὁ Αἰγύπτιος σοφιστής (9,141) für Proteus bei Plat. Euthyd. 288b8. Beides gehört wahrscheinlich zum Schatz der Allgemeinbildung, den man sich im Grammatikerunterricht zu erwerben hatte.

²¹ Bachs Auffassung (XXIV), die Regelmäßigkeit sei in dem besonderen Eifer der Neffen für die klassischen Studien begründet, hat keine Stütze im Text; καὶ ἐκαστην ἡμέραν ist schlichte Feststellung.

²² Vgl. u. a. Marrou, *Saint Augustin*... 395 f.; Moffat 75 f. und vor allem Knorr I 86 ff. Knorrs ausgezeichnete Analyse der in Adol. vorausgesetzten Situation ist bis jetzt nur von Oberg, *Das Lehrgedicht*... 70 f. berücksichtigt worden. Bonis 98 f. (ähnlich Deferrari-McGuire 365) hält die Adressaten für jugendliche Priester- oder Mönchsanwärter. Giet 198 denkt an nicht für das geistliche Leben bestimmte Zöglinge der von Basileios begründeten Klosterschulen; diese waren jedoch Elementarschulen (vgl. Knorr I 83 ff.) und nicht Sekundarschulen, wie in Adol. vorausgesetzt wird. An Elementarschulen denkt offensichtlich auch Schucan 34. Zum Grammatikerunterricht vgl. Marrou, *Histoire de l'éducation*... 243 ff. 400 ff. (307 ff. 505 ff.); U. Schindel, *Art. Schulen*, LAW 2735–2740 (Lit.); zuletzt A. D. Booth, *The Appearance of the „Schola Grammatici“*, *Hermes* 106, 1978, 117–125. Die Lehrer wurden im 4. Jahrhundert von den Gemeinden besoldet; die Schulen unterlagen staatlicher Aufsicht, wie gerade Julians berühmter Erlaß von 362 zeigt.

klösterlichen) Elementarschule der Provinz auf eine städtische Schule überwechselten und deshalb von ihren Eltern getrennt wurden. Basileios übernimmt ihre geistige und geistliche Betreuung. Von daher wird sein in der Einleitung erhobener Anspruch, ihnen Ratschläge zu erteilen, noch besser verständlich, und auch die Aussage, daß sie ihre Eltern nicht vermissen werden, solange sie sich an ihn halten (1,12 f.), erhält eine einleuchtende Erklärung. Das Alter der Neffen läßt sich, da die höhere Schulbildung sich gewöhnlich vom 15. bis 18. Lebensjahr erstreckt,²³ mit 15–16 Jahren angeben. Daß Basileios bei seinen Neffen nicht nur eine Reihe von Kenntnissen, sondern auch eine gewisse Reife und Urteilsfähigkeit voraussetzt, paßt gut zu dieser Altersbestimmung. Wenn er sie andererseits für das Verständnis der christlichen Lehren als zu jung bezeichnet (2,14–16), so mag dies verwundern, wird aber verständlich bei der Annahme, daß er dabei nicht an eine schlichte Unterweisung in Glaubensfragen, etwa dem Katechumenat entsprechend, sondern an zukünftige theologische Studien seiner Neffen denkt.²⁴

Aus der so bestimmten Situation ergeben sich nun mehrere unabweisbare Folgerungen für die Interpretation der Schrift als ganzer:

1. Adol. ist in der Hauptsache keine Abhandlung über den Wert oder Unwert der heidnischen Literatur als solcher. Daß die heidnischen Autoren von denen, die eine höhere Bildung erhalten, gelesen werden, ist selbstverständlich und wird von Basileios vorausgesetzt. Dies in Frage zu stellen, konnte ihm in der gegebenen historischen Situation wohl nicht einmal in den Sinn kommen.²⁵ Ihm geht es vielmehr um die Frage, welchen Nutzen die christlichen Schüler aus dem in der Schule gebotenen Stoff ziehen können.²⁶

²³ Zum Problem der Altersabgrenzung für die Zeit der höheren Schulbildung vgl. *M. P. Nilsson*, Die hellenistische Schule, München 1955, 34–42, in Auseinandersetzung mit Marrou, *Histoire de l'éducation* ... 161 ff. (198 ff.); vgl. auch Schindler 2736; Knorr I 85 mit Anm. 31; Moffat 76, die das Alter zu niedrig ansetzt. Falls die Neffen des Basileios eine Klosterschule der Provinz besucht haben sollten, könnten sie auch etwas älter gewesen sein. Denn mit 16 bis 17 Jahren fiel die Entscheidung für oder gegen ein weiteres Verbleiben im Kloster (vgl. Knorr I 81.85).

²⁴ Über den äußeren Rahmen dieser theologischen Studien lassen sich nur Vermutungen anstellen. An kirchliche theologische Hochschulen ist wohl nicht zu denken; vgl. dazu *G. Rubbach*, Bildung in der Alten Kirche, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Band I: Die Alte Kirche, München 1974, 293–310 (hier 289 ff.), mit weiterer Literatur.

²⁵ Daß die Kirche im griechisch sprechenden Osten nie ernsthaft den Versuch unternommen hat, die heidnisch geprägte höhere Schulbildung durch eine christliche zu ersetzen, ist oft betont worden; vgl. z. B. Marrou a. O. 454.456 (577.580) und Lemerle 46 ff.

²⁶ Insofern trifft die Formulierung ὅπως ἂν... ὠφελοῖντο des überlieferten Titels genau das Richtige. Im übrigen ist dieser Titel für unser Verständnis von Adol. unverbindlich. In den älteren Handschriften lautet er Πρὸς (oder Εἰς) τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων, mit oder ohne den Zusatz ὁμιλία (vgl. den kritischen Apparat Boulegers und Wilson 37). Nach der Aufnahme des Textes in das Homiliencorpus war dieser Zusatz zwangsläufig und sagt nichts über den literarischen Charakter des Werkes aus. Daß er in einer Reihe von Handschriften fehlt, liegt allein daran, daß die Bezeichnung ὁμιλία oft gesondert in der Homilienzählung auftritt und im Text nicht wiederholt wird. Ein typisches Beispiel

Dies erklärt hinreichend, warum er das grundsätzliche Verhältnis zwischen Christentum und profaner Bildung in den Kapiteln 2 und 3 nur knapp skizziert. Bemerkenswert und aus einer überlegten pädagogischen Zielsetzung zu erklären ist allein die Tatsache, daß Basileios die Durchführung seines Themas weitgehend mit den Mitteln heidnischer Bildung und Philosophie bestreitet und nicht, was denkbar wäre, mittels explizit christlicher Lehrsätze.

2. Umfang und Art des in der Schule behandelten Stoffes werden weder von Basileios noch von seinen Neffen bestimmt. Dementsprechend spricht er nirgendwo von einer Auswahl in dem Sinne, daß bestimmte Texte von der Lektüre ausgeschlossen werden sollen, sondern allenfalls von einem Übergehen oder Nicht-Beachten;²⁷ wenn man schon das Wort Auswahl benutzen will, dann darf dies nur in der Bedeutung des Für-sich-Auswählens, Sich-Aneignens geschehen.²⁸ Ganz deutlich wird dies im ersten Abschnitt des dritten Kapitels (3,2–4): Wenn sich die Aussagen der heidnischen Autoren nicht mit christlichen Anschauungen vereinbaren lassen, dann ist, wie Basileios meint, die durch die Gegenüberstellung (παράλληλα θέντας) der Aussagen gewonnene Erkenntnis des Unterschieds für die Bestätigung des Besseren nicht gering zu veranschlagen. Es wird also vorausgesetzt, daß die Schüler auch mit Aussagen konfrontiert werden, die mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar sind. Unter diesem Aspekt ist auch der Bienenvergleich (4,41 bis 48) zu sehen, der wohl oft Anlaß für eine schiefe Fassung des Begriffs ‚Auswahl‘ gewesen ist. Richtig verstanden besagt er, daß die Neffen aus dem im Unterricht Gebotenen sich das aneignen sollen, was für sie als Christen moralisch wertvoll ist.²⁹ Konkret darf man sich diesen Vorgang wohl so

dafür bietet die Athoshandschrift Vatopedi 55 aus dem 11. Jahrhundert, in der bei fast allen Titeln des Corpus aus dem genannten Grund der Zusatz *ὁμιλία* fehlt. In zwei Parisini des 15. Jahrhunderts beginnt der Titel mit *Λόγος*, im Vaticanus Gr. 415 (10. Jahrhundert) mit *Παραίσεις* statt *Ὅμιλία*. Dies beweist aber nur etwas für das Verständnis der Abschreiber. Wie sich die verschiedenartigen Interpretationen des Textes in den Titeln der lateinischen Übersetzungen widerspiegeln, zeigt die instruktive Übersicht bei Schücan 35 ff.

²⁷ Vgl. 1,28 *παριδεῖν*; 2,13 *παροῶν*; 4,5 f. *μὴ προσέχειν τὸν νοῦν*; 4,15 f. *οὐκ ἐπαινεσόμεθα*; 4,19 f. *ἥμιστα προσέξομεν*; 4,31 *οὐ μιμησόμεθα*; 4,48 *ὑπερβησόμεθα*; 4,51 *φυλαξώμεθα* usw. Die in den genannten Beispielen erscheinende, auch sonst (vgl. z. B. 2,1–14; 2,42–3,2) von Basileios benutzte Wir-Form besagt natürlich nicht, daß sich Basileios auf eine Stufe mit seinen Neffen stellt (so Moffat 77¹⁷, richtig dagegen Naldini, *Sulla Oratio* ... 38¹¹), sondern sie gehört, soweit es sich nicht um ganz gewöhnliche Adhortativformen handelt, als „kommunikativer Plural“ zum Stil der Paränese; vgl. dazu H. Thyen, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie* (FRLANT 65), Göttingen 1955, 90–94.

²⁸ Für die empfohlene Zustimmung benutzt Basileios vor allem das Verb *δέχεσθαι* und seine Komposita (vgl. 1,27; 5,24; 7,2; 8,2). Auch für die Einstellung des Basileios paßt demnach das Pauluswort *Πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε* (1 Thess 5,21), das Clem. Strom. I 53,3 zur Grundlage seiner eigenen Haltung macht. Die hier vertretene Auffassung auch bei Marrou, *Histoire de l'éducation* ... 462 (587); Barns (s. Anm. 30) 19; Herter 256 f.; Oberg, *Das Lehrgedicht* ... 70 und 78 ff.; Valgiglio 83; Naldini, *Paideia origeniana* ... 308 ff.; vgl. auch Wilson 9 f.

²⁹ Adol. 4, 41–46: *κατὰ πᾶσαν δὴ ὅν τῶν μελιτῶν τὴν εἰκόνα τῶν λόγων ἡμῖν μεθεκτέον. Ἐκεῖναί τε γὰρ οὔτε ἅπασιν τοῖς ἀνθρώποις παραπλησίως ἐπέρχονται οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπῶσιν ὅλα φέρειν ἐπιχειροῦσιν, ἀλλ' ὅσον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς*

vorstellen, daß die Schüler dieser Stufe selbst Sammlungen von Dichtersentzenzen (γνῶμαι) und denkwürdiger Begebenheiten und Aussprüche in Prosa (χρεῖαι) zusammenstellten und sich in dieser Weise einen Bildungsschatz erwarben, der ihnen nicht nur in den rhetorischen Übungen zur Verfügung stand, sondern auf den sie, ähnlich wie Basileios selbst in Adol., auch in ihrem weiteren Leben zurückgreifen konnten.³⁰ Gerade der Bienenvergleich hat im Zusammenhang mit der selektiven Lektüre und der Entstehung von Florilegien seinen schon traditionellen Platz.³¹ Basileios kann und will also nichts anderes als seinen Neffen die ethischen Maßstäbe für eine nutzbringende Lektüre liefern. Dies führt notwendig dazu, daß Adol. ganz überwiegend paränetischen Charakter hat, und man darf von seinem Verfasser nicht erwarten, daß er die einzelnen Autoren und Werke der Reihe nach auf ihren Nutzen hin überprüft. Ihm genügt es, die Kriterien für die Lektüre an einigen Beispielen zu erläutern. Hält man dies einmal fest, läßt sich der Gedankengang des Textes und vor allem der Zusammenhang der Kapitel 8 und 9 mit dem Voraufgehenden besser als bisher verstehen. Um dies zu verdeutlichen, sei der Aufbau von Adol. hier kurz skizziert:³² Nach den grundsätzlichen Bemerkungen in den Kapiteln 2 und 3 bespricht Basileios in den Kapiteln 4–7 die Inhalte der profanen Bildung. Leitender Begriff ist dabei neben dem χρήσιμον die ἀρετή: Die heidnischen μαθήματα sind in dem Maße nützlich, in dem sie entweder eine Aufforderung zur ἀρετή enthalten (Kapitel 4–5) oder Beispiele für die Verwirklichung der ἀρετή bieten (Kapitel 6–7). Nun würde Basileios die Urteilsfähigkeit seiner Neffen sicherlich überfordern, wenn er die Begriffe des χρήσιμον und der ἀρετή nicht inhaltlich näher bestimmen würde. Genau dies geschieht in den Kapiteln 8 und 9: Kapitel 8 erläutert den Begriff des χρήσιμον durch zahlreiche Beispiele zielgerichteter Verhaltensweisen, Kapitel 9 gibt eine σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς (10,2 f.), in der die Sorge um die Seele (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) als wesentlichstes Element herausgestellt wird. Ihr dient die möglichst weitgehende Loslösung vom Körper und seinen Affekten (9,3–89) und die Verachtung äußerer Güter (9,89–131). Den Inhalt dieser beiden Kapitel faßt Basileios 9,132–10,31 noch einmal zusammen, um dann 10,32–41 mit dem Schlußwort die Gedanken der Einleitung wieder aufzunehmen. Ein klarer, sinnvoller Aufbau also, der weder den Eindruck eines improvisierten Vortrags macht³³

τὴν ἐργασίαν λαβοῦσαι τὸ λοιπὸν χαίρειν ἀφῆκαν ... ; ähnlich auch in dem folgenden Vergleich (4,50 f.): οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν τοιοῦτων λόγων ὅσον χρήσιμον καρπώσασθαι τοὺς βλαβερόν φυλαξόμεθα.

³⁰ Vgl. zu diesem ganzen Themenkomplex den inhaltsreichen Aufsatz von J. Barns, A New Gnomologium: With Some Remarks on Gnostic Anthologies, CQ 44, 1950, 126–137; 45, 1951, 1–19 (11 ff. zur Exzerpierung durch die Schüler selbst).

³¹ Vgl. Basileios 132 ff.; zur christlichen Tradition des Vergleichs siehe unten Anm. 73.

³² Andere Gliederungsversuche, zum Teil in Form von Schemata, bei Bach XXV–XXVII, Büttner 5–7, Boulenger 25 f., Giet 221–229, Bilalis με'–μη'. Der hier gegebenen Skizze kommt die Analyse von Vischer 22–25 am nächsten.

³³ Moffat 78 f.

noch die Bezeichnung des Werkes als „causerie“ rechtfertigt, in der sich Basileios dem freien Spiel der Assoziationen überlasse.³⁴ Damit ist auch die Ansicht Büttners³⁵ widerlegt, die Schrift verfehle mehr oder weniger ihr eigentliches Thema.

3. Da Basileios sich an Schüler des Grammatikerunterrichts wendet, wird man erwarten, daß sich die Inhalte dieses Unterrichts im Text widerspiegeln. Gegenstand des Grammatikerunterrichts sind einerseits die Lektüre und Erklärung der Dichter, vor allem Homers, andererseits die Übungen auf den niederen Stufen der Progymnasmata, darunter die Bearbeitung von Gnome und Chrie.³⁶ Die Historiker (Herodot, Thukydides, Xenophon) gehören nur am Rande zum Lektüreplan, Redner und Philosophen fallen in den Bereich der rhetorischen und philosophischen Ausbildung einer höheren Stufe als der des Grammatikers. Von daher ist es zu verstehen, daß Basileios nur im Vorübergehen Rhetoren und Philosophen berührt (2,37 f.; 4,30–34; 5,3 f.),³⁷ andererseits reichlich Sentenzen und Chrien anführt, die zum traditionellen Bildungsgut der Schule gehören.³⁸

³⁴ Puech III 276 f., dessen Interpretation von Adol. in der französischen Forschung weitgehend Anklang gefunden hat. Wilson 9 meint, daß es Basileios nicht gelungen sei, auf knappem Raum zwei Themen zu verbinden.

³⁵ 7 ff. und 61 ff. Für Büttner war dies Ausgangspunkt seiner These, Basileios habe eine kynisch-stoische Diatribe als Vorlage benutzt.

³⁶ Zum Lektürekanon und zur Art der Dichtererklärung vgl. Marrou, *Histoire de l'éducation* ... 245–256 (309–324), zu den Aufsatzübungen ebda. 259–264 (328 bis 333); zu den Progymnasmata jetzt ausführlich *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner (Byz. Handbuch V), München 1978, I 92–120 (189 ff. Lit.); vgl. auch Anm. 38.

³⁷ Auffällig ist allenfalls die geringe Berücksichtigung der Tragödie (4,24–28 geht auf den Mimos, nicht auf die Tragödie; vgl. Bach und Wilson z. St., Büttner 194). Sie beschränkt sich auf zwei Euripideszitate (6,22–24; 7, 16–18), beide in ablehnendem Zusammenhang. Man hat daraus meist auf eine Abneigung des Basileios gegen die Tragiker geschlossen (z. B. *H. Funke*, Art. Euripides [Nachtrag zum RAC], JAC 8–9, 1965/6, 270 f.; wenig aufschlußreich zu dieser Frage *L. V. Jaks*, St. Basil and Greek Literature [Patristic Studies 1], Washington 1922, 27 ff. und 113 f.), aber die Erklärung dafür kann ebenso in dem geschilderten Verzicht auf systematische Erörterung und in dem geringen Umfang von Adol. liegen. Es ist auch zu fragen, wieweit in den kappadokischen Schulen des 4. Jahrhunderts überhaupt noch Tragödien gelesen wurden.

³⁸ Es hat demnach meist wenig Sinn, nach literarischen Vorlagen für die einzelnen Anekdoten und Apophthegmata zu suchen. Es ist zwar unbestreitbar, daß die Chrie ursprünglich in den kynisch-stoischen Bereich gehört (vgl. *K. von Fritz* bei *K. Horna*, Art. Gnome, RE Suppl. VI, 1935, 87–89), aber in den nachchristlichen Jahrhunderten ist sie längst Allgemeingut der Popularphilosophie und Gegenstand der Schulbildung geworden (vgl. die Warnung bei *H. I. Marrou*, Art. Diatribe. Christlich, RAC III, 1957, 1000 f. 1007 f.); zur Chrie im Unterricht vgl. neben Marrou und Barns auch *G. von Wartensleben*, Begriff der griechischen Chrie und Beiträge zur Geschichte ihrer Form, Heidelberg 1901; *F. H. Colson*, Quintilian I 9 and the „Chria“ in Ancient Education, CR 35, 1921, 150–154; Beispiele aus der Praxis des antiken Schulalltags bei *P. Beudel*, Qua ratione Graeci liberos docuerint ..., Diss. Münster 1911, 49 ff., und *E. Ziebarth*, Aus der antiken Schule (KIT 65), Bonn 1913, 16 f.

4. Die aus dem Text zu erschließende Situation steht offensichtlich nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um das Schulgesetz Julians (Cod. Theod. XIII 3,5 und Iul. ep. 61), was zuletzt noch A. Moffat nachdrücklich vertreten hat.³⁹ Denn der διδάσκαλος selbst, um den es ja in Julians Erlaß ging, spielt im Text von Adol. überhaupt keine Rolle,⁴⁰ und die Schrift ist völlig frei von polemischen Untertönen.⁴¹ Unbestreitbar dürfte allerdings sein, daß die Fragestellung von Adol. erst nach diesen Vorgängen besondere Aktualität gewann.

Was läßt sich schließlich aus der Interpretation der Einleitung für Basileios selbst und die Datierung von Adol. gewinnen? Wenn es richtig ist, daß Basileios in der gegebenen Situation die geistige Betreuung seiner Neffen übernimmt, dann darf man – ähnlich wie in den aus den späten Jahren stammenden Briefen 276 und 300 – voraussetzen, daß ihn dazu nicht zuletzt die Autorität seines Amtes als Presbyter (seit 362/4)⁴² oder eher noch als Bischof (seit 370) befähigt.⁴³ Auf eine Zeit nach 370 weist neben dem fehlenden Bezug zu Julians Schulgesetz auch eine ungezwungene Interpretation von 1,3–8: Die pointierte Betonung seiner Lebenserfahrung und der Hinweis auf die von ihm erfahrenen Wechselfälle des Schicksals würden bei einem Jüngeren eher gekünstelt wirken.⁴⁴ Schließlich läßt die Einleitung erkennen, daß Basileios aus einer gewissen Distanz zu den Problemen der Schulbildung Stellung nimmt. Dies paßt kaum für die unmittelbare Zeit nach seinen Athener Studienjahren oder die Zeit seiner Reisen und des Aufenthaltes in Pontus.⁴⁵ Da bis heute keine durchschlagenden Argumente für eine frühere

³⁹ Vgl. die Kritik an Moffat bei Naldini, *Sulla Oratio* ... 37 ff. Für einen mehr oder minder erkennbaren Bezug zu Julians Edikt, aber spätere Entstehung von Adol. treten neben Bardy 12 f. noch Christu a. O., Herter 253 und Schucan 37 f. ein. Zu Julians Edikt selbst vgl. B. C. Hardy, *The Emperor Julian and his School Law*, ChH 37, 1968, 131–143 (abgedruckt in: Julian, hrg. von U. Klein [WdF 509], Darmstadt 1978, 387–408).

⁴⁰ Daß sich Basileios mit dem eigentlichen Inhalt des Edikts gar nicht befaßt (eine angebliche Ausweitung auf christliche Schüler ist spätere christliche Polemik), muß auch Moffat (86) zugeben. Ihr Ausweg, Basileios beziehe sich wegen der aktuellen politischen Situation notgedrungen nur auf die Implikationen des Gesetzes in der Schulsituation des Jahres 362/3, findet im Text von Adol. keine Stütze und bleibt Spekulation.

⁴¹ So auch Wilson 9 und Naldini, *Sulla Oratio* ... 39.

⁴² Zur Datierung vgl. Giet 162^o, Knorr II 54 und Moffat 82 f.

⁴³ So auch Vischer 26, Knorr II 77 f. und Oberg, *Das Lehrgedicht* ... 70 f.

⁴⁴ Vgl. Wilson 9 und Naldini, *Sulla Oratio* ... 38 f. (mit ausführlicher Kritik an Moffats Interpretation der Stelle). Für eine extreme Frühdatering in das Jahr 356 setzt sich mit fragwürdigen Argumenten R. Weijenborg, *De authenticitate et sensu quarundam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceo adscriptarum, Antonianum* 33, 1958, 197–240.371–414 (hier 380–387) ein. Wenn, um eines dieser Argumente vorzuführen, Basileios in dem (in seiner Echtheit umstrittenen) Brief 363 und Adol. 6,7 denselben Homervers (≈ 495) zitiert, dann besagt dies für das zeitliche Verhältnis der beiden Texte zueinander überhaupt nichts. Zu weiteren Versuchen der Frühdatering vgl. Anm. 11.

⁴⁵ Ob Basileios jemals Rhetoriklehrer in Caesarea (vgl. Moffat 77 mit weiterer Lit.) oder gar Hauslehrer in Nicomedia (so Weijenborg 386) war, braucht hier nicht erörtert zu werden.

Datierung vorgebracht worden sind, sollte man es bei dem traditionellen Ansatz in die 70er Jahre belassen. Über den unmittelbaren Anlaß von Adol. kann man nur Vermutungen anstellen. Ansprechend ist die Annahme Knorrs, daß die in die Stadt gekommenen Neffen oder ihre Eltern sich an Basileios in der Frage der profanen Schulbildung um Rat wandten. Denkbar ist auch, daß Basileios im Rahmen seiner geistigen Betreuung von sich aus die Initiative ergriff. Der Anlaß wäre dann in einem – allerdings nicht ausgesprochenen – Mißbehagen an einem zu formal ausgerichteten Unterricht zu suchen.⁴⁶

Doch genug der Vermutungen. Kehren wir zur Einleitung zurück, um uns dem eigentlichen Anliegen des Basileios zuzuwenden. Er formuliert es in 1,24–28 zunächst so: Seine Neffen sollen sich, wie mit einem platonischen Bild ausgeführt wird,⁴⁷ nicht ohne weiteres der geistigen Führung der antiken Autoren überlassen, sondern sich bei aller empfohlenen Aufnahme des Nützlichen auch über das klar sein, was zu verwerfen ist. Basileios beginnt also mit einer deutlichen Warnung und der Aufforderung zur kritischen Unterscheidung (vgl. 1,29 διακρινοῦμεν). Wer so beginnt, beabsichtigt gewiß keine Apologie der klassischen Studien. Es wäre aber auch voreilig, aus dieser Stelle auf eine grundsätzlich ablehnende Einstellung des Basileios zu schließen.⁴⁸ Dies verbietet nicht nur der schon in diesem Satz angedeutete und dann mehrfach aufgegriffene Hinweis auf den nützlichen Aspekt der heidnischen Literatur und Bildung (vgl. 2,37–39; 3,1–2; 4,1–2; 7,38–40), sondern auch die im vorigen erschlossenen Voraussetzungen, von denen Basileios ausgeht. Denn die Frage, um die es geht, ist die nach dem Stellenwert der profanen Bildung im Bildungsgang des jungen Christen, und nur diese Frage sucht Basileios in den beiden folgenden Kapiteln zu beantworten. Seine Antwort läßt an Eindeutigkeit und Entschiedenheit nichts zu wünschen

⁴⁶ Jedenfalls findet sich in Adol. kein Hinweis auf die früher übliche ethische Auslegung der Autoren durch den Grammatiker selbst (vgl. die allgemeinen Überlegungen bei Ruhbach 296). In diesem Punkt könnte man ebenfalls an eine Nachwirkung der Julianischen Episode denken. Nach den gemachten Erfahrungen mögen die Lehrer, zumal wenn sie gleichzeitig christliche und heidnische Schüler zu unterrichten hatten, in der ethischen Auslegung eher zurückhaltend gewesen sein. Das bleibt aber Vermutung und besagt nichts für die Datierung von Adol. Valgiglio 84 vertritt die Auffassung, daß Basileios seine eigene ethische Auslegung neben die in der Schule übliche stellen will. Aus dem Text nachweisbar ist auch das nicht.

⁴⁷ Adol. 1,25 f. ὅσπερ πλοῖον τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ὑμῶν παραδόντας; vgl. Plat. Clit. 408b2; das Bild auch bei Them. or. 1,12 b (I 17,14 f. Schenkl-Downey). Der Kontext, aus dem das Bild entnommen ist (407 a–408 b), ist ein ‚locus classicus‘ der protreptischen Literatur; vgl. Dio Chrys. 13,16 ff.; Ps. Plut. lib. educ. 7 (4 e); Epict. diss. 3, 22, 26; Them. or. 26, 320 d–321 c (II 134,3–135,6 Schenkl-Downey-Norman). Zu der möglichen Rolle des Antisthenes in diesem Zusammenhang vgl. H. von Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898, 256 ff., und K. Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon (TübBeitr 40), Stuttgart 1959, 146¹⁶¹.

⁴⁸ So vor allem Giet 220 f. in Auseinandersetzung mit Boulenger, der seinerseits einseitig von dem Satz ὅτι οὐκ ἄχρηστον ψυχαῖς μαθήματα τὰ ἔξωθεν (4,1–2) ausgeht.

übrig: Alles, was sich nur auf das diesseitige Leben bezieht und seinen Sinn allein in diesem Bezug findet, ist für den Christen wertlos (2,1–4). Mit anderen Worten: Die profane Bildung hat in sich selbst für den Christen keinen Wert, sondern nur insoweit sie zum Erreichen des christlichen Lebenszieles und zum Verständnis der christlichen Lehren beitragen kann (2,10–13. 26–34). In diesem Rahmen allerdings hat sie durchaus ihren Platz als Vorstufe (2,30 προγυμναζόμεθα; 2,44 f. προτελεσθέντες) und Vorbereitung für die christliche παιδευσίς (3,5); sie hat propädeutische Funktion, die sich nach ihrem Nutzen für die ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς (2,38 f.)⁴⁹ bestimmt. Ist diese Funktion eine notwendige, oder könnten auch andere μαθήματα diese Aufgabe übernehmen? Die Antwort darauf läßt sich nicht unmittelbar dem Text entnehmen, sondern nur aus der Interpretation des folgenden Wollfärbervergleichs gewinnen: So wie die Färber die Wolle vorbehandeln, damit die spätere Einfärbung Bestand hat, so soll die profane Bildung das „Einfärben“ durch christliche Lehren vorbereiten und deren Festigkeit sichern (2,39–46). Dieser nach platonischem Vorbild (resp. 429de) gestaltete Vergleich legt nun in der Tat die Auffassung nahe, daß die profane Bildung zwar nicht für den christlichen Glauben selbst, aber für ein gesichertes Verständnis der christlichen Lehren – konkret gesprochen, für die theologischen Studien der Neffen – nicht nur nützlich, sondern auch notwendig ist. Denn, um im Bild zu bleiben, das Vorbereiten der zu färbenden Wolle ist ein nicht entbehrlicher Vorgang, damit die Farbe selbst beständig (2,43 ἀνέκλυτος) bleibt. Weniger deutlich, aber doch erkennbar ist dieser notwendige Zusammenhang auch im Vergleich mit den militärischen Übungen (2,31–34) und dem Bild von den Augen, die sich an den Anblick der Sonne gewöhnen, indem sie zunächst ihr Spiegelbild im Wasser betrachten (2,46 f.),⁵⁰ schließlich auch in den von Basileios als Beispiele profaner Vorbildung angeführten Gestalten des Moses und Daniel (3,11–18).

Der Wollfärbervergleich ist nun aber auch geeignet, auf den historischen Hintergrund zu führen, auf dem die Zuordnung von profaner zu christlicher παιδευσίς durch Basileios zu sehen ist. Platon benutzt das Bild für die Auswahl der Wächter seines Idealstaates und ihre Erziehung durch Gymnastik und Musik, um sie auf die „Einfärbung“ durch die Gesetze vorzubereiten (resp. 429 e–430 b).⁵¹ Bei Basileios fällt der Gesichtspunkt der Auswahl fort, an die Stelle der Gymnastik und Musik tritt die Literatur als heidnische παιδευσίς, an die Stelle der Einprägung der Gesetze, die zur δόξα ἢ ὑπὸ

⁴⁹ Der Begriff ist platonisch; vgl. wiederum Plat. Clit. 407e5–7.408b 7 f., außerdem apol. 29e2; Phaed. 107c1–5; Alcib. I 131c1. Basileios wird ihn in Kapitel 9 ausführlich erläutern.

⁵⁰ Auch hier ist der platonische Hintergrund offensichtlich; vgl. Plat. resp. 515 e bis 516 b und Plut. aud. poet. 14 (36 e) (die Plutarchstelle aber kaum Vorbild für Basileios); siehe dazu Wilson z. St., Pohlenz a. O., Roggisch 81 und Valgiglio 68.

⁵¹ Zur sachlichen Erklärung des Bildes bei Platon vgl. Adams Kommentar z. St. und H. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, Berlin/Leipzig ²1912, I 230 ff. (dort auch zahlreiche Parallelen, aber nicht die Stelle aus Adol.).

νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγонуῖα περὶ τῶν δεινῶν (429 c 7 f., vgl. 430 a 3 f. und b 3) führt, die christliche παιδευσίς. Unterschiede sind also nicht nur in Struktur (Gleichnis mit anschließender Auslegung bei Platon, unmittelbarer Vergleich bei Basileios) und Formulierung,⁵² sondern auch in der inhaltlichen Aussage des Bildes deutlich. Ist die Umformung nun eigene Leistung des Basileios? Nur bedingt, denn Platons Bild ist bereits in der heidnischen Literatur auf das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaften, den ἐγκύκλια παιδεύματα, übertragen worden, wobei der Gesichtspunkt der Auswahl wegfiel. Der bekannteste Beleg dafür ist ein Fragment aus Ciceros Hortensius:⁵³ *Ut ii qui conbibi purpuram volunt sufficiunt prius lanam medicamentis quibusdam, sic litteris talibusque doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam imbui et praeparari debet.* Der Vergleich erscheint aber im gleichen Zusammenhang auch an ganz anderer Stelle, nämlich im pythagoreischen Lysisbrief, den Iamblich vit. Pyth. 75–78 im Rahmen der pythagoreischen Propädeutik zitiert.⁵⁴ Dies ist ein sicheres Indiz dafür, daß der Vergleich in diesem Zusammenhang traditionell war.⁵⁵ Seine weitere Übertragung auf das Verhältnis zwischen heidnischer und christlicher παιδευσίς ist aber wiederum nur bedingt Basileios selbst zuzuschreiben; denn er hat die Anregung dazu einer bereits vorhandenen christlichen Tradition entnommen, der er auch sonst verpflichtet ist,⁵⁶ nämlich der alexandrinischen. Klemens schreibt strom. VI 91,1–2: Συνεργὰ τοίνυν φιλοσοφίας τὰ (sc. ἐγκύκλια) μαθήματα καὶ αὐτὴ ἡ φιλοσοφία εἰς τὸ περὶ ἀληθείας διαλαβεῖν.

⁵² Basileios verwendet einige Formulierungen, die bei Platon nicht im Gleichnis selbst, sondern in dessen unmittelbarer Umgebung stehen. δευσοποιός (zur substantivischen Verwendung des Wortes vgl. Blümner I 227⁵.260⁶ und Lampe s. v.) findet sich 429e1 und 430a3, ἀνέκπλυτος δόξα geht auf 430a3–6 zurück.

⁵³ Fr. 92 Grilli (56 b Ruch, 78 Straume-Zimmermann). Straume-Zimmermann verweist für die lateinische Literatur noch auf Lucr. 6, 1074 f.; Hor. carm. 3, 5, 27 bis 30; Quint. inst. 1, 1, 5 und Schol. zu Pers. 3, 37. Der Gesichtspunkt ist jedoch an allen genannten Stellen ein anderer.

⁵⁴ Der Vergleich selbst vit. Pyth. 76, p. 44, 2–8 Deubner (*H. Thesleff*, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965, 112, 8–12). Die wohl ursprüngliche Fassung des Lysisbriefes ist in den *Epistolographi Graeci* (ed. R. Hercher, p. 601–603) überliefert; vgl. dazu W. Burkert, *Philologus* 105, 1961, 17–23.

⁵⁵ Vgl. auch Theano ep. 4, 4 (604, 2–5 Hercher; 196, 30–32 Thesleff), wo πόνου und ἀρετὴ an die Stelle von μαθήματα und φιλοσοφία treten. W. Theiler, *Gnomon* 2, 1926, 149, spricht von einem protreptischen Topos; O. Gigon, *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons „Staat“*, Band 1, Zürich 1976, 476 f., möchte die Übertragung einem hellenistischen Platonexegeten zuschreiben. Man ist versucht, die Verwendung des Vergleichs bei Cicero auf den aristotelischen *Protreptikos* zurückzuführen, und G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori Cristiani*, Milano 1938, 38 f., hat dies sogar für die Basileiosstelle versucht, sicherlich zu Unrecht. Daß Aristoteles den Vergleich im *Protreptikos* überhaupt benutzt hat, ist aber nicht nachweisbar; die Art seiner Verwendung in EN 1105 a 1–3 spricht eher dagegen. Außerhalb des platonischen Zusammenhangs steht auch Theophr. od. 17.

⁵⁶ Vgl. dazu allgemein D. Blumenkamp, Klemens von Alexandrien und Basilius der Große. Ein ideengeschichtlicher Versuch, theol. Diss. Köln 1958; J. Gribomont, *L'origénisme de saint Basile*, Mélanges H. de Lubac I, Paris 1964, 281–294.

⁵⁷ Auch der Vergleich bei Klemens entstammt der philosophischen Tradition. Für die Propädeutik zur Philosophie scheint ihn zuerst Xenokrates (Fr. 2 Heinze) be-

αὐτίκα ἡ χλαμὺς πόκος ἦν τὸ πρῶτον, εἴτα ἐξάνθη κρόκη τε ἐγένετο καὶ στήμων, καὶ τότε ὑφάνθη. προπαρασκευασθῆναι τοῖνυν τὴν ψυχὴν καὶ ποικίλως ἐργασθῆναι χρή, εἰ μέλλοι ἀρίστη κατασκευάζεσθαι (vgl. I 30,1–2). Hier finden wir sowohl die traditionelle Abstufung ἐγκύκλια μαθήματα – φιλοσοφία als auch deren Übertragung auf das Verhältnis von Philosophie und christlicher Wahrheit (vgl. Adol. 4,47 συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ) wieder, und dieses Verhältnis wird durch einen Vergleich illustriert, der aus dem gleichen Sachbereich wie Basileios' Wollfärbervergleich entnommen ist.⁵⁷ Der – durch die Situation bedingte – Unterschied besteht allein darin, daß bei Basileios die heidnische Literatur an die Stelle der ἐγκύκλια μαθήματα und der Philosophie tritt. Nimmt man den letzten Satz und die weitere Umgebung der Klemensstelle hinzu, so wird ganz deutlich, daß der dem zweiten Kapitel von Adol. zugrundeliegende Gedanke selbst bei Klemens vorgebildet ist. Auch Klemens geht es um den Nutzen, den der Christ aus der profanen Bildung ziehen kann und soll, auch er besteht wie Basileios darauf, daß diese Bildung nicht Selbstzweck sein darf: Τῷ δ' ἀπανθιζομένῳ τὸ χρεῖωδες εἰς ὠφέλειαν τῶν κατηγουμένων καὶ μάλιστα Ἑλλήνων ὄντων . . . οὐκ ἀφεκτέον τῆς φιλομαθίας ἀλόγων δίκην ζῶων, πλείω δ' ὥς ἐνὶ μάλιστα βοηθήματα τοῖς ἐπαύουσιν ἐρανιστέον. πλὴν οὐδαμῶς τοῦτοις ἐνδιατριπτέον ἄλλ' ἢ εἰς μόνον τὸ ἀπ' αὐτῶν χρησιμὸν . . . (strom. VI 89,2 f.).⁵⁸ Schließlich stimmt Klemens auch in der Auffassung mit Basileios überein, daß die profane Bildung als προπαιδεῖα aufzufassen ist: Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἑλλήσιν ἀναγκαῖα φιλοσοφία, νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεῖα τις οὕσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις (strom. I 28,1).⁵⁹ Aus den beiden zuletzt angeführten Stellen läßt sich darüber hinaus entnehmen, was auch für Basileios erschlossen wurde: Die profane Vorbildung ist für den, der den christlichen Glauben verstandesmäßig (δι' ἀποδείξεως) erfassen will, nicht nur nützlich, sondern auch notwendig.

Die gleiche Haltung nimmt Origenes ein: Wie für Klemens und nach ihm Basileios sind für ihn heidnische Bildung und Philosophie προπαιδεύματα für das Verständnis der Heiligen Schriften, ebenso findet sich bei ihm der Gesichtspunkt des χρήσιμον und die Übertragung des Verhältnisses ἐγκύκλια

nutzt zu haben. Die Anregung dazu mag von Plat. legg. 734 e 6–9 ausgegangen sein. – Ein weiterer, ebenfalls in die philosophische Propädeutik gehörender Vergleich findet sich Clem. strom. I 17, 4: Καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρθεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ (vgl. Plat. Phaedr. 243d4) τῶν παρ' Ἑλλήσι λόγων προαρθεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν . . . ; vgl. dazu wiederum Cic. Hort. Fr. 91 Grilli (56 a Ruch, 14 Straume-Zimmermann); Tusc. 2, 13; de orat. 2, 131; auch Greg. Thaum. pan. Or. § 99.

⁵⁸ Vgl. strom. I 37,1 und 99,3. Weiteres zu diesem Thema bei P. Camelot, Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane, RechSR 21, 1931, 38–66, 541–569; M. Pohlenz, Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum, GGN 1943, 103–180 (= Kleine Schriften I 481–558).

⁵⁹ Ähnlich auch gleich darauf I 28,3: Προπαρασκευάζει τοῖνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιῶσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον.

⁶⁰ Der Gedanke der Bildsamkeit der Seele auch Adol. 5, 6–8.

⁶¹ In anderem Zusammenhang findet sich der Vergleich schon Clem. paed. I 78,1

μαθήματα – φιλοσοφία auf das Verhältnis φιλοσοφία – Χριστιανισμός, ja er formuliert diese Übertragung ausdrücklich: Ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ' ἀνῆξάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰοῦναι εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν· ἴν', ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφία, τοῦθ' ἡμεῖς εἰπώμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς Χριστιανισμὸν (ep. ad Greg. 1,10–18 Crouzel). Eine ausführliche Illustration dieser Gedanken gibt dann Gregorios Thaumaturgos in seiner Dankrede auf Origenes (vor allem § 151–173 und 182), in der er die durch Origenes erfahrene Ausbildung darstellt. Gregors Bericht zeigt unter anderem auch, daß es Origenes ebenso wie Basileios um die Erziehung zur Urteilsfähigkeit, nicht um eine Auswahl unter den heidnischen Stoffen geht: Οὕτως μὲν τὸ περὶ τὰς λέξεις καὶ τοὺς λόγους κριτικὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος λογικῶς ἐξεπαιδεύετο (§ 106). Ausgeschlossen vom Studium der Philosophen wird nur Epikur (§ 152), ansonsten sollen alle philosophischen Richtungen und überhaupt alle Wissenschaften berücksichtigt werden (§ 153 und 182), um eine vorzeitige Festlegung der bildsamen Seele⁶⁰ auf eine bestimmte Richtung zu vermeiden (§ 154–157). Bemerkenswert ist, daß bei Gregor in diesem Zusammenhang (§ 154), wenn auch mit anderer Zielsetzung, der platonische Wollfärbervergleich erscheint. Hier ist möglicherweise der Anstoß zur Verwendung des Bildes durch Basileios zu suchen.⁶¹ Die Übereinstimmungen zwischen Gregors Rede und Adol. sind überhaupt, wie Naldini im einzelnen gezeigt hat,⁶² so deutlich, daß man angesichts der bekannten Verehrung der Kappadokier für den Thaumaturgen geneigt ist, ihn als Vermittler der alexandrinischen Tradition an Basileios zu betrachten.

So liegt die Originalität des Basileios weniger in einer neuen gedanklichen Konzeption als in der Verknüpfung traditioneller heidnischer und christlicher Motive und ihrer Übertragung auf die in Adol. gegebene Situation.⁶³ Der Wollfärbervergleich wird in direktem Rückbezug auf Platon mit einer bereits vorhandenen christlichen Tradition von Gedanke und Bild verbunden.⁶⁴ Dieser Befund sollte davor warnen, eine sachliche Abhängigkeit

und strom. VI 103,6; vgl. auch Orig. Cels. 1,5 und 3,65 (I 103,6 f. 259,5 Koetschau).

⁶² *Paideia origeniana* ... 307–317 mit weiteren, zum Teil ins Wörtliche gehenden Parallelen. Naldini arbeitet gut die prinzipielle Übereinstimmung der Positionen heraus, geht aber nicht darauf ein, daß das Wesentliche schon bei Klemens vorbereitet ist; einige Andeutungen in diese Richtung bei Giet 224³.

⁶³ Ein derartiges Verfahren ist auch für Klemens charakteristisch; vgl. *H. I. Marrou, Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le 'Pédagogue', Entretiens 3, Genève 1957, 183–200* (hier 191), und seine Einleitung zu: *Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, Livre I* (SC 70), Paris 1960, 69 ff. Auch unter diesem Gesichtspunkt scheitert Büttners Versuch, im Stil der Quellenforschung des 19. Jahrhunderts eine einzelne Vorlage für Adol. zu erweisen.

⁶⁴ Es würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, weitere Vergleiche und Bilder in Adol. in dieser Weise zu analysieren; dies wäre Aufgabe eines Kommentars, der sich nicht darin erschöpfen dürfte, Parallelstellen anzuführen, sondern die

von Platon oder Plutarch in Adol. anzunehmen. Es ist zwar nicht zu bezweifeln, daß Basileios Platon gelesen hat und zahlreiche Bilder und Formulierungen von ihm übernimmt,⁶⁵ aber das bedeutet nicht, daß etwa Platons Stellung zur Dichtung für ihn maßgeblich gewesen wäre. Dafür ist schon die Ausgangssituation viel zu verschieden: Platon will in einem radikalen Ansatz die traditionelle Dichtung, bisher Grundlage der Erziehung, aus seinem Staat verbannen, Basileios, der von dem hinzunehmenden Faktum der heidnischen Schule ausgeht, kommt zu einer positiven, gegenüber Platon liberal erscheinenden Wertung. Noch wichtiger für das Verständnis der platonisierenden Züge in Adol. ist die Feststellung, daß zahlreiche Formulierungen Platons teils literarisches Allgemeingut geworden sind, teils in der philosophischen Tradition einen festen Platz einnehmen, wie das Beispiel des Wollfärbervergleichs gezeigt hat. Sie sind, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, immer wieder auftauchende 'Chiffren' für bestimmte Themen und Problemstellungen geworden und auch in die christliche Literatur eingegangen, soweit sie dem Platonismus verpflichtet ist.⁶⁶ So wie Cicero Platon selbstverständlich kennt und zitiert, die sachliche Auseinandersetzung

heidnische und christliche Tradition eines Motivs in ihrer Entwicklung dazustellen hätte. Zu wenig bietet in dieser Hinsicht die sonst vorzügliche Arbeit von P. Calasancius (J. Joosen), *De beeldspraak bij den heiligen Basilius den Grote*, Nijmegen 1941. An dieser Stelle seien nur einige Hinweise zum Verständnis des Bildes vom Gesang der Sirenen (4, 9–11) gegeben (zum Bienenvergleich siehe oben S. 82 und unten Anm. 73): Roggisch 82 verweist auf Plat. symp. 216 a, Wilson auf Plut. aud. poet. 1 (15 d). Der Stellenwert des Vergleichs wird aber erst klar, wenn man berücksichtigt, daß er sich schon vor Basileios in der christlichen Kritik an heidnischer Bildung findet. Bei Ps. Iustin, cohort. ad gent. 34 B (II 116 f. Otto; die Stelle von Roggisch genannt, aber nicht ausgewertet) heißt es zu Platon und Aristoteles: Μηδεὶς οὖν τῶν εὐ φρονούντων προτέραν ἡγείσθω τῆς ἐαυτοῦ σωτηρίας τὴν τοῦτων εὐλωτίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἱστορίαν κηρῷ τὰ ὅτα' φραξάμενος τὴν ἐκ τῶν Σειρήνων αὐτῶν ἐνοχλοῦσαν ἡδεῖαν φευγέτω βλάβην. Eine solche Kritik scheint dann Klemens von Alexandria vor Augen zu haben, wenn er die Beschäftigung mit der Musik als Teilgebiet der ἐγκύκλιος παιδεία empfiehlt und dabei von den Feinden heidnischer Bildung sagt: 'Ἄλλ', ὥς ζοικεν, οἱ πλείστοι τῶν τὸ ὄνομα ἐπιγραφόμενων καθάπερ οἱ τοῦ Ὀδυσσεὺς ἐταῖροι ἀγροίκως μετὰσι τὸν λόγον, οὐ τὰς Σειρήνας, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν καὶ τὸ μέλος παρερχόμενοι, ἀμαθίᾳ βύσαντες τὰ ὅτα ... (strom. VI 89, 1, die Fortsetzung oben S. 89 zitiert; vgl. auch I 48, 6). Basileios verwendet das Bild in ähnlichem Zusammenhang, aber mit selbständiger Umformung im Hinblick auf sein eigenes Anliegen. Er nimmt dabei bezeichnenderweise eine mittlere Stellung zwischen Ps. Iustin und Klemens ein. Weiteres Material zur Geschichte des Sirenentopos bei Buffière 380 ff.; F. Zwicker, Art. Sirenen, RE III A, 1927, 290–300; H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 249 ff.; P. Courcelle, Connais toi toi-même de Socrate à saint Bernard, Paris 1974/5, 415–429.

⁶⁵ Die beste Zusammenstellung gibt Roggisch (in ständiger Auseinandersetzung mit Th. L. Shear, *The Influence of Plato on St. Basil*, Diss. Baltimore 1906; vgl. auch Jacks 74–82). Roggisch bietet manche treffende Bemerkung zur platonischen Tradition, nimmt aber noch zu häufig direkten Einfluß Platons im Sachlichen an.

⁶⁶ Als Beispiel sei die berühmte Theaitetstelle (176b1) zur ὁμοίωσις θεῷ genannt; vgl. dazu H. Merki, 'Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis 7), Diss. Freiburg/Schweiz 1952.

aber mit der Neuen Akademie führt, ebenso sind die Platonreminiszenzen bei Basileios nicht einfach Rückgriff auf Platon, sondern im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Platonismus zu sehen. Dies wird vor allem in Kapitel 9 von Adol. deutlich. Die zahlreichen Anklänge dieses Kapitels an Platons *Phaidon* erhalten erst ihren Sinn im Rahmen der neuplatonischen Theorie der philosophischen Askese, wie sie etwa bei Porph. abst. I 27–57 dargestellt ist.⁶⁷ Dies muß festgehalten werden, um die in der Forschung mehrfach vertretene Auffassung ins rechte Licht zu rücken, daß Adol. letzten Endes eine Aufforderung zur Askese darstellt.⁶⁸ Sieht man einmal von dem grundsätzlichen Einwand ab, daß damit Kapitel 9 einseitig in den Vordergrund gestellt wird, so ist diese Interpretation nur dann richtig, wenn man unter ‚Askese‘ hier nicht etwas spezifisch Christliches versteht, sondern diejenige Lebensform, die dem durch Neupythagoreismus und Neuplatonismus bestimmten Ideal der Zeit entspricht,⁶⁹ ganz gleich, ob Basileios es unmittelbar übernommen hat oder ob es ihm durch christliche Quellen vermittelt worden ist.⁷⁰ Daß er in Adol. die Askese des christlichen Mönchs im Auge hat, ist durchaus möglich, wird aber, ganz der Haltung der Schrift entsprechend, nicht ausgesprochen. Basileios gibt so in Kapitel 9 von Adol. selbst ein Beispiel dafür, wie heidnische Argumentation als Hinführung zu christlichen Anschauungen dienen kann.

Das zu Platon Gesagte trifft in noch höherem Maße für das Verhältnis zwischen Basileios und Plutarch zu. Auch hier ist kaum zweifelhaft, daß

⁶⁷ Der Hinweis auf Porphyrios schon bei Amand 194 ff. Die inhaltlichen Übereinstimmungen mit Adol. 9 sind zahlreich. Dazu zählt die Bestimmung der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς als ἀπόστασις τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν (Adol. 9, 3 bis 6.61–62.91–92; Porph. abst. I 30,1.7 f. 33,3 f. u. ö.), die Gliederung der ἡδοναὶ und πάθη nach den fünf Sinnen (Adol. 9, 36–60; Porph. abst. I 33, 5), die Polemik gegen Speiseluxus und Reichtum (Adol. 9, 8–10; Porph. I 34, 4 f. 55, 1–3), der Begriff der καθαροὺς ψυχῆς (Adol. 9, 35; Porph. abst. I 29, 5 f. 30, 6. 35,1; vgl. auch Plot. I 2 und Proph. sent. 32). Auffällig ist die Übereinstimmung von Adol. 9, 80–84 und Porph. abst. I 36, 1 in der Anekdote über Platons Akademie. Sie findet sich in dieser Form nur noch bei Hieron. adv. Iov. 2, 9, der mit Sicherheit von Porphyrios abhängig ist; Ael. hist. var. 9, 10 (von Roggisch als Quelle für Basileios angesehen) bringt sie als Apophthegma.

⁶⁸ So nach Amand mehrfach sehr pointiert J. Gribomont (s. Anm. 56, außerdem *Studia Patristica* II [TU 64], 1957, 422, und *Augustinianum* 14, 1974, 514 f.); ähnlich auch Vischer 25 und Naldini, *Sulla Oratio* ... 39.

⁶⁹ Zur philosophischen Askese vgl. J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese* (BAL 106, 4), Berlin 1961, 1–31; B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der Alten Kirche* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1), München 1969, 41–78; weitere Literatur in: *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*, hrg. von K. S. Frank (WdF 409), Darmstadt 1975, 375–384.

⁷⁰ Vgl. Th. Pichler, *Das Fasten bei Basileios dem Großen und im antiken Heidentum*, Diss. Innsbruck 1955, 60–63. 118 f.; Vischer 25 f. Ob bei Basileios Kenntnis des Porphyrios vorausgesetzt werden darf, ist noch nicht geklärt (bejahend W. Theiler, *ByZ* 41, 1941, 171–174); für das Verhältnis zu Plotin vgl. H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin* (PTS 3), Berlin 1964, der sich 88 skeptisch zu einer Abhängigkeit von Porphyrios äußert.

Basileios Plutarch kennt und gelesen hat.⁷¹ Aber trotz verwandter Thematik und ähnlichen Voraussetzungen in Adol. und „De audiendis poetis“ – auch Plutarch geht davon aus, daß die Dichtung Grundlage der Schulbildung ist, und verlangt eine ethische Auslegung – ist eine sachliche Abhängigkeit von Plutarchs Schrift nicht nachweisbar.⁷² Übereinstimmungen in einzelnen Motiven, Beispielen und Dichterzitaten erscheinen nicht einmal für den Nachweis einer Abhängigkeit in einzelnen Punkten ausreichend.⁷³ Es ist bezeichnend, daß sich in Adol. deutlichere Anklänge an die Schrift „De profectibus in virtute“ als an „De audiendis poetis“ feststellen lassen.⁷⁴

Wie wir gesehen haben, steht Basileios in der Einordnung der heidnischen Bildung ganz auf dem Boden seiner alexandrinischen Vorgänger: Sie darf nicht Selbstzweck sein, aber sie hat im Rahmen der christlichen παιδείας eine sinnvolle und auch notwendige Funktion. Unter diesem Gesichtspunkt darf Adol. tatsächlich als repräsentativ für die Haltung der alten Kirche gelten.⁷⁵ Von einer grundsätzlich ablehnenden Haltung kann bei Basileios nicht die Rede sein, trotz mancher polemischer Äußerung in anderen Wer-

⁷¹ Zur Benutzung von „De tranquillitate animi“ in den Homilien „De ira“ und „De gratiarum actione“ vgl. M. Pohlenz, Philosophische Nachklänge in altchristlichen Predigten, ZWTh 48, 1905, 72–95.

⁷² Die Differenzen in Inhalt und Struktur der beiden Texte sind am klarsten von Valgiglio herausgearbeitet worden. Seine These, Basileios habe Plutarchs Schrift zwar gekannt und benutzt, stelle sich aber in Opposition zu ihr und zitiere sie deshalb nicht, ist allerdings abzulehnen, ebenso die Methode, mit der er die einzelnen Paralleltexte vergleicht. Generell ablehnend zu einer Abhängigkeit von Plutarch Büttner 67–70, der aber zu weit geht. An die Übernahme einzelner Gedanken und Motive denken Pohlenz a. O. (oben Anm. 6); Boulenger 28; G. Soury, Le traité de saint Basile sur les lettres helléniques. Influence de Plutarque, Actes Congr. Ass. Budé 1948, 152–154 (Résumé); unschlüssig Wilson 12.

⁷³ Am Beispiel der Solonzitate zeigt dies G. Morelli, Il Solone di Basilio di Cesare, RFIC 91, 1963, 182–196. Für den Bienenvergleich (4, 41–48) hat man immer wieder auf aud. poet. 12 (32 e), prof. virt. 8 (79 cd) und tranqu. an. 5 (467 c) verwiesen; aber Ps. Isocr. Dem. 52 steht der Basileiosstelle mindestens ebenso nahe. Bei der weiten Verbreitung des Vergleichs (s. oben S. 83) dürfte es keinen Sinn haben, eine bestimmte literarische Quelle für Basileios ausfindig machen zu wollen. Auch in diesem Fall ist der Vergleich schon vor ihm in der christlichen Literatur anzutreffen; vgl. z. B. Clem. strom. I 11, 2 (weitere Stellen bei Barns 133 f.). Von Interesse ist es, daß Klemens an der oben S. 89 zitierten Stelle (strom. VI 89, 2) die Metapher ἀπανθίζεσθαι verwendet. Auf Basileios selbst wendet Gregor von Nazianz or. 43, 13 (PG 36, 512 A) den Vergleich an.

⁷⁴ Vgl. vor allem Adol. 10, 6–9 mit prof. virt. 3 (76 cd) und 10, 36–41 mit prof. virt. 11 (81 f.).

⁷⁵ Treffend charakterisiert diese Haltung H. Dörrie, Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I (s. Anm. 24) 260 f.: „So wurde eingeräumt, daß hellenische Bildung als Vorstufe zulässig, ja erwünscht sei, daß sie freilich an und für sich nicht ausreiche, sondern daß das eigentlich Christliche hinzutreten müsse – nicht nur als Ergänzung akzessorischer Art, sondern als Vollendung des in der ελληνική παιδεία Vorbereiteten. Das war wenig – denn damit war die ελληνική παιδεία in geringerem Maß legitimiert. Und es war viel: denn damit war die ελληνική παιδεία nicht als unvereinbar mit dem Christentum erklärt worden.“

ken.⁷⁶ Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß Basileios nicht nur selbständig formuliert und die Aussagen seiner Vorgänger der Situation anpaßt, sondern auch sachlich die Akzente zum Teil anders setzt. Dies zeigt sich einmal an der mehr ethisch-praktischen Ausrichtung von Adol. Sie ist wohl nicht allein damit zu erklären, daß in Adol. aufgrund der gegebenen Situation philosophisch-spekulative Gesichtspunkte in den Hintergrund treten müssen, sondern sie hat für Basileios allgemein als charakteristisch zu gelten. Schon in Kapitel 2 von Adol. wird diese Ausrichtung sichtbar: Die heidnische Bildung wird zwar ganz im Sinne des Origenes als Vorbereitung für das Verständnis der christlichen *Ἱεροὶ Λόγοι* und *ἀπόρρητα παιδεύματα* (2,26 bis 29.44–48) aufgefaßt, aber in dem Vergleich der beiden *βίοι* (2,1–25) und im Bild des *μέγιστος ἀγών* (2,31–39) kündigt sich schon der ethisch-praktische Bezug an. Er dominiert dann völlig in den folgenden Kapiteln: Die heidnische Literatur wird allein danach beurteilt, ob sie eine Darstellung oder Verherrlichung der *ἀρετή* ist, die in ihr geschilderten Taten werden allein an ihrem moralischen Wert gemessen. Auch in der Warnung vor dem Verfehlen des richtigen Ziels und vor der *ῥαθυμία* (8,3–77) sowie in der Entfaltung des Begriffes der *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς* (9,1–131) bleibt dieser Bezug vorherrschend. Über den ethisch-praktischen Bezug hinaus finden sich in Adol. zumindest Indizien dafür, daß Basileios gegenüber der heidnischen Bildung eine distanziertere Haltung einnimmt als seine Vorgänger. Am deutlichsten zeigt sich dies dort, wo Basileios das Verhältnis zwischen profaner und christlicher Bildung mit einem wohl selbst entworfenen Vergleich beschreibt (3,4–11): So wie die Frucht der Pflanze deren eigentliche Leistung (*οἰκεία ἀρετή*) darstellt, so ist die christliche Wahrheit die eigentliche Frucht für die Seele, während die heidnische Weisheit (*ἡ θύραθεν σοφία*) wie die Blätter nur eine schützende Umhüllung und eine Art Schmuck darstellt. Auch wenn man die Formulierungen des Vergleichs nicht zu sehr pressen darf, so zeigt sich gegenüber dem Wollfärbervergleich doch die Tendenz, der heidnischen Bildung eine mehr nebensächliche Rolle zuzuweisen. Der Gedanke der *προπαιδεία* fehlt hier ganz, tritt aber gleich darauf in den Exempla des Moses und des Daniel (3,11–18) wieder in Erscheinung. Zu einer distanzierteren, wenn auch keineswegs ablehnenden Haltung paßt es auch, daß Basileios anders als Klemens⁷⁷ nicht von einer Inspiration der Heiden spricht, obwohl die mehrfache Parallelisierung heidnischer und christlicher Anschauungen (7,22–50) Gelegenheit dazu geboten hätte.⁷⁸ Man darf daraus den Schluß ziehen, daß Basileios sich in Adol. wie auch sonst gern der Position

⁷⁶ Vgl. dazu *E. Amand de Mendieta*, *The Official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop towards Greek Philosophy and Science*, in: *The Orthodox Churches and the West*, Oxford 1976, 25–49.

⁷⁷ Vgl. *strom.* I 20, 1 f. 37, 1; VI 159, 8 f.; weitere Stellen im Index der Ausgabe Stählin (GCS 39, 104 f.).

⁷⁸ Die verbreitete Anschauung, die Heiden hätten ihre philosophischen und moralischen Lehren von den Juden übernommen (vgl. *Clem. strom.* I 87, 2; VI 95, 4; weitere Stellen bei Stählin a. O.), wird Adol. 7, 47–50 mehr angedeutet als ausgesprochen.

der Alexandriner anschließt, aber mit kritischem Urteil das ihm passend Erscheinende auswählt und eigenständig verwertet.⁷⁹

Fassen wir zusammen: Durch die Interpretation des ersten Kapitels der Schrift sind Situation und Umstände deutlich geworden, auf die Basileios in Adol. eingeht. Die Art dieser Umstände verbietet es, in Adol. eine generelle Stellungnahme zur heidnischen Bildung zu sehen. Soweit eine solche Stellungnahme in den Kapiteln 2 und 3 zum Ausdruck kommt, schließt Basileios sich eng an Klemens, Origenes und Gregor den Thaumaturgen an, zeigt dabei aber in manchen Punkten eine distanziertere Haltung. Die Frage nach Absicht und Tendenz von Adol. ist schließlich nach Abwägung aller Aspekte so zu beantworten: Basileios will weder die Gefahren der heidnischen Bildung anprangern oder unmittelbar zur christlichen Askese auffordern, noch will er eine Rechtfertigung oder gar Verherrlichung der klassischen Studien bieten. Ihm geht es darum, in der gegebenen Situation die profane Bildung in einen übergeordneten christlichen Rahmen einzubinden und seinen Neffen die Maßstäbe für einen kritischen Umgang mit der heidnischen Literatur an die Hand zu geben. Daß dies weitgehend mit den Mitteln klassischer Literatur und Philosophie geschieht, hat sicherlich nicht wenig zu der außerordentlichen Nachwirkung des Werkes beigetragen.

⁷⁹ Vgl. Gribomont, *L'origénisme de saint Basile...* (s. Anm. 56) 293 f. Ähnlich urteilt Dehnhard 87 f. über das Verhältnis zu Plotin; einige Überlegungen zur unterschiedlichen Art von Platonismus bei den Alexandrinern und bei Basileios bietet Roggisch 173 f.

Die altslavische Überlieferung der Vita Antonii des Athanasius

Von Aurelio de Santos Otero

Die Textgeschichte der *Vita Antonii* (BHG I 140) ist in den letzten Jahrzehnten Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen. Vor allem die Erforschung der alten Versionen hat das Interesse namhafter Wissenschaftler geweckt, weil diese alten Texte sich oft als wertvolle Hilfsmittel für die Fixierung des griechischen Originals erwiesen haben. Von großer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang – unter anderem – die Arbeiten von G. Garitte über die älteste (voreuagrianische) lateinische Version, die unmittelbar nach der Abfassung des griechischen Originaltextes durch Athanasius entstanden sein dürfte und sich durch ihre wortgetreue Übersetzungsweise als ein Textzeuge ersten Ranges erwiesen hat. Auch über die übrigen alten Versionen der Vita Antonii – mit einer Ausnahme – liegen entsprechende Untersuchungen vor.¹ Diese Ausnahme betrifft die altslavische Überlieferung des athanasianischen Werkes, von der man heutzutage sehr wenig weiß. Wenn man von den beiläufigen Ausführungen von A. Popov aus dem Jahre 1872² und A. S. Archangel'skij aus 1889³ über – insgesamt – vier altslavische Texte der Vita Antonii absieht, sind mir in der Tat keine Publikationen zu diesem Thema bekannt. Nicht einmal eine Edition des altslavischen Textes liegt vor!⁴

Diese Sachlage entspricht sicherlich nicht der grundlegenden Bedeutung, die der altslavischen Version der Vita Antonii bei der Entstehung der mo-

¹ Vgl. G. Garitte, *Le texte grec et les versions anciennes de la vie de Saint Antoine*, in: *Studia Anselmiana* 38 (1956) 1–12. Umfassende bibliographische Übersicht bei M. Geard, *Clavis patrum graecorum*, t. II (Turnhout 1974) Nr. 2101, S. 16–17.

² A. Popov, *Opisanie rukopisej i Katalog knig cerkovnoj pečati biblioteki A. I. Chludova* (Moskau 1872) S. 393–396.

³ A. S. Archangel'skij, *Tvorenija otcov cerkvi v drevne-russkoj pis'mennosti I–II* (Kazan' 1889) S. 1–8. Ders., *K izučeniju drevne-russkoj literatury* (Sanktpetersburg 1888) S. 12–15.

⁴ A. Popov hat lediglich wenige Exzerpta (fol. 211–212) aus dem Codex A. I. Chludov Nr. 195 abgedruckt. Die großen Lese-Menäen des Metropoliten Makarij enthalten zwar auch den betreffenden Text zum 17. Januar – Vgl. Archim. Isif, *Podrobnoe oglavlenie Velikich Četiich Minej Vserossijskago Mitropolita Makarija*, Moskau 1892, col. 403 –, aber die Drucklegung des Monats Januar durch die Archeografičeskaja Kommissija ist nur bis zum 11. Tag [Moskau 1914] gediehen. Eine moderne russische Übersetzung der Vita Antonii ist im III. Band der russischen Athanasius-Ausgabe [A. P. Šostin et alii, *Tvorenija sv. Afanasija archiep. Aleksandrijskago*, t. I–IV, Moskau 1851–1854, ²1902–1903] erschienen.

nastischen Literatur im slavischen Osten um das 10. bis 11. Jahrhundert zukommt. Aber auch für die Textgeschichte dieses hagiographischen Werkes des Athanasius überhaupt dürfte das Zeugnis der altslavischen Version, die sich durch ein beträchtliches Alter, durch eine weitverzweigte handschriftliche Überlieferung und nicht zuletzt – wie bei den meisten altslavischen Übersetzungen – durch eine wortgetreue Wiedergabe des griechischen Originals auszeichnet, durchaus relevant sein.

Man darf zunächst davon ausgehen, daß der Mitbegründer der altslavischen Literatur – Methodius (* um 815, † 885) – mit der Vita Antonii in ihrem griechischen Original wohl vertraut war. Der Bericht der *Vita Methodii*⁵, wonach sich der Slavenapostel nach der Ausübung eines Verwaltungsamtes im Auftrag des byzantinischen Kaisers in einem slavischen Fürstentum sich in das bithynische Kloster Olymp zurückzog, um sich dort als Mönch der Askese und den Büchern zu widmen, wird durch die Angabe des *Enkomion* ergänzt, in dem u. a. das Leben des Antonius als das große Vorbild erwähnt wird, das Methodius um diese Zeit mit allen Kräften nachzuahmen versuchte.⁶ Aus der Vita Methodii erfahren wir darüber hinaus, daß der Slavenapostel neben anderen griechischen Texten auch die „Bücher der Väter“ ins Slavische übersetzte.⁷ War darunter auch die Vita Antonii gemeint?⁸ Diese und ähnlich gelagerte Fragen können erst diskutiert werden, wenn das vorliegende Handschriftenmaterial der altslavischen Version inventarisiert und ausgewertet ist, und eine zuverlässige Edition vorliegt. Vorerst kann man aber schon aufgrund der obigen Angaben ein beträchtliches Interesse für dieses Werk zu den Anfängen der altslavischen Literatur feststellen.

⁵ Diese Vita ist u. a. im Uspenskij Sbornik (fol. 109^r–115^v) aus dem 12. Jahrh. überliefert. Ausgabe des altrussischen Textes bei O. A. Knjazevskaja, V. G. Dem'janov, M. V. Ljapon, Uspenskij Sbornik XII–XIII vv. (Moskau 1971) S. 198–208. Deutsche Übersetzung bei J. Bujnoch, Zwischen Rom und Byzanz [Slavische Geschichtsschreiber, Bd. I] (Graz 1958) S. 81–100. Englische Übersetzung bei R. S. White, The Vita of Constantine / The Vita of Methodius [Michigan Slavic Materials, N° 13] (The University of Michigan 1976) S. 63–93.

⁶ „I tako imenitъ bystъ vъ vьsěchъ o(тѣ)cichъ podobъnъ velikomu arъseniju i antoniju i savě vьsěchъ žitija soboju sъvьršaja“ (*Enkomion* zur Vita Methodii nach dem Uspenskij Sbornik, fol. 111, col. a, Z. 24–30 (ed. O. A. Knjazevskaja et alii, op. cit. S. 63–93).

⁷ „Тъгда же i nomokanonъ rektъše zakonu pravilo i o(тѣ)cъskyja knigy přeloži“ (Vita Methodii nach dem Uspenskij Sbornik, fol. 108^v, col. a, Z. 31 – col. b, Z. 2 (ed. O. A. Knjazevskaja et alii, op. cit. S. 197).

⁸ Seit langem wird darüber diskutiert, wie der Ausdruck o(тѣ)cъskyja knigy zu deuten ist. Die Mehrheit der Forscher vermutet, daß an dieser Stelle eines der verschiedenen griechischen πατερικά, die spätestens bis Anfang des 10. Jahrhunderts ins Slavische übersetzt wurden, gemeint ist. N. van Wijk, gestützt vorwiegend auf Argumente sprachwissenschaftlicher Natur, plädiert konkret für das *Skete-Paterikon* – das sogenannte Ἀνδρῶν ἁγίων βιβλος –, dessen slavische Textausgabe er selbst vor dem zweiten Weltkrieg besorgte. Vgl. dazu D. Amstron, R. Pope, C. H. van Schooneveld [Hrsg.], N. van Wijk (†), The Old Church Slavonic Translation of the Ἀνδρῶν ἁγίων βιβλος (The Hague/Paris 1975); William R. Veder, Was ist Methods Väterbuch?, in: „Dutch Contributions to the Seventh International Congress of Slavists“ (The Hague 1973) S. 153–162.

Einen konkreten Anhaltspunkt über die Entstehungszeit der slavischen Übersetzung bietet ein in mehreren Handschriften im Anschluß an die Vita Antonii angehängtes Kolophon.⁹ Darin zeichnet ein gewisser Ioan Presbyter als Übersetzer und bringt u. a. zum Ausdruck, er habe diese schwierige Arbeit nicht aus freien Stücken, sondern auf das Bitten und Drängen des Hierarchen [cerkovnyj stroitel'] Johannes, Erzbischofs von Bulgarien, hin in Angriff genommen, damit die slavische Literatur dieses großartigen Werkes nicht mehr entbehren müsse.¹⁰ Dieser ‚Erzbischof von Bulgarien‘, den die Chludov-Handschrift sogar als ‚Patriarch‘ bezeichnet, ist sicher kein anderer als der berühmte Joan Ekzarch, einer der bekanntesten bulgarischen Schriftsteller, der während der Regierungszeit des Zaren Symeon des Großen (regn. 893–927) wirkte.^{10a} Aufgrund dieses Zeugnisses, gegen dessen Glaubwürdigkeit kein schwerwiegender Grund vorliegt, wäre also die Entstehung der slavischen Vita Antonii Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts anzusetzen. In diese Epoche der altslavischen Literatur – mit Bulgarien als Herkunftsland – passen übrigens zahlreiche Merkmale in der Sprache der überlieferten Handschriften, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann.

Einen unbestreitbaren ‚terminus ante quem‘ für diese Zeitbestimmung bietet die Entstehung der monastischen Hagiographie in Kiev in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. In dieser Epoche war die slavische Übersetzung der Vita Antonii so weit verbreitet, daß sie als klassisches Muster für die um diese Zeit im Höhlenkloster zu Kiev entstandenen Mönchsbiographien benutzt wurde. Es handelt sich hauptsächlich um die inzwischen verlorengegangene Vita des Gründers des Höhlenklosters Antonij¹¹ und um die in zahlreichen Handschriften überlieferte Vita des Feodosij († 1074), des Mitbegründers des erwähnten Klosters und Organisators seines monastischen Lebens nach dem Muster des Studios-Klosters. Autor dieser Vita, die u. a. im berühmten Uspenskij Sbornik aus dem 12. Jahrhundert enthalten ist,¹² ist der russische Chronist Nestor (1056–1114), der – wie er selbst in

⁹ Es handelt sich u. a. um folgende Handschriften: a) A. I. Chludov Nr. 195, Toržestvennik s. XIV (s. unten Nr. 3); b) Moskovskaja Duchovnaja Akademija Nr. 4 (91), Minei s. XVI (s. unten Nr. 13); c) Soloveckij Monastyr' Nr. 209 (843), Lestvica s. XVI–XVII (s. unten Nr. 21); d) Soloveckij Monastyr' Nr. 646 (Anzerskaja Pustynja 69), Minei s. XVI–XVII (s. unten Nr. 22); e) Soloveckij Monastyr' Nr. 648 (814), Sbornik s. XVII (s. unten Nr. 23).

¹⁰ Der Text dieses Kolophons liegt – mit wenigen Varianten – bei A. Popov, op. cit. S. 393, sowie bei I. Ja. Porfir'ev et alii [Opisanie rukopisej Soloveckago Monastyrja, I (Kazan' 1881) S. 337] und Archim. Leonid [Svedenie o slavyanskich rukopisjach postupivšich iz knigochranilišča Sv. Troickoj Sergievoj Lavry v biblioteku Troickoj Duchovnoj Seminarii v 1747, I (Moskau 1884) S. 35] gedruckt vor.

^{10a} Gegen diese in der Forschung geläufige Meinung ist die Auffassung E. Golubinskijs, der den in diesem Zusammenhang erwähnten Johannes mit dem vom byzantinischen Kaiser Basileios nach der Eroberung Bulgariens (a. 1018) eingesetzten Erzbischof Johannes identifiziert (s. Istoria russkoj cerkvi I–I, ²(1901), S. 908).

¹¹ N. Barsukov, Istočniki russkoj agiografii (Sanktpetersb. 1882) S. 47.

¹² Zur Textüberlieferung der Vita Theodosii s. N. Barsukov, op. cit. S. 602–605.

seiner Chronik berichtet – mit siebzehn Jahren von Feodosij als Mönch in das Höhlenkloster aufgenommen wurde.¹³ Im Leben des Feodosij sieht Nestor zunächst das biblische Wort: „Die ersten werden die letzten sein und die letzten die ersten“, erfüllt, indem der Mitbegründer des Höhlenklosters „das Leben des heiligen und ersten Gründers des monastischen Standes, des großen Antonius“ nachzuahmen versuchte.¹⁴ Diese Nachahmungskonzentriert sich hauptsächlich auf das Gebiet der reinen Askese. Was Athanasius in diesem Zusammenhang über Antonius den Ägypter zu berichten weiß – Abkehr von der Welt und Trennung von der Familie im jungen Alter, strengstes Klausurleben im Gebet und Fasten als Einsiedler, Kampf mit den Dämonen, Unterweisung der Jünger, Vollbringung von Wundertaten – gilt „mutatis mutandis“ auch für Feodosij nach der Darstellung von Nestor. Ganz besonders wird dabei der Kampf mit den Dämonen hervorgehoben: „Viel Trübsal und (böse) Visionen verursachten ihm [d. h. Feodosij] die bösen Geister in der Höhle, und sogar Wunden brachten sie ihm bei, wie auch über den heiligen und großen Antonius geschrieben steht“.¹⁵ Dann beschreibt Nestor in aller Ausführlichkeit diesen Kampf mit Worten, die sehr stark an die Ausdrücke des Athanasius im 8. und 9. Kapitel seiner Vita Antonii erinnern und oft den Tatbestand eines Plagiats ausmachen.¹⁶ Sicherlich ist die Vita Antonii nicht das einzige Modell, das Nestor für die Abfassung seiner *Vita Theodosii* benutzt hat – dafür war das Wirken des russischen Abtes im Kiev des 11. Jahrhunderts als Gründer des Höhlenklosters, als Reformator des monastischen Lebens nach dem Studiten-Muster und nicht zuletzt als Friedensstifter in dem durch die Fürstenfehden zerrissenen Land zu vielseitig ausgerichtet¹⁷ –, aber das athanasianische Schema, in das das asketische Leben

¹³ Vgl. *Povešť vremennych let* [Laurentiushandschrift] z. Jahr 1051, ed. Imp. Archeografičeskaja Kommissija (Sanktpetersburg 1910) S. 156. Dt. Übers. von R. Trautmann, Die altrussische Nestorchronik (Leipzig 1931) S. 115.

¹⁴ „Ibo sii posleděnnii vjaščii prěvych o(ъ)сѣ javi sja žitijemъ bo podražaja s(vja)taago i prěvaago načalьnika čьrньčьskuumu obrazu, velikaago měnju antonija“ (*Vita Theodosii* nach dem Uspenskij Sbornik, fol. 26v, col. a, Z. 11–19 (ed. O. A. Knjaževskaja et alii, op. cit. S. 72).

¹⁵ „Mnogu že skъrbъ i mѣčatanije zъlїi dusi tvorjachutъ jemu vъ peščerě toi, ješčē že i rany nanosjaščē jemu jako že i o sv. i velicēmъ antonii pišetъ sę (*Vita Theodosii* nach dem Uspenskij Sbornik, fol. 37r, col. b, Z. 32 – fol. 38r, col. a, Z. 6 (ed. O. A. Knjaževskaja et alii, op. cit. S. 90). Vgl. dazu *Vita Antonii*, c. 8: PG 26, col. 856.

¹⁶ PG, col. 853–857. Vgl. dazu die *Vita Theodosii* nach d. Uspenskij Sbornik fol. 38r, col. a, Z. 11 – col. b, Z. 5 (ed. O. A. Knjaževskaja et alii op. cit. S. 90); fol. 44r, col. a, Z. 9 – col. b, Z. 32 (ed. O. A. Knjaževskaja et alii, op. cit. S. 99–100). Vgl. dazu D. I. Abramovič, *Izsledovanija o Kievo-Pečerskom Paterike, kak istoriko-literaturnom pamjatnike*, in: *Izvestija otdel. russk. jazyka i slovesnosti Imp. Akademii Nauk t. VII* (Spb 1903) kn. 3, S. 34–76.

¹⁷ Neben der Vita Antonii hat Nestor für seine Arbeit auch die *Sabbas-Vita* des Kyrillos von Skythopolis (BHG II 1608) in ihrer slavischen Übersetzung eifrig benutzt, vgl. dazu A. Šachmatov, in: *Izvestija usw. t. I* (Spb 1896) kn. 1, S. 46–65 und D. I. Abramovič, ebd. t. III (Spb 1898) kn. 1, 243–246. Zur Vita Theodosii vgl. die Untersuchung von F. Siefkes, *Zur Form des Žitije Feodosija* [Frankfurter Abhdl. zur Slavistik, Bd. 12], Bad Homburg v. d. H. 1970.

des Feodosij durch Nestor hineingezwängt wurde, bleibt nicht nur für diese, sondern auch für die zahlreichen später in Kiev entstandenen Mönchsbiographien mustergültig.¹⁸

Mit diesem Weiterleben der Vita Antonii in der altrussischen Hagiographie geht die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Version dieses Werkes einher. Wie schon angedeutet, hat man bisher lediglich vier slavische Handschriften von ihr namhaft gemacht. Da diese kleine Anzahl in gar keiner Relation mit dem tatsächlichen Bestand steht, wäre es, glaube ich, aufschlußreich, dieser Frage weiter nachzugehen, um wenigstens einen genaueren Überblick über die vorhandenen Textzeugen zu bekommen. Anschließend biete ich eine Zusammenstellung der betreffenden Handschriften, die sicherlich nicht erschöpfend sein kann aber dennoch wenigstens repräsentativ sein möchte.

1. Leningrad, Publičnaja Biblioteka (F. 182).
Sammlung: A. F. Gil'ferding Nr. 86, Fragment a. 1380–1390 bulgarischer Redaktion (4 Blätter).
Incipit: [...] *koliky chotěstich celomodrŭstvovati azъ prěbŭstich, koliky vŭzdrŭžniki skęktatiemъ nizloži, azъ esmъ egože radi prorokъ ukarčetъ padŭsichъ*.¹⁹
2. Leningrad, Publičnaja Biblioteka (F. 588).
Sammlung: M. P. Pogodin Codex Nr. 71, Sbornik žitij s. XIV, ohne Folioangabe: Vitae Sabae, Hilarionis, Silvestri, Antonii, Spyridonis, Euthymii etc.²⁰
3. Moskau, Gos. Istoričeskij Muzej / otdel rukopisej (F. 86795).
Sammlung: A. I. Chludov Codex Nr. 195, Toržestvennik s. XIV serbischer Redaktion, fol. 211–240: *Žitije prěpodobnago otca našego anfonija, spisano aŭanasijemъ aleksandrŭskymъ*.
Incipit: *Blagu retъ sŭstavite egypŭtskymъ črŭncemъ*.²¹

¹⁸ Es handelt sich um mehrere Kurzviten, die im berühmten *Kiever Paterikon* aus dem 12. Jahrh. enthalten sind. Dabei kommt der Typ des Anachoreten, dessen Askese – genau so wie bei der Vita Antonii – von dem Kampf mit dem Dämonen bestimmt ist, sehr häufig vor. Entsprechende Texte in russischer Übersetzung bei D. S. Lichačev, *Chudožestvennaja proza Kievskoj Rusi XI–XIII vekov* (Moskau 1957) S. 184–186. 194–196 usw.

¹⁹ Vgl. *Otčet Imperatorskoj Publičnoj Biblioteki za 1868 g.* (Sanktpetersburg 1869) S. 151. V. A. Mošin, *K datirovke rukopisej iz sobranija A. F. Gil'ferdinga Publičnoj Biblioteki*, in: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* 15 (1958) S. 416. N. B. Selamanova, *Predvaritel'nyj spisok slavjano-russkich rukopisej XI–XIV vv., dŭranjaščichsja v SSSR*, in: *Archeografičeskij ežegodnik za 1965 g.* (Moskau 1966) S. 219, Nr. 539.

²⁰ Der Inhalt dieser Handschrift ist nirgendwo genau beschrieben; ich stütze mich auf die Angaben von I. I. Sreznevskij, *Drevnie pamjatniki russkago pis'ma i jazyka X–XIV vekov* (Sanktpetersburg 1882) S. 293 in Verbindung mit E. E. Granstrem, *Opisanie russkich i slavjanskich pergamnnych rukopisej*. Publičnaja Biblioteka im. M. E. Saltykova-Ščedrina (Leningrad 1953) S. 53.

²¹ Vgl. A. N. Popov, *Opisanie rukopisej i katalog knig Cerkovnoj pečati biblioteki A. I. Chludova* (Moskau 1872) S. 393–396.

4. Sofia, Narodna Biblioteka.
Codex Nr. 1045, Sbornik s. XIV, bulg. Redaktion, fol. 285–298^v [ohne Ende]: *Žitie i žiznъ prěpodobnago otca našego antonia velikaago, sъpisano blaženymъ afanasiemъ patriarchomъ aleksandriiskymъ*.
Incipit: *Dobro retъ vъzdvignoste kъ iže vъ egyptě mnichomъ*.²²
5. Bukarest, Biblioteca Academiei R. P. R.
Codex Nr. 150 (aus Neamț), Mineja četъja s. XV, fol. 141–176^v: *Žitie i žiznъ prěpodobnago otca našego antonia velikago, sъpisano blaženymъ afanasiemъ patriarchomъ aleksandriiskymъ*.
Incipit: *Dobro retъ vъzavignoste*.²³
6. Bukarest, Biblioteca Academiei R. P. R.
Sammlung: Muzeul de antichități, Codex Nr. 149 (367), Sbornik žitij s. XV, fol. 2–36^v: *Žitie i žiznъ prěpodobnago otca našego antonia velikaago, sъpisano blaženymъ afa[n]siemъ patriarchomъ aleksandriiskymъ*.²⁴
7. Leningrad, Publičnaja Biblioteka (F. 560).
Sammlung: Osnovnoe sobr. Codex Q. I. Nr. 791, Sbornik s. XV, fol. 339: *Žitie velikago antonija* (ohne Anfang).²⁵
8. Leningrad, Publičnaja Biblioteka (F. 728).
Sammlung: Sofijskaja Biblioteka, Codex Nr. 1366, Paterik s. XV bulg. Redaktion, fol. 242^v–271: *Žitie prěpodobnago antonija velikago, spisano sv afanasiemъ archiepiskopomъ aleksandriiskimъ*.
Incipit: *Blagu revnostъ sъstaviste kъ egypteskym inokom rekše sъravnitisę ili prespěti izvolivše*.²⁶
9. Moskau, Leninbibliothek / ehem. Rumjancevskij Muzej (F. 304).
Sammlung: Troice Sergieva Lavra, Codex Nr. 763 (1834), asketischer Sammelcodex s. XV, fol. 310–369: *Žitie i podvizi [...] otca našego andonia velikaago, sъpisano afanasiemъ archiep. aleksandrъskymъ*.

²² An dieser Stelle möchte ich Herrn Prof. Ivan Dujčev, Sofia, meinen verbindlichen Dank dafür aussprechen, daß er mir einen Mikrofilm dieses Textes besorgt hat. Beschreibung der Handschrift bei M. Stojanov – Ch. Kodov, *Opis na slavjanskite rъkopisi v Sofijskata Narodna Biblioteka*, t. III (Sofia 1964) S. 295.

²³ Vgl. P. P. Panaitescu, *Manuscrisele Slave din Biblioteca Academiei R. P. R.*, t. I (Bukarest 1959) S. 196.

²⁴ Vgl. A. I. Jacimirskij, *Slavjanskije i russkije rukopisi Rumynskich Bibliotek* (Sanktpetersburg 1905) S. 470.

²⁵ Vgl. *Otčet Imperatorskoj Publičnoj Biblioteki za 1876 g.* (Sanktpetersburg 1878) S. 52.

²⁶ Vgl. D. I. Abramovič, *Opisanie rukopisej Sanktpeterburgskoj Duchovnoj Akademii*, t. II (Sanktpetersburg 1907) S. 276.

- Incipit: *Blagu revnostъ pokazaste kъ egypteskymъ černorizcemъ rekše sravnitisja.*²⁷
10. Leningrad, Publičnaja Biblioteka (F. 182).
 Sammlung: A. F. Gil'ferding Codex Nr. 51, Sbornik s. XVI, fol. 1–50 (ohne Anfang).
 Incipit: *[...] to vъzvraštъse i poiskavъ obrěl bi ubo za eže pusto byti město se chytrъca diavola bystъ.*²⁸
11. Moskau, Gos. Istoričeskij Muzej / otdel rukopisej (F. 80370).
 Sammlung: Sinodal'noe sobr. Codex Nr. 105 (746) s. XVI, fol. 223 bis 225 (unter Ephrems ask. Schriften): *Poučenie ot žitja antonia.*
 Incipit: *Budi načlo obščem se velikago vozderžanie načensim.*²⁹
12. Moskau, Gos. Istoričeskij Muzej / otdel rukopisej (F. 80370).
 Sammlung: Uspenskoe sobr. Codex Nr. 788 (990), Mineja četъja des Metropolitena Makarij für Januar, Carskij spisok s. XVI, fol. 614^v–632^v: *Žitie přepodobnago otca našego antonia velikago, spisano afanasiemъ archiepiskopomъ aleksandrъskym.*
 Incipit: *Blagu retъ sъstaviša kъ egyptъskymъ črъnorizcemъ rekše sravnjatisja.*³⁰
13. Moskau, Leninbibliothek / ehem. Rumjancevskij Muzej (F. 173).
 Sammlung: Moskovskaja Duchovnaja Akademija, Codex Nr. 4 (91), Mineja četъja s. XVI, fol. 385–437: *Žitie i podvizi přepodobnago i bogonosnago otca našego antonia velikago, spisano afonasiemъ archiepiskopomъ aleksandrъskym.*
 Incipit: *Dobro retъ vъzdvignoste ko iže vъ egiptě mnichomъ, vъ eže spastisъ ili i převzycdoste sichъ.*³¹
14. Moskau, Leninbibliothek / ehem. Rumjancevskij Muzej (F. 173).
 Sammlung: Moskovskaja Duchovnaja Akademija, Codex Nr. 14 (159), Sbornik žitij s. XVI, zum 17. Januar: *Žitie i podvizi přepodobnago i bogonosnago otca našego andonia velikago, sъpisano afanasiemъ archiepiskopomъ aleksandrъskymъ.*

²⁷ Vgl. [Ieromonach Arsenij i Ierom. Ilarij], *Opisanie slavjanskich rukopisej biblioteki Svjato-Troickoj Sergievoj lavry*, t. III (Moskau 1879) S. 173.

²⁸ Vgl. *Otčet Imperatorskoj Publičnoj Biblioteki za 1868 g.* (Sanktpetersburg 1869) S. 103.

²⁹ Vgl. A. V. Gorskij – K. I. Nevostruev, *Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki*, t. II/1 (Moskau 1857) S. 191.

³⁰ Vgl. Archim. Iosif, *Podrobnoe oglavlenie Velikich Četiich Minei Vserossijskago Mitropolita Makarija* (Moskau 1892) S. 403.

³¹ Vgl. Archim. Leonid, *Svedenie o slavjanskich rukopisjach postupivšich iz knigochranilišča sv. Troickoj Sergievoj Lavry v biblioteku Troickoj Duchovnoj Seminarii v 1747*, t. I (Moskau 1884) S. 35.

- Incipit: *Dobru retъ vъzdvignuste kъ iže vъ egiptě mnichomъ, vъ ež spasiš ili prevzydoste ichъ.*³²
15. Moskau, Leninbibliothek / ehem. Rumjancevskij Muzej (F. 304).
Sammlung: Troice-Sergieva Lavra, Codex Nr. 684 (1634), *Žitija svjatyčъ s. XVI, fol. 343–403: Žitie prepodobnago otca našego antonia, spisano afonasiemъ archiepiskomъ aleksandrijskymъ.*
Incipit: *Blagu revnostъ sъstaviste kъ egypetskimъ inokomъ, rekše srazvnatisja.*³³
16. Leningrad, Institut Russkoj Literatury (Puškinskij dom).
Sammlung: Mezenskoe sobr. (R. IV, op. 10), Codex Nr. 2 s. XVI (ohne Folioangabe): *Žitie antonija velikago.*³⁴
17. Leningrad, Publichnaja Biblioteka (F. 536).
Sammlung: Obščestvo ljubitelej drevnej pis'mennosti, Codex Nr. 7 (380) [in folio], Mineja četъja a. 1567, fol. 293–326: *Žitie prěpodobnago otca našego antonia velikago, spisano afanasiemъ archiepiskopomъ aleksandrijskymъ.*
Incipit: *Blagu retъ sъstavista.*³⁵
18. Bukarest, Biblioteca Academiei R. P. R.
Codex Nr. 297, Sbornik žitij s. XVI, fol. 37–100: *Žitie i žiznъ prěpodobnago otca našego andonie velikago, sъpisano blaženym afanasiem archiepiskopom aleksandryskymъ.*
Incipit: *Dobro revnostъ vъzdvigno.*³⁶
19. Breslau, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Codex Nr. 38, Sbornik s. XVI, fol. 506–510: *Žitie svętoho antonia pustynožitelę, tvorenie afanasię velikago* (Fragment).³⁷
20. Moskau, Leninbibliothek / ehem. Rumjancevskij Muzej (F. 37).
Sammlung: T. F. Bol'sakov, Codex Nr. 422, Sbornik s. XVI–XVII, fol. 498–506: *Skazanie vkratcě o žitii prepodobnago otca našego antonia velikago, spisano afanasiemъ archiepiskopomъ aleksandrъskimъ.*

³² Vgl. Archim. Leonid, ebda. S. 79.

³³ Vgl. [Ieromonach Arsenij i Ierom. Ilarij], op. cit., t. III, S. 48.

³⁴ Vgl. V. I. Malyšev, *Drevne-russkie rukopisi Puškinskogo doma* (Moskau/Leningrad 1965) S. 61.

³⁵ Vgl. Ch. Loparev, *Opisanie rukopisej Imp. Obščestva Ljubitelej Drevnej Pis'mennosti*, t. I (Sanktpetersburg 1892) S. 35.

³⁶ Vgl. P. P. Panaitescu, op. cit. t. I (Bukarest 1959) S. 397. – A. I. Jacimirskij, *Slavjanskije i russkie rukopisi Rumynskich Bibliotek* (Sanktpetersburg 1905) S. 447.

³⁷ Vgl. W. Kętrzyński, *Katalog rękopisów Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich*, t. I (Lwów 1880) S. 30.

- Incipit: *Sej ubo prepodobnyj otecъ našъ antonij rodomъ bѣ egip-tjaninъ*.³⁸
21. Leningrad, Publičnaja Biblioteka (F. 717).
 Sammlung: Soloveckij Monastyr', Codex Nr. 209 (843), Opera Jo-hannis Climaci s. XVI–XVII, fol. 17–76: *Žitie prepo-dobnago otca našego antonija velikago spisano afonasiemъ archiepiskopomъ aleksandrъskimъ*.
 Incipit: *Blagu revnostъ sostaviste ko egipetskimъ inokomъ*.³⁹
22. Leningrad, Publičnaja Biblioteka (F. 717).
 Sammlung: Soloveckij Monastyr', Codex Nr. 646 (Anzerskaja pustynja 69), Sbornik žitij s. XVI–XVII, fol. 24–116: *Žitie anto-nija velikago, spisannoe sv. afanasiemъ aleksandrijskimъ*.
 Incipit: *Blagu revnostъ sostaviste ko egipetskimъ inokomъ*.⁴⁰
23. Leningrad, Publičnaja Biblioteka (F. 717).
 Sammlung: Soloveckij Monastyr', Codex Nr. 648 (814), Sbornik žitij s. XVII, fol. 442–503: *Žitie prepodobnago antonija velikago, spisannoe sv. afanasiemъ aleksandrijskimъ*.
 Incipit: *Blagu revnostъ sostaviste kъ egipetiskimъ inokomъ*.⁴¹
24. Vil'na, Central'naja Biblioteka Akademii Nauk Litovskoj SSR. Codex Nr. 80 (189), Mineja čet'ja s. XVII, fol. 318–352: *Žitie i žiznъ prepodobnago otca našego andonia velikago spisano blažennym atanasiemъ patriarchom aleksandrěj-skym*.
 Incipit: *Dobru revnostъ vъzdvignoste kъ iže vъ egypte mnichom vъ eže spastisja*.⁴²
25. Moskau, Leninbibliothek / ehem. Rumjancevskij Muzej (F. 37).
 Sammlung: T. F. Bol'sakov, Codex Nr. 404, Sbornik s. XVII, fol. 180 bis 207: *Žitie prepodobnago otca našego antonija veli-kago*.
 Incipit: *Antonij prepodobnyj otčestvo imě egipetъ*.⁴³

³⁸ Vgl. G. P. Georgievskij, Rukopisi T. F. Bol'sakova, chranjaščiesja v Imp. Moskovskom i Rumjancevskom Muzee (Petrograd 1915) S. 362.

³⁹ Vgl. [I. Ja. Porfir'ev et alii], Opisanie rukopisej Soloveckago Monastyrya, nachodjaščiesja v Biblioteke Kazanskoj Duchovnoj Akademii, t. I (Kazan' 1881) S. 337.

⁴⁰ Vgl. [I. Ja. Porfir'ev et alii], op. cit., t. II (Kazan' 1885) S. 506.

⁴¹ Vgl. [I. Ja. Porfir'ev et alii], op. cit., t. II (Kazan' 1885) S. 514.

⁴² Vgl. F. Dobrjanskij, Opisanie rukopisej Vilenskoj Publičnoj Biblioteki, cerkovno-slavjanskich i russkich (Vil na 1882) S. 120.

⁴³ Vgl. G. P. Georgievskij, Rukopisi T. F. Bol'sakova, chranjaščiesja v Imp. Mo-skovskom i Rumjancevskom Muzee (Petrograd 1915) S. 336.

26. Moskau, Leninbibliothek / ehem. Rumjancevskij Muzej (F. 178).
Sammlung: Muzejnoe sobr. Codex Nr. 159, Žitija svjatyh s. XVII, fol. 41–45: *Život sv. antonija velikago*.⁴⁴
27. Leningrad, Biblioteka Akademii Nauk SSSR.
Codex Nr. 33. 1. 7 (Severnoe sobr. 528), Sbornik žitij s. XVII, fol. 194–261: *Žitie prepodobnago otca našego antonija velikago, spisano afanasiemъ archiepiskopomъ alexandrъskimъ*.
Incipit: *Blagu revnostъ sostaviste kъ egipetskimъ mnichomъ, rekъše sravnatisja*.⁴⁵
28. Leningrad, Central'nyj Gos. Istoričeskij Archiv.
Sammlung: Svjat. Pravitel'stvujuščij Sinod, Codex Nr. 3919, Mineja četъja s. XVII, fol. 29^v–71^v: *Žitie prepodobnago otca našego antonija velikago*.
Incipit: *Blagu retъ sostaviša ko egipetskimъ černъrizcemъ rekъše sravnjatisja*.⁴⁶
29. Kiev, Gos. Publičnaja Biblioteka Akademii Nauk USSR.
Sammlung: Kievo-Pečerskaja Lavra, Codex Nr. 270 (159), Paterik s. XVII, fol. 188–210: *Žitie antonija velikago*.⁴⁷

Hinzu kommen noch einige Handschriften aus dem 18.⁴⁸ und sogar aus dem 19.⁴⁹ Jahrhundert, deren Hauptinteresse darin liegt, daß sie von der ununterbrochenen Überlieferung der Vita Antonii im slavischen Sprachraum praktisch bis in unsere Tage hinein zeugen.

Es wäre aufschlußreich, das angeführte Handschriftenmaterial – vor allem die Textzeugen aus dem 14. und 15. Jahrhundert (NNr. 1–9) – einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen, um daraus wichtige Einsichten über die Beschaffenheit der altslavischen Übersetzung und ihren textkritischen Wert gewinnen zu können. Dieses Vorhaben würde allerdings über den Rahmen und die Möglichkeiten des vorliegenden Beitrags weit hinausgehen.

⁴⁴ Vgl. A. Vostokov, *Opisanie russkich i slovenskich rukopisej Rumjancevskogo Muzeuma* (Sanktpetersburg 1842) S. 211.

⁴⁵ Vgl. V. I. Šrezněvskij, *Opisanie rukopisej i knig sobrannyh dlja Imp. Akademii Nauk v Oloneckom krae* (Sanktpetersburg 1913) S. 115.

⁴⁶ Vgl. A. Nikol'skij, *Opisanie rukopisej, chranjaščichsja v archive Sv. Pravitel'stvujuščego Sinoda, t. II/2* (Sanktpetersburg 1910) S. 718.

⁴⁷ Vgl. N. I. Petrov, *Opisanie rukopisnych sobranij nachodjaščichsja v gorode Kieve, t. II* (Moskau 1896) S. 89.

⁴⁸ Zum Beispiel Codd. NNr. 934 (2160) fol. 323^v–352 und 938 (3309) fol. 95–119^v der Sammlung A. A. Titov (F. 779 der Publičnaja Biblioteka in Leningrad). Vgl. dazu A. A. Titov, *Opisanie slavjano-russkich rukopisej, nachodjaščichsja v sobranii . . . A. A. Titova, t. III* (Moskau 1902) S. 139–149.

⁴⁹ Z. B. Cod. Nr. 952 (685) fol. 71^v–77^v der eben genannten Sammlung und Cood. NNr. 1213 fol. 1–11^v u. 1215 fol. 14–16^v der Narodna Biblioteka in Sofia (vgl. dazu M. Stojanov – Ch. Kodov, *Opis na slavjaniskite rъkopisi v Sofijskata N. Biblioteka, t. IV* [Sofia 1971] S. 67).

Deshalb möchte ich diese Ausführungen mit zwei Bemerkungen abschließen, die für die Beurteilung der slavischen Version der *Vita Antonii* nicht ohne Interesse sein dürften. Die eine – ein ‚argumentum ex silentio‘ – betrifft die Persönlichkeit des Paisij Veličkovskij (1722–1794), einen russischen Mönch, der vom moldauischen Kloster Neamţ aus die monastische Spiritualität seiner Epoche mit großem Erfolg zu erneuern versuchte. Die bekannte kritische Haltung Paisijs in Bezug auf die Qualität mancher altslavischen Übersetzungen im asketischen Bereich führte dazu, daß er zahlreiche Werke der monastischen Literatur erneut ins Slavische übertrug. In der Tat sind mehrere solche Neuübersetzungen von ihm erhalten geblieben,⁵⁰ aber bezeichnenderweise keine der *Vita Antonii*, obwohl ihm der in seinem Kloster vorliegende Text aus dem 15. Jahrhundert (s. oben Nr. 5) bekannt sein mußte.

Die zweite Bemerkung bezieht sich auf den Überlieferungsweg der altslavischen Version. Schon die Untersuchung der griechischen Texte hat gezeigt, daß es zwischen menologischen und nicht-menologischen Handschriften einen großen Unterschied gibt. Die menologischen Textzeugen – selbst bei der *Vita Antonii*, wo der Einfluß des Symeon Metaphrastes zum Glück nicht allzu groß zu veranschlagen ist – zeichnen sich durch eine gleichförmige Wiedergabe des Wortlauts, die oft die Unebenheiten und den Nuancenreichtum der Urschrift überdeckt. In dieser Hinsicht kommt der altslavischen Version der *Vita Antonii* zugute, daß die Mehrzahl ihrer Textzeugen – und zwar die ältesten⁵¹ – eindeutig nicht-menologischen Ursprungs sind, sondern sich hauptsächlich in Sammelcodices gemischten oder rein asketischen Inhalts befinden. Diese äußeren Merkmale dürfen als ein Zeichen dafür bewertet werden, daß das Zeugnis der altslavischen Version einen Aussagewert besitzt, der künftig nicht außer Acht gelassen werden darf.

⁵⁰ Vgl. P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R. P. R.*, vol. I (Bukarest 1959) S. 250–254.

⁵¹ Siehe z. B. oben NNr. 2–9.

Wulfila

Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof

Von Knut Schäferdiek

Die Zeugnisse über das Christentum im Gotien des vierten Jahrhunderts lassen erkennen, daß seine reichskirchlichen Beziehungen – neben denen auch solche zur syrischen Audianersekte stehen – keineswegs einlinig waren. Bedeutsam ist sicher das Verhältnis zur kappadokischen Kirche. Es hat seinen Ursprung in der Verschleppung kappadokischer Christen, zu denen auch Vorfahren Wulfilas zählten, bei gotischen Raubzügen während der ersten Hälfte der sechziger Jahre des dritten Jahrhunderts, und es spiegelt sich in der Anteilnahme des Basileios von Kaisareia am Schicksal des Christentums im Gotenland ebenso wie in dem Interesse, das der gebürtige Kappadokier Philostorgios sicherlich auch über eine von Photios ausdrücklich notierte konfessionelle Sympathie hinaus der Gestalt Wulfilas entgegenbringt.¹ Sprechender Ausdruck dieser alten Beziehung ist nicht zuletzt auch die Translation der Reliquien des gotischen Märtyrers Sabas nach Kappadokien. Daneben lassen andere Reliquientranslationen nach Mopsuestia und Kyzikos weitere Beziehungen erahnen. Gewichtig sind schließlich die durch den kirchlichen Auftrag Wulfilas gegebenen; sie weisen unmittelbar in die Hauptstadt und an den Kaiserhof.² Ob und wie weit über ein solches Nebeneinander unterschiedlicher reichskirchlicher Beziehungen von vorne herein auch die theologischen und kirchenpolitischen Parteibildungen der innerkirchlichen Auseinandersetzungen dieser Zeit das Christentum in Gotien berührt haben, ist allerdings eine andere Frage. Eher gegen eine solche Annahme spricht die Verehrung jener Märtyrer der 369 beginnenden gotischen Christenverfolgung, deren Reliquien schließlich zwischen 383 und 392 nach Kyzikos gelangten, einer Stadt übrigens, die zur Zeit der theodosianischen Wende eine Hochburg des dann hier wie in Konstantinopel noch längere Zeit als Sondergemeinde sich behauptenden antinikänischen Flügels der Homoiousianer gewesen ist; das Gedächtnis dieser Märtyrer ist sowohl in „orthodoxer“ byzantinischer wie in „arianischer“ gotischer Tradition gepflegt worden.³ In diesem Zusammen-

¹ Philostorgios, *Hist. eccl.* II 5, ed. J. Bidez/F. Winkelmann, Berlin 1972 (GCS), S. 17 f.

² Zusammenstellung mit Belegen bei K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: RAC 10 (1977), Sp. 492–548, hier 497 ff.

³ Griechische Menologien zum 26. März: H. Achelis, Der älteste deutsche Kalender: ZNW 1 (1900), S. 308–335, Text S. 318–320; auch bei H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*: AnalBoll 31 (1912), S. 161–300, hier S. 279, sowie (ohne Translationsbericht) ders., *Synaxarion Ecclesiae Constantinopolitanae* (Acta Sanc-

hang muß auch die Rolle Wulfilas genauer untersucht werden, gilt seine Tätigkeit doch weithin in besonderer Weise als kennzeichnend für das Hinauswirken reichskirchlicher Parteibildungen in das nördliche Vorfeld des Reiches. Ihre Einschätzung verbindet sich dabei aufs engste mit Fragen der Datierung.

Man pflegt gemeinhin davon auszugehen, daß Wulfila seine Bischofsweihe bei Gelegenheit der Kirchweihsynode zu Antiochien 341 empfangen habe. Dieses Datum gilt dann zumeist als Anzeichen dafür, daß er in seiner bischöflichen Wirksamkeit von vorne herein auf die Linie der eusebianischen Symbolformulierung dieser Synode, der sogenannten zweiten antiochenischen Formel, festgelegt gewesen sei. Zwar hat K. D. Schmidt auch darauf hingewiesen, daß für einen mit dem Stand der theologischen Diskussionen und kirchlichen Frontbildungen nicht unmittelbar Vertrauten ein Ja zu diesem Symbol nicht unbedingt eine bewußte Parteinahme bedeutet haben müsse;⁴ doch das dürfte wohl nur für eine aus dem Kontext der synodalen Debatte gelöste oder unkommentiert weitergegebene Formel gelten. Indessen muß die Datierung der Weihe Wulfilas auf 341 überhaupt in Frage gestellt werden. Sie beruht auf einer Harmonisierung der Angaben des Philostorgios mit den von Auxentius von Dorostorum für eine relative Wulfilachronologie genannten Zahlen, die keiner von beiden Quellen gerecht wird.

Philostorgios berichtet, Wulfila sei mit einer gotischen Gesandtschaft an den Hof Konstantins gekommen und habe bei dieser Gelegenheit von Euseb (von Nikomedien) und „den Bischöfen mit ihm“ die Weihe erhalten,⁵ und Auxentius nennt für ihn ein Weihealter von dreißig sowie eine bischöfliche Amtszeit von vierzig Jahren, davon sieben nördlich der Donau und dreiunddreißig auf römischem Reichsboden.⁶ Da aber Wulfila auf jeden Fall

torum, Propyl. Nov.), Brüssel 1902, Sp. 559 f.; vgl. Sozomenos, *Hist. eccl.* IV 37, 14, ed. J. Bidez/G. Ch. Hansen, Berlin 1960 (GCS 50), S. 296. – Gotischer Kalender zum 29. Oktober, ed. W. Streitberg, *Die gotische Bibel*, Heidelberg 1971, S. 472; auch bei Delehaye, *Saints*, S. 276.

⁴ K. D. Schmidt, *Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum*, Göttingen 1939, S. 235 f. R. Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche* (= *Impulse der Forschung* 26), Darmstadt 1977, S. 251 f. stellt eine sachliche Verwandtschaft zwischen den antiochenischen Bekenntnissen von 341 und der späteren Theologie Wulfilas überhaupt in Frage: „Übersehen wird ganz allgemein . . . , daß in den vier antiochenischen Formeln von einer Unterordnung des Sohnes gegenüber dem Vater nirgends die Rede ist“ (ebd., Anm. 136). Dabei hat er jedoch seinerseits die Stelle der zweiten Formel übersehen oder in ihrer Bedeutung verkannt, die besagt, daß „die Namen (der göttlichen Trias) . . . genau je die eigene Hypostase, *den eigenen Rang* und die eigene Ehre eines jeden der Benannten bezeichnen“: Athanasios, *De synod.* 23, 6, ed. H. G. Opitz, *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1935/41, S. 249; Sokrates, *Hist. eccl.* II 10, ed. R. Hussey/W. Bright, Oxford 1893, S. 72; *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, ed. A. u. G. L. Hahn, Breslau 1897 (Nachdruck Hildesheim 1962), S. 185 f.

⁵ Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 17 f. Bidez/Winkelmann.

⁶ In der *Dissertatio contra Ambrosium* des Maximin (MPL Suppl. 1, Sp. 693–728, darin Auxentius Sp. 703–707) 53. 56. 59–61, MPL Suppl. 1, Sp. 705 f. Zur Person des Auxentius s. M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967 (*Patristica Sorbonensia* 8), S. 47 ff.

nach dem Konzil von Aquileia vom Herbst 381 noch kirchenpolitisch tätig war,⁷ kann bei einer Amtszeit von vierzig Jahren seine Weihe nicht mehr in die Zeit Konstantins fallen. Man hat den so sich ergebenden Schwierigkeiten auf verschiedene Weise zu begegnen gesucht. Vielfach wird angenommen, Κωνσταντίνου bei Philostorgios/Photios sei Verschreibung für Κωνσταντίου, eine in der Tat recht häufige Verwechslung, die jedoch gerade in diesem Fall mit ziemlicher Sicherheit auszuschließen ist, zwar nicht mit dem einfachen Hinweis, daß das zweite Buch des Philostorgios allein der Geschichte Konstantins gewidmet sei,⁸ aber doch aus inneren Gründen des Textes selbst. Denn als Ganzes ist das hier zur Diskussion stehende fünfte Kapitel im zweiten Buch der Kirchengeschichte offensichtlich fehlplaziert. Sein Hauptthema ist die Rolle, die Wulfila als Leiter einer auf römisches Gebiet übersiedelnden Schar gotischer Christen spielt. Alle anderen Informationen sind in Gestalt zweier Rückblenden darin eingeschaltet. Philostorgios berichtet, so beginnt Photios sein Exzerpt, daß Wulfila „zu dieser Zeit“ seine aus Glaubensgründen vertriebene Gemeinde von jenseits der Donau herübergeführt habe. „Diese Zeit“ wäre nach dem Zusammenhang des zweiten Buches die zweite Hälfte der zwanziger Jahre des vierten Jahrhunderts, nach der konkreten Angabe des Auxentius⁹ ist es jedoch tatsächlich ein Zeitpunkt während der Herrschaft des Konstantios. Mit: „Christlich geworden aber sei das Volk auf folgende Weise“, wird dann eine erste Rückblende eingeleitet. Sie führt in die Zeit Valerians (253–260) und Galliens (260–268) und berichtet von der Verschleppung galatischer und kappadokischer Christen, ihrem Bekehrungswerk unter den Goten und Wulfilas kappadokischen Vorfahren. Darauf wird kurz das Hauptthema wieder aufgenommen: „Dieser Wulfila also leitete den Auszug der Frommen, weil er zu ihrem ersten Bischof eingesetzt war“, um jedoch sogleich mit: „Eingesetzt aber wurde er auf folgende Weise“, eine erneute Rückblende einzuschalten. Diese spricht von Ereignissen der Zeit Konstantins, nämlich der gotischen Gesandtschaft und Wulfilas Weihe, und schließt daran eine allgemeine Würdigung seines Wirkens an. Abschließend kommt dann wieder das Hauptthema zur Geltung: „Es siedelte aber der Kaiser das überlaufende Volk im Gebiet von Mösien an...“ Innerhalb eines Erzählungszusammenhangs also, der nach seiner primären Thematik in die Zeit des Konstantios gehört, findet die im Fluß der Erzählung auftretende Angabe „zur Zeit Konstantins“ ihren Sinn als Signalisierung einer Rückblende auf früheres Geschehen. Ohne diese Funktion wäre sie überflüssig und unverständlich. Philostorgios hat anscheinend den ganzen, wohl in homöischem Milieu tradierten Erzählungszusammenhang los-

⁷ *Diss. Maxim.* 41, MPL Suppl. 1, Sp. 703.

⁸ L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung*, I: Die Ostgermanen, München 1941, Nachdr. ebd. 1969, S. 235, Anm. 4, wo allerdings zudem noch geltend gemacht wird, die Bemerkung des Philostorgios, es seien seinerzeit auch die Barbarenvölker jenseits der Donau dem Kaiser unterworfen gewesen, passe nur auf Konstantin.

⁹ Auxentius, *Diss. Maxim.* 59, MPL Suppl. 1, Sp. 706: *a thunc beate memorie Constantio principe*.

gelöst von einer genauen chronologischen Zuordnung vorgefunden und seinerseits aufgrund jenes „zur Zeit Konstantins“ eingeordnet, nicht nur irrig, sondern auch recht oberflächlich; denn er ordnet ihn vor der erst im übernächsten Kapitel berichteten Rehabilitation des Euseb von Nikomedien ein, dessen Amtstätigkeit indessen im Text vorausgesetzt wird. Für die Datierung der Weihe Wulfilas aber liegt hier ein gewichtiges, nicht einfach beseitigbares Zeugnis vor. Die Annahme, Wulfila sei nach der Reise an den Hof Konstantins noch einige Jahre bis zur Weihe im Reich geblieben oder aber Philostorgios habe zwei Reisen, eine zur Zeit Konstantins und die andere zu der des Konstantios, zu einer zusammengezogen,¹⁰ ist lediglich eine Verlegenheitsauskunft, die es mit einer auf Auxentius sich berufenden Datierung seiner Weihe auf 341 vereinbar machen soll.

Nun weisen jedoch die Angaben des Auxentius zu den zeitlichen Umständen des Todes Wulfilas¹¹ kaum auf eine andere Situation als die der von Theodosios auf Juni 383 berufenen, aber nicht in der zugesagten Weise freier Diskussion durchgeführten „Häretikersynode“.¹² Bei einer vierzigjährigen Amtszeit kommt dann aber auch der um die Jahreswende 341/2 verstorbene Euseb von Nikomedien nicht mehr als Ordinator in Betracht. Die Jahresangaben des Auxentius sind also, werden sie genau genommen, mit dem zweifachen konkreten Hinweis bei Philostorgios – Konstantin und Euseb von Nikomedien – nicht ausgleichbar. Im übrigen hat Auxentius auch ein besonderes apologetisches Interesse gerade an diesen Zahlen. Er benutzt sie als Aufhänger für typologische Hinweise, die den Lebensweg Wulfilas als providentiell geführt erscheinen lassen sollen.¹³ Man gesteht ihm daher auch eine großzügige Abrundung zu. Ebensogut aber kann Deutungswille auch irige Kombinationen begünstigen.¹⁴ Das Argument, ein polemisches

¹⁰ Vgl. A. Lippold, Art. Ulfila: Paul/Wissowa 2. R. 17 (1961), Sp. 512–532, hier Sp. 515.

¹¹ *Diss. Maxim.* 61, MPL Suppl. 1, Sp. 706.

¹² Vgl. dazu z. B. H. Böhmer, Art. Wulfila: RE³ 21 (1908), S. 548–558, hier S. 552 ff.; A. Lippold (Anm. 10), Sp. 521 ff. Daß ich RAC 10, Sp. 500 neben 383 noch das unmögliche Alternativdatum 381 genannt habe, beruht auf der Nachwirkung einer Fehleinschätzung der Zahlenangaben des Auxentius.

¹³ *Diss. Maxim.* 56 f., MPL Suppl. 1, Sp. 705 f.: Das Weihealter Wulfilas entspricht dem Alter, in dem David, Josef und Jesus ihr eigentliches Wirken aufnahmen, und Wulfila ist *in hoc per gratiam Christi imitator Christi et sanctorum eius*. *Diss. Maxim.* 59, ebd. Sp. 706: Als Bischof wirkt er sieben Jahre im Barbarenland und 33 im Reich, *ut etiam in hoc, quorum sanctorum imitator erat, (adaequaret), quod quadraginta annorum spatium . . .* (folgt verderbter Text); es dürfte an 2. Sam. 5, 4 f. gedacht sein: „David war dreißig Jahre alt, als er König wurde, und vierzig Jahre regierte er. In Hebron regierte er über Juda sieben Jahre, und in Jerusalem regierte er über ganz Israel und Juda 33 Jahre.“

¹⁴ B. Capelle, La lettre d'Auxence sur Ulfila: RevBén 34 (1922), S. 224–233 hat die Zahlenangaben bei Auxentius ohne stichhaltige Begründung als spätere Zutaten Maximins ansehen wollen, da sie in besonders krassem Mißverhältnis zu seinen den Quellen nicht gerecht werdenden chronologischen Ansätzen stehen, die von einer Identität der Übersiedlung der Wulfilagemeinde mit dem gotischen Donauübergang von 376 ausgehen; vgl. die Replik von J. Zeiller, Le premier établissement des Goths chrétiens dans l'empire d'orient: Mélanges G. Schlumberger I, Paris 1924,

Schriftstück wie der Auxentiusbrief habe sich die Blöße einer fehlerhaften Darstellung gegenüber noch lebenden Zeitgenossen Wulfilas nicht leisten dürfen, verschlägt nicht, da es mit bewußter Fälschung rechnet und zudem wohl auch falsche Maßstäbe an die kirchliche Kontroversliteratur des vierten Jahrhunderts anlegt. Auxentius rechnet mit einer bischöflichen Amtstätigkeit Wulfilas von 7 + (40 – 7) Jahren. Setzt man statt dessen 7 + 40 Jahre voraus, ergibt sich eine relative Chronologie, die mit den Hinweisen des Auxentius auf das Todesdatum und mit den Angaben bei Philostorgios vereinbar wäre. Das ist keineswegs eine müßige Spekulation. Wie noch zu zeigen sein wird, hat Wulfila nacheinander zwei zu unterscheidende Bischofsämter innegehabt. Wird dies verkannt – und Auxentius hat seinen Lehrer sicher nur in seinem zweiten, auf römischem Boden ausgeübten Tätigkeitsbereich kennengelernt –, kann sehr leicht eine vorgegebene Zeitangabe für das zweite Amt fälschlich auf die gesamte bischöfliche Wirkungszeit bezogen und so als die Jahre der ersten Amtstätigkeit mit in sich schließend angesehen werden. Der Weg von einer richtigen Addition zu einer irrigen Subtraktion ist unter diesen Voraussetzungen gar nicht sehr weit. Doch wie dem auch sei – für die Chronologie Wulfilas muß in jedem Fall von der Schilderung der Zeitumstände seines Todes bei Auxentius und von den Angaben des Philostorgios ausgegangen werden.

Dem kann auch nicht die Überlegung entgegenstehen, daß Euseb erst 338 von Nikomedien nach Konstantinopel übergewechselt sei, zumal der Konstantinopler Ortsbischof Paulos während der letzten Zeit der Herrschaft Konstantins, nach der Synode von Tyros (335), sich in der Verbannung befand,¹⁵ wobei das Bistum unbesetzt geblieben zu sein scheint. Wulfilas Weihe erfolgte also aller Wahrscheinlichkeit nach vor Konstantins Tod (22. Mai 337) und jedenfalls nach der Rehabilitierung des 325 verbannten Euseb von Nikomedien (328), vielleicht 336, während des ersten Exils des Paulos von Konstantinopel. E. A. Thompson, der zögernd für eine Datierung der Weihe in die Zeit Konstantins eintritt,¹⁶ stellt die Dinge auf den Kopf: „And if it is asked why an envoy who presumably went to the capital was not consecrated by the bishop of the capital, the answer is that Paul . . . was a Nicaean, and hence would scarcely have felt inclined to promote a barbarian, whom he would have regarded as heretical.“¹⁷ Den Ruf eines Kämpfers für das nikänische Bekenntnis verdankt Paulos erst der Nachwelt. 335 hat er die Verurteilung des Athanasios mit unterzeichnet. Die sonst mit der vermeintlichen Ordination in Antiochien 341 begründete frühe „arianische“ Prägung des Bischofs Wulfila schreibt Thompson gewissermaßen als vorge-

S. 3–11. Vor allem hat Capelle eine hinreichende Analyse der Quellen unterlassen und nur vordergründig mit dem ersten Augenschein ihres nicht in einen Gesamtzusammenhang eingeordneten Wortlautes argumentiert.

¹⁵ Dazu s. A. Lippold, Art. Paulus v. Constantinopel: Pauly/Wissowa Suppl. 10 (1965), Sp. 510–520, hier 513 f.

¹⁶ E. A. Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfila*, Oxford 1966, S. XVI. Zur Datierung auf 338 durch R. Klein s. u. Anm. 29.

¹⁷ Ebd., S. XVI f.

gebene Qualität schon dem aus Gotien kommenden Lektor zu. Doch die gestellte Frage hat sicherlich ihr Recht. Sie spricht für den vorgeschlagenen Ansatz auf 336. Daß dabei die Wendung des Philostorgios: „Von Euseb und den Bischöfen mit ihm“, wenn sie überhaupt als Umschreibung einer Synode zu präzisieren ist, nicht notwendig auch auf eine der uns aus der Überlieferung näher bekannten Versammlungen bezogen werden muß, bedarf kaum eines Hinweises.

Für die Beurteilung Wulfilas und seiner frühen bischöflichen Wirksamkeit hat diese notwendige Korrektur der gängigen Datierung unmittelbare Folgen. Seine Ordination fällt in die Zeit der konstantinischen Scheinbefriedung der Kirche nach Nikaia und steht somit gerade nicht in einem Kontext expliziter theologischer Programmformulierungen. Von dem formell allerseits anerkannten Nikänum schweigt man, und Alternativen wagte man noch nicht zu formulieren. Stellt man dies in Rechnung sowie das Wirkungsfeld in einem kirchlichen Randgebiet, aus dem Wulfila kommt und in das er zurückkehrt, so ist kaum anzunehmen, daß er vor seiner Niederlassung auf römischem Reichsboden in Mösien mit den christologischen Problemen der kirchlichen Auseinandersetzungen konfrontiert wurde und genötigt war, eine eigene Stellung in den kontroversen Fragen zu reflektieren und genauer auszuformulieren. Diese Niederlassung innerhalb des Römischen Reichs erfolgte unter dem Druck einer gotischen Christenverfolgung,¹⁸ in der Wulfila sich wohl auch den später geführten Ehrentitel eines „Bekenners“ erwarb. Sie muß als Ausdruck einer erfolgreichen gotischen Wendung gegen die von Konstantin errichtete römische Vorherrschaft gewertet werden, die auch in einen versuchten gotischen Einfall in das Reichsgebiet einige Zeit vor 348 ausmündete.¹⁹ Dieser Zusammenhang führt ebenso wie die nicht unproblematische Angabe des Auxentius über die Dauer der Tätigkeit Wulfilas in Gotien darauf, daß der Exodus der gotischen Christen in die Zeit nach der fehlgeschlagenen Reichssynode von Serdika (342) fällt, wiederum eine Zeit der vorübergehenden Dämpfung der Auseinandersetzungen um die innerkirchlichen Gegensätze. Wulfila hat sich daher zur expliziten Bestimmung des eigenen Standortes möglicherweise überhaupt erst angesichts der Frontbildungen in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre genötigt gesehen, in deren Kontext seine uns tatsächlich bezeugte Stellung auch definiert ist. Kräfte,

¹⁸ *Diss. Maxim.* 58 f., MPL Suppl. 1, Sp. 706; Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 17 Bidez/Winkelmann; ein Reflex der Verfolgung bei Kyrill von Jerusalem, *Katech.* 10, 19, MPG 33, Sp. 688 (gehalten 348/350): Perser und Goten als Blutzeugen Christi – bei den ersten ist sicher an die c. 340 beginnende Christenverfolgung Schapurs II. zu denken.

¹⁹ E. A. Thompson, *Constantine, Constantius II and the lower Danube frontier: Hermes* 84 (1956), S. 372–381, hier S. 375 ff. (gekürzt wiederholt: ders., *Visigoths* [Anm. 16], S. 13 ff.), zur Christenverfolgung S. 380 f.; R. Klein (Anm. 4), S. 261 f., der allerdings die Aufnahme der Wulfilagoten ins Reich als auslösenden Faktor des gotisch-römischen Konflikts ansehen möchte und so den nach Analogie der zweiten Verfolgung anzunehmenden politischen antirömischen Charakter auch schon der Maßnahmen verkennt, die den Auszug der Wulfilagruppe veranlaßten (vgl. jedoch ebd., S. 258, Anm. 147).

die dabei richtungweisend auf seine Stellungnahme einwirken konnten, gab es im Umfeld, in theologischen Strömungen der Donauprovinzen, wie sie in den sirmischen Formeln von 357 und 359 zum Ausdruck kamen und den Anstoß zur Bildung des homöischen Programms gaben. Die Aussage des Auxentius, Wulfila sei auf vielen Synoden in seiner Haltung bestärkt worden,²⁰ fügt sich gut in diesen Zusammenhang; überliefert ist seine Teilnahme an der Akakianersynode zu Konstantinopel 360.²¹ Von Bedeutung aber dürfte auch die Bindung an Konstantios gewesen sein, der die Niederlassung der Wulfilagemeinde in Mösien ermöglicht hatte. Ihren Leiter soll er hochgeschätzt und als „Mose unter uns“ bezeichnet haben,²² und sein Gedächtnis wurde nach Ausweis des gotischen Kalenderfragments in der gotischen Liturgie bewahrt.²³

Nicht berufen kann man sich in diesem Zusammenhang auf die Bemerkung des Sokrates, Wulfila sei erst mit seiner Unterzeichnung des Symbols der Konstantinopler Synode von 360 auf die Seite der Homöer getreten; denn sie ist sicher nur eine Folgerung des Historikers aus seinen Quellen.²⁴ Auf der anderen Seite aber kann man auch nicht einfach Wulfilas Versicherung, er habe immer so geglaubt, mit der er sein Bekenntnis von 383 einführt,²⁵ als Beleg dafür heranziehen, daß die in diesem Bekenntnis ausformulierte theologische Position ihn schon während seiner ganzen Amtszeit als bewußte theologische Leitlinie begleitet habe. Eine solche Beteuerungsformel kann nicht mehr sein als der Ausdruck der persönlichen Überzeugung, daß die in gegebener Situation explizit formulierte Theologie je schon impliziter Inhalt des überkommenen Glaubens gewesen sei. Sie schließt lediglich aus, daß Wulfila im Laufe seiner Entwicklung einen bewußten Stellungswechsel, eine Art „konfessioneller Konversion“ erfahren hat, nicht aber, daß ihm die Problemstellungen der zeitgenössischen Diskussion erst im Laufe seiner Amtszeit aktuell bewußt geworden sind, so wie es – unter anderen Umständen – etwa bei Hilarius von Poitiers geschehen ist. So, wie sich die Hinweise der Quellen zu den Anfängen Wulfilas im Lichte der zeitgenössischen Geschichte darstellen, wird es daher kaum statthaft sein, schon die Anfänge gotischen Christentums im vierten Jahrhundert auf die Kategorien „orthodox“ und „arianisch“ aufzuteilen, wie es K. D. Schmidt konsequent durch-

²⁰ *Diss. Maxim.* 46, MPL Suppl. 1, Sp. 704. Zur theologischen Prägung des Umfeldes Wulfilas vgl. Meslin (Anm. 6), S. 253–352, bes. S. 300 ff.

²¹ Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 129 Hussey/Bright; vgl. auch Sozom., *Hist. eccl.* IV 24, 1, S. 178 Bidez/Hansen.

²² Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 18 Bidez/Winkelmann; der Vergleich Wulfilas mit Mose auch bei Auxentius, *Diss. Maxim.* 59, MPL Suppl. 1, Sp. 706.

²³ Eintragung zum 3. November: *Kustanteinus thiudanis*; daß hier „Konstantin“ zweifellos fehlerhafte Schreibung für „Konstantios“ ist, stellt das Tagesdatum sicher, der Todestag des am 3. Nov. 361 verstorbenen Konstantios. Er gilt auch für Auxentius als *beatae memoriae* (s. o., Anm. 9).

²⁴ Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 129 Hussey/Bright, vgl. dazu weiter unten; zur Weiterentwicklung dieser Vorstellung bei Sozomenos und Theodoret s. u. bei Anm. 85 u. 86.

²⁵ *Diss. Maxim.* 63, MPL Suppl. 1, Sp. 707: *semper sic credidi*.

zuführen gesucht hat,²⁶ oder gar mit J. Zeiller von regelrechter Missionskonkurrenz zu sprechen.²⁷

Der Historiker tut sich als rückschauender Beobachter zuweilen schwer, Vorgänge in dem ihnen eigenen zeitgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen, weil er eben weiß, wie es weiter gegangen ist, und daher unbewußt dazu neigt, ex eventu zu deuten. Die Darstellungen der Geschichte Wulfilas sind dazu in mancher Hinsicht Beispiel. Das Bild eines Wegbereiters des „gotischen Arianismus“, so berechtigt es an sich ist, läßt seine Weihe ganz unter die Perspektive der Begegnung mit Euseb von Nikomedien treten und aus dem Vollzug der Ordination ohne weiteres ein dauerhaft prägendes Lehrer-Schüler-Verhältnis werden. K. D. Schmidt setzt dabei voraus, daß diese Weihe eine Art spontaner Handlung, eine „zugreifende Tat“ Eusebs gewesen sei aufgrund eines vielversprechenden Eindrucks, den Wulfila auf ihn gemacht habe.²⁸ So wird jedoch ein wesentliches Moment der Situation, soweit sie überhaupt erkennbar ist, ausgeblendet, und es ist eigentlich erstaunlich, daß die damit gegebene perspektivische Verzerrung erst in jüngster Zeit von R. Klein deutlich erkannt und aufgedeckt worden ist, der dann allerdings infolge inkonsequent bleibender Korrektur des herkömmlich angenommenen Weihedatums Wulfilas dessen Ordination der Zeit des Konstantios zuordnet und im Zusammenhang des von ihm entworfenen Bildes der Kirchenpolitik dieses Kaisers deutet.²⁹

Ein Mitglied einer offiziellen gotischen Gesandtschaft an den Hof Konstantins wird, offensichtlich bei dieser Gelegenheit, zum Bischof geweiht. Dies konnte schwerlich nur eine „zugreifende Tat“ des Weihenden Bischofs sein. Hierzu bedurfte es der Abstimmung und des Einvernehmens mit dem Kaiser. Der mit der Weihe Wulfilas aufgenommenen oder eher fortgesetzten kirchlichen Beziehung nach Gotien eignet so auch ein politischer Aspekt. Er dürfte für Wulfilas Stellung kennzeichnender sein als seine vermeintliche Ein-

²⁶ K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 212 ff.

²⁷ J. Zeiller, *Les origines du christianisme dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris 1918 (Nachdr. Rom 1967), S. 419, der diese Situation sogar vor Wulfila schon gegeben sieht.

²⁸ K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 233.

²⁹ R. Klein (Anm. 4), S. 255 f. möchte Wulfilas Weihe auf 338 anlässlich der Paulos von Konstantinopel erneut absetzenden Synode datieren und in Konstantins Tod und den Problemen der Nachfolgereglung den Anlaß der gotischen Gesandtschaft vermuten. Noch deutlicher als bei dem Ansatz auf 341 wird damit das Problem der nicht nur auseinandergehenden, sondern sich auch ausschließenden Quellenangaben in einer unklaren Scheinlösung verwischt, indem beides, die relative Chronologie des Auxentius und die konkreten Angaben bei Philostorgios nicht genau genommen und damit letztlich an allen Quellen vorbei datiert wird. Denn bei der gegebenen Quellenlage läßt sich nun einmal die Annahme, die gotische Gesandtschaft sei „wahrscheinlich nicht mehr zu Lebzeiten Constantins“ erfolgt (ebd., S. 254), soll sie nicht willkürliche Behauptung bleiben, nur mit den Zahlenangaben des Auxentius begründen, die jedoch mit einer Datierung auf 338 sogleich wieder völlig entwertet werden, was Klein auch ausdrücklich bestätigt (S. 255, Anm. 142). Daß er hier übrigens 383 als Todesjahr Wulfilas voraussetzt, wenig später aber (S. 260, Anm. 150) mit der gleichen Selbstverständlichkeit 381, erweckt nicht den Eindruck eines allzu intensiven Eingehens auf diese Datierungsfrage.

ordnenbarkeit in die kirchliche Parteibildung der ersten anderthalb Jahrzehnte nach Nikaia, und dieses Moment ist sicher auch als Hintergrund seiner späteren Vertreibung aus Gotien zu sehen. Die Angabe des Philostorgios, er sei zum Bischof „für die Christen im Gotenland“ geweiht worden,³⁰ muß dabei gegenüber der anderwärts begegnenden Bezeichnung „Gotenbischof“³¹ als zutreffendere Umschreibung seines ursprünglichen Amtsauftrages gelten. Das findet eine nachdrückliche Bestätigung durch die entsprechende Benennung des Bischofs Theophilus von Gotien in der Unterzeichnerliste des Konzils von Nikaia 325: Θεόφιλος Γοτθίας³². Von diesem wird im übrigen ebenso noch die Rede sein müssen wie von Wulfilas Bezeichnung als Gotenbischof. Denn auch diese hat anscheinend – und nicht nur als Ausdruck einer sachlichen Wertung seines Wirkens – ihr Recht. Ihn jedoch von vorne herein so zu nennen und gar von einer Weihe zum Gotenbischof zu sprechen,³³ ist jedenfalls ungenau und daher einer wirklichen historischen Erfassung hinderlich. Gänzlich irreführend, weil der primären Gemeindebezogenheit des altkirchlichen und byzantinischen Bischofsamtes nicht Rechnung tragend, ist schließlich seine in der Literatur leider immer wieder begegnende Bezeichnung als „Missionsbischof“.³⁴

Der Rahmen der Amtseinsetzung bekundet deutlich, daß es dabei zugleich um eine Angliederung der Christen im Gotenland an und ihre Unterstellung unter die Reichskirche als Ausdruck eines römischen Vormachtsanspruches geht. Spätere Zeiten haben dafür das Verfassungselement der Unterstellung unter das Patriarchat von Konstantinopel, den ökumenischen Patriarchen. Wulfila war so zum reichskirchlichen Bischof für die Christen in dem im dritten Jahrhundert von gotischen Einwanderern in Besitz genommenen Gebiet nördlich der Donau eingesetzt worden, das den größten Teil der alten, von Aurelian endgültig aufgegebenen trajanischen Provinz Dakien und die östlich daran anschließenden Landschaften bis zum Dnjestr umfaßte.³⁵ Es hieß auch römischerseits in konstantinischer Zeit bereits offiziell Gotien

³⁰ *Hist. eccl.* II 5, S. 18 Bidez/Winkelmann: (ἐπίσκοπος [?]) χειροτονεῖται τῶν ἐν τῇ Γετικῇ χριστιανίζόντων.

³¹ Stellenangaben s. Anm. 77.

³² Dazu s.u., Exkurs I am Ende des Aufsatzes.

³³ Z. B. K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 233. Schon bei Auxentius, der seinen Lehrer gewiß nur in seiner Stellung als „Gotenbischof“ gekannt haben wird, scheint sich die Übertragung dieses Amtstitels bereits auf Wulfilas bischöfliche Anfänge anzubahnen, wenn es dort heißt, er sei geweiht worden, *ut regeret et corrigeret et doceret et aedificaret gentem Gothorum* (*Diss. Maxim.* 56, MPL Suppl. 1, Sp. 706); vgl. dazu das oben zu einer möglichen Fehlkombination der Amtszeiten Wulfilas durch Auxentius Gesagte.

³⁴ Sie unterläuft selbst bei einem Kirchenhistoriker vom Range H. v. Schuberts (Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs, München/Berlin 1912, S. 50), in einem fachtheologischen Nachschlagewerk wie der RGG³ VI (1962), Sp. 1831 (P. Wackwitz) und im Schmidt-Wolf'schen Handbuch: Die Kirche in ihrer Geschichte, Lieferung E, Göttingen 1976, S. 5 (G. Haendler).

³⁵ Beschreibung bei L. Schmidt (Anm. 8), S. 224 f. und E. A. Thompson, *Visigoths* (Anm. 16), S. 3 f.

(Gotthia, Γοτθία)³⁶. Eine genauere Vorstellung von dieser Gemeinde, neben deren bischöflicher Versorgung Wulfila – wie auch sonst mancher altkirchliche Bischof in seinem Sprengel – auch missionarisch tätig war,³⁷ läßt sich nicht gewinnen, zumal man sich auch von den demographischen Verhältnissen in Gotien überhaupt kein deutliches Bild machen kann. Wo die Quellen wenigstens einen flüchtigen Einblick in das Leben der Christen in Gotien ermöglichen,³⁸ handelt es sich um Gegebenheiten zur Zeit der 369 ausbrechenden gotischen Christenverfolgung, der zweiten uns bekannten im Verlauf von knapp drei Jahrzehnten. Sie führen damit wohl in eine andere Situation, als sie vor der ersten, die Tätigkeit Wulfilas in Gotien beendenden Verfolgung gegeben war.

Die sprachlichen Verhältnisse bleiben für uns ebenso im dunkeln wie die demographischen, doch müssen die Christen spätestens zum Zeitpunkt der Vertreibung Wulfilas auf jeden Fall zu einem beträchtlichen Anteil gotischer Sprache gewesen sein; denn das ist sicherlich eine Voraussetzung für das Entstehen des Bedürfnisses nach einer gotischen Bibelübersetzung, dem Wulfila mit seiner Übersetzungsarbeit entspricht. Daß darunter auch mit assimilierten Abkömmlingen provinzialrömischer Christen zu rechnen ist, die früher nach Gotien verschleppt worden waren, bezeugt Wulfila in eigener Person. Er hatte, wie schon erwähnt, kappadokische Vorfahren, πρόγονοι, in der Literatur häufig als Großeltern angesprochen, was zwar vom zeitlichen Rahmen her durchaus möglich, aber vom Wortlaut nicht eindeutig gesichert ist; sie kamen aus einem Dorf Sadagolthina bei Parnassos am Halys.³⁹ Wird aus dieser Abkunft und seinem gotischen Namen gefolgert, daß er einen gotischen Vater und eine griechische Mutter gehabt haben müsse,⁴⁰ so bleibt dabei das Phänomen möglicher Assimilation außer acht. Die gelegentlich angestellten Erwägungen zur Frage seines sozialen und rechtlichen Status innerhalb der gotischen Gesellschaft⁴¹ zeigen zudem, daß der Hinweis auf seine Abstammung für sich allein offenbar auch für eine Einschätzung der sozialen

³⁶ So auf konstantinischer Münzprägung: C. H. V. Sutherland/R. A. G. Carson, *The Roman Imperial Coinage*, vol. VII, ed. P. Bruun, London 1966, S. 215, Nr. 531; vgl. auch die Bezeichnung des nördlichen Ufers der unteren Donau als *ripa gothica* (Anonymus Valesianus 35, ed. J. Moreau/V. Velkov, *Excerpta Valesiana*, Leipzig 1958, S. 10).

³⁷ *Diss. Maxim.* 57, MPL Suppl. 1, Sp. 706.

³⁸ *Martyrium des Sabas*, ed. H. Delehay, *Saints* (Anm. 3), S. 216–221, Abdruck: *Ausgewählte Märtyrerakten*, hg. v. R. Knopf, neubearb. v. G. Krüger, mit Nachtrag v. G. Ruhbach, Tübingen 1965 (Sammlg. ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften, NF 3), S. 119–124; *Menologien* zum 26. März (wie Anm. 3).

³⁹ *Philost., Hist. eccl.* II 5, S. 17 Bidez/Winkelman.

⁴⁰ So z. B. H. Böhmer (Anm. 12), S. 549; A. Lippold (Anm. 10), Sp. 514. Dagegen ist für Wulfilas Nachfolger Selinas, der keinen gotischen Namen führt, überliefert, daß er der Ehe eines Goten mit einer Phrygerin entstammte (Sokr., *Hist. eccl.* V 24, S. 245 Hussey/Bright); es muß sich dabei übrigens nicht um eine in Gotien eingegangene Verbindung handeln.

⁴¹ S. dazu K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 231 mit Anm. 4 u. vgl. A. Lippold (Anm. 10), Sp. 514: Man ist zumeist geneigt anzunehmen, daß seine Wirksamkeit den Status eines Freien voraussetze. Ein karolingerzeitliches Beispiel eines bedeutenden

Zugehörigkeit der gotischen Christen nicht viel austrägt. Wichtiger scheint hier der Übergang der um Wulfila sich scharenden Christen auf römisches Gebiet zu sein. Sie waren zahlenmäßig stark genug, um als geschlossene Gruppe angesiedelt zu werden und selbständig weiterbestehen zu können. Ein Exodus in diesem Umfang dürfte ohne eine wesentliche Beteiligung freier Männer nicht denkbar sein.

Das deutet darauf hin, daß das Christentum zu diesem Zeitpunkt bereits einen gewissen Einbruch und Bodengewinn innerhalb der gotischen Stammesgesellschaft erreicht hatte und keineswegs nur eine Unfreienreligion sein konnte. Aber auch schon die Tatsache selbst, daß von seiten eines gotischen Herrschaftsträgers zu einem gegebenen Zeitpunkt allgemeine Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Christen aufgenommen werden, weist in die gleiche Richtung. Dabei gibt die technische Bezeichnung des Verantwortlichen als *index* bei Auxentius⁴² vielleicht auch einen Anhaltspunkt für die Organisationsebene, von der aus diese Initiative ausgeht. Es ist die des Stammesverbandes, nicht die eines der in diesem mehr oder minder locker zusammengeschlossenen Kleinstämme.⁴³ Es wäre indessen aber wohl kurzschlüssig, daraus eine gleichmäßige Präsenz des Christentums innerhalb des Systems dieser Kleinstämme folgern zu wollen.

Es stellt sich nun die Frage nach eventuellen begünstigenden Faktoren für eine solche Entwicklung der religiösen Verhältnisse in Gotien und nach der Rolle, die der Ernennung Wulfilas in diesem Zusammenhang und zu ihrem wahrscheinlichen Zeitpunkt zukommen könnte. Vom Zweck der gotischen Gesandtschaft, gelegentlich derer seine Weihe erfolgte, erfahren wir nichts.⁴⁴ Aber wenn ihr ein gotischer Christ angehört, der zudem auch noch Kleriker – Lektor – ist,⁴⁵ und wenn dieser dann vom Hofbischof die Bischofsweihe erhält, liegt sicher die Annahme nahe, daß eben dies zumindest auch ein Zweck dieser Gesandtschaft gewesen sein könne. Man könnte an die entsprechen-

Bischofs unfreier Abkunft bietet Ebo von Reims und Hildesheim, *qui erat ex originalium servorum stirpe* (Thegan, *Vita Hludowici* 44, ed. G. H. Pertz, MG Script. 2, S. 599); er verdankte seinen Aufstieg dem Karolingerhaus. Wulfila scheint, wie die Umstände seiner Weihe vermuten lassen, jedenfalls von Teilen der gotischen Führungsschicht der konstantinischen Zeit begünstigt worden zu sein; ein Aufstieg aus ursprünglicher Unfreiheit ist dabei sicher nicht undenkbar.

⁴² *Diss. Maxim.* 58, MPL Suppl. 1, Sp. 706.

⁴³ S. E. A. Thompson, *Visigoths* (Anm. 16), S. 44 ff.

⁴⁴ Wenig präzise ist die Philostorgios-Notiz auch für die Frage, wer die Gesandtschaft trägt, der gotische Gesamtverband oder Teilverbände. Die Formulierung (*παρὰ τοῦ τῇ ἀρχῇ ἄγοντος τοῦ ἔθνους*), aus dem Abstand eines Jahrhunderts geschrieben und nur im Exzerpt durch Photios überliefert, darf kaum auf die Goldwaage gelegt werden mit dem Hinweis, daß eine permanente personelle Spitze des Gesamtverbandes unwahrscheinlich sei (dazu L. Schmidt [Anm. 8], S. 293 f. u. E. A. Thompson, *Visigoths* [Anm. 16], S. 43 ff.). Der Autor selbst meint gewiß eine gotische Gesamteinheit, von deren Aufbau er schwerlich genauere Vorstellungen hat, und mit dem Gesamtverband als Vertragspartner Konstantins im Frieden von 332 muß wahrscheinlich auch gerechnet werden.

⁴⁵ *Diss. Maxim.* 56, MPL Suppl. 1, Sp. 705.

den Gesandtschaften aus dem krimgotischen Bereich von 404⁴⁶ und 547/8⁴⁷ denken. Bei diesen muß man allerdings voraussetzen, daß die entsendenden Verbände offiziell christlich waren. Das trifft zwar für die Westgoten der konstantinischen Zeit nicht zu, und insofern sind die Situationen nicht direkt vergleichbar. Aber es kommt hier für das letzte Jahrzehnt Konstantins noch ein anderes Moment ins Spiel. Sokrates berichtet im Anschluß an den überlegenen römischen Sieg über die Goten vom Jahre 332, diese hätten, „erschüttert von ihrer unerwarteten Niederlage, damals zuerst der Religion des Christentums geglaubt, durch die ja Konstantin heilvoll zum Ziele gelangt sei.“⁴⁸ Es fällt schwer, das Gewicht dieser von Eusebs Darstellung des Gotensieges Konstantins so nicht gestützten Mitteilung einzuschätzen – Euseb spricht nur von Befriedung und Zivilisierung der unterworfenen Goten.⁴⁹ Enthält sie einen historischen Kern, so doch wohl am ehesten in dem Sinn, daß seinerzeit das ja bereits vor 332 in Gotien präsente Christentum Auftrieb und günstige Entfaltungsmöglichkeiten erhielt.⁵⁰ E. A. Thompson verweist in diesem Zusammenhang auch auf ein aus archäologischen Befunden erschlossenes Fußfassen des Christentums in der romanodakischen Restbevölkerung während des frühen vierten Jahrhunderts.⁵¹

Da im übrigen unmittelbar weiterführende Quellenzeugnisse fehlen, bedarf es einiger allgemeiner Überlegungen. Dabei geht es nicht um eine Aufwertung der Sokratesnotiz, sondern um den Versuch, ein Bild der Situation zu gewinnen, das auch den erkennbaren späteren Gegebenheiten gerecht wird. Zum Gotenfeldzug von 332 war es durch römisches Eingreifen in eine gotisch-sarmatische Auseinandersetzung gekommen. Er trägt so einen deutlich offensiven Charakter.⁵² Der durch Konstantins gleichnamigen Sohn erfoch-

⁴⁶ Johannes Chrysostomos, *Ep.* 14, 5, MPG 52, Sp. 618.

⁴⁷ Prokop, *De bello gothico* IV 4, 12, ed. J. Haury/G. Wirth, Procopii Caesariensis opera omnia II, Leipzig 1963, S. 502.

⁴⁸ Sokr., *Hist. eccl.* I 18, S. 38 Hussey/Bright: ἐκείνους τε ἐκπεπληγμένους τῷ παραλόγῳ τῆς ἡττῆς πιστεῦσαι τότε πρῶτον τῇ Χριστιανισμοῦ θρησκείᾳ, δι' ἧς καὶ Κωνσταντῖνος ἐσώζετο. Nach dem Zusammenhang schließt ἐκείνους auch die Sarmaten ein, die 332 jedoch auf römischer Seite standen, wie überhaupt Sokrates ein falsches Bild von den Ursachen des Gotenfeldzuges gibt (vgl. zu diesem Anm. 52).

⁴⁹ Euseb, *Vita Constantini* IV 5, 2 ed. F. Winkelmann, Eusebius Werke I 1, Berlin 1975 (GCS), S. 121.

⁵⁰ Vgl. R. Klein (Anm. 4), S. 253, Anm. 139. Die Textstelle hat J. Zeiller (Anm. 27), S. 419 sogar veranlaßt, eine planmäßige konstantinische Missionsoffensive zu postulieren, wozu der Wortlaut des Textes passend zurechtgebogen wird: Er berichte, „qui' après les avoir vaincus, Constantine s'efforça de répandre chez eux le christianisme“; doch dies sagt er eben nicht.

⁵¹ E. A. Thompson, *Visigoths* (Anm. 16), S. 78 ff.

⁵² Zu den Vorgängen s. L. Schmidt (Anm. 8), S. 227 f. sowie E. A. Thompson, *Constantine* (Anm. 19), S. 372 ff. und *Visigoths* (Anm. 16), S. 10 f. mit im einzelnen unterschiedlichen Auffassungen zu verschiedenen Aspekten des Geschehens. Nachträglich hingewiesen sei an dieser Stelle auf die erst während der Fahnenkorrektur erscheinende Monographie von Herwig Wolfram, *Geschichte der Goten*, München 1979; zur Befriedung der Goten durch Konstantin s. dort S. 64 f. mit Hinweis auf eine mir entgangene Untersuchung von Evangelos K. Chrysos zum Charakter des Foedus von 332, der dadurch eine Reichsangehörigkeit der Goten bei Wahrung

tene überlegene römische Sieg stellte nachdrücklich die römische Kontrolle des Raumes nördlich der unteren Donau sicher. Für die Goten brachte er eine Abhängigkeit vom Reich mit sich – in welcher Form ist offenbar nicht ganz klar; jedenfalls hat Thompson die herkömmliche Vorstellung von einem Förderatenverhältnis bestritten mit dem Argument, daß Konstantin nach dem Zeugnis des Euseb die Subsidienzahlungen eingestellt habe.⁵³ Dies soll hier jedoch nicht näher erörtert, vielmehr eine ganz andere Frage gestellt werden. Konstantin vermochte 332 als Abschluß einer zielstrebig verfolgten Politik in diesem Raum die Befriedung der Goten zu seinen Bedingungen durchzuführen. Die Rückwirkungen, die der erbrachte Erweis überlegener römischer Macht auf die gotische Einschätzung des Christentums haben konnte, dürften von Sokrates zutreffend geschildert sein. Sollte nun in dieser Situation nicht auch Konstantin seinerseits in der Friedensregelung für eine Sicherstellung des Bestandes und der Entfaltungsmöglichkeit der Kirche in Gotien Sorge getragen haben? Die Frage ist keineswegs so spekulativ, wie sie vielleicht auf den ersten Blick erscheinen möchte. Einmal stünde ein solches Vorgehen in Einklang mit den Leitvorstellungen und der Praxis konstantinischer Religionspolitik.⁵⁴ Aber nicht nur das – es ließe vielmehr auch die Umstände der Bestellung Wulfilas zum Bischof für Gotien voll verständlich werden, ihren vorauszusetzenden politischen Charakter und ihren Zusammenhang mit einer offiziellen gotischen Gesandtschaft, deren Mission dann in dieser Hinsicht als Loyalitätsbekundung gelten muß.

Es gilt allgemein als ausgemacht, daß Wulfila der erste Bischof des donauländischen Gotien gewesen sei.⁵⁵ Das scheint Philostorgios zu bestätigen, der ihn als ersten Bischof der Christen im Gotenland bezeichnet. Dem steht aber entgegen die Aussage des Sokrates, er sei Schüler des in Nikaia unterzeichnenden Bischofs Theophilus von Gotien gewesen.⁵⁶ Man weist sie jedoch im allgemeinen zurück und versetzt Theophilus zu den Goten der Krim. Das Gewicht der Argumente für diese These steht allerdings in keinem Verhältnis zu der Sicherheit, mit der sie ständig wiederholt wird. Die Bistümer Gotien und Bosporos (Pantikapaion), so heißt es, erschienen in der nikänischen

gentiler Autonomie hergestellt sieht (S. 65, Anm. 33: E. K. Chrysos, *Gothia Romana: Dacoromanica* 1 [1973], S. 52–64).

⁵³ Eus., *V. Const.* IV 5, 1, S. 121 Winkelmann; vgl. auch Sokr., *Hist. eccl.* I 18, S. 38 Hussey/Bright.

⁵⁴ Vgl. J. Straub, Konstantin als *κοινὸς ἐπίσκοπος*: ders., *Regeneratio Imperii*, Darmstadt 1972, S. 134–158 (ursprüngl. engl.: *Dumbarton Oaks Papers* 21 [1967], S. 37–55); Konstantins Schreiben an Schapur II.: Eus., *V. Const.* IV 9–13, S. 123–125 Winkelmann; Theodoret, *Hist. eccl.* I 25, 1–11, ed. L. Parmentier/F. Scheidweiler, Berlin 1954 (GCS 44), S. 76–79.

⁵⁵ S. jedoch C. Patsch, Beiträge zur Völkerkunde von Südosteuropa III: Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl. 208, 2 (1928), S. 25; A. A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge (Mass.) 1936, S. 11–20.

⁵⁶ Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 17 Bidez/Winkelmann: 'Ὁ τοίνυν Οὐρφίλας οὗτος καθηγγήσατο τῆς ἐξόδου τῶν εὐσεβῶν (der auswandernden gotischen Christen), ἐπίσκοπος αὐτῶν πρῶτος καταστάς. Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 129 Hussey/Bright. Zur nikänischen Unterzeichnerliste s. u., Exkurs I.

Unterzeichnerliste nebeneinander, Johannes Chrysostomos bezeuge das unter einem Bischof kirchlich organisierte Christentum der Krimgoten und nenne ihr Gebiet Gotien (Γοτθία), und das im bosporianischen Reich und in Chersonesos einheimische Christentum müsse die seit der Mitte des dritten Jahrhunderts auf die Krim einströmenden Goten alsbald erfaßt haben.⁵⁷

Diese letzte Annahme ist nicht nur eine bloße Behauptung ohne Evidenz; sie beruht auch auf irrigen Vorstellungen von der Stärke des dabei vorausgesetzten einheimischen Christentums, das sich im ausgehenden dritten Jahrhundert wohl selbst erst in den Anfängen seiner Entfaltung befand. In Chersonesos wird eine Gemeinde historisch erst in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts faßbar. Für eine im neunzehnten Jahrhundert aufgedeckte Basilika führt Münzdatierung nicht über die Zeit Valentinians I. (364–375) zurück,⁵⁸ und in der Teilnehmerliste des Konstantinopler Konzils von 381 ist mit dem an 143. Stelle genannten Aitherios erstmals zuverlässig ein Bischof von Chersonesos bezeugt.⁵⁹ Für die Vorgeschichte des Bistums gibt es nur unsichere Angaben der Synaxarienüberlieferung, und selbst diese lassen das Christentum erst zur Zeit Diokletians nach Chersonesos vordringen.⁶⁰ Eine dagegen von J. Zeiller und K. D. Schmidt angenommene Durchsetzung des Christentums im bosporianischen Reich schon im dritten Jahrhundert geht von der irrigen Voraussetzung aus, ein vorübergehend in der Münzprägung des bosporianischen Königs Thothorses (286/7–308/9) erscheinendes Kreuzzeichen sei als solches ohne weiteres schon Indiz für Christentum.⁶¹ Als ältestes datierbares tatsächlich christliches Zeugnis für das bospo-

⁵⁷ Zeiller (Anm. 27), S. 414, dem K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 214 ff. unter einseitiger Betonung des letzten Arguments folgt. Willkür ist es, Athanasios, *De incarn.* 51, 2, ed. Ch. Kannengießer, Paris 1973 (*Sources Chrétiennes* 199), S. 450 als Zeugnis für krimgotisches Christentum zu werten (Schmidt ebd., S. 215). Übrigens sollte man an diese Stelle als Zeugnis für gotisches Christentum auch sonst – und ganz abgesehen davon, daß die Schrift nicht sicher zu datieren ist (vgl. M. Tetz, *TRE* IV, 1979, S. 345) – keine allzuhohen Erwartungen stellen. Es handelt sich um eine typische apologetische Beispielreihe zur Reichweite der christlichen Botschaft. Darin folgen auf eine Reihe konkreter Völkernamen (Skythen, Äthioper, Perser, Armenier und Goten) auch noch zwei sehr vage gehaltene Angaben: τοὺς ἐπέκεινα τοῦ Ὠκεανοῦ λεγομένους (vielleicht ist an Indien gedacht) und τοὺς ὑπὲρ Ὑγκανίαν ὄντας (was, dürfte man es konkretisieren, auf Chorasán und die Landschaften am Oxus weisen würde, wohin das Christentum im Verlauf des vierten Jahrhunderts vorzudringen begann). Es soll hier wohl in erster Linie ein weit ausgreifender Bereich rund um die östliche Hälfte des Mittelmeerraums mit Namen abgedeckt werden.

⁵⁸ H. Leclercq, *Art. Caucase: Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie* II 2, Paris 1925, Sp. 2639–2686, zu Chersonesos Sp. 2640–2647.

⁵⁹ *Eccl. Occid. Monum. Iur. Ant.*, ed. C. H. Turner, II 3, Oxford 1939, S. 462 f.; F. Schulthess, *Die syr. Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlin 1908 (Abh. d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. NF 10, 2), S. 119; zur Abweichung der griechischen Überlieferung s. N. Q. King, *The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A.D.: Studia Patristica* I 1, Berlin 1957 (TU 63), S. 635–641, hier S. 638 f.

⁶⁰ *Synax. Eccl. Const.* zum 7. März, Sp. 517 Delehaye.

⁶¹ J. Zeiller (Anm. 27), S. 409, den K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 213 fehlerhaft verkürzend aufnimmt, wobei er auch unzutreffende geographische Vorstellungen wachruft, wenn er das bosporianische Reich „Königreich der Krim“ nennt. Zu den

ranische Reich gilt indessen eine Grabinschrift aus Pantikapaion vom Jahre 304,⁶² und ein so vorzüglicher Kenner der bosporanischen Geschichte wie V. F. Gajdukevič rechnet damit, „daß das Christentum spätestens Ende des 3. Jahrhunderts im bosporanischen Reich Eingang gefunden hat“.⁶³ Zudem schätzt die Annahme früher Übertragung einheimischen Christentums an die Krimgoten auch die Verhältnisse falsch ein, aus denen sich eine solche Übertragung hätte ergeben können. Von Chersonesos wird angenommen, daß die Stadt sich während des hier in Frage stehenden Zeitraums in Bindung an das Römische Reich habe behaupten können;⁶⁴ den auf die Krim vorstoßenden Goten gegenüber würde das aber ein der Übermittlung religiöser Vorstellungen schwerlich förderliches Verhältnis defensiver Konfrontation bedeuten. Das die Halbinseln Kertsch und Taman umfassende bosporanische Reich hingegen geriet seit der Mitte des dritten Jahrhunderts zunächst unter erheblichen Druck seitens der in seine Nachbarschaft eingedrungenen Völkerschaften, mit denen es zeitweilig zu kooperieren gezwungen war. Dieser Bedrohung ist möglicherweise der König Teiranes (275/6–279/80) erfolgreich begegnet; jedenfalls feiert er einen entscheidenden Sieg, und er tut das mit einer heidnischen Weiheinschrift.⁶⁵ Das kennzeichnet die religiöse Situation zur Zeit der ersten gotisch-bosporanischen Beziehungen, denen auch hier bald infolge erneuter Bindung des bosporanischen Reiches an Rom⁶⁶ eine stärkere

Münzen s. K. V. Golenko, K datirovke odnoj gruppy monet Foforsa: Sovetskaja Archeologija 1958, Nr. 2, S. 259–263 (mit Abbildungen); das Zeichen erscheint auf der Vorderseite neben dem Bild des Königs und hat in der Regel die Gestalt eines liegenden, ausnahmsweise auch eines stehenden gleichschenkligen Kreuzes; die durch es gekennzeichnete Serie von Prägungen fällt in die Jahre 296–298 (die numismatischen Angaben Zeillers beruhen auf B. K. v. Köhne, Description du musée de feu le prince Basile Kotschoubey II, St. Petersburg 1857, und sind überholt). Zur Problematik unbesehener christlicher Deutung von Kreuzzeichen auf Münzen vgl. die Hinweise bei E. Dinkler, Das Kreuz als Siegeszeichen: ZThK 62 (1965) S. 1–20 (= ders., Signum crucis, Tübingen 1967, S. 55–76), hier S. 16 (bzw. 70), Anm. 59, sowie P. Bruun, Roman Imperial Coinage VII (Anm. 36), S. 62, Anm. 5.

⁶² Corpus Inscriptionum Regni Bosporani/Korpus bosporskich nadpisej (CIRB), Moskau/Leningrad 1965, S. 937, Addenda Nr. 3. Auch in diesem Fall beruht die christliche Zuordnung auf dem nicht immer eindeutigen Kriterium des Kreuzzeichens, hier in Gestalt eines großen Kreuzes in der Mitte der Steinplatte unter der Inschrift sowie eines Kreuzchens zu Beginn der ersten Zeile. Vgl. zum Kreuzzeichen in jüdischem Sepulchralgebrauch E. Dinkler, Zur Geschichte des Kreuzsymbols: ZThK 48 (1951), S. 148–172 (= ders., Signum Crucis, Tübingen 1967, S. 1–25) u. Kreuzzeichen und Kreuz: JbAC 5 (1961), S. 93–112 (= Signum Crucis, S. 26–54), hier S. 93–100 (bzw. 26–35); doch unterscheidet sich das im CIRB wie schon in der Erstveröffentlichung durch V. V. Škorpil (Zapiski imperatorskogo odeskogo obščestva istorii i drevnostej 22 [Odessa 1900], S. 59) leider nur beschriebene, nicht abgebildete große Kreuz der Kertscher Inschrift von den bei Dinkler abgebildeten Zeichen: Es ist ungleichschenkelig (21 x 11 cm) und an den Enden verbreitert.

⁶³ V. F. Gajdukevič, Das bosporanische Reich, Berlin 1971, S. 483.

⁶⁴ L. Schmidt (Anm. 8), S. 210; V. F. Gajdukevič (Anm. 63), S. 487 f.

⁶⁵ CIRB (Anm. 62), S. 38 ff., Nr. 36; vgl. dazu V. F. Gajdukevič (Anm. 63), S. 471.

⁶⁶ V. F. Gajdukevič (Anm. 63), S. 476 f.

Distanzierung gefolgt sein dürfte; eine Vorherrschaft über die Bosporaner haben die Goten anscheinend erst nach dem Hunnensturm gewonnen.⁶⁷

Ebensowenig wie die unbegründete Vorstellung von einer frühen krimgotischen Annahme des Christentums aus der einheimischen Umgebung verschlagen auch die übrigen Argumente für die krimgotische Zuordnung des Theophilos. In der nikänischen Liste erscheinen er und Kadmos von Bosporos an den beiden letzten Stellen, an einem Platz, der für diese beiden sonst nicht einordnenbaren Vertreter des Christentums jenseits der nördlichen Grenzen gar nicht auffällig ist und der, aus der Perspektive des Reichs begründet, keineswegs notwendig eine unmittelbare Nachbarschaft beider besagt. Euseb hat in seiner Aufzählung der Konzilsteilnehmer den Goten neben den Perser gestellt.⁶⁸ Bleibt das Zeugnis des Johannes Chrysostomos. Er hat während seiner Amtszeit als Bischof von Konstantinopel (Februar 398 bis Juni 404) einen Bischof Unila (Οὐνίλας) geweiht und nach Gotien am (kimmerischen) Bosporos entsandt und erfährt Ende 404 im Exil, daß ein Diakon Moduhari (Μοδούαρτος) mit der Nachricht von Unilas Tod und dem Ersuchen des Gotenfürsten um Bestellung eines Nachfolgers nach Konstantinopel gekommen sei.⁶⁹ Es gibt mithin um 400 offiziell angenommenes, unter einem für „Gotien“ geweihten Bischof kirchlich organisiertes krimgotisches Christentum. Seine Vorgeschichte bleibt völlig im dunkeln, dafür gibt es seit dem achten Jahrhundert wieder Zeugnisse eines Krimbistums „Gothia“, die aber im vorliegenden Zusammenhang ohne Belang sind.⁷⁰

Angesichts der Mehrdeutigkeit des Begriffes Gotien gibt somit die verfügbare Kenntnis von einem krimgotischen Bistum um 400 nicht den geringsten Anhaltspunkt für eine Zuordnung des Theophilos. Es bleiben die widersprüchlichen Aussagen des Philostorgios und Sokrates. Wie der letzte zu seiner Behauptung eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses zwischen Theophilos und Wulfila kommen konnte, ist dem Wortlaut seiner Notiz noch anzusehen. Er fand Theophilos als Unterzeichner des Konzils von Nikaia, Wulfila aber als solchen der Konstantinopler Synode von 360 und schloß daraus auf eine Sukzession, wobei Wulfila jedoch vom rechten Glauben seines Vorgängers abgefallen sei. Damit behauptet Philostorgios allerdings nur scheinbar das Feld. Denn seine Angabe, Wulfila sei der erste Bischof in Gotien gewesen, steht ebenso unter dem Verdacht, nur Folgerung aus vorgegebenen Informationen zu sein, sei es, daß er einer Tradition folgt, die das Andenken an einen möglichen Vorgänger verdrängt hatte – etwa weil dieser nach homöischen Maßstäben als Häretiker („Homousianer“) gelten konnte –, sei es, daß er oder die von ihm aufgenommene Tradition unter dem Eindruck der tatsächlich zutreffenden Bezeichnung Wulfilas als des ersten Inhabers des noch zu besprechenden Amtes eines Gotenbischofs stand. Man muß daher nach mittelbaren Anhaltspunkten für eine Zuordnung des Bischofs Theophilos

⁶⁷ V. F. Gajdukevič (Anm. 63), S. 471 u. 499 f.

⁶⁸ S. u., Exkurs I.

⁶⁹ Joh. Chrysost., *Ep.* 14, 5, MPG 52, Sp. 618.

⁷⁰ Das Material dazu bei Vasiliev (Anm. 55).

von Gotien aus der nikänischen Unterzeichnerliste suchen. Solche sind: Für die konstantinische Zeit ist Gotien als offizielle Bezeichnung für das Gebiet nördlich der Donau belegt;⁷¹ schon im dritten Jahrhundert ist das Christentum durch verschleppte Christen in diesen gotischen Siedlungsbereich gelangt;⁷² daß Wulfila vor seiner Bischofsweihe bereits einen kirchlichen Rang innehatte, läßt auf das Vorhandensein einer kirchlichen Organisation zur Zeit Konstantins schließen. Dies sind hinreichende Indizien, einen zu dieser Zeit auftretenden Bischof von Gotien diesem Raum zuzuordnen. Wir dürfen ihn mit Sokrates als Vorgänger Wulfilas ansehen und können möglicherweise in seinem Tod einen Anlaß zu der gotischen Gesandtschaft an den Kaiserhof vermuten, in deren Verlauf Wulfila zum Bischof für Gotien geweiht wird.

Nachdem Wulfila nach einigen Jahren der Tätigkeit in diesem Wirkungsbereich genötigt war, Gotien mit einer Schar Christen zu verlassen, werden diese in Mösien angesiedelt, und zwar in der zur thrakischen Diözese gehörenden Provinz Moesia secunda – „wie es jedem beliebte“ nach Philostorgios, „in den Bergen“ nach Auxentius, und am Fuß des Balkans, bei Nikopolis ad Istrum, heute einer Ruinenstätte an der Jantra, eine kleine Strecke weit nördlich von Tarnovo in Bulgarien, kennt zweihundert Jahre später Jordanes ihre Nachkommen als ein bescheidenes Hirten- und Bauernvölkchen unter dem Namen Kleingoten (*Gothi minores*).⁷³ Sie scheinen dabei eine gewisse Autonomie erhalten zu haben; denn nach der von Jordanes aufgenommenen Überlieferung hat Wulfila für sie auch eine weltliche Leitungsfunktion als *primas* ausgeübt, ein Begriff, den Jordanes an anderer Stelle für Anführer west- und ostgotischer Teilverbände („Gaufürsten“) ge-

⁷¹ S. o., Anm. 36. Der Begriff wird auch später noch auf das Gebiet angewandt: Epiphanius, Panar. 70, 15, 5, ed. K. Holl III, Berlin 1933 (GCS 37), S. 248; Augustinus, *De civ. dei* XVIII 52, ed. B. Dombart/A. Kalb, CCh Ser. lat. 48, S. 651; Orosius, *Hist.* I 2, 53, ed. C. Zangemeister, CSEL 5, S. 22; Überschrift der *Passio* des Innas, Remas und Pinas, ed. H. Delehaye, Saints (Anm. 3), S. 215; *Mart. Sabae* 1, S. 216 Delehaye (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Γοτθία als Selbstbezeichnung der Kirche Gotiens).

⁷² Die in Betracht kommenden Gotenzüge gehen von den festländischen, nicht von den Krimgoten aus (s. L. Schmidt [Anm. 8], S. 213–215), und die kirchlichen kappadokisch-gotischen Beziehungen führen in den westgotischen Bereich. Die Bedeutung von Deportationen provincialrömischer Bevölkerungselemente aus stärker christlich durchsetzten Gebieten für die Ausbreitung des Christentums zeigt sich auch an den Anfängen der dann ebenfalls in Nikaia durch einen Bischof vertretenen Kirche in Persien: Chronik v. Seert II, ed. A. Scheer, PO 4, S. 220 ff. Die Vorgänge fallen in die gleiche Zeit wie die großen Gotenzüge, nur daß die Deportationen und Umsiedlungen syrischer Bevölkerungselemente durch Schapur I. planmäßiger und zahlenmäßig umfangreicher vorzustellen sind. Im gotischen Bereich dürfte ein Teil der Verschleppten auch noch in die während der sechziger Jahre des dritten Jahrhunderts wohl noch anhaltende gotische Westbewegung mit hineingezogen worden sein.

⁷³ Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 18 Bidez/Winkelman; *Diss. Maxim.* 59, MPL Suppl. 1, Sp. 706; Jordanes, *Get.* 267, ed. Th. Mommsen, MG Auct. Ant. 5. 1, S. 127.

braucht.⁷⁴ Auch zu der Frage, welchen Status Wulfila als Bischof jetzt innerhalb der Reichskirche erhalten habe, sind natürlich Überlegungen angestellt worden.⁷⁵ Es ist an eine chorbischöfliche Stellung gedacht worden, aber auch an die Übertragung eines bestehenden Bistums.⁷⁶ H. v. Schubert dagegen hatte seine Überlegungen an die Wulfila beigelegte Bezeichnung „der Gotenbischof“ (ὁ τῶν Γότθων ἐπίσκοπος) geknüpft, ohne indessen genauer zu untersuchen, welcher Aussagewert ihr zugemessen werden kann.

Sie begegnet für Wulfila zweimal bei Sokrates und einmal bei Sozomenos,⁷⁷ und für seinen Nachfolger Selinas (Σελινᾶς) findet sie sich einmal bei Sokrates.⁷⁸ Dabei läßt die erste Sokratesstelle zunächst kein großes Vertrauen in ihre Präzision aufkommen. Sie nennt im gleichen Satz wie Wulfila auch den Bischof Theophilus von Gotien der nikänischen Unterzeichnerliste unzutreffend so. Die Sache stellt sich jedoch anders dar, wenn man die Parallelstelle bei Sozomenos heranzieht. Beide Historiker vermerken Wulfilas Teilnahme an der Konstantinopler Synode von 360, Sokrates in einem Nachtrag zu seinem Bericht über diese, Sozomenos gleich anfänglich bei seinen Angaben zu ihrer Zusammensetzung. Sein Bericht über die Synode bringt von Sokrates unerwähnte Details und bekundet so einen selbständigen Rückgriff auf die Quellen – seine Angaben zur Verurteilung des Aëtios beruhen erkennbar auf dem entsprechenden Synodalschreiben.⁷⁹ Da auch er Wulfila Gotenbischof nennt, dürfte daher diese Bezeichnung wohl den Synodaldokumenten entnommen sein und wird bei Sokrates nur fälschlich auch auf Theophilus übertragen. Es kommt ihr somit ein beträchtlicher Aussagewert zu. Man kann sie tatsächlich als eine Art „Stellenbeschreibung“ ansehen, wie v. Schubert es getan hat – nur hatte er, irregeleitet von der fal-

⁷⁴ Get. 134, S. 93 Mommsen: *primates eorum et duces, qui regum vice illis praeerant* (gemeint sind Fritigern, Alatheus und Safrac); vgl. auch R. Klein (Anm. 4), S. 259, Anm. 148.

⁷⁵ Vgl. H. Böhmer (Anm. 12), S. 550; H. v. Schubert (Anm. 34), S. 49 ff.; A. Lippold (Anm. 10), Sp. 518.

⁷⁶ Die Vorstellung von K. K. Klein (u. a. in: *Gotenprimas Wulfila als Bischof und Missionar: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung*. Festschr. Bischof F. Müller, Stuttgart 1967, S. 84–107, hier S. 87 f.), Wulfila sei Bischof von Nikopolis gewesen, ist nicht so abwegig, wie A. Lippold (Anm. 10), Sp. 518 annehmen will (und wie es mancher Beitrag von K. K. Klein zur Geschichte Wulfilas tatsächlich ist). Ich habe ihn noch in RAC 10, Sp. 500 aufgenommen, weil er eine Erklärung zu bieten schien für die Tatsache, daß ihm ein Kind anscheinend provincialrömischer Abkunft – sein Schüler und späterer Laudator Auxentius – zur Erziehung anvertraut wurde (*Diss. Maxim.* 55, MPL Suppl. 1, Sp. 705), sowie für die Geltung, die er im Kreis des homöischen Episkopats gehabt zu haben scheint. Ist jedoch das oben im Text weiter Ausgeführte schlüssig, muß diese Vorstellung fallengelassen werden.

⁷⁷ Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 129 Hussey/Bright; IV 33, S. 210 ebd.; Sozom., *Hist. eccl.* IV 24,1, S. 178 Bidez/Hansen; vgl. aber auch VI 37,6, S. 295 ebd. (τὸν τοῦ ἑθνους ἐπίσκοπον) und Theodoret, *Hist. eccl.* IV 37,3, S. 274 Parmentier/Scheidweiler (αὐτῶν ἐπίσκοπος). Zu Auxentius s. Anm. 33.

⁷⁸ Sokr., *Hist. eccl.* V 23, S. 245 Hussey/Bright; vgl. Sozom., *Hist. eccl.* VII 17, 11, S. 326 Bidez/Hansen.

⁷⁹ Vgl. Sozom., *Hist. eccl.* IV 24, 2, S. 178 Bidez/Hansen mit Theodoret, *Hist. eccl.* II 28, 1, S. 163 Parmentier/Scheidweiler.

schen Vorstellung, Wulfila sei von vorne herein „zum Missionsbischof für die Goten geweiht“ worden,⁸⁰ daraus eine Kontinuität seines Amtsauftrages über die Auswanderung aus Gotien hinweg erschließen wollen. Sie bekundet aber im Gegenteil dessen Neudefinition als Folge dieser Auswanderung und der Niederlassung im Reich. An die Stelle eines räumlich umschriebenen bischöflichen Kompetenzbereiches tritt ein ethnisch definierter, wobei „der Goten“ sicherlich nicht auf die Goten schlechthin, sondern nur auf die besondere, reichsansässig gewordene Gotengemeinschaft bezogen werden darf.⁸¹ Daß Wulfila in einer solchen Funktion lediglich chorbischöflichen Rang besessen haben sollte, ist schon angesichts der dieser Gemeinschaft zugebilligten Autonomie unwahrscheinlich, die nach der kirchlichen Seite hin uneingeschränkte bischöfliche Vollmacht erforderte. H. v. Schubert hat zudem annehmen wollen, daß sich diese Gemeinde unter Einbeziehung der 376 ins Reich aufgenommenen und nach verheerenden zwischenzeitlichen Wirren 382 durch Theodosios d. Gr. in der thrakischen Diöcese, vermutlich doch ebenfalls in der Moesia secunda angesiedelten Goten unter Fritigern⁸² zu einer „umfassenderen Gotenkirche erweitert“ habe.⁸³ Diese Annahme beruht jedoch im wesentlichen nur auf der Verkennung der präzisen Bedeutung der Bezeichnung Wulfilas als „des Gotenbischofs“. Positive Anhaltspunkte dafür gibt es nicht.

Mit seiner neuen reichskirchlichen Installation war Wulfilas Auftrag für Gotien erledigt, und von einer weiteren Wirksamkeit dort erfahren wir nichts. Nur scheinbar läßt sich eine solche aus Sokrates belegen. Ihm ist offenbar die Tatsache einer Ansiedlung von Goten in Mösien bereits unter Konstantios unbekannt, und daher ist ihm die richtige Zuordnung des Gotenbischofs nicht möglich. Er kann ihn nur mit den transdanubischen Goten in Verbindung bringen, und so verknüpft er – oder auch schon die von ihm aufgenommene Quelle – unter dieser falschen Voraussetzung die vorgefundenen Nachrichten. Er – oder seine Quelle – läßt Wulfila im Zusammen-

⁸⁰ H. v. Schubert (Anm. 34), S. 50.

⁸¹ Einen vergleichbaren partikulären Sinn hat „der Goten“ offenbar auch, wenn später der den Westgoten unter Alarich I. zugehörnde Bischof Sigishari (Σιγισάριος) ebenfalls als „der Gotenbischof“ bezeichnet werden kann (Sozom., *Hist. eccl.* IX 9, 1, S. 401 Bidez/Hansen, im Zusammenhang der Erhebung des römischen Stadtpräfekten Priscus Attalus zum Gegenkaiser durch Alarich 409). Es handelt sich hier sicherlich nur um eine für den römischen Beobachter naheliegende Verwendung oder Neubildung der Bezeichnung „Gotenbischof“ ohne ihren für Wulfila vorauszusetzenden präzisen reichskirchlichen Sinn und ohne, daß sich ausmachen läßt, ob sie einer von Sigishari selbst geführten Amtsbezeichnung entspricht (vgl. ihre unpräzise Anwendung auf Theophilus durch Sokrates). Deshalb ist es auch kaum möglich, aus der Verwendung der bestimmten Form des Singular (die für Wulfila exakt den Gegebenheiten entsprach) hier weitere Folgerungen zu ziehen (vgl. das Reden des Philostorgios von „dem Machthaber des Volkes“ und seine Problematik: s. o., Anm. 44); für den Berichterstatter stellt sich eben der Bischof, von dem allein er Kunde hat, gleichviel ob es tatsächlich der einzige war oder nicht, als *der* (West-)Gotenbischof dar.

⁸² Zu den Ereignissen s. L. Schmidt (Anm. 8), S. 400–421.

⁸³ H. v. Schubert (Anm. 34), S. 53.

hang der Annahme des „arianischen“ Christentums durch einen gotischen Teilverband unter Fritigern zur Zeit des Valens tätig werden und dabei auch Anlaß zu der tatsächlich aber schon früher einsetzenden Christenverfolgung Athanarichs geben,⁸⁴ und zwar ganz ungeachtet dessen, daß er ihn bereits bei einem viel früheren Anlaß, dem Konzil von 360, schon als Gotenbischof vorgestellt hatte. Die darin liegende Ungereimtheit kommt bei Sozomenos noch deutlicher zum Ausdruck. Wulfila ist für ihn Bischof der Goten und Vertrauensmann ihrer Führung, noch bevor sie sich zur Annahme des Christentums entschließen.⁸⁵ Das entspricht zwar vielleicht noch einem modernen Phantasiebild vom „Missionsbischof“ Wulfila, aber nicht altkirchlichen und byzantinischen Gegebenheiten. Theodoret hat die darin liegende Schwierigkeit empfunden. Er sucht sie dadurch zu beheben, daß er die Goten bereits Christen sein und sie dort, wo Sozomenos oder die beiden gemeinsame Quelle von einem Religionswechsel spricht, einen Konfessionswechsel vornehmen läßt.⁸⁶ Natürlich lassen sich bei dem spärlichen Fließen unserer Quellen aus ihrem Schweigen noch keine unmittelbaren Schlüsse ziehen. Doch paßt ein solches Schweigen hinsichtlich einer weiteren direkten transdanubischen Wirksamkeit Wulfilas durchaus zu dem, was vom Gesamtbild her wahrscheinlich ist. Der Gotenbischof wird nicht mehr die Funktion des Bischofs von Gotien wahrgenommen haben. Daß man dagegen mit einer Beteiligung von Kräften seiner Gemeinde und der Nutzbarmachung seiner sprachlichen Leistung beim kirchlichen Vollzug des für die westgotische Christianisierung bahnbrechenden Religionswechsels Fritigerns wird rechnen dürfen, steht auf einem anderen Blatt und gehört bereits in die Geschichte der auch über Wulfilas Tod hinaus noch länger andauernden, wirksamen balkangotischen christlichen homöischen Ausstrahlung.⁸⁷

In Gotien haben sich aber auch über die Wulfila und seine Gemeinde ins Exil treibenden Unterdrückungsmaßnahmen hinaus Christen behaupten können, und zwar sicherlich auch weiterhin in einer Weise, der gegenüber die Frage: „Arianisch oder orthodox?“ eine künstliche Schablonisierung bedeutet. Die bereits eingangs erwähnte nachweisliche Inanspruchnahme von Märtyrern der Christenverfolgung Athanarichs durch die liturgische Tradition beider Seiten macht das deutlich genug. Dementsprechend unterscheidet Epiphanius noch um 377 unter den Opfern dieser Verfolgung ganz unreflektiert nur zwischen Anhängern des in Gotien wirkenden Sektierers Audios und „unseren Christen“,⁸⁸ und auch im Martyrium des Sabas (372) hat die

⁸⁴ Sokr., *Hist. eccl.* IV 33, S. 210 Hussey/Bright; vgl. zur Konstruktion des Abschnittes und zur Chronologie K. Schäferdiek, Zeit und Umstände des westgotischen Übergangs zum Christentum: *Historia* 28 (1979), S. 90–97.

⁸⁵ Sozom., *Hist. eccl.* VI 37, S. 294 ff. Bidez/Hansen.

⁸⁶ Theodoret, *Hist. eccl.* IV 37, S. 273 f. Permantier/Scheidweiler. Liest man unvoreingenommen den ersten Teil des Sozomenosberichtes (*Hist. eccl.* VI 37, 1–7, S. 294 f. Bidez/Hansen), gewinnt man den Eindruck, er könnte ebenso gemeint sein. Doch die Fortsetzung verbietet dieses Verständnis.

⁸⁷ Vgl. zu dieser die Übersicht bei K. Schäferdiek (Anm. 2), Sp. 511–519.

⁸⁸ Epiph., *Panar.* 70,15,4, III S. 248 Holl: . . . ἐδιώχθησαν οἱ πλείους (sc. der Audianer), οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ἡμετέροι ἐκεῖ Χριστιανοί.

Kennzeichnung des Helden als rechtgläubig⁸⁹ wohl kein aktuelles Eigen-
gewicht, sondern ist Stilelement eines Tugendkatalogs, der Sabas als Heiligen
charakterisieren soll. Erst später, als „gotisch“ und „arianisch“ schon fest asso-
ziierte Begriffe sind, wird in den Quellen die „Konfessionsfrage“ gestellt, so
wenn Sokrates die Opfer der Verfolgung Athanarichs als Arianer bezeich-
net⁹⁰ oder das Martyrium des Niketas es für erforderlich hält, für seinen
Heiligen einen Rechtgläubigkeitsnachweis zu konstruieren.⁹¹ Vor allem das
Bestreben, allein Valens oder seine kirchliche Umgebung für den Arianismus
der Goten verantwortlich zu machen, führt dazu, daß man kontrastierend
älteres gotisches Christentum als „katholisch“ im Sinne bewußt nikänischer
Festlegung betrachtet. In der schon genannten Darstellung Theodoret's ist
diese Sicht voll ausgebildet,⁹² und bei Sozomenos kann man sie geradezu
in statu nascendi betrachten, wenn er Wulfila für einen braven Nikäner er-
klärt, der an der Akakiansynode von 360 nur aus Unbedachtsamkeit teil-
nimmt, später dann aber leider doch der Raffinesse der arianischen Hof-
clique des Valens erliegt.⁹³

Entnehmen kann man den Nachrichten zur Verfolgung Athanarichs je-
doch, daß sich das Christentum Gotiens eine gewisse kirchliche Organisation
bewahrt oder wieder aufgebaut hatte.⁹⁴ Angesichts des früher Ausgeführten
läßt diese Beobachtung die Frage aufkommen, ob es denn nicht auch wieder
einen Bischof von Gotien gegeben haben mag. Spätestens die offizielle An-
nahme des Christentums durch Fritigerns Teilverband um 375⁹⁵ könnte
Anlaß zur erneuten Ernennung eines solchen Bischofs gegeben haben. Die
Quellen bieten dazu aber nur sehr vage und unsichere Angaben. Orosius
schreibt, die Goten hätten bei dieser Gelegenheit um die Entsendung von
Bischöfen gebeten,⁹⁶ und dazu paßt scheinbar, wenn Eunapios bei der Schil-

⁸⁹ *Mart. Sabae* 2, S. 217, 12 Delehaye: ὁρθὸς τῇ πίστει.

⁹⁰ Sokr., *Hist. eccl.* IV 33, S. 210 Hussey/Bright.

⁹¹ *Mart. Nicetae* 2, ed. H. Delehaye, *Saints* (Anm. 3), S. 209–215, hier S. 210, 20 ff.; vgl. auch Aug., *De civ. dei* XVIII 52, CCh Ser. lat. 48, S. 651 (*rex Gothorum in ipsa Gothia persecutus est christianos . . . , cum ibi non essent nisi catholici*) mit der Anm. 88 schon angeführten Schilderung desselben Geschehens durch Epiphanius.

⁹² Vgl. auch Isidor v. Sevilla, *Hist. Goth.* 10, ed. Th. Mommsen, *MG Auct. Ant.* 11, S. 271. Hinter diesem Bericht von einem offenen Zusammenstoß zwischen vormalig vor der Verfolgung des Athanarich ausgewichenen „katholischen“ gotischen Glaubensflüchtlingen und den 376 auf Reichsgebiet übergegangenen Goten könnte sich übrigens eine durch Deutung verunklarte Erinnerung an einen zeitweiligen Konflikt zwischen diesen und der wulfilanischen Gotengemeinschaft verbergen; denn wie man in dem „katholischen“ Bekenntnis jener Glaubensflüchtlinge nicht mehr wird sehen dürfen als ein Postulat sekundärer Geschichtsschau, so ist ihre Verbindung mit der Christenverfolgung Athanarichs nur eine Schlußfolgerung Isidors aus den von ihm aufgenommenen Angaben des Orosius zu dieser Verfolgung (Oros., *Hist.* VII 32, 9, S. 513 Zangemeister, vgl. Isid., *Hist. Goth.* 6, S. 269 f. Mommsen).

⁹³ Sozom., *Hist. eccl.* VI 37, 8 f., S. 295 Bidez/Hansen.

⁹⁴ *Mart. Sabae* 4, S. 218 Delehaye; Menologien zum 26. März (Anm. 3) mit gotischer Kalendernotiz zum 29. Oktober.

⁹⁵ S. Anm. 84.

⁹⁶ Oros., *Hist.* VII 33, 19, S. 520 Zangemeister.

derung des gotischen Donauübergangs von 376 bemerkt, sie hätten, um als Christen zu erscheinen, einige verwunderlich gekleidete Leute „als ihre Bischöfe“ herausgestellt.⁹⁷ Aber der Plural macht stutzig. Die Ernennung mehrerer Bischöfe schloße die Durchführung einer Diözesangliederung ein, womit aber doch wohl kaum zu rechnen ist. Möglicherweise schmückt Orosius auch nur die ihm vorliegende Nachricht von der gotischen Annahme des Christentums frei aus, während bei dem Christengegner Eunapios nicht unbedingt kanonisch präzise Terminologie vorliegen muß – die Gruppe, der er in einem rudimentären Stadium der Christianisierung mehrere Bischöfe zuordnet, dürfte übrigens kaum mehr als vierzigtausend Köpfe gezählt haben.⁹⁸ Ein Bischof namens Goddas (Γοδδᾶς ὁ ἐπίσκοπος) begegnet dagegen in der *Passio* des Innas, Remas und Pinas.⁹⁹ Diese Märtyrer fanden in Gotien den Tod durch Ertränken, wurden von Christen begraben und ihre Reliquien sieben Jahre später von Goddas erhoben, der sie zunächst an einen anderen Ort „im gleichen Land“, dann aber „nach einem Ort namens Haliskos“ (Ἁλίσκος), einem Hafen“, bringt. Dieser Ort ist nicht zu identifizieren, andere Orts- und Zeitangaben werden nicht gemacht. K. D. Schmidt dachte an Vorgänge im ostgotischen Raum Südrußlands, E. A. Thompson lokalisiert das Geschehen dagegen in den westgotischen Bereich,¹⁰⁰ und das hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich, nicht einfach, weil unsere Nachrichten über gotische Christenverfolgungen nur diesen Bereich betreffen, sondern weil nur hier die besonderen politischen Beziehungen zum Reich gegeben sind, als deren Begleiterscheinung sie verständlich werden. Thompsons Gründe für eine Datierung des Martyriums in die erste der beiden überlieferten Verfolgungen dagegen sind nicht unbedingt durchschlagend; die Frage wird offenbleiben müssen. Von Goddas möchte er annehmen, daß er „katholisch“ gewesen sei, da es zu Zeiten Wulfilas kaum noch einen zweiten „arianischen“ Bischof in Gotien gegeben habe. Er sei möglicherweise ernannt worden, um den Auswirkungen der Tätigkeit Wulfilas zu begegnen – von wem, wird nicht gefragt. Die Hypothese beruht auf der unbegründeten Annahme einer explizit „arianischen“ Prägung schon der frühen Wirksamkeit Wulfilas und einer Fehldeutung seiner Bezeichnung als Gotenbischof. Sie ist unhaltbar. Dagegen könnte Goddas, dessen einzige Erwähnung auf jeden Fall in die Zeit nach der Wirksamkeit Wulfilas in Gotien weist, durchaus ein Nachfolger in dessen Amt des Bischofs von Gotien sein.

Es ist schon angesprochen worden, daß wohl die Zeit nach der Niederlassung in Mö sien, als der unter Konstantin bald nach Nikaia weithin ausgeblendete theologische Hintergrund der innerkirchlichen Gegensätze nach einem ersten kurzfristigen Aufscheinen Anfang der vierziger Jahre im Ver-

⁹⁷ Eunapios, *Fragm.* 55, ed. L. Dindorf, *Historici Graeci minores* I, Leipzig 1870, S. 248 f.

⁹⁸ L. Schmidt (Anm. 8), S. 403.

⁹⁹ Ed. H. Delehaye, *Saints* (Anm. 3), S. 215 f.

¹⁰⁰ K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 320; E. A. Thompson, *Der gotische Bischof Goddas*: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 86 (1955/56), S. 275–278; desgl. engl.: ders., *Visigoths* (Anm. 16), S. 161–165.

lauf der fünfziger Jahre zunehmend wieder zur Geltung kam, auch für Wulfila die Zeit notwendiger Stellungnahme und einer reflektierten Abklärung der eigenen Position gewesen sein muß. Mit guten Gründen nimmt man zumeist auch an, daß ebenfalls in diesem Zeitraum sein eigentliches Lebenswerk, die Verschriftlichung des Gotischen und die Bibelübersetzung, entstanden oder vollendet worden ist – soweit es überhaupt vollendet wurde; denn die Bibelübersetzung ist offensichtlich unvollständig geblieben. Philostorgios bringt die vielzitierte Anekdote, Wulfila habe die Königsbücher ausgelassen, weil die Kriegslust seines Volkes nicht noch eine Bestärkung durch deren kriegerischen Inhalt erfahren sollte.¹⁰¹ Man nimmt das allzu leicht für bare Münze. Hier muß wohl der Topos vom kriegerischen Charakter barbarischer Völker herhalten, um die Unvollständigkeit der gotischen Übersetzung wenigstens teilweise zu erklären. Wie weit das Alte Testament überhaupt übersetzt wurde, ist unbekannt. Erhalten sind nur drei Palimpsestblätter aus Nehemia.¹⁰² Eine Bekundung spezieller theologischer Ausrichtung ist die Inangriffnahme der Bibelübersetzung als solche sicher nicht, muß doch auch eine im homöischen Programm anklingende biblizistische Haltung in erster Linie wohl als Ausformung einer allgemeinen altkirchlichen Hochschätzung der Schrift verstanden werden. Sie ist ein Versuch sprachlicher Umsetzung, der sich ganz in das Bild der voraufgehenden und der noch folgenden Ausbreitungsgeschichte des Christentums rund um die östliche Hälfte des Mittelmeers fügt. Der in ihr der Volkssprache offengehaltene religiös-kirchliche Stellenwert hat gewiß erhebliche Bedeutung für die Entfaltung der Nationalkulturen im Raum der östlichen Christenheit gehabt. Einer Deutung von P. Scardigli entsprechend jedoch umgekehrt das Übersetzungswerk Wulfilas primär als Ausdruck einer bewußten gotischen kulturellen Selbstfindung im Gegenüber zur frühbyzantinischen Reichskultur zu werten,¹⁰³ hieße die reichskirchliche Integration verkennen, die sein Wirken von vornherein und auf die Dauer bestimmt hat. Neben der gotischen Bibelübersetzung oder auch schon vor ihr ist sicher auch eine gotische Liturgie entwickelt worden, deren spätere Verbreitung durch das gotische liturgische Kalenderfragment und eine aus dem vandalischen Nordafrika überlieferte liturgische Formel bezeugt ist.¹⁰⁴ Ein von K. Gamber unternommener

¹⁰¹ Philost., *Hist. eccl.* II 5, S. 18 Bidez/Winkelman.

¹⁰² Zur gotischen Bibel s. E. Stutz, *Gotische Literaturdenkmäler*, Stuttgart 1966, S. 20 ff.; dies., *Das Neue Testament in gotischer Sprache: Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, hg. v. K. Aland, Berlin 1972 (Arbeiten zur neutestamentl. Textforschung 5), S. 375–402. – Ausgabe: *Die gotische Bibel*, hg. v. W. Streitberg, Darmstadt ⁶1971 (= Heidelberg ²1919 mit Korrektur von Druckfehlern).

¹⁰³ P. Scardigli, *La conversione dei Goti al cristianesimo: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo* 14 (1967), S. 47–86.

¹⁰⁴ Kalenderfragment s. Anm. 3. – In der pseudaugustinischen *Collatio cum Pascentio* 15, MPL 33, Sp. 1163 findet sich in handschriftlich entstellter Form die Formel *frōja armēs*, entsprechend bibelgotischem *frauja armais* = *κύριε ἐλέησον*; vgl. dazu G. Eis, *Der vandalische Gebetsruf frōja armēs: Forschungen u. Fort-*

Versuch, sie nach ihrem Aufbau und Verlauf zu rekonstruieren, erschöpft sich indessen in einer Verknüpfung ungesicherter Annahmen und überschreitet bei weitem die durch das überlieferte Material gesetzten Grenzen der Erkenntnismöglichkeit.¹⁰⁵

„Über die Qualität der gotischen Bibelübersetzung liegt kein festgegründetes Gesamturteil vor.“ Mit diesen Worten kennzeichnet die Germanistin E. Stutz den Ertrag der sprachwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem gotischen Bibeltext.¹⁰⁶ Sie gemahnen den Kirchenhistoriker zu einer in der Vergangenheit nicht immer geübten Zurückhaltung bei der Einschätzung des von Wulfila unternommenen sprachlichen Vermittlungsversuches insgesamt.¹⁰⁷ Ein spezielleres Problem ist demgegenüber die Frage nach einem möglichen Niederschlag der besonderen theologischen Ausrichtung Wulfilas in seiner Übersetzung. Man hat einen solchen Niederschlag im gotischen Text von Phil. 2, 6 sehen wollen.¹⁰⁸ Hier wird τὸ εἶναι ἵσα θεῷ wiedergegeben

schritte 34 (1960), S. 183–185 (= ders., *Altgermanistische Beiträge zur geistl. Gebrauchsliteratur*, Bern/Frankfurt 1974, S. 9–15). Ps.-Aug. gibt keinen Aufschluß über die Verwendung der Formel, und Eis rechnet aufgrund mittelalterlicher Parallelen mit ihrem Gebrauch als Akklamationsformel (vgl. zur altkirchlichen Verwendung von κύριε ἐλέησον als Akklamationsformel Th. Klauser, *Akklationen*: RAC 1, Stuttgart 1950, Sp. 216–233, hier Sp. 229). Die Formel hat jedoch früh auch einen festen Platz in der Liturgie (vgl. Apostol. Konst. VIII 6, 4, ed. F. Funk, Paderborn 1905, S. 478), und daher kommt wohl auch der liturgische Gebrauch am ehesten als Medium ihrer Vermittlung in den gotischen Sprachraum in Betracht. – Im Raum der unteren Donau scheint sich die gotische Liturgiesprache noch sehr lange behauptet zu haben. In der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts hat der gelehrte Abt der Reichenau Walahfrid Strabo (*Liber de exordiis* 7, ed. A. Boretius/V. Krause, *MG Leg.* II 2, S. 481) noch Kunde von ihrer Verwendung in der Dobrudscha (die damals zum ersten bulgarischen Reich gehörte, das seinerseits wieder unmittelbar südöstlicher Nachbar des Frankenreichs war), und nach der slavischen Konstantinsvita (c. 16, übers. J. Bujnoch, *Zwischen Rom und Byzanz*, Graz/Wien/Köln 1972 [Slav. Geschichtsschreiber 1], S. 98) hätte damals auch der Slavenmissionar Konstantin/Kyryll davon Kenntnis gehabt (vgl. allerdings Bujnoch z. St., Anm. 162, S. 208 f.). Die Frage, ob dies auch die Bewahrung einer nicht oder wenig veränderten Gestalt der ursprünglichen gotischen Liturgie bedeutet, sowie die eng damit zusammenhängende, ob sich ihre Träger noch in einem Bekenntnisgegensatz zur byzantinischen Kirche sahen, kann man zwar stellen, aber nicht beantworten.

¹⁰⁵ K. Gamber, *Liturgie übermorgen*, Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 93–105 unter Bezugnahme auf frühere eigene Arbeiten; vgl. dazu O. Nußbaum, *Zur Liturgie übermorgen*: Theol. Revue 63 (1967), Sp. 217–228, hier Sp. 222 f., dem ich auch den Hinweis auf diesen liturgiegeschichtlichen Versuch verdanke.

¹⁰⁶ E. Stutz, *Literaturdenkmäler* (Anm. 102), S. 56.

¹⁰⁷ Vgl. die überschwenglichen Beurteilungen bei K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 284–296 und H. Steubing, *Miscellen zur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas*: ZKG 64 (1952/3), S. 137–165, die von methodisch nicht hinreichend abgeklärten Wortschatzbeobachtungen ausgehen.

¹⁰⁸ Vgl. W. Streitberg in seiner Ausgabe der gotischen Bibel (Anm. 102), S. 370, Anm. z. St.; K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 294; zurückhaltend E. Stutz, *Literaturdenkmäler* (Anm. 102), S. 6. Ablehnend hat sich geäußert F. Jostes, *Das Todesjahr des Ulfilas und der Übertritt der Goten zum Arianismus*: Beitr. zur Gesch. d. dt. Sprache u. Lit. 22 (1897), S. 159–187, hier S. 186, Anm. 1. – Begründet wurde die Vorstellung von einem „arianischen“ Sprachklang des gotischen Wortlautes von Phil. 2, 6 durch C. O. Graf Castiglione (*De Ulphilae et Gothorum Arianismo*, in:

mit *wisan sik galeiko guda* (zu sein selbst gleich Gott). Wulfila, so heißt es, gebrauche hier *galeiks* (dessen adverbiale Form *galeiko* ist) zur Wiedergabe von ἴσος, während man eigentlich *ibna* erwarten sollte; denn *galeiks* sei die regelmäßige Entsprechung zu ὅμοιος. Eine gleichermaßen deutliche Entsprechung zwischen *ibna* und ἴσος läßt sich allerdings nicht ausmachen. Als Äquivalent für ἴσος begegnet *ibna* im erhaltenen Bestand der gotischen Bibel nur in der Wiedergabe des Kompositums ἰσαγγελιοι mit *ibnans aggilum* Lk. 20, 36. Im übrigen sind von den sieben Stellen, an denen einfaches ἴσος außer Phil. 2, 6 im Neuen Testament noch vorkommt, drei auch im gotischen Text erhalten. Lk. 6, 34 steht für τὰ ἴσα als „wertmäßig Gleiches“ *samalaud*, und Mk. 14, 56.59 wird ἴσος im Sinne von „inhaltlich übereinstimmend“ mit *samaleiks* wiedergegeben. Dessen adverbiale Form *samaleiko* ist geläufiges Äquivalent von ὁμοίως und dadurch möglicherweise so besetzt, daß es als Entsprechung des adverbialen ἴσα in Phil. 2, 6 entfiel und hier ein Synonym eintreten mußte. Dann aber stünde *galeiko* an dieser Stelle der gotischen Bibel mit dem gleichen Recht wie in einigen deutschen Übersetzungen das offenbar nicht nur etymologisch identische „gleich“, das übrigens auch die gemäßige Wiedergabe von ὅμοιος in der homöiōsis Kennformel ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς ist. Für eine Beurteilung unserer Stelle ist es angesichts der Gleichung *galeiks* = ὅμοιος überhaupt wichtig, sich nicht auf ein einseitiges und verengtes Verständnis des letzten im Sinne von „ähnlich“ festlegen zu lassen, das letztlich in der „orthodoxen“ Polemik des vierten Jahrhunderts wurzelt. Das Wort bedeutet „gleich“, „gleichartig“, „ähnlich“ unter Abhebung auf eine wesentliche wechselseitige Übereinstimmung des Verglichenen.¹⁰⁹ Wulfilas Sprachgebrauch in Phil. 2, 6 ist demnach nicht auffällig. Seine Übersetzung ist sachgemäß und entspricht dabei allerdings durchaus auch seinem theologischen Denken, nur eben nicht dem, was man landläufig unter seinem „Arianismus“ verstehen möchte. Eine Verwendung von *ibna* an dieser Stelle müßte dagegen wohl eher auffällig erscheinen, und zwar nicht allein und vielleicht auch nicht einmal an erster Stelle im Blick auf den hier eben doch nur mehr in bescheidenen Grenzen erkennbaren sonstigen Sprachgebrauch der gotischen Bibel, sondern auch aus sachlichen Gründen. Anlaß zu einer solchen Annahme bieten einige Stellen der vom Erstherausgeber *Skeireins* (Auslegung) genannten, in wenigen Palimpsestfragmenten gotisch überlieferten, ursprünglich wohl eher griechisch abgefaß-

Gothicae versionis epistolarum divi Pauli ad Gal., ad Phil., ad Col., ad Thess. I ... quae supersunt, ed. C. O. Castillonaeus, Mailand 1835, S. 63–72, hier S. 63 f.). Er meinte, in dieser Stelle ein wesentliches Argument für seine Behauptung sehen zu können, Wulfila sei strikter „Arianer“ gewesen und nicht etwa „Semiarianer“, wie H. F. Maßmann hatte annehmen wollen (*Skeireins airwaggeljons thairh Iohannen*. Auslegung des Evangelii Johannis in gothischer Sprache, ed. H. F. Maßmann, München 1834, S. 74–76). Beide verwenden dabei ein seinerzeit vorgegebenes und differenziertes dogmengeschichtliches Ordnungsschema, das so längst nicht mehr anwendbar ist.

¹⁰⁹ Vgl. J. Schneider, Art. ὅμοιος: Theol. Wörterb. z. NT III, Stuttgart 1954, S. 186–188; G. W. H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford 1961, S. 954f s. v.

ten Johanneserklärung.¹¹⁰ Darin wird zweimal *ibna* und einmal das im gegebenen Zusammenhang offenbar damit bedeutungsgleiche *ibnaleiks* ausdrücklich von *galeiks* abgesetzt und erscheint dabei aus dem Zusammenhang des Textes heraus durch ein Bedeutungsgefälle auf „identisch“ hin gekennzeichnet.¹¹¹ Unter dieser Voraussetzung aber müßte eine Verwendung des Wortes bei der Wiedergabe von Phil. 2, 6 für Wulfilas glatter „Sabellianismus“ gewesen sein, der Christus als Gottessohn mit Gott, dem Vater, personidentisch erscheinen ließ. Gewiß war im theologischen Umfeld der Reichskirche, in das er hineingewachsen war, der Argwohn gegenüber Tendenzen solcher Art besonders ausgeprägt, und mit seiner Umgebung teilte er die Überzeugung, daß die Verfechter des ὁμοούσιος „sabellianisch“ dächten.¹¹² Doch dies allein berechtigt sicher noch nicht, seine Wortwahl an der besprochenen Stelle als „arianisierend“ zu kennzeichnen.

Nur vermeintlich kontrastiert somit die Wiedergabe von Phil. 2, 6 einem anderen sprachlichen Moment der Bibelübersetzung Wulfilas, nämlich dem theologischen Aspekt seines Dualgebrauchs, der aber auch ohne solchen kontrastierenden Hintergrund Interesse behält.¹¹³ Er begegnet in Joh. 10, 30: *ik jah atta meins ain siju* (ich und mein Vater, wir-beide-sind eins), Joh. 17, 21: *in uggkis* (in uns-beiden), und Joh. 17, 22: *swaswe wit ain siju* (wie wir-beide eins sind-wir-beide).¹¹⁴ Hier kommt sprachlich eine über die Möglichkeiten der Vorlage hinausgehende, sehr enge Zusammenordnung von Vater und Sohn zum Ausdruck. „Die gotische Formulierung liegt sozusagen jenseits der arianischen Kontroverse“, bemerkt E. Stutz dazu.¹¹⁵ Immerhin aber schließt auch Wulfilas theologische Ausfüllung des homöischen Bekenntnisrahmens eine grundsätzliche und ausschließende Zusammenordnung von Vater und Sohn ein. Das wechselseitige Verhältnis zwischen sprachlichem Ausdruck und theologischer Reflexion ist somit durchaus nicht ohne weiteres näher bestimmbar.

Über Wulfilas eigene theologische Prägung sind wir wenigstens teilweise durch ein Selbstzeugnis unterrichtet, durch ein Bekenntnis, das er vor seinem Tod in Konstantinopel als Vermächtnis für seine Gemeinde formuliert hat.¹¹⁶ H. E. Giesecke¹¹⁷ hat darin Wulfilas Taufsymbol sehen wollen. Darüber

¹¹⁰ Vgl. dazu E. Stutz, Literaturdenkmäler (Anm. 102), S. 64–69; Erstausgabe s. Anm. 108; maßgebliche Ausgabe: The Gothic Commentary on the Gospel of John, ed. W. H. Bennett, New York 1960 (The Modern Language Association of America, monograph series 21).

¹¹¹ Dazu s. Exkurs II am Ende des Aufsatzes.

¹¹² Ausdrücklich bezeugt durch Auxentius, *Diss. Maxim.* 47, MPL Suppl. 1, Sp. 704: *Quapropter homoniansorum sectam destruebat, quia non confusas et concretas personas, sed discretas et distinctas credebatur.*

¹¹³ S. dazu E. Stutz, Literaturdenkmäler (Anm. 102), S. 6 u. 50–52. Sie sieht den Dualgebrauch gegenüber Phil. 2, 6 kontrastieren. F. Jostes (Anm. 108) hatte ihn als Argument gegen die „arianische“ Deutung der Stelle betrachtet.

¹¹⁴ Übersetzung nach E. Stutz, Literaturdenkmäler (Anm. 102), S. 6.

¹¹⁵ E. Stutz, Literaturdenkmäler (Anm. 102), S. 51.

¹¹⁶ *Diss. Maxim.* 63, MPL Suppl. 1, Sp. 707.

¹¹⁷ H. E. Giesecke, Die Ostgermanen und der Arianismus, Leipzig 1939, S. 28 ff.

hinaus wollte er in dem Referat des Auxentius über Wulfilas Lehre,¹¹⁸ dessen kunstvollen Aufbau er herausgearbeitet hat, sein Meßbekenntnis wiederfinden.¹¹⁹ Diese letzte Hypothese erledigt sich von selbst. Die Kirche des vierten Jahrhunderts hatte noch kein Meßbekenntnis. Außerdem gibt sich das Referat des Auxentius sehr deutlich als situationsbezogene, auf aktuelle Streitfragen ausgerichtete Darstellung zu erkennen. Es muß als rhetorisch ausgefeilter Kommentar zum Bekenntnis Wulfilas verstanden werden. Dessen Charakter läßt sich nur durch einen formalen Vergleich mit der zeitgenössischen Symboltradition bestimmen. Das Taufsymbol bildet den Rahmen vieler Bekenntnisformulierungen des vierten Jahrhunderts und ist zudem Modellfall des Symbols als einer Stilform theologischer Aussage. Zwar nicht sein genauer Wortlaut, aber sein wesentlicher Inhalt und sein Aufbau waren zur Zeit Wulfilas längst festgelegt. Seine Formulierung ist insofern nicht in das Belieben des einzelnen Bischofs gestellt. Dieser Grundform gegenüber hebt sich nun Wulfilas Bekenntnis ab durch eine Reduktion auf der einen und die Einblendung bestimmter theologischer Reflexionen auf der anderen Seite. Beides wird aus einer zeitgeschichtlich genau bestimm-
baren Situationsbezogenheit völlig verständlich. Hinzu kommt im Aufbau noch eine Verschiebung der Schöpferprädikation vom ersten in den zweiten Artikel. Wulfila zitiert mithin kein Taufsymbol, sondern formuliert sein Bekenntnis in eine konkrete Diskussionslage hinein unter nachdrücklicher und ausschließlicher Konzentration auf die Aussagen, in denen er den status confessionis gegeben sieht – man könnte fast sagen, als ein Kampfbekenntnis. Denn im Gegensatz zu mancher Symbolformulierung des vierten Jahrhunderts verschleiert es nichts, sondern nennt klar und gezielt seine von der siegenden nikänischen Orthodoxie soeben erst öffentlich verworfenen Positionen und eben gerade sie. In der gegebenen Situation muß es so als geradezu aggressiv erscheinen. Es lautet:¹²⁰

¹¹⁸ *Diss. Maxim.* 42 ff., MPL Suppl. 1, Sp. 703 ff.

¹¹⁹ Für H. E. Giesecke ist diese Genusbestimmung des Auxentiusreferates und des von diesem kommentierten Bekenntnisses ein wesentliches, in seiner mangelnden Tragfähigkeit aber auch einfach durchschaubares Argumentationselement; denn so wird der in diesen Texten allein angesprochene partielle theologische Problemhorizont zum elementaren Ausdruck der christlichen Überzeugungen Wulfilas insgesamt umgedeutet, und Giesecke nimmt nun das Fehlen der Aussagen zum Heilswerk Christi und zur Eschatologie sowie die Ausführlichkeit des pneumatologischen Abschnittes zum Ausgangspunkt einer tendenziösen Mißdeutung Wulfilas im Sinne einer deutschgläubigen Ideologie (S. 57 ff.): Wulfila sei, neben Meister Eckhart und Luther, „einer jener Großen, die innerhalb des Christentums dessen Grenzen sprengten und in denen das germanische Wesen durch das fremde Gewand hindurch Geltung verlangte und behauptete“ (S. 61).

¹²⁰ *Ego ulfila episkopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera transitum facio ad dominum meum: credo unum esse deum patrem solum ingenitum et invisibilem, et in unigenitum filium eius dominum et deum nostrum opificem et factorem universe creature non habentem similem suum: ideo unus est omnium deus pater, qui et dei nostri est deus; et unum spiritum sanctum, virtutem inluminantem et sanctificantem – ut ait christus post resurrectionem ad apostolos suos: „Ecce ego mitto promissum patris mei in vobis; vos autem sedete in civitate[m] hierusalem,*

„Ich, Wulfila, Bischof und Bekenner, habe stets so geglaubt und trete in diesem alleinigen und wahren Glauben den Heimgang zu meinem Herren an. Ich glaube,

daß ein Gott ist, der Vater,¹²¹

allein ungezeugt und unsichtbar,¹²²

und an seinen eingeborenen Sohn,

unsere Herrn und Gott,¹²³

den Erschaffer und Schöpfer der gesamten Schöpfung,

der nicht seinesgleichen hat

– daher ist einer der Gott aller,¹²⁴ der Vater,

der auch unseres Gottes Gott ist –,¹²⁵

und einen heiligen Geist,

die erleuchtende und heiligmachende Kraft

– so wie Christus nach der Auferstehung zu seinen Aposteln sagt: ‚Siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch; ihr aber bleibet in der Stadt Jerusalem, bis daß ihr angetan werdet mit Kraft aus der Höhe‘ (Lk. 24, 49), ferner: ‚Ihr werdet aber Kraft empfangen, wenn der heilige Geist auf euch herabkommt‘ (Apg. 1, 8) –,

quoadusque induamini virtutem ab alto“, item: „*Et accipietis virtutem superveniente[m] in vos sancto spiritu*“ – *nec deum nec dominum, sed ministerium christi fidelem, nec æqualem, sed subditum et oboedientem in omnibus filio; et filium subditum et oboedientem et in omnibus deo patrique* . . .

¹²¹ Sirmische Formel von 357: *Unum constat deum esse omnipotentem et patrem* (Hilarius, *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 487; S. 200 Hahn).

¹²² Vgl. die Gegenüberstellung in der sirmischen Formel von 357 (Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 489; S. 201 Hahn): *patrem initium non habere, invisibilem esse, immortalem esse, impassibilem esse, filium autem natum esse ex patre* . . .

¹²³ Sirmium 357: . . . *filium dei, dominum et deum nostrum* . . . (Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 489; S. 201 Hahn); Konstantinopel 360: . . . ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ υἱός . . . , ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν . . . (Athan., *De synod.* 30, 7, S. 259 Opitz; Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 128 Hussey/Bright; S. 209 Hahn); Nike 359: . . . ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ υἱός . . . θεὸς καὶ κύριος . . . (Theodoret, *Hist. eccl.* II 21, 6, S. 145 Parmentier/Scheidweiler; S. 206 Hahn); Germinius von Sirmium: . . . *filium eius unicum et dominum deum nostrum* . . . (Hilar., *Collect. antiariana* A I 4 III, ed. A. Feder, CSEL 65, S. 47; S. 262 Hahn); Fragm. IV der von A. Mai (*Scriptorum veterum nova collectio* III 2, Rom 1828, S. 208–237; MPL 13, Sp. 593–628) als *sermonum arianorum fragmenta* herausgegebenen, von Meslin (Anm. 6), S. 113–129 Palladius von Ratiaria zugeschriebenen und auf 381/3 datierten Bruchstücke: *filius* . . . *est* . . . *omni creaturae dominus et deus* (MPL 13, Sp. 605). Vgl. aber auch Basileios von Kaisareia, *Reg. moral., prol. VIII (de fide)* 4 (MPG 31, Sp. 685; S. 269 Hahn): . . . τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, κύριον καὶ θεόν ἡμῶν.

¹²⁴ Sirmium 357: *Ideo omnium deus unus est* (Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 488; S. 200 Hahn); vgl. auch folgende Anm.

¹²⁵ Vgl. die Bezugnahme der sirmischen Formel von 357 auf Joh. 20, 17 (Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 488; S. 200 Hahn); Pallad. Rat.(?), *Fragm. IV: pater autem et filio deus est cuius et auctor est et omnium et ideo solus verus deus, quia dei deus est* (MPL 13, Sp. 604).

nicht Gott noch Herr,
sondern getreuer Diener Christi,
dem Sohn nicht gleich,
sondern in allen Dingen untergeben und gehorsam,
und den Sohn Gott und dem Vater untergeben und gehorsam¹²⁶
und in allen Dingen . . .“ (der Rest des Textes ist zerstört).

Sachlich steht dieses Bekenntnis vor allem der programmatischen zweiten sirmischen Formel von 357¹²⁷ nahe, an die es auch vernehmliche Anklänge aufweist. Es gewinnt so seine Prägung aus der Aufnahme geläufiger Traditionselemente einer die Trinität in hierarchischer Stufung denkenden Theologie. Die Aseität Gottes als des Vaters wird gegenüber dem Kausiertsein des Sohnes hervorgehoben und dessen Unterordnung unter den Vater betont. Hinzu kommt eine relative Ausführlichkeit des pneumatologischen Teils mit zwei Schriftbelegen für den behaupteten rein dienenden Charakter des Geistes. Sie erklärt sich aus der Aktualität dieser Fragen nach den konstantinopler Synoden von 381 und 382.¹²⁸ Dabei ist für die Bestimmung der theologischen Haltung Wulfilas die hier gemachte pneumatologische Aussage an sich weniger interessant als das Licht, das von ihr auf die beiden ersten Teile des Bekenntnisses fällt.

In der gotischen homöischen Tradition, die man übrigens ebensowenig wie die Theologie Wulfilas in isolierender Betrachtung als ein spezifisch und ausschließlich gotisches Phänomen ansehen darf, die sich vielmehr in erheblichem Umfang auch aus dem fortwirkenden Erbe des reichskirchlichen, insbesondere des von M. Meslin beschriebenen lateinischen Homöertums des vierten Jahrhunderts gespeist haben wird,¹²⁹ lebt die klassische „arianische“ Verwendung von Prov. 8, 22–25 fort, der für das Kausiertsein des Sohnes durch den Vater neben dem Begriff „zeugen“ auch die Ausdrücke „schaffen“ und „grün-

¹²⁶ Sirmium 357: *Filium subiectum patri* . . . (Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 489; S. 201 Hahn; zur Ergänzung von *patri* s. Athan., *De synod.* 28, 8, S. 257, 15 Opatz); vgl. auch Sirmium 351, *anath.* XVIII: ὁὐδὲν . . . ὑποταταγμένον τῷ πατρὶ (Athan., *De synod.* 27, 3, S. 255 Opatz; Sokr., *Hist. eccl.* II 30, S. 102 Hussey/Bright; S. 198 Hahn); Pallad. Rat. (?), *Fragm. I: filium . . . oboedientem atque subditum . . . deo patrique suo* (MPL 13, Sp. 596 f.).

¹²⁷ Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 487–489; S. 199–201 Hahn; vgl. zur Formel Meslin (Anm. 6), S. 276 ff.

¹²⁸ Vgl. dazu A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, S. 239 ff.

¹²⁹ Sicher nicht umsonst hat man es z. B. im ausgehenden fünften Jahrhundert im Blick auf die Diskussionslage im Wandalenreich für nötig gehalten, sich mit einer gegen Ambrosius gerichteten Schrift des 381 in Aquileia verurteilten Palladius von Ratiaria auseinanderzusetzen (Vigilius v. Thapsus, *C. Arianos* II 50, MPL 62, Sp. 230). Zum lateinischen Arianismus und Homöertum der Zeit von 335 bis 430 s. Meslin (Anm. 6). Unmittelbares Zeugnis der gotischen Aufnahme seiner literarischen Hinterlassenschaft sind die *Gothica Veronensia*, ed. W. Streitberg, *Die got. Bibel* (Anm. 102), S. 489–491; s. dazu E. Stutz, *Literaturdenkmäler* (Anm. 102), S. 72–74. In welchem Umfang und während welchen Zeitraums mit der Aufnahme griechischen Schrifttums zu rechnen ist, bleibt offen; daß es zu ihr gekommen ist, zeigt die vermutlich griechische Vorlage der *Skeireins* (s. Anm. 110); doch Entstehungsort und -zeit der gotischen Übersetzung sind nicht bestimmbar.

den“ als biblisch sanktioniert galten und die sicher auch Wulfila geläufig war.¹³⁰ Sein Bekenntnis zeigt jedoch, wie wenig dieser eben doch biblisch vorgegebene Sprachgebrauch an sich austrägt. Die Art und Weise nämlich, wie hier der Geist Vater und Sohn gegenüber abgesetzt wird, macht deutlich, daß für Sohn und Geist nicht nur an verschiedene Rängebenen gedacht ist. Trotz der entschiedenen Unterordnung des Sohnes unter den Vater sind dem Geist gegenüber beide doch wieder auf einer gemeinsamen Ebene anderer wesenhafter Qualität gesehen. Die Gottesprädikation des Sohnes hat größeres Gewicht als das einer bloß uneigentlichen Redeweise. Dem entsprechen die Ausführungen des Auxentius. Nach Behauptung der Unter- und Nachordnung des Sohnes als „zweiten Gottes“ nach dem Vater¹³¹ fährt er betont kontrastierend fort: „... aber auch großer Gott und großer Herr und großer König und großes Geheimnis ...“¹³² Und auch bei ihm wieder ist die Absetzung des Geistes gegenüber Vater und Sohn aufschlußreich: „Während nämlich ein ungezeugter Gott ist und ein eingeborener Herr Gott, kann der heilige Geist, der Beistand, weder Gott noch Herr genannt werden, sondern hat von Gott durch den Herrn sein Dasein empfangen.“¹³³ Die Aussage Theodoret's, der gotische „Arianismus“ lehre die Inferiorität, nicht aber die Geschöpflichkeit des Sohnes,¹³⁴ findet hier eine Bestätigung und weist zugleich hin auf das Festhalten dieses Moments in der nachwulfilanischen gotischen homöischen Tradition.¹³⁵

¹³⁰ Unmittelbar im Zusammenhang von Prov. 8, 22 f. 25 begegnen alle drei Begriffe in den Thesen des Wandalkönigs Thrasamund (496–523) bei Fulgentius von Ruspe, ed. J. Fraipont, CChr Ser. lat. 91, S. 67, 13 ff. Für Wulfilas nähere Umgebung vgl. Auxentius (*Diss. Maxim.* 43 f., MPL Suppl. 1, Sp. 703), wo auch noch das ebenfalls nicht ungewöhnliche, aber an dieser Stelle vielleicht auch durch Stilzwang veranlaßte *facere* erscheint (*creavit et genuit / fecit et fundavit*).

¹³¹ *Diss. Maxim.* 44, MPL Suppl. 1, Sp. 703: *secundum deum ... a patre et post patrem et propter patrem et ad gloriam patris esse*. Die aus der Tradition der Logostheologie stammende Wendung vom zweiten Gott weist hier mittelbar ebenso das neuarianische Axiom ab, es könne nicht von einer abgeleiteten und daher reduzierten Weise des Gottseins geredet werden, wie sie auch erläutert, was es heißt, den Vater – mit Joh. 17, 3 und entsprechend der Formel von Nike – *solum verum deum* zu nennen (Auxent., *Diss. Maxim.* 42, ebd.), nämlich „allein Gott im uneingeschränkten Vollsinn des Wortes“, der eben als solcher auch *dei nostri est deus*; vgl. Pallad. Rat. (?), *Fragm.* IV, MPL 13, Sp. 604 (s. Anm. 125). Die Formel von Nike (Theodoret, *Hist. eccl.* II 21, 3, S. 145 Parmentier/Scheidweiler; S. 205 Hahn) bzw. die ihr zugrundeliegende sirmische Formel von 359 (Athan., *De synod.* 8, 4, S. 235 Opitz; Sokr., *Hist. eccl.* II 37, S. 110 Hussey/Bright; S. 204 Hahn) nimmt mit der Wendung *εἰς ἕνα τὸν μόνον καὶ* (Nike: *εἰς ἕνα καὶ μόνον*) *ἀληθινὸν θεόν* möglicherweise bewußt ein verschiedentlich in östlichen Symbolen sich findendes Element auf, das einer arianisierenden Deutung offenstehen konnte (wie z. B. deutlich in den Apostol. Konst. VII 41, 4, S. 444/6 Funk).

¹³² *Diss. Maxim.* 44, MPL Suppl. 1, Sp. 703.

¹³³ *Diss. Maxim.* 51, MPL Suppl. 1, Sp. 705: *uno enim deo ingenito extante et uno domino unigenito deo subsistente spiritus sanctus advocatus nec deus nec dominus potest dici, sed a deo per dominum ut esset acceptit*.

¹³⁴ Theodoret, *Hist. eccl.* IV 37, 4, S. 274 Parmentier/Scheidweiler.

¹³⁵ Vgl. auch Skeireins V d 1–3, S. 70 Bennett; *ainabaurā sunau guthis guth wisan gakunnan* (dem eingeborenen Sohn Gottes zuerkennen, daß er Gott ist); auch das

Demgegenüber könnte allerdings zunächst auffallen, daß Wulfilas Bekenntnis eine wesentliche Aussage nicht bringt, die in der homöischen Bekenntnisgrundlage durchaus ihren Platz hat – in der sirmischen Formel von 357, an die es sich offensichtlich anlehnt, sowie in derjenigen von Nike 359, die als offizielles Bekenntnis von Rimini auch die Bekenntnisnorm der gotischen Homöer darstellt,¹³⁶ oder in dem mit ihr weitgehend gleichlautenden Symbol der Konstantinopler Synode von 360,¹³⁷ das Wulfila selbst mit unterzeichnet hat –, nämlich die Bezeichnung des Sohnes als „Gott aus Gott“. Sie ist jedoch in der gotischen homöischen Tradition nachweisbar,¹³⁸ und ihr Fehlen bei Wulfila indiziert nur seine tatsächliche Beschränkung auf das unmittelbar Strittige. Gleiches gilt sicher auch für das Fehlen einer anderen wichtigen Aussage der genannten homöischen Bekenntnisse in Wulfilas Kampfsymbol: „Vor allen Äonen und vor jeglichem Anfang gezeugt.“ Zwar sind später in der homöischen Theologie des Wandalen- und Westgotenreiches offenbar auch andere Aussagen unterlaufen,¹³⁹ doch in dem 386 ausbrechenden sogenannten psathyrianischen Streit innerhalb der Konstan-

Bild, das Isidor v. Sevilla von der Eigenart des dabei als anhomöisch dargestellten „Arianismus“ der Goten zeichnet, läßt noch die grundlegende Zäsur in der Gegenüberstellung von Vater und Sohn einer- und Heiligem Geist andererseits erkennen (*Hist. Goth.* 8, S. 270 Mommsen).

¹³⁶ Theodoret, *Hist. eccl.* II 21, 3–7, S. 145 f. Parmentier/Scheidweiler; S. 205 f. Hahn. Zur normativen Geltung des Konzils von Rimini für die gotische homöische Kirche s. Victor v. Vita, *Hist. persec.* 3, 5, ed. M. Petschenig, CSEL 7, S. 73 f. und das III. Konzil von Toledo 589, *anath.* 17, ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona/Madrid 1963, S. 119. Die gotisch-homöische Rezeption der durch Rimini sanktionierten Formel von Nike ist Folge des Anschlusses der Delegierten der Synode von Seleukia an die dem westlichen Parallelkonzil aufgezwungene Entscheidung, wodurch die damit gebilligte Formel auch für den Osten verbindlich wurde (vgl. *Cod. Theodos.* XVI 1, 4, ed. Th. Mommsen I 2, Berlin ²1954, S. 834; zu den Vorgängen im einzelnen vgl. H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche III*, Berlin ²1953, S. 225 ff.; Meslin [Anm. 6], S. 80 ff., 285 ff.). Die Aufnahme der Formel in Rimini selbst hat sich, wenn man von dem bei Hieronymus, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* 17 (MPL 23, Sp. 279) mitgeteilten Wortlaut ausgehen darf, allerdings so vollzogen, daß ihr Text teilweise an die abendländische Symboltradition angeglichen und dabei auch gekürzt wurde, insbesondere im „heilsgeschichtlichen“ Teil. Dadurch scheint der in der Formel von Nike unter Verdoppelung der Aussagen über Himmelfahrt, Sessio ad dexteram und Endgericht in diesen verklammerte Passus über den Geist fortgefallen zu sein. Die Aufnahme des Verbotes des οὐσία-Begriffs läßt dagegen das bei Hieronymus eingangs von c. 18 davon gegebene zusammenfassende Referat erkennen.

¹³⁷ Athan., *De synod.* 30, 2–10, S. 218 Opitz; Sokr., *Hist. eccl.* II 41, S. 128 f. Hussey/Bright; S. 208 f. Hahn.

¹³⁸ Thrasamund bei Fulgentius v. Ruspe, CChr Ser. lat. 91, S. 67, 1 ff. 4 ff.

¹³⁹ Vgl. Fulgentius v. Ruspe, *Ad Thrasamundum* II 7, 5 f., CChr Ser. lat. 91, S. 129; Ps.-Vigilius v. Thapsus, *Contra Varimadum* I 12, ed. B. Schwank, CChr Ser. lat. 90, S. 25: *Erat tempus antequam de patre filius nasceretur*; Isid. v. Sevilla, *Hist. Goth.* 8, S. 270 Mommsen: *filium patri...esse... aeternitate posteriore*; III. Konzil v. Toledo, *anath.* 8, S. 119 Vives: *Quicumque initium Filio Dei... deputaverit, anathema sit* (vgl. *anath.* 2, ebd., S. 118). Schon des Auxentius *post patrem* (*Diss. Maxim.* 44, MPL Suppl. 1, Sp. 703) ist mehrdeutig.

tinopler Homöergemeinde trat Wulfilas Schüler und Nachfolger Selinas für die Zeitlosigkeit der Vätereigenschaft Gottes ein.¹⁴⁰

Ein eigentümlicher Zug des Bekenntnisses Wulfilas ist indessen die schon angedeutete ungewöhnliche Stellung der Schöpferprädikation. In der altkirchlichen Symbolüberlieferung hat sie, wo sie auftritt, ihren Ort unter den Aussagen über Gott als Vater. Hier aber rückt sie in den christologischen Teil an die Stelle, an der in der östlichen Bekenntnistradition der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes Ausdruck findet. Auxentius läßt erkennen, daß dies im Zusammenhang mit der Subordinationsvorstellung steht. Diese ist sachlich begründet in dem – bei nicht bestrittener Gemeinsamkeit – doch auch wieder behaupteten qualitativen Unterschied zwischen dem „un gewordenen“ Vater und dem „gezeugten“ Sohn. Die Subordination ist Folge eines daher zwischen beiden bestehenden „Unterschiedes in der Göttlichkeit“. Ihm entsprechen zwei unterschiedliche Weisen des „Schaffens“. Die eine ist dem Vater zugeordnet und verbleibt auf der Ebene der Göttlichkeit, die andere kommt dem Sohn zu und führt unter diese hinaus: „Der Vater nämlich ist der Schöpfer des Schöpfers, der Sohn aber der Schöpfer der gesamten Schöpfung.“¹⁴¹ Der Begriff des Schaffens hat hier einen weiteren und weniger präzisen Sinn als in der als orthodox sich durchsetzenden Theologie und auch dem genuinen Arianismus oder Neuarianismus. Er umschließt die Vorstellungen des „Zeugens“ und des „Schaffens“ (im engeren Sinn), ohne beide wie dort scharf zu trennen oder wie hier kategorial gleichzusetzen. Die christologische Verwendung von Prov. 8, 22 f. mußte von daher ganz unproblematisch sein. Das Geschaffensein des Sohnes wird auf einer wesensmäßig ganz anderen Ebene gesehen als das der Welt. Eine deutliche Distanz trennt diese Position etwa von der neuarianisch geprägten Formel des Eudoxios von Konstantinopel, für den der Sohn – „besser“ zwar „als die gesamte Schöpfung nach ihm“ – doch nur „das vorzüglichste und allererste der Geschöpfe“ sein kann¹⁴² und so grundsätzlich der geschaffenen Welt zugeordnet bleibt.

Sieht man diese Ausformung der Subordinationsvorstellung und daneben die Fülle der apophatischen Gottesprädikate, die Auxentius dem Vater zuordnet,¹⁴³ dann wird unmittelbar auch ihr theologisches Interesse sichtbar. Im Denkbild der Subordination erscheint der Weltbezug Gottes aussagbar. Uralte Motive der Logoschristologie wirken hier fort und ordnen Wulfila

¹⁴⁰ Sokr., *Hist. eccl.* V 23, S. 244 f. Hussey/Brighth; Sozom., *Hist. eccl.* VII 17, 9–12, S. 326 Bidez/Hansen; die Behauptung der beiden Historiker, diese Meinung werde trotz der Lehre von einer Erschaffung des Sohnes aus dem Nichts vertreten, ist verzerrender Kommentar aufgrund eines fixierten Feindbildes vom „Arianismus“ des Selinas.

¹⁴¹ *Diss. Maxim.* 46, MPL Suppl. 1, Sp. 704: Wulfila habe gelehrt, *differentiam esse divinitatis patris et filii, dei ingeni et dei unigeniti, et patrem quidem creatorem esse creatoris, filium vero creatorem esse totius creationis.*

¹⁴² *Doctrina Patrum* 9, 14, ed. F. Diekamp, Münster 1907, S. 64 f. (wonach der Text S. 261 Hahn zu korrigieren ist).

¹⁴³ *Diss. Maxim.* 42, MPL Suppl. 1, Sp. 703; vgl. Meslin (Anm. 6), S. 306–308.

einem innerkirchlichen Traditionszusammenhang zu, aus dem heraus er den Rahmen des homöischen Bekenntnisses ausfüllt. Allerdings begegnet der Logosbegriff selbst, der ja auch einer Verwendung im Sinne bekämpfter theologischer Positionen wie etwa der des Markell von Ankyra offenstand, bei ihm nicht, und er ist wohl, wie das Fehlen des Begriffes *verbum* auch in des Auxentius rhetorischer Anhäufung von Sohnesprädikationen¹⁴⁴ nahelegt, bewußt vermieden worden. Das widerspricht dem zunächst Festgestellten jedoch nicht, und sein Fehlen ist auch entgegen der Meinung von K. D. Schmidt¹⁴⁵ keineswegs für das Bekenntnis Wulfilas in besonderer Weise kennzeichnend. Er begegnet ebensowenig in der sirmischen Formel von 357 und dem „datierten“ sirmischen Bekenntnis vom 22. Mai 359 und fehlt daher auch in der aus diesem hervorgegangenen Formel von Nike und deren Aufnahme durch die Konstantinopler Synode von 360.

Das Interesse der von Wulfila aufgenommenen subordinatianischen Christologie an einer Aussagbarkeit des Weltbezuges Gottes zeigt sich unmittelbar auch darin, daß er neben dem Ungezeugtsein als spezifisch dem Vater zukommende Eigenschaft auch noch die Unsichtbarkeit nennt. Das schließt unausgesprochen in sich die entsprechende Vorstellung von einer Sichtbarkeit des Sohnes als Ausdrucks seiner Mittlerfunktion¹⁴⁶ – er ist „das Abbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol. 1, 15) und gilt traditionell als Subjekt der alttestamentlichen Theophanien –, eine Vorstellung, die in der homöischen Tradition der germanischen Völkerwanderungsreiche weitergewirkt zu haben scheint.¹⁴⁷ Der so nicht allein am Gegensatz *ingenitus* – *genitus* festgemachte „Unterschied in der Göttlichkeit“ von Vater und Sohn geht aber noch weiter. Die zweite sirmische Formel führt unter den dem Vater zukommenden Eigenschaften ausdrücklich auch die Leidensunfähigkeit auf und hält dem gegenüber, der Sohn habe durch den von ihm angenommenen Menschen „mitgelitten“.¹⁴⁸ Der Sohn ist auch menschlichem Erfahren zugänglich und wird zu dessen Subjekt. In der sirmischen Formel verbindet sich diese Aussage noch mit der abendländischen Inkarnationsvorstellung des *suscepisse hominem*, in der Entfaltung der homöischen Theologie aber findet sie, wohl unter östlichem Einfluß, systematischen Ausdruck in einer konsequenten Lo-

¹⁴⁴ *Diss. Maxim.* 44, MPL Suppl. 1, Sp. 703.

¹⁴⁵ K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 275: „Es ist bezeichnend, daß im Bekenntnis Wulfilas der griechische spekulative Begriff des Logos völlig fehlt.“

¹⁴⁶ Vgl. Sirmium 351, *anath.* XV (Athan., *De synod.* 27, 3, S. 255 Opitz; Sokr., *Hist. eccl.* II 30, S. 102 Hussey/Bright; S. 198 Hahn); Pallad. Rat. (?), *Fragm.* IV, MPL 13, Sp. 603: Sohn und Vater gegenübergestellt als *qui visus est et quem nemo vidit hominum nec videre potest*.

¹⁴⁷ Ps.-Vig. Thaps., *C. Varimad.* I 20, CChr Ser. lat. 90, S. 33: *Ideo pater maior est, quia ipse invisibilis dicitur, filius vero visibilis conprobatur*; III. Konzil v. Toledo, *anath.* 9, S. 119 Vives: *Quicumque Filium Dei secundum divinitatem suam visibilem aut passibilem ausus fuerit profiteri, anathema sit*.

¹⁴⁸ Hilar., *De synod.* 11, MPL 10, Sp. 489; S. 201 Hahn: *Patrem . . . impassibilem esse . . . ; Filium . . . carnem et corpus, id est hominem suscepisse . . . , per quem compassus est*. Vgl. Pallad. Rat. (?), *Fragm.* IV, MPL 13, Sp. 603: Vater und Sohn stehen sich gegenüber als *qui impassibilis est et qui pro nobis passus est*.

gos-Sarx-Christologie.¹⁴⁹ Auch sie ist offenbar in der homöischen Tradition der germanischen Völkerwanderungsreiche gepflegt worden¹⁵⁰ und darf sicher auch für Wulfla vorausgesetzt werden. Sachlich zeigt sie auf dem vorgegebenen subordinatianischen Hintergrund eine andere, eher auf Intentionen der Theopaschiten und Neuchalkedonenser des sechsten Jahrhunderts vorausweisende Akzentuierung als der die Leiblichkeit Christi entweltlichende apollinaristische Ansatz. Doch ist sie damit unter dem auch fortwirkenden Zwang der Diskussionslage des vierten Jahrhunderts nicht zu selbständiger Geltung gekommen, vielmehr ganz in den Dienst des Subordinationsmotivs getreten.

Insgesamt ordnet sich Wulfla, soweit seine dogmengeschichtliche Stellung uns unmittelbar oder mittelbar zugänglich wird, völlig dem reichskirchlichen Umfeld ein, innerhalb dessen seine theologischen Überzeugungen sich geformt haben. Ihren aus diesem Umfeld zwanglos herleitbaren, gerade auch in der für Wulfla bedeutsamen sirmischen Formel von 357 scharf ausformulierten Subordinatianismus demgegenüber als eine – wie es heute wohl heißen würde – Kontextualisierung in Analogie zu einem vermeintlich germanischen Vater-Sohn-Verhältnis, als „eine eigene, von germanischen Denkvoraussetzungen her erfolgende Erfassung der altkirchlichen Lehre von Christus“ anzusprechen,¹⁵¹ ist unbegründet und hergeholt, auch abgesehen davon, daß das hier angesprochene Vater-Sohn-Verhältnis als Element patriarchalischer Familienstruktur nicht nur gemeinindogermanisch ist, son-

¹⁴⁹ Vgl. Pallad. Rat. (?), Fragm. XIII, MPL 13, Sp. 617: ... *Spiritus sanctus ... modum humanitatis manifestissime adnuntians obstruit os eorum qui dicunt eum animam cum corpore assumpsisse ...*; ... *carnem suscepit et habitavit in nobis, hoc est in carne nostra, et in ipsa passus est impassibilis Verbum Deus*. Vgl. ferner Meslin (Anm. 6), S. 314–318.

¹⁵⁰ Ps.-Vig. Thaps., C. *Varimad.* I 37, CChr Ser. lat. 90, S. 47: *Ideo minor est filius, quia ipse, non pater, in cruce suspensus a Iudaeis inrisus est*; Fulg. v. Ruspe, *Ad Thrasamundum* I 7 2, CChr Ser. lat. 91, S. 103 f. (Fulgentius tritt dem homöischen „Theopaschitismus“ zu einer Zeit entgegen, als die chalkedonensische Orthodoxie des Ostens beginnt, dem theopaschitischen Motiv einen theologischen Sinn abzugewinnen! Vgl. B. Nisters, *Die Christologie des hl. Fulgentius v. Ruspe*, Münster 1930, S. 84 ff.); III. Konzil v. Toledo, *anath.* 9 (s. Anm. 147).

¹⁵¹ K. D. Schmidt (Anm. 4), S. 275 f., Zitat S. 276. Gänzlich schief werden Schmidts Erwägungen, wenn er „die Parallele des Königtums“ für die Vorstellung von einer Unterordnung im Innenverhältnis bei gemeinsamer Majestät im Außenverhältnis heranzieht. Für eine solche Analogie fehlt den Westgoten der Zeit Wulfla der reale Ansatzpunkt – sie hatten kein Königtum (s. dazu L. Schmidt [Anm. 8], S. 243–246). Man muß den nationalromantischer Tradition verpflichteten Wertungsversuch Schmidts allerdings auch in seinem zeitgeschichtlichen Zusammenhang sehen, der Auseinandersetzung mit dem deutschgläubigen Vorwurf einer Überfremdung des „germanischen Wesens“ durch das Christentum; völlig blind dafür ist Meslin (Anm. 6), wenn er (S. 13, Anm. 2) Schmidt lediglich als „plus mesuré“ gegen H. E. Giesecke (Anm. 117) absetzt, ein Fehlurteil, dem man aber eine verständliche Unkenntnis der innerdeutschen Frontbildungen während der Jahre des dritten Reichs und der darin von K. D. Schmidt (1896–1964) eingenommenen Position zugute halten muß (zu dieser vgl. die verstreuten Hinweise bei K. Meier, *Der ev. Kirchenkampf I/II*, Halle u. Göttingen 1976, Register s. v.).

dern auch der biblischen Tradition entspricht. Der Gotenbischof als Leiter einer reichsansässig gewordenen Gemeinde findet seine theologische Orientierung in den reichskirchlichen Beziehungen, in die er sich hineingestellt sah. Sie wiesen ihn auf einen bestimmten Weg. Ihn hat er sich zu eigen gemacht und dabei schwerlich andere theologische Grundintentionen verfolgt, als sie auch in der Ausbildung des anerkannten altkirchlichen Dogmas durchgehalten wurden. Er tat es in der Begrifflichkeit und mit den Denkbildern, die er auf dem gewiesenen Weg vorfand, und die waren andere und möglicherweise auch weniger befriedigende als diejenigen der sich durchsetzenden nikänischen Orthodoxie. Ihn aber darum Häretiker zu nennen, wäre eine Bewertung, die den Begriff des rechten Glaubens als rein formale Kategorie meint anwenden zu können.

Beide im gegebenen Rahmen nur kurz ansprechbaren Momente – die sprachliche Nationalisierung und die Fixierung auf ein theologisches Denkmodell im Zusammenhang innerkirchlicher Frontbildungen – machen die allgemeine kirchengeschichtliche Bedeutung der zweiten und längsten Wirkungsperiode Wulfilas aus. Es sind die beiden Momente, die in erster Linie den „gotischen Arianismus“ definieren. Sie definieren ihn als eine Ausgestaltung östlichen Kirchentums, als ein Glied in dessen vielsprachigem Chor, und zugleich als Produkt einer innerkirchlichen Diskussion um eine gemäße Ausdrucksform christlichen Glaubens. Wulfilas Exulantengemeinde wird so zur Pflanzstätte dieses „gotischen Arianismus“ und stellt seine erste kirchliche Ausformung dar. Diese Entfaltungsmöglichkeit bildet sicherlich eine ganz entscheidende Voraussetzung für sein Beharrungsvermögen nicht nur in den äußeren Wirren der Jahre seit 376, sondern auch über die seit 380 sich vollziehende reichskirchliche Neuorientierung hinaus. Von dem rudimentären Christentum des die weitere westgotische Geschichte fortsetzenden Fritigernverbandes wäre das kaum zu erwarten gewesen. In diesem Beharrungsvermögen aber liegt die mit der Christianisierung dieses Verbandes anhebende Breitenwirkung des „gotischen Arianismus“ ebenso beschlossen wie sein Schicksal als Sonderbekenntnis.

Exkurs I: Der Bischof Theophilus von Gotien in der Unterzeichnerliste des Konzils von Nikaia

In der von H. Gelzer vorgenommenen Rekonstruktion der Liste der auf dem Konzil von Nikaia unterzeichnenden Bischöfe erscheint an 219., vorletzter Stelle, unter der Rubrik Γοτθίας der Name Θεόφιλος Γοτθίας¹⁵², gefolgt von dem ebenfalls unter eigener Rubrik rangierenden Kadmos von Bosporos. Diese Rekonstruktion ist, da die griechische Form selbst nicht unmittelbar überliefert ist, aus der lateinischen¹⁵³ und syrischen¹⁵⁴ Überliefe-

¹⁵² *Patrum Nicaenorum Nomina*, ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Leipzig 1898, S. LXIV.

¹⁵³ *Nomina*, S. 56 f., zu ergänzen durch *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, ed. C. H. Turner, I 1, Oxford 1899, S. 90 f.; I 2, 1904, S. 101: *Theophilus gutthias* (mit Varianten in der Schreibweise) als 217. (= vorletzter) Unterzeichner.

rung gewonnen. Der Name des Theophilos gehört zu denen, die nur in der längeren Form dieser Liste („Liste von 221 Namen“ nach E. Honigmann) aufgeführt werden. Sie liegt in der Mehrzahl der lateinischen Versionen und in der syrischen Übersetzung der griechischen Kanonessammlung des fünften Jahrhunderts im Cod. Add. 14528 des Britischen Museums vor. Einer der lateinischen Überlieferungszweige bietet dagegen eine verkürzte Form der Liste. E. Honigmann hat diese als ihre der langen gegenüber ursprünglichere Gestalt angesehen und die entsprechende Rekonstruktion ihrer von Entstellungen der Überlieferung gereinigten griechischen Grundlage („Liste von 194 Namen“) versucht.¹⁵⁵ Ein Argument dafür, daß ein Mehr an Namen, das in der längeren Form auch nach kritischer Sichtung verbleibt, nicht ursprünglicher Bestandteil der nikänischen Liste sei, kann er jedoch nicht beibringen; vielmehr hält er selbst auch eine Unvollständigkeit der Kurzform für möglich.¹⁵⁶ In der kurzen Form vermißt man unter anderem auch die letzten vier Namen der langen. Gerade ihr Fehlen aber scheint bei näherem Zusehen eher sekundär als ursprünglich zu sein. Sehr früh schon ist der nikänischen Liste die Bemerkung zugewachsen, daß die Namen der abendländischen Teilnehmer absichtlich ausgelassen seien; sie vermochte deren Zurückbleiben hinter der traditionell genannten Zahl von 318 Konzilsvätern zu erklären.¹⁵⁷ In der Kurzform schließt sie die Namensliste ab¹⁵⁸ und bietet gerade in dieser Stellung eine naheliegende Erklärung für den Ausfall der vier letzten Namen. Dem Redaktor erschien die Auslassung der abendländischen Teilnehmer nicht vollständig durchgeführt. Er kappte daher die Liste seiner Vorlage dort, wo mit Παππονίας der Teil zu beginnen schien, den er für einen Rest der Aufzählung der Okzidentalien halten konnte. Dieser Kappung sind dann neben den Namen eines pannonischen und eines gallischen Bischofs auch die ganz zum Schluß stehenden der Bischöfe Theophilos von Gotien und Kadmos von Bosporos zum Opfer gefallen.

Daß Theophilos tatsächlich zum ursprünglichen Bestand der Liste gehört, läßt sich noch weiter erhärten. In der Beschreibung der nikänischen Synode in der *Vita Constantini* glaubte Honigmann den Reflex einer noch älteren

¹⁵⁴ *Nomina*, S. 116; Die syr. Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon, ed. F. Schulthess, Berlin 1908 (Abh. d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. NF 10, 2), S. 13: *t'ufilus dguti* als 219. (vorletzter) Unterzeichner.

¹⁵⁵ E. Honigmann, La liste originale des Pères de Nicée: Byzantion 14 (1939), S. 17–76; Korrekturen und Ergänzungen ders., The original lists of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon: ebd. 16 (1942/3) S. 20–80, hier S. 22–28. Rekonstruktion der Kurzform: 1939, S. 44 ff. mit Korrektur 1942/3, S. 22. Diese Rekonstruktion liegt der Karte „Die christlichen Gemeinden bis 325“ im Atlas zur Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin / K. S. Latourette / J. Martin, Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 5 zugrunde.

¹⁵⁶ E. Honigmann 1939, S. 49 u. 1942/3, S. 23, „list of about 194–203 names“.

¹⁵⁷ Zur Überlieferung vgl. E. Schwartz, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche: ZSavRG 56, kan. Abt. 25 (1936), S. 1–114 (= ders., Ges. Schriften IV, Berlin 1960, S. 159–275), hier S. 14–16 (bzw. 172–174); ein vielleicht doch etwas zu scharfsinniger Erklärungsversuch zu einem möglichen Sitz im Leben ebd., S. 41–43 (bzw. S. 201 f.).

¹⁵⁸ S. 57 *Nomina*; S. 91 Turner I 1.

Liste der Konzilsväter zu erkennen. Euseb schildert hier¹⁵⁹ in einer Aufzählung von 24 Gliedern die Zusammensetzung des Konzils. Zum Teil sind diese Glieder Provinznamen, doppelt so häufig jedoch entsprechende Ethnika im Plural. Dabei fallen neben den drei letzten Gliedern („die noch weiter entfernt Wohnenden“, „von den Spaniern der hochberühmte Mann“, Presbyter als Vertreter des Bischofs der Kaiserstadt) die Glieder 10 und 11 als eine eigene syntaktisch-stilistische Einheit aus dem Rahmen: „Sogar ein Perser war als Bischof auf der Synode zugegen, und auch ein Skythe fehlte nicht im Reigen.“ Jenen findet man in Johannes von Persien der Namensliste wieder,¹⁶⁰ in diesem aber wollte Honigmann den Bischof Marcus von Tomi in der Provinz Skythien sehen.¹⁶¹ Diese Identifikation aber ist sehr zweifelhaft, auch abgesehen von der möglichen Frage, ob die Aufzählung Eusebs, wie dabei vorausgesetzt wird, konsequent die diokletianische Provinzeinteilung zum Hintergrund hat. Honigmann hat sie, zugestandenermaßen „somewhat arbitrarily“, durch Ergänzungsvorschläge damit in Einklang zu bringen versucht. Sie scheint aber eher noch wenigstens teilweise unter der Nachwirkung der älteren Ordnung zu stehen; das gilt vor allem für den Bereich der Balkanhalbinsel, für den Thraker, Makedoner, Achäer und Epiroten genannt werden. Honigmann hatte einräumen müssen, daß der „Skythe“, so wie er ihn deutete, in der Aufzählung völlig fehlplatziert sei. Wäre diese Deutung zutreffend, dann gehörte er in die Nachbarschaft der „Thraker“ (Platz 18 der euseb'schen Aufzählung), von denen ihn aber tatsächlich die Aufzählung der kleinasiatischen Provinzen (Platz 12 bis 17) trennt. Das und die deutliche Zusammenordnung und auch Hervorhebung des Persers und des Skythen (unter der unausgesprochenen Rubrik „sogar Reichsausländer“) sprechen entschieden dafür, „Skythe“ hier als Synonym für „Gote“ zu verstehen, wie es auch anderwärts in der *Vita Constantini* begegnet.¹⁶² Dies um einer schlecht begründeten Verwerfung der längeren Form der nikänischen Liste willen für ein Mißverständnis Eusebs zu erklären,¹⁶³ ist Willkür. Eusebs Skythe ist schwerlich ein anderer als Theophilus von Gotien der längeren Unterzeichnerliste, die gerade durch dieses Zeugnis der *Vita Constantini* in ihrem Wert bestärkt wird.

Exkurs II: Theologiegeschichtliche Erwägungen zum Begriffspaar *ibna(leiks) / galeiks* in der *Skeireins*

An zwei Stellen der erhaltenen Fragmente der *Skeireins* treten die Begriffe *ibna* und *galeiks*¹⁶⁴ und einmal *ibnaleiks* und *galeiks*¹⁶⁵ in einen noch

¹⁵⁹ Eus., *V. Const.* III 7, 1 f., S. 84 f. Winkelmann; dazu E. Honigmann, 1942/3 (Anm. 155), S. 23 ff.

¹⁶⁰ Nr. 77 Honigmann; Nr. 82 Gelzer.

¹⁶¹ Nr. 188 Honigmann; Nr. 206 Gelzer, hier als Markus von Kalabrien.

¹⁶² Eus., *V. Const.* IV 5, 1 f., S. 121 Winkelmann.

¹⁶³ E. Honigmann, 1942/3 (Anm. 155), S. 27.

¹⁶⁴ I a 12–16, S. 51 Bennett; V d 11–13, S. 70 Bennett.

¹⁶⁵ V d 21 f., S. 70 Bennett.

näher zu bestimmenden semantischen Kontrast. Dabei ist das Kompositum *ibnaleiks* ein Hapaxlegomenon, das jedoch durch strenge sachliche Paralleltät zu *ibna* als hier mit diesem bedeutungsgleich ausgewiesen wird. G. W. S. Friedrichsen sieht es dementsprechend als Äquivalent von *ἴσος* an.¹⁶⁶ Man hat darin zwar auch eine Entsprechung von *ἰσοσύσιος*¹⁶⁷ oder *ἰμοιούσιος*¹⁶⁸ finden wollen. Doch das ist unbegründet. Die durch *-ούσιος* gebildeten Komposita setzen die Substantialität des durch sie Bezeichneten voraus, während *ibnaleiks* an unserer Stelle dem Begriff *frijaþwa*, ἀγάπη zugeordnet ist, der eine Beziehung aussagt.

Für eine Bestimmung des Verhältnisses der Begriffe zueinander ist I a 12–16 für sich allein noch nicht hinlänglich aufschlußreich. Es heißt dort von Christus als Erlöser: *ni ibna ni galeiks unsarai garaihtein: ak silba garaihte wisans* (οὐκ ἴσος οὐδὲ ὁμοιος τῇ ἡμῶν δικαιοσύνη, ἀλλ' αὐτὸς δικαιοσύνη ὢν)¹⁶⁹. Erst aus den beiden weiteren Stellen, an denen *ibna(leiks)* und *galeiks* in Gegensatz zueinander treten, wird deutlicher, welchen Klang die Begriffe in ihrem wechselseitigen Verhältnis für den unbekannten Kommentator gehabt haben müssen. Beide Stellen stehen im Zusammenhang einer längeren, schon V a einsetzenden antisabellianischen Ausführung. Das ist ein Kontext, dem für das Verständnis ganz erhebliche Bedeutung zukommt. An der ersten (V d 11–13) heißt es zu Joh. 5, 23 („... damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren“): *ni ibnon ak galeika sweriþa usgiban* (οὐκ ἴσων ἀλλ' ὁμοίαν τιμὴν ἀποδιδόναι), „nicht nämliche, sondern gleiche Ehre zu erweisen“. An der zweiten Stelle (V d 21 f.) wird dann zu Joh. 17, 23 („... daß du sie liebst, wie du mich liebst“) gesagt: *ni ibnaleika frijaþwa ak galeika* (οὐκ ἴσων ἀγάπην ἀλλ' ὁμοίαν), „nicht nämliche, sondern gleiche Liebe“. Für den Kommentator hat sich offenbar – vorausgesetzt, die zweifache Annahme trifft zu, daß einmal eine Übersetzung aus dem Griechischen vorliegt und zum anderen die Begriffspaare *ibna(leiks)/galeiks* und *ἴσος/ὁμοιος* einander entsprechen – die im Bedeutungsfeld von *ἴσος* gegebene Vorstellung genauer Übereinstimmung und Deckungsgleichheit¹⁷⁰ zu der eines in-eins-Fallens verdichtet,¹⁷¹ der er *ὁμοιος* als „gleich beschaffen“ gegen-

¹⁶⁶ G. W. S. Friedrichsen, Notes on the Gothic Bible: New Test. Studies 9 (1962/3), S. 39–55, hier S. 45.

¹⁶⁷ E. Dietrich, Die Bruchstücke der Skeireins, Straßburg 1903 (Texte u. Unters. zur altgerm. Religionsgesch., Texte 2), S. LXIX, danach W. Streitberg in seiner Ausgabe der *Skeireins* z. St. (Die got. Bibel [Anm. 102], S. 465) sowie in seinem (auch der got. Bibel beigegebenen) gotisch-griechisch-deutschen Wörterbuch, Heidelberg ¹⁹⁷¹, S. 65 s. v.; vgl. E. Stutz, Literaturdenkmäler (Anm. 102), S. 67.

¹⁶⁸ S. Feist, Etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache, Leiden ¹⁹³⁹, S. 282.

¹⁶⁹ Rückübersetzung von G. W. S. Friedrichsen, The Gothic „Skeireins“ in the Greek Original: New Test. Studies 8 (1961/2), S. 43–56, hier S. 46. Die im folgenden gegebenen Rückübersetzungsvorschläge sind dagegen vom Verfasser.

¹⁷⁰ Vgl. dazu G. Stählin, Art. ἴσος κτλ.: Theol. Wörterb. z. NT III, Stuttgart 1938, S. 343–356.

¹⁷¹ Als sprachliches Analogon ließe sich vielleicht die geläufige Unschärfe der Abgrenzung von „der gleiche“ und „derselbe“ in der deutschen Umgangssprache anführen (vgl. Duden, Das große Wörterbuch der deutschen Sprache III, Mannheim/

überstellt. Mit dem gotischen Begriffspaar nimmt dann der Übersetzer diese Entgegenstellung auf.¹⁷² Dieses durch die deutschen Übersetzungsvorschläge zu beiden Stellen angedeutete Verständnis ergibt sich stringent aus der Argumentationslogik des Textzusammenhangs von V c-d (S. 69 f. Bennett). Daß der Vater nicht richte, so heißt es dort, sondern das Gericht dem Sohn übertrage (Joh. 5, 22), zeige den Unterschied der beiden Personen. Der Vater übergibt die Vollmacht des Richtens, und der Sohn empfängt diese Ehre, damit man ihn ehrt wie den Vater. Wir müssen also, so folgert der Kommentator, „dem ungeborenen Gott Ehre erweisen *und* (*jah*, καί, die Kopula hat Gewicht) dem eingeborenen Sohn Gottes zuerkennen, daß er Gott ist. Daher sollen wir als Glaubende also *jedem von beiden* (*hvaþaramme*, ἑκατέρω) nach Gebühr (*bi wairþidai*, κατ' ἄξιον) Ehre erweisen.“ Denn Joh. 5, 23 „lehrt uns, nicht nämliche, sondern gleiche Ehre zu erweisen“. Vorrangig geht es hierbei dem Gesamtzusammenhang nach deutlich *nicht* darum, zwischen der dem Vater und der dem Sohn zu erweisenden Ehre graduell zu unterscheiden. Vielmehr wird darauf abgehoben, daß *jedem von ihnen je eigene Ehrerweisung* zukommt. Den Sohn ehren wie den Vater, das kann nicht heißen, ihn in die dem Vater erwiesene Ehre als vermeintlich mit diesem personidentisch mit einzubeziehen, die dem Vater erwiesene Ehre als eben die auch dem Sohn erwiesene anzusehen. Vielmehr hat der Sohn aufgrund des Unterschiedes der πρόσωπα und seiner Teilhabe an der göttlichen Majestät einen ihm selbst eigenen Anspruch auf solche Ehrerweisung. Die für ihn geforderte Ehrerweisung ist daher nicht einfach in der dem Vater zugewendeten schon mit erbracht, vielmehr kommt beiden als zu unterscheidenden Zielpersonen je gleiche Ehrerweisung zu. In Joh. 17, 23 findet der Kommentator das dann bestätigt. Die gleiche Liebe erscheint hier infolge der Unterschiedenheit der Bezugspersonen nicht als identische, sondern als analoge Beziehung. Die Übersetzung Bennetts und die deutsche Wort-für-Wort-Übertragung von E. Stutz¹⁷³ projizieren im Bann einer schon von Maßmann begründeten Deutungstradition einen „arianisierenden“ Sinn in den Text hinein und brechen die antisabellianische Spitze der Argumentation ab.

E. Dietrich sah in den Ausführungen der *Skeireins* eine „direkte Antithese gegen Athanasius, welcher aus der gleichen Stelle Joh. 5, 23 das ἰσότημον

Wien/Zürich 1977, S. 1047 s. v. gleich). Vgl. aber auch die Parallelisierung τὸ καὶ ἴσον bei Aristoteles, *Polit.* V 1, ed. I. Bekker, Aristotelis opera II, Berlin 1831 (Nachdr. Darmstadt 1960), S. 1031 b 31, oder koinegriechisches ἴσος in der Bedeutung „derselbe wie der vorher genannte“ (F. Preisigke, Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden I, Berlin 1925, Sp. 700 s. v. Nr. 10).

¹⁷² Handelt es sich nicht um eine Übersetzung, dann gelten diese Feststellungen unmittelbar von dem gotischen Begriffspaar selbst.

¹⁷³ E. Stutz, *Literaturdenkmäler* (Anm. 102), S. 66, vgl. auch die Erläuterungen dazu S. 67; in ihnen führt die hermeneutische Vorgabe »arianisch« auch zu der unbegründeten Deutung von *antharleikei* (ἐτερότης) an der Stelle V c 4f, S. 69 Bennett: ... *twaddje andwairthe antharleikein* (τὴν τῶν δύο προσώπων ἐτερότητα) als »Andersartigkeit«; gemeint ist die Unterschiedenheit der Personen im Gegensatz zur Identität (ταυτότης).

καὶ ἰσόδοξον folgerte“.¹⁷⁴ Angesprochen ist damit offenbar die pseudathanasianische *Expositio fidei*, die beide Begriffe als Prädikationen für den Sohn verwendet.¹⁷⁵ Die Schrift ist möglicherweise Markell von Ankyra zuzuschreiben;¹⁷⁶ die von Dietrich behauptete Antithetik würde dann gerade der primär antisabellianischen Ausrichtung der Argumentation des Skeireinisten entsprechen. Indessen ist eine „direkte“ Antithetik überhaupt fraglich. Die positive Aufnahme des Gedankens der ἰσοτιμία in der *Expositio* – wie übrigens auch seine Ablehnung bei Euseb von Kaisareia¹⁷⁷ – akzentuiert den Begriff der τιμή anders als *Skeireins* V d; dort meint er den jemandem eigenen Ehrenrang,¹⁷⁸ in den besprochenen Ausführungen der *Skeireins* jedoch die geschuldete Ehrerweisung.

(Infolge satztechnischer Schwierigkeiten mußten die für die Transkription des Gotischen üblichen Sonderzeichen teilweise durch die Buchstabenkombinationen *th* bzw. *hv* ersetzt werden – erstes durchgehend in den Anmerkungen, letztes einmal im Text.)

¹⁷⁴ E. Dietrich (Anm. 167), S. LXXVII, Anm. 5.

¹⁷⁵ Ps.-Athan., *Expos. fidei* 1, 2, ed. H. Nordberg, Athanasiana I, Helsinki 1962 (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum XXX 2), S. 49 (Nordberg behauptet die Echtheit der Schrift).

¹⁷⁶ F. Scheidweiler, Wer ist der Verfasser des sog. *Sermo maior de fide*?: ByzZ 47 (1954), S. 333–357.

¹⁷⁷ Eus., *De eccl. theol.* II 7, 3, ed. E. Klostermann, Leipzig 1906 (GCS 14), S. 104, 15 f.

¹⁷⁸ In diesem Sinne wird sweritha, τιμή *Skeireins* V c 15, S. 69 Bennett verwandt.

Des christlichen Kaisers *secunda maiestas*

(Tertullian und die Konstantinische Wende)

Von Johannes Straub

Es liegt nahe und entspricht einer oft genug erprobten Regel, sich um „das Erkennen des Gewesenen aus dem Gewordenen mittels der Einsicht in die Gesetze des Werdens“ zu bemühen. Die Geschichtswissenschaft wird, wie es Mommsen¹ einmal bei der Würdigung von Niebuhrs Forschungsmethode zu bedenken gegeben hatte, auf dieses „aprioristische Moment“ nie verzichten können. Sie wird sich aber auch, je ernsthafter sie – eben um der Einsicht in die Gesetze des Werdens willen – auf den unmittelbaren Zugang zum jeweils Gewesenen, zu dem in einem Prozeß bewußter Entscheidung und „notwendiger“ Entwicklung jeweils Gewordenen bedacht bleibt, der Versuchung zum Vor-Urteil zu erwehren trachten. So ist es, wenn wir uns über die universalhistorische Bedeutung der Konstantinischen Wende Rechenschaft zu geben versuchen,² durchaus begründbar, mit den Humanisten vom Anbruch eines neuen Zeitalters (*aetas recentior, medium aevum*) zu sprechen und in entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung auf diejenigen Momente vor allem zu achten, an denen sich die für das Mittelalter charakteristischen Merkmale anzukündigen scheinen, – sofern dabei nur deutlich genug das in ihnen jeweils unmittelbar bezeugte zeitgenössische Selbstverständnis und die diesem verpflichtete Motivation berücksichtigt wird.

Constantine sitting amongst the Christian bishops at the oecumenical council of Nicaea is in his own person the beginning of Europe's Middle Age, darf man mit Norman H. Baynes³ getrost feststellen; man wird auch nicht bestreiten, daß in der von Eusebius entworfenen theory of Christian sovereignty der Übergang zu einem Christian Empire „symbolisiert“ wurde. Auch Piganiol⁴ sah in Konstantin den Begründer des Empire chrétien;

¹ Theodor Mommsen, Reden und Aufsätze (Berlin 1905) 199.

² Vgl. Wilhelm Schneemelcher, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert: Bonner Akademische Reden 37, 1970 (Rektoratsrede 1967); ders., Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort: Kleronomia 6 (1974) 37 ff.

³ Norman H. Baynes, The Rise of Constantine, in: The Cambridge Ancient History XII (1939) 678 f., 699. – Die CAH endet bekanntlich mit dem Jahre 324 n. Chr.; vgl. dazu Johannes Straub, Gibbons Konstantin-Bild: Gibbon et Rome à la lumière de l'historiographie moderne, publié par Pierre Ducrey (Genf 1977. Université de Lausanne. Publications de la Faculté des Lettres XXII) 159 f.

⁴ André Piganiol, L'Empire Chrétien (325–395), 2. Aufl. hrsg. von André Chastagnol (Paris 1972).

indem er diesem „christlichen Reich“ allerdings ausdrücklich die Befähigung zur *métamorphose* interne zuerkannte,⁵ gab er damit zugleich auch zu verstehen, daß es in Wahrheit eben doch als Römisches Reich angesprochen sein sollte. Beide Gelehrte, hervorragende Kenner der Spätantike, haben darüber keinen Zweifel aufkommen lassen, daß Konstantin selbst als *Restitutor imperii*, und das heißt: *imperii Romani*, anerkannt sein wollte und von den Heiden wie von den Christen als römischer Kaiser, in der Nachfolge des Augustus, anerkannt wurde. Das *Imperium Romanum* hat also auch als „Christliches Reich“ seinen Namen behalten.

Wenn es im Westen unter Friedrich Barbarossa, seit dem Jahr 1157, also mehr als 800 Jahre nach der Konstantinischen Wende, als *sacrum imperium* bezeichnet wurde,⁶ so ist es wohl der Frage wert, warum nicht bereits von Konstantin oder einem seiner Nachfolger dem – wie man meinen möchte, naheliegenden – Bedürfnis nach einer derartigen Bekundung der *Christian sovereignty* entsprochen wurde. Dieser Frage nachzugehen, scheint um so dringlicher geboten zu sein, als derselbe Barbarossa sich im Jahr 1185 – offenbar auch zum ersten Mal – auf die *sacra imperii maiestas*⁷ berief, die ich bisher ohne Bedenken, und ohne Widerspruch zu finden, schon dem ersten christlichen Kaiser zugedacht hatte.⁸ Eine *Retractatio* ist also unerlässlich, und es soll wenigstens versucht werden, den im Übergang „vom Gottkaiser-tum zum Kaisertum von Gottes Gnaden“⁹ erkennbaren Bemühungen um die christliche Deutung des römischen Herrschaftsauftrags nachzuspüren, der sich in des Kaisers „geheiligter Majestät“ manifestierte.

In dieser Hinsicht pflegen die Historiker des Mittelalters, wenn sie das – *immediate a deo* verliehene – *sacrum imperium* und die daher – in Konkurrenz zur *sancta ecclesia* – wahrgenommene *sacra maiestas* des Stauferkaisers vor Augen haben, an die in der *Renovatio imperii* beschworene Tradition zu erinnern: „Eine wichtige Voraussetzung und zumindest das formelle Vorbild für die Heiligung von Herrscher und Staat im Mittelalter waren die antik-römischen Verhältnisse, die ihren Niederschlag im Gesetzgebungswerk Justinians gefunden haben und sich im byzantinischen Reich vielfach fortsetzten.“¹⁰ Der Hinweis auf Justinian vermittelt in der Tat eine

⁵ A.a.O. 465; vgl. Paul Egon Hübinger (Hgb.), *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter* (Darmstadt 1969. Wege der Forschung 51).

⁶ Vgl. Gottfried Koch, *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert* (Wien – Köln – Graz 1972) 238.

⁷ Rudolf Schieffer verdanke ich diesen Hinweis auf eine für Mailand bestimmte Urkunde Friedrichs I. (MGH Const. 1, S. 429 Z. 5); vgl. auch R. Schieffer, *Der Papst als Pontifex Maximus, Bemerkungen zur Geschichte eines päpstlichen Ehrentitels: Savigny-Zeitschrift, Kanon. Abt. 57 (88), 1971, 300 ff.*

⁸ Vgl. Johannes Straub, *Konstantin als $\kappa\alpha\iota\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$ $\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$* , jetzt in: *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik* (Darmstadt 1972) 134 ff., hier: 154.

⁹ Wilhelm Enßlin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden: Sb. d. Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Abt., Jhrg. 1943, H. 6.*

¹⁰ Koch (oben Anm. 6) 260 ff.; Johannes Haller, *Der Reichsgedanke der staufischen Zeit: Die Welt als Geschichte 5 (1939) 399 ff.; 405.* – K. Zeumer, *Heiliges rö-*

aufschlußreiche und sogar, wie mir scheint, für die Lösung des hier erörterten Problems entscheidende Beobachtung. Denn Justinian gibt, wie Konstantin, klar genug zu verstehen, daß das imperium, quod nobis a caelesti maiestate traditum est,¹¹ durch diese göttliche Berufung „geheiligt“ ist: quid enim maius, quid sanctius imperiali est maiestate (I 14, 12, 1). Die ihm anvertraute imperialis maiestas ist aber zugleich einer seit der Begründung des Prinzipats unangefochten geltenden Rechtsauffassung verpflichtet, cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit.¹² Darauf berief sich Justinian ausdrücklich: ad maiestatem imperatoriam ius populi Romani et senatus felicitate rei publicae translatum est (Nov. 62 pr.). Auch in der Zeit des sogenannten Dominats hatte sich die alte Rechtsauffassung behauptet, daß die Herrschergewalt vom Volk ausgeht und von dessen Vertretern, in einer Heeresversammlung und im Senat, übertragen wird. Die Proklamation wurde freilich längst als Vollzug der göttlichen Berufung verstanden, aber auch das Kaisertum von Gottes Gnaden hatte auf den formalen Rechtsakt der Herrschaftsübertragung durch Heer (und Senat) nicht verzichtet. Si propitia caelestis numinis vestraeque maiestatis voluntas amorem parentis iuverit praeceuntem, will Valentinian I., wie der heidnische Historiker Ammianus Marcellinus¹³ berichtet, seinen Sohn Gratian in augustum commilitium aufnehmen und bittet daher um die Zustimmung der Heeresversammlung, deren maiestas er zu respektieren hat. Denn, so darf man im Blick auf die Gaius-Stelle schließen, diese maiestas ist identisch mit der maiestas populi Romani, die zwar – wie in der Republik den Magistraten und den im Auftrag des Volkes eingerichteten Institutionen¹⁴ – dem Kaiser „anvertraut“ wird, aber grundsätzlich dem Volk als dem eigentlichen Souverän „zu eigen“ bleibt: die maiestas imperatoria (principalis, augusta, etc.) repräsentiert die Hoheit und Würde, die im universalen Herrschaftsanspruch Roms begründete Macht des Staatsvolks, das selbst einem „Gottkaiser“ gegenüber dieses „Souveränitäts“-Recht zu behaupten vermochte, auch wenn es sich, im Grunde schon seit des Augustus Zeiten, dazu bereit fand, dem princeps a dis electus Ehrungen zuteil werden zu lassen, die ihn der menschlichen Sphäre entrückten. Die göttliche Berufung, die bei jeder Kaiserkür vorausgesetzt wurde, mußte sich in einem besonderen, im numinosen Charakter des mit der Herrschaft Beauftragten manifestieren. Wer die maiestas populi Romani repräsentierte, war von den Göttern dazu auserwählt; diese maiestas war durch die besondere, durch die von Jupiter ausgesprochene, also göttliche Berufung Roms zur Weltherrschaft „geheiligt“. So

misches Reich deutscher Nation: Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit 4/2, 1910. – Vgl. W. Sickels Besprechung der Deutschen Verfassungsgeschichte von G. Waitz, Bd. VI², in den Gött. Gel. Anz. 1901, bes. S. 387 ff.

¹¹ Cod. Iust. 1, 17, 1.

¹² Inst. Iust. I 2, 6; vgl. Gaius, Inst. I 5: cum ipse imperator per legem imperium accipiat.

¹³ Amm. Marc. 27, 6, 8; vgl. 20, 5, 6.

¹⁴ Vgl. die im ThLL VIII col. 152 ff. s. v. maiestas aufgeführten Belege.

war ihr Repräsentant durch sie sowohl wie durch die göttliche Erwählung „geheiligt“; die Verehrung, die der Bürger als *devotus numini maiestatique eius*¹⁵ bekundete, galt daher ebenso dem – durch göttliche Berufung persönlich „geheiligten“ – numen wie dem – als dem allein Würdigen dazu erwählten – Repräsentanten der *maiestas populi Romani*. In dieser geheiligten wie heiligenden Majestät erscheint der Kaiser als *sacratissimus, sanctissimus imperator* bzw. *princeps* – bis hin zu Justinian, der auch „in der *Constitutio* über die Abfassung der *Digesten* von seinen Vorgängern als den *sacratissimi retro principes* . . . spricht“, wie Otto Hiltbrunner festgestellt hat.¹⁶ Der Untertitel seiner aufschlußreichen Abhandlung über „Die Heiligkeit des Kaisers“ lautet: „Zur Geschichte des Begriffs *sacer*“, und läßt daher eine Antwort auf die Frage, die im Blick auf die *sacra imperii maiestas* Friedrichs I. gestellt wurde, erwarten.

Das Prädikat *sacratissimus* ist seit Domitian für den römischen Kaiser bezeugt, auch für Konstantin d. Gr., und wird „von den christlichen Imperatoren der nächsten Jahrhunderte beibehalten“. Hiltbrunner ist in erster Linie darum bemüht, den „spezifischen Ausdruck der Göttlichkeit“ in diesem Prädikat zu erweisen, und ist durchaus im Recht mit der Behauptung, daß „*sacratissimus* das einzige Wort ist, welches Domitians Auffassung seiner Stellung als der eines *dominus et deus* voll auszudrücken geeignet war“,¹⁷ aber „trotz der dem Worte gemäß seiner Tradition innewohnenden Idee des Gottkaisertums“ durfte man – da „*sacrat* . . . längst üblich geworden war als Bezeichnung desjenigen, der die Weihen einer Mysterienreligion erhalten hatte“¹⁸ – *sacratissimus* auch „als den in besonders bevorzugter Weise mit einer göttlichen Weihe Versehenen . . . verstehen“, und konnte man mit Hilfe sinngemäßer „Umdeutung“ (Hiltbrunner) den „allenfalls möglichen theologischen Einwänden“ begegnen, wenn die christlichen Kaiser mit diesem Prädikat bedacht wurden – oder die Bischöfe.¹⁹ Denn sie hatten ihre „Weihe“ durch die Gnade Gottes in der Teilnahme an seiner *ineffabilis et sacratissima maiestas*²⁰ erhalten.

Um dieser *interpretatio Christiana* willen verdient eine weitere Beobachtung Hiltbrunners besondere Beachtung: „Es ist die Person des Kaisers, die in erster Linie das Wort *sacratissimus* erhält. Für die Sachen jedoch, die des Kaisers sind, ist das Adjektiv *sacer* üblich. Erst sekundär wird auch da *sacratissimus* gebraucht. Umgekehrt hingegen wird der Kaiser selbst nicht *sacer* genannt.“²¹ Ich brauche in diesem Zusammenhang nur beiläufig an das

¹⁵ CIL III 2970; diese geläufige Formel begegnet in der Regel auf Militär-Inschriften.

¹⁶ Otto Hiltbrunner, *Die Heiligkeit des Kaisers* (Zur Geschichte des Begriffs *sacer*): Frühmittelalterliche Studien, Jahrb. d. Inst. f. Frühmittelalterforschung, hrsg. von K. Hauck, Bd. 2 (1968) 1 ff.

¹⁷ A.a.O. 30.

¹⁸ A.a.O. 5.

¹⁹ Sid. Apoll. epist. 7, 6, 10; 9, 9, 1.

²⁰ Hiltbrunner (oben Anm. 16) 6 (Secundinus bei Augustin. c. Secund. 3 p. 908,8).

²¹ Hiltbrunner 6 f. Vgl. auch H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*: Publ. Faculté des Lettres Strasbourg n. 146, 1963.

sacrum palatium, die *sacrae litterae*, die *sacra scrinia* und all die anderen, in der Verfügungsgewalt und Willensäußerung des Kaisers befindlichen „*sacra*“ zu erinnern. Da *sacrum* „alles (ist), was den Göttern gehört und darum dem profanen Gebrauch entzogen ist“, wird dem Kaiser eine den Göttern gleiche oder doch ihnen vergleichbare „Hoheit“ zuerkannt: *numen habet Caesar: sacra est haec, sacra potestas*, gab deshalb Martial (epigr. 30, 7) zu verstehen. Wenn nun aber eben diese dem kaiserlichen *imperium* zugewiesene *potestas* später nie mehr – sowenig wie der Kaiser selbst – so bezeichnet wird, ist dafür wohl weniger die Tatsache maßgeblich gewesen, daß nach römischer Auffassung auch ein „Verbrecher, der aus der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen ist und damit automatisch in die Zuständigkeit der Götter übergeht“, als *sacer*, also als „fluchbeladen“ anzusehen war;²² es war vielmehr die „göttliche“ (*sancta*) *divina maiestas*,²³ die diese „Heiligung“ aller dem Kaisertum zugeeigneten *sacra* bewirkte. Hiltbrunner weist mit Recht auch noch auf den juristischen Sprachgebrauch hin; die *sacra* (*res sacrae*), die „im vollsten Sinn der Gottheit eigen sind“ – und „von der *res publica* garantiert werden“ –, kann ein Mensch „weder besitzen noch veräußern oder irgendwelche Rechte daran geltend machen“. Darum ist „der Kaiser . . . nicht den Göttern zu eigen gegeben, sondern er ist – diese Vorstellung liegt dem Kaiserkult zugrunde – selbst Gott. Deshalb werden die Kaiser, ebensowenig wie die Götter, nicht *sacri* genannt. Eben darum sind alle Dinge, die den Kaisern unterstehen, *sacra*, sie gehören dem Gottkaiser. Nicht allerdings gehört ihm gleichermaßen das Reich als ausschließlich persönliches Eigentum. Darum spricht man nicht vom *sacrum imperium*.“²⁴

Man hat nun freilich den Eindruck, als ob Hiltbrunner den von mir anfangs empfohlenen Aspekt nicht für beachtenswert halten möchte, daß nämlich die *maiestas populi Romani* selbst die – sonst den Göttern vorbehaltene – „Hoheit“ besitzt, – und daß es diese, dem Kaiser durch den Wahlakt verliehene Hoheit ist, die ihm seine „numinose Würde“ verleiht und alles, was „des Kaisers ist“, in den Bereich der *sacra* entrückt.

Nachdem sich herausgestellt hat, daß sich selbst Justinian noch auf die *lex regia* berief, wird man, gestützt auf das Zeugnis Ammians, die seit der republikanischen Zeit geltende Auffassung von der in der *maiestas imperatoria* repräsentierten *maiestas populi Romani* zu berücksichtigen haben, wenn man zu ergründen versucht, wie der Glaube an die *maiestas Domini*²⁵ mit dieser – offenbar unangefochtenen – Rechtstradition von den christlichen Kaisern vereinbart werden konnte. Das Problem ist bereits von Tertullian klar erkannt und in einer, wie mir scheint, aufschlußreichen Erörterung den Zeitgenossen des Septimius Severus vergegenwärtigt worden.

²² Hiltbrunner 18 f.

²³ Vgl. Dessau, ILS I 627: *iub]ente divina ma[ie]state Diocletiani*. Vgl. CIL XIII 3162, 2, 17: *dis faventibus et maiestate sancta imperatoris*.

²⁴ Hiltbrunner 24 f.

²⁵ Da ich mich hier mit einer Andeutung begnügen muß, verweise ich auf Ernst H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (Princeton N. J. 1970³) 61 ff. (The Frontispiece of the Aachen Gospels).

Der Apologet²⁶ beschäftigt sich mit der – in seinen Augen rechtswidrigen – Verfolgung des *nomen Christianum*, die, wie er deutlich genug zum Ausdruck bringt, in formaler Hinsicht mit der *laesa maiestas* in Zusammenhang gebracht wird. *Deos, inquit, non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis. . . . itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur* (10, 1). Von dieser Anklage hat man auszugehen, wenn über die Rechtsgrundlage der Christenprozesse, zum mindesten in der Severerzeit, gesprochen wird. Von ihr darf man auch ausgehen, wenn man sich, worum es mir hier allein geht, darüber Auskunft zu verschaffen sucht, wie es um die christliche Auffassung von der *maiestas* (*imperatoria*) bestellt war, deren Verletzung, Mißachtung zum Gegenstand der Anklage gemacht worden war.²⁷

Der *secundus titulus laesae augustioris maiestatis* (28, 3) stellt des Kaisers Majestät über diejenige, die von den Heiden den Göttern zuerkannt wird, da diese ja gar nicht existieren oder als Dämonen keinen Anspruch auf Verehrung und Opfer erheben können. Die Christen beten für das Wohl der Kaiser zu dem allein wahren, ewigen Gott, in cuius solius potestate (sunt), a quo (sunt) secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes deos (30, 1).²⁸

Die apologetische Rechtfertigung der *religio atque pietas Christiana* in imperatorem (33, 1) weist den Weg zum Verständnis für die Reaktion der Christen auf die Konstantinische Wende. Denn es ist ja zunächst noch der heidnische Kaiser, dessen *maiestas* von den Christen überhaupt nicht in Frage gestellt wird: da er – obwohl ihm persönlich, als einem Menschen, die göttliche Natur nicht zuerkannt werden kann – in seiner Herrschermacht über alle Menschen und Götter erhaben *secundus a deo* ist, bleibt ihm die *maiestas* zuerkannt, die er seit alters beansprucht. Tertullian gibt zu wiederholten Malen zu verstehen, daß dem Kaiser seine *potestas* von Gott verliehen ist, daß „dorther seine Macht stammt, woher auch sein Leben“ (30, 3): die Kaiser „erkennen, daß sie mächtig sind durch den, wider den sie nicht mächtig sein könnten“ (30, 2). Man möchte daher erwarten, daß auch mit gleicher Entschiedenheit an die Verleihung der *maiestas* erinnert würde; aber in dieser Hinsicht scheint Tertullian – bewußt, oder eher unbewußt – die Konsequenz, die sich aus der Sicht der späteren Auseinandersetzung aufdrängen muß, nicht in Erwägung gezogen zu haben, daß mit der Verleihung der *potestas* auch die Teilnahme an der *maiestas Domini* zugestanden wurde. Der Apologet wirbt zwar um das Verständnis der Heiden dafür, daß es wohl, wenn schon nach euhemeristischer Auffassung Menschen zu Göttern werden konnten, „einen höheren und mächtigeren, sozusagen einen Weltbeherrscher von vollkommener Hoheit“ geben mußte: *aliquem esse sublimiorem et*

²⁶ Tertullian, *Apologeticum* – Verteidigung des Christentums, hrsg., übers. u. erl. von Carl Becker (1961²).

²⁷ Vgl. B. Kübler, *Maiestas*: RE XIV 542 ff.; Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* 538 ff.

²⁸ Ad Scap. 2: *colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit ut hominem a deo secundum et quicquid est a deo consecutum est solo deo minorem. Hoc et ipse volet. Sic enim omnibus maior est, dum solo deo minor est. Sic et ipsis diis maior est, dum et ipsi in potestate eius sunt.*

potentio^{rem} velut principem mundi perfectae maiestatis (24, 3). Er betont auch ausdrücklich, daß die Christen den Kaiser verehren, weil ihn „unser Herr erwählt hat“ (quem dominus noster elegit), und deshalb mit Recht sagen konnten: noster est magis Caesar, a deo nostro constitutus (33, 1), aber Tertullian weiß sich eben doch einem heidnischen Kaiser gegenübergestellt, dessen Majestät er Gott unterordnet (temperans maiestatem Caesaris infra deum; 33, 3), um ihn damit wirksamer Gott zu empfehlen, dem allein er ihn unterordnet – den er dem unterordnet, dem er ihn nicht gleichstellt (33, 2). Es ist nicht zu verkennen, daß Tertullian, indem er das „Gottkaisertum“ ab-Gottes untergeordnet; ihr bleibt die Hoheit des secundus a deo zugestanden, werden muß, mit Bedacht hervorhebt: wenn er ein Mensch ist, muß ihm als Menschen daran liegen, Gott den Vorrang zu lassen. Genügen sollte ihm die Anrede „Kaiser“; „etwas Großes ist auch dieser Name, der von Gott verliehen wird“ (33, 3). Darum gesteht er diesem, von Gott erwählten, Kaiser die *secunda maiestas* zu; er setzt voraus – und darf dies ohnehin tun angesichts der „Majestätsprozesse“ –, daß dem römischen Kaiser *maiestas* zuerkannt wird. Diese *maiestas* wird als *secunda maiestas* der *perfecta maiestas* Gottes untergeordnet; ihr bleibt die Hoheit des secundus a deo zugestanden, – so wie er auch bereit ist, den Kaiser *more communi* als dominus anzureden; wiederum wird der Anspruch vorausgesetzt und, unter Berufung darauf, quando non cogor ut dominum dei vice dicam (34, 1), die Möglichkeit und Bereitschaft, in christlicher Deutung diesem Anspruch zu entsprechen, vor Augen gestellt.

Die übrigen Zeugnisse, denen die auch sonst in der christlichen Einstellung gegenüber dem Römischen Reich bekundete Loyalität anbefohlen ist, brauchen hier nicht erwähnt zu werden. Eine, sogar sehr bedeutsame, Beobachtung verdient freilich besondere Beachtung: trotz aller – aufrichtiger – Betonung der Loyalität verschweigt Tertullian nicht: nec ulla nobis res magis aliena quam publica (38, 3). Das mag im Blick auf die Situation der religio illicita begreiflich sein; aber das will doch besagen, daß das regnum dei, dem die Christen angehören, klar geschieden bleibt von der römischen res publica, der sie als peregrini zugeordnet sind. Und das bedeutet, daß die Christen sich noch lange nicht dazu aufgerufen wußten, eine eigene Konzeption von einem „christlichen Staat“, einer christlichen Gesellschaftsordnung zu entwerfen, – also die res publica in eine res (publica) Christiana zu verwandeln. Sie konnten sich auch kaum vorstellen, daß sich ein Kaiser zu ihrem Glauben bekehren werde. Im dritten Jahrhundert war zwar die Legende aufgekommen, Philippus Arabs sei als Christ (*Χριστιανὸν ὄντα*), nachdem er sein Sündenbekenntnis abgelegt hatte, zum Gemeindegottesdienst in der Osternacht zugelassen worden; aber nicht einmal Eusebius, der über den bemerkenswerten Vorgang berichtet,²⁹ scheint sich darüber Gedanken gemacht zu haben, ob man von einem christlichen Kaiser etwa gar ein Imperium Christianum, im Sinne einer christlichen Staatstheorie, hätte erwarten dürfen oder wollen. Tertullian hatte in der Severerzeit sogar aus grund-

²⁹ Euseb. h. e. VI 34.

sätzlichen Erwägungen heraus die Bekehrung eines Kaisers oder die Übernahme der Kaiserherrschaft durch einen Christen für unmöglich gehalten: *sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessari saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares* (Apol. 21, 24). Der Apologet konnte sich auf eine Legende³⁰ berufen, die fast einem biblischen Zeugnis gleich zu achten war: Tiberius habe auf Grund des Pilatus-Berichts über die Auferstehung und Himmelfahrt Christi im Senat die Konsekration Christi und damit die Anerkennung des *nomen Christianum* beantragt; er sei trotz der Ablehnung „bei seiner Ansicht geblieben“ und habe den Anklägern der Christen Strafverfolgung angedroht. – Die Lehre, die Tertullian aus dem Vorgang zieht, darf nicht mißverstanden werden: wenn auch später Pilatus als *pro sua conscientia Christianus* (21, 24) bezeichnet wird, so trifft dies nicht in gleicher Weise auf Tiberius zu, der, wie man annehmen muß, zwar die *divinitas Christi* durch die Konsekration zu bestätigen und das *nomen Christianum* im Sinne einer *religio licita* anzuerkennen bereit war, aber damit sich keineswegs selbst als *Christianus* bekennen wollte.³¹ Und es sieht fast so aus, als ob man sich erneut darüber Gedanken machen müßte, wie sehr die Kirche der Zeit der Konstantinischen Wende noch den Anschauungen verhaftet war, die ihr in der Verfolgungszeit die aufrichtige Bereitschaft zur Loyalität ermöglicht hatten – wie sie, anders ausgedrückt, im Bewußtsein ihrer „körperschaftlichen“ Autonomie auch weiterhin der von Gott gesetzten Obrigkeit – *salva clausula Petri* – „gehorsam“ blieb, aber sich zu eigener Initiative im Sinne einer Neugestaltung der staatlich-politischen Ordnung nicht gedrängt oder gar beauftragt sah. Darauf hat sich Gibbon berufen,³² und darauf ist in der modernen Diskussion über das Ende des Konstantinischen Zeitalters zu wenig geachtet worden, da man den späteren *Christianismus politicus* vor Augen hatte und mit der Berufung auf die vor-konstantinische Eigenständigkeit einem *abuse of Christianity* widerriet, dessen die Kirche erst von dem Augenblick an bezichtigt werden konnte, als ihr die Folgen ihrer – in der Tat vorkonstantinischen – *servant obedience* bewußt geworden waren.³³ Denn es war doch Tertullian gewesen, der den *secundus a deo* über alle Menschen (und Götter) erhoben sah und ihm die *secunda maiestas* zuerkannte, die zwar der *perfecta maiestas*, der *maiestas Domini* untergeordnet war, aber der irdischen Gemeinschaft übergeordnet blieb und die *religio atque pietas Christiana erga imperatorem* (Apol. 33, 1), also dem heidnischen Kaiser gegenüber, nicht nur rechtfertigte, sondern ge-

³⁰ Vgl. Euseb. h. e. II 2, 1–5; vgl. Tert. Apol. 5, 2.

³¹ Man ist versucht, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß Tiberius der Caesar des „Zinsgroschens“ war; um der – auch hier angedeuteten – „grundsätzlichen Problematik“ willen vgl. Wilhelm Schneemelcher, Kirche und Staat im Neuen Testament: Festschrift für Bischof Kunst. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik (Thessalonike 1974. *Analecta Vlatadon* 22) 119 ff.; hier: 125 ff.

³² Vgl. Straub, Gibbons Konstantin-Bild (oben Anm. 3) 170 ff.

³³ Johannes Straub, Vom Wagnis der politischen Verantwortung am Beispiel der Konstantinischen Wende: 85. Deutscher Katholikentag in Freiburg (Paderborn 1978) 668 ff.

bot. Optatus von Mileve hat darum auch zu bedenken gegeben: *cum super imperatorem non sit nisi solus deus, qui fecit imperatorem, dum se Donatus super imperatorem tollit, iam quasi hominum excesserat metas, ut prope se deum, non hominem aestimaret non reverendo eum, qui post deum ab hominibus timebatur.*³⁴ Noch gegen Ende des vierten Jahrhunderts konnte Vegetius,³⁵ unter einem *imperator Christianissimus*, davon sprechen, daß dem Kaiser, sobald er den Augustus-Namen empfangt, wie dem gegenwärtigen, körperlichen Gott getreue Huldigung (*devotio*) zu leisten sei. Und vorher ist vom Eid der Soldaten die Rede, den sie bei Gott, Christus und dem Heiligen Geist und bei des Kaisers Majestät schwören, die nächst Gott vom Menschengeschlecht geliebt und verehrt werden müsse: ... *et per maiestatem imperatoris, quae secundum deum generi humano diligenda est et colenda*. Enßlin hat diese beiden Zeugnisse einem Kapitel eingefügt, das er mit der Bemerkung einleitet: „Trotzdem ging auch im vierten Jahrhundert die Vorstellung vom Gottkaiser noch nicht ganz verloren, auch wenn uns solche Beispiele nur noch selten begegnen.“³⁶ Die Äußerungen heidnischer Panegyriker brauche ich nicht eigens aufzuführen; sie sind, strenggenommen, noch weniger relevant als diejenigen ihrer Vorgänger, die in diokletianischer Zeit ihren topischen Lobpreis auf die „Gottkaiser“ gesungen hatten: es ist das christliche Bekenntnis zur *devotio*, zur *pietas et religio et fides imperatoribus debita* (Tert. Apol. 36, 2), die dem „Kaisertum von Gottes Gnaden“ diejenige Verehrung zuteil werden ließ, die sich die „Gottkaiser“ vergeblich erhofft hatten; denn sie war *by conscience*, um des Gewissens willen,³⁷ dem gläubigen Christen anbefohlen, nicht erst, aber sicherlich um so dringlicher, als der *secundus a deo* den Vorstellungen entsprach – und bewußt zu entsprechen sich bereitfand, die Tertullian im Blick auf den heidnischen Kaiser, den *constantissimus principum* (Severus) (4,9), aus christlicher Sicht vermittelt hatte. More *communi* – um seine eigenen Worte zu gebrauchen – konnte daher auch dem Kaiser, der auf den fragwürdigen Anspruch der Göttlichkeit verzichtete, das Adorationszeremoniell zugestanden werden, da es seiner *maiestas* gebührte; seinem *numen* gestand die *interpretatio Christiana* die Begnadung durch den wahren Gott zu und nahm es zumindest hin, daß im offiziellen Sprach-

³⁴ Contra Parm. Donat. 3, 3 (CSEL 26 p. 75, 10 f.); Arnold Ehrhardt, Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung: Savigny-Zeitschrift, Romanist. Abt. 72 (1953) 127 ff.; 149.

³⁵ Veget. epit. rei mil. 2, 5.

³⁶ Enßlin, Gottkaiser (oben Anm. 9) 65 f.

³⁷ Edward Gibbon, History of the Decline and Fall of the Roman Empire (New York 1910, repr.), Ch. 20 (vol. 2, p. 227): but among a degenerate people, who viewed the change of masters with the indifference of slaves, the spirit and union of a religious party might assist the popular leader, to whose service, from a principle of conscience, they had devoted their lives and fortunes. – Ch. 20 (vol. 2, p. 223): a prudent magistrate might observe with pleasure the progress of a religion which diffused among the people a pure, benevolent, and universal system of ethics, adapted to every duty and every condition of life; recommended as the will and reason of the Supreme Deity, and enforced by the sanction of eternal rewards or punishments.

gebrauch als *sacrum* bezeichnet wurde, was „des Kaisers“, was „kaiserlich“ war, – daß selbst die *sacrae litterae* als *oracula* veröffentlicht wurden.

Eusebius nimmt daher in der Reihe der Apologeten einen besonderen Platz ein,³⁸ weil er nunmehr, als erster, einen „christlichen“ Kaiser in das gewohnte Schema der Zuordnung weltlicher (säkularer) Herrschaft zum göttlichen Heilsplan einfügen muß. So bleibt für ihn der Kaiser als *ὑπαρχος θεοῦ* der *secundus a deo*,³⁹ der sich nun – allerdings – auch dem Missionsauftrag, den bisher allein die Kirche wahrgenommen hatte, verpflichtet und sich dazu berufen weiß, seine Herrschaft in das *regnum Christi* einzuordnen. Man hat zwar grundsätzlich zwischen dem Anspruch des Kaisers und den Erwartungen der Kirche zu unterscheiden, wenn man den Bemühungen um die Verwirklichung des Gottesreiches, die auf beiden Seiten unternommen werden, das zureichende Verständnis abgewinnen will. Und man wird deshalb nicht außer acht lassen dürfen, daß beide Partner an ihren Erfahrungen erst reifen mußten, um im jeweils gebotenen *aggiornamento* der ihnen in der biblischen Verkündigung anvertrauten Aufgabe gerecht werden zu können.⁴⁰

Am Beispiel der *imperialis maiestas* kann die Problematik verdeutlicht werden. Wenn nämlich die *secunda maiestas* ernstgenommen wird, und wenn die Kirche nicht zögert, den Kaiser als numen, als den durch Gottes Gnade zur Herrschaft in *hoc saeculo* berufenen und dadurch „geheiligten“ *vicarius dei* anzuerkennen und zu „adorieren“, mußte sie es hinnehmen – und sie hat sich nur selten dagegen gesträubt –, daß die kaiserliche Majestät sich in der ihr gebührenden sakralen Würde manifestierte. Heidnische Autoren, wie etwa Ammianus Marcellinus, bezeugen, daß nicht nur die Kaiser, sondern auch die hohen Beamten als *praesules* angesprochen wurden, daß ihnen die *infulae* ihres – doch offenbar „priesterlichen“ – Amtes zugedacht waren. Das sind Metaphern, gewiß, aber man hätte sie nicht gewählt, wenn man mit ihnen nicht einem begründeten Anspruch entgegengekommen wäre: *preces nostris fundit altaribus* (Nov. Anth. 1 pr.; 1), hat Anthemius im fünften Jahrhundert erklärt, als ihm ein Bittgesuch vorgelegt wurde. So nahegerückt war das *regnum* dem *sacerdotium* (Nov. Iust. 7, 21), dessen geweihte Repräsentanten, die Bischöfe, sich längst als *antistites* – wie die „priesterlichen“ Wahrer des Rechts – und als *praesules* – wie die im *divinus comitatus* fungierenden Beamten – bezeichnen ließen. Wenn Augustinus die Kaiser daran gemahnt hatte, ihre Majestät dem *famulus dei* zu verpflichten,⁴¹ so war ihm eben der „sakrale“ Charakter des Kaiseramtes, wie es zu seiner Zeit verstanden wurde, vor Augen, aber seine Warnung hatte nicht zu verhindern vermocht, daß die Kaiser auch von Bischöfen als *pontifices*, als *praesules*, als *ἀρχιερεῖς* tituliert werden.

³⁸ Vgl. J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike (Darmstadt 1964²) 113 ff. (Das christliche Herrscherbild bei Eusebius von Caesarea).

³⁹ Euseb. h. e. X 4, 15.

⁴⁰ W. Schneemelcher, Kirche und Staat (oben Anm. 2) 16 f.

⁴¹ Si suam potestatem (!) ad dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciant . . . (civ. d. V 24).

Wir sind von den mittelalterlichen Sakral-Prädikationen ausgegangen und wollten nach dem Ursprung der Vorstellung von einem *sacer imperator*, einem *sacrum imperium*, einer *sacra maiestas* fragen; die Antwort scheint sich nun anzubieten. Der Ursprung ist zweifellos in der Auffassung vom Kaiser als dem *secundus a deo* zu erkennen: wer über alle Menschen – und Götter – erhaben ist, wird der himmlischen Sphäre nahegerückt – und die christliche Deutung muß ihm die Zeichen seiner Erwählung zuerkennen. Sie kann sich dabei gewisser Vorbilder „priesterlichen Königtums“ im Alten Testament bedienen, ist aber doch einerseits an die Offenbarung vom *regnum Christi* gebunden, andererseits der traditionellen Herrschaftsform des römischen Universalreichs verhaftet: *sacer* ist ein Begriff, der während der Dauer des *Imperium Romanum* einem Kaiser weder zugehört noch von ihm in Anspruch genommen wurde.⁴² Er ist von der Kirche zwar für die „gottgeweihten“ Personen und Institutionen in Anspruch genommen worden, konnte aber erst nach der *Renovatio imperii* auch auf die weltlichen Autoritäten übertragen werden. Erst als vom Papsttum der Anspruch auf Herrschaftsrechte erhoben wurde, mußte die *potestas saecularis* ihren unmittelbar von Gott beagnaden Auftrag ausdrücklich betonen, – und Barbarossa wagte dann den Entschluß, sein Gottesgnadentum so zu deuten, daß ihm damit ein *sacrum imperium* als Herrschaft wie ein *sacrum officium* anvertraut sei. – Die Entwicklung der spätantiken und mittelalterlichen Vorstellung von der *sacra maiestas* konnte hier nur skizziert werden. Die Problematik ist in der Konstantinischen Wende bereits von Eusebius angedeutet. Der Weg zu seinem Verständnis führt über Tertullian.⁴³

⁴² Sehr bemerkenswert ist in dieser Hinsicht das Zeugnis des Iuvenecus (evangel. IV 807 ff): *Constantinus . . . , qui solus regum sacri sibi nominis horret inponi pondus* (zitiert von Sikel [oben Anm. 10] 387 Anm. 3).

⁴³ Arnold A. T. Ehrhardt hat Eusebius sicher auch im Sinn gehabt, als er bemerkte: „Wer Constantin sagt, ohne zugleich Tertullian zu sehen, kann die Wende nicht begreifen, die sich am Anfang des 4. Jh. vollzog“: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 2 (Die christliche Revolution), 1959, 153.

Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien

Von Martin Tetz

Ἴσως γὰρ ἐκάστου λέγοντος
ὑπερ οἶδε, μόγις ἐπαξίως ἢ περὶ
ἐκείνου γένηται διήγησις.
Athanasius, vita Antonii prooem.

»Die Kirchengeschichte ist die Geschichte der Gemeinschaft der Menschen, die durch Gottes Wort in Jesus Christus in Anspruch genommen worden sind und die sich nun bemühen, diesen Anspruch in ihrem Leben, in ihrer Theologie wie in ihrem kirchlichen Reden und Handeln zur Geltung zu bringen, zu realisieren und zu konkretisieren.« Mit dieser Sicht der Kirchengeschichte hat WILHELM SCHNEEMELCHER sich 1950 in seiner Habilitationsvorlesung »Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker«¹ insbesondere von der Auffassung distanziert, die der Athanasius-Editor HANS-GEORG OPITZ 1935 unter theologisch und politisch bedenklicher Option vertreten hatte², die aber in der Hauptsache schon auf das Urteil des Altphilologen EDUARD SCHWARTZ zurückging. Bis auf den heutigen Tag findet der von Anfang an umstrittene Bischof von Alexandrien die unterschiedlichste Aufnahme als der Theologe, als der Kirchenpolitiker, als der Theologe *und* Kirchenpolitiker. Mit meinem Beitrag zur vorliegenden Geburtstagsgabe für den verehrten Fachkollegen möchte ich versuchen, zunächst die Athanasiuskonzeption seines vielgenannten Vortrages in den weiteren Rahmen der seit Schwartz geführten Diskussion zu stellen, indem ich die repräsentativsten Athanasiuswürdigungen dokumentierend und nur knapp erörternd in Erinnerung bringe (I). Durch eine – exemplarisch gestellte – Rückfrage nach dem Bild, das die entstehende Athanasiuslegende z. Z. der Alten Kirche entwarf, ist unter Anknüpfung an die Ergebnisse der neueren Darstellungen die Frage nach dem angemessenen Athanasiusbild noch zu präzisieren (II). Die Antwort muß in den Schriften des Athanasius selber gesucht werden: Um der Geschlossenheit im Wirken des »Theologen und Kirchenpolitikers« Athanasius, um der Verbindung bzw. der Sequenz athanasianischer Dogmatik und Ethik ansichtig zu werden, sind (III) be-

¹ ZNW 43 (1950/51), (242–256) 254 = W. Schneemelcher, Gesammelte Aufsätze. Hg. v. W. Bienert u. K. Schäferdiek. (Analecta Vlatadon 22), Thessaloniki 1974, (274–289, ohne den „Nachtrag“) 288 = Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende. Hg. v. G. Ruhbach. (Wege der Forschung CCCVI), Darmstadt 1976, (279–296) 294.

² H.-G. Opitz, Euseb von Cäsarea als Theologe: ZNW 34 (1935), 1–19.

sonders zwei der sog. kirchenpolitischen Schriften heranzuziehen; sie geben Aufschluß über das Selbstverständnis des alexandrinischen Bischofs und stellen zugleich die Aufgabe einer ersten Darlegung der offenbar Lehre und Leben des Athanasius prägenden Konzeption von der *Imitatio sanctorum* (Nachahmung biblischer Heiliger), die uns *vita Athanasii* als »Auslegung der Heiligen Schrift« verstehen läßt.³

I

Eine Vorstellung der einschlägigen Würdigungen des Athanasius seit Eduard Schwartz muß als deren wichtigste Voraussetzung die prägnant formulierte Charakteristik einbeziehen, die der Basler Historiker JACOB BURCKHARDT in seinem epochemachenden Werk »Die Zeit Constantins des Großen« gab:

Athanasius »ist der erste, ganz konsequent durchgebildete von jenen Hierarchencharakteren der mittelalterlichen Kirche; von Kindheit auf durchdrungen von der Würde des priesterlichen Amtes, voll von großen Ideen und Zwecken, wie zum Beispiel die Bekehrung von Abessinien, ohne Menschenfurcht oder irgend eine Rücksicht auf Verhältnisse, die dem Prinzip in den Weg treten könnten, bereit zu jedem Opfer, sobald es die Sache gilt, zugleich aber hart gegen andere wie gegen sich, ohne Fähigkeit, ihren Standpunkt anzuerkennen, und in den Mitteln nicht immer bedenklich. Es ist gar nicht zu verkennen, daß das Schicksal der Orthodoxie die nächstfolgende Zeit über – so weit wir urteilen können – an seiner Person hing.«⁴

Unverkennbar an Burckhardts Athanasiuswürdigung angelehnt ist die glänzende Skizze, in der Eduard Schwartz sein bis zuletzt beibehaltenes Athanasiusbild zeichnet:⁵

Athanasius »war kein Denker und kein Schriftsteller, obgleich seine literarische Hinterlassenschaft mehr als einen stattlichen Folianten füllt. Weder in den Osterbriefen, einer Form, die Dionys von Alexandrien zur reizvollsten Darstellung seiner Erlebnisse benutzt hatte, noch in den Pamphleten, die er in vorgerücktem Alter, meist in dem Versteck schrieb, in das er sich vor Constantius flüchtete, ist, soviel er auch von sich redet, ein persönlicher, menschlicher Zug zu finden, ganz zu schweigen von dem Mangel an künstlerischem Gefühl für die Form. Seine lang ausgeprochenen theologischen Debatten entbehren der philosophischen Tiefe ebensowohl wie der warmen Religiosität; man müßte denn einen realistischen Mysterienglauben und ein monotones Hämmern auf der vollen

³ Zugleich nehme ich hier die Gelegenheit wahr, meinen im Druck befindlichen TRE-Artikel »Athanasius von Alexandrien«, der aus Raumbeschränkung reichliche Askese abverlangte, zu ergänzen und fortzuführen; TRE 4, 333–349.

⁴ Jacob Burckhardt, *Gesammelte Werke*, Bd. I, Basel, 1955, 294 f.

⁵ E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*. 2. Aufl. Leipzig/Berlin 1936, 147–149; im Wortlaut fast unverändert übernommen aus 1. Aufl., 1913, 158–160.

Gottheit des Sohnes für religiös halten. Aber der Satz, daß der Stil der Mann ist, trifft auf ihn nicht zu: denn er hat nie aus innerem Bedürfnis zur Feder gegriffen; sie ist ihm stets nur ein Werkzeug seiner Politik gewesen. Erst als streitbarer Kirchenfürst betrachtet, steigt er zu imposanter Größe empor. Kaum hatte der blutjunge Diakon, dessen Erinnerung nicht über die Verfolgung zurückreichte, den nichts mit der geistigen Tradition Alexandriens verband, den mächtigsten Bischofssitz, den es damals gab, bestiegen, so entwickelte er sich zu einem Hierarchen ersten Ranges und ist, auch darin den echten Vertretern dieser Gattung vergleichbar, durch alle Leiden und Anfechtungen hindurch von einem Triumph zum anderen geschritten, weil er sich nie für unterlegen gehalten, immer an den Sieg der eigenen Sache geglaubt hat. Nicht nur ein unbeugsamer Mut und die Verachtung materieller Vorteile, sondern auch alle Mängel dieser menschlich abstoßenden, geschichtlich großartigen Natur, die Monotonie des Denkens und Empfindens, die Unfähigkeit, zwischen Moral und Politik einen Unterschied zu machen, das Fehlen jeglichen Zweifels an der eigenen Gerechtigkeit, kamen dem stahlharten, hierarchischen Machtwillen zugute, der in ihm zum erstenmal, seitdem es eine Kirche gab, rein und klar zum Ausdruck kommt, sofort nachdem die Reichskirche diesem Typus den Boden bereitet hatte. Zu ihrer vollen Höhe gelangt allerdings die Persönlichkeit des Athanasius unter Constantin noch nicht; die Sonne der unbeschränkten Kaisermacht mußte erst in dem nach Constantins Tode geteilten Reich und unter Constantius' unsicher schwankendem Regiment gesunken sein, damit der Stern des gewaltigen Kirchenfürsten in seinem vollen, unheimlichen Glanze erstrahlte.«

Fragestellung und Kriterien des Literaturhistorikers Schwartz bestimmen das vor allem an den »Pamphleten«⁶ gewonnene Bild vom reinen Hierarchen Athanasius. Der Glanz dieser faszinierenden Darstellung zehrt auch vom protestantischen Feuer eines Antipapalismus und vom inneren Licht eines neuzeitlich spiritualisierenden Rationalismus. Da unter solchen Voraussetzungen vor allem die sog. dogmatischen Schriften des Athanasius »philosophischer Tiefe« wie »warmer Religiosität« zu entbehren scheinen, meint Schwartz, die theologische Seite des athanasianischen Wirkens für die Charakteristik des alexandrinischen Bischofs nicht ernsthaft in Betracht ziehen zu müssen. Das von ihm gezeichnete Bild des Athanasius übte in der Folgezeit auch bei denjenigen Kirchenhistorikern seinen Einfluß aus, die für die athanasianische Theologie mehr Verständnis aufzubringen vermochten.

In HANS LIETZMANN'S Skizze⁷ stehen die Flugschriften des kämpfenden Bischofs ebenfalls im Vordergrund; zugleich können aber auch die dogmatischen Schriften und mit ihnen besonders die athanasianische Erlösungslehre hervorgehoben werden. Damit ergibt sich eine entsprechende Modifikation des Athanasiusbildes:

⁶ Kritisch hierzu W. Schneemelcher, Ges. Aufs. (Anm. 1), 290 ff.

⁷ H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, Bd. 3, Berlin 1938, 247–252.

»Es kann kein Zweifel darüber sein, daß Athanasius zwar kein schulgerechter Theolog ist und auch nur bedingt als wirkungsvoller Schriftsteller bezeichnet werden darf, daß er aber nicht nur als unbeugsamer Politiker, sondern auch als starke religiöse Persönlichkeit der überragende Geist dieser nachkonstantinischen Epoche ist. Die Spur seines Wirkens ist der politischen und theologischen Entwicklung der Folgezeit unverwundbar aufgeprägt.«⁸

Interessant ist hier die Kennzeichnung »starke religiöse Persönlichkeit«, die zwar noch an den Kriterien von Schwartz orientiert zu sein scheint, aber bei Lietzmann nunmehr als ein lichtiges Element in das Athanasiusbild eingebracht wird. Allerdings bleibt unsicher, wieweit die Inblicknahme der athanasianischen Religiosität nur allgemeine Züge der Erlösungstheologie (und Erlösungsfrömmigkeit?) oder dazu auch speziellere Merkmale athanasianischer Spiritualität zu erfassen sucht. In jedem Falle erhalten wir durch Lietzmann ein den Quellen mehr entsprechendes und darum angemesseneres Bild.

Durch die Berücksichtigung des kirchlichen Aspektes im Wirken des Athanasius hat JOSEPH VOGT ein weiteres unverzichtbares Moment festgehalten:

»Athanasius war kein philosophischer Kopf und von Haus aus nicht zum theologischen Schriftsteller geschaffen. In inniger Verbindung mit seiner Gemeinde lebend, war er überzeugt, daß eine volle Erkenntnis der Schrift und der kirchlichen Lehre nur in der Gemeinschaft der Heiligen möglich sei. Erst der Aufruhr der kirchlichen Kämpfe und die Herausforderung der Häretiker haben ihn zum Schriftsteller gemacht und dann freilich im Schreiben und im Leben nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Es ist charakteristisch für seine im Kampf gegen die Arianer entwickelte Theologie, daß sie vom Glaubensleben der Gemeinde ausging und ebendorthin zurückstrahlte . . . Der Logos, der als voller Gott Mensch geworden ist, hat der Menschheit die Ebenbildlichkeit Gottes zurückgegeben, ja die Vergottung des Menschen bewirkt: Das ist der feste Grund der Theologie des Athanasius . . . In diesem Glauben wußte sich Athanasius mit seiner Gemeinde, mit der ganzen katholischen Kirche einig, in ihm fand er die Kraft, die Angriffe der Gegner ebenso abzuweisen wie die Versuchungen zum Kompromiß. In der Verteidigung des nicaenischen Bekenntnisses hat er die ganze Schärfe seines Geistes aufgeboten, als unerschöpfliche Kämpfernatur hat er alle Gegensätze des kirchlichen Lebens in seiner Person zum Austrag gebracht: die Auflehnung der ägyptischen Schismatiker gegen den Patriarchen des Landes, die Leidenschaft der Arianer in Angriff und Abwehr, die Machtansprüche der konkurrierenden Bischöfe. In den Methoden seines Kampfes oft so hemmungslos wie seine Gegner, hat er auch nach Niederlagen und Verbannungen die hohen Ziele nicht aus dem Auge verloren. So ruhten nach dem Eintritt des Christentums in

⁸ Ebd. 252.

das öffentliche Leben für ein halbes Jahrhundert auf ihm wie auf keinem andern die Reinheit der Lehre und die Eigenständigkeit der kirchlichen Gemeinschaft auch gegenüber dem Staat.«⁹

Wilhelm Schneemelcher ging in seiner genannten Habilitationsrede von 1950 mehr in die Richtung seines Lehrers Lietzmann, wenn er die Bedeutung des Athanasius nicht in dessen Kirchenpolitik, sondern eher in dessen theologischer Arbeit begründet sah.¹⁰ Die doppelte Blickrichtung »Athanasius als Theologe und als Kirchenpolitiker« ist anscheinend bestimmt durch die Bevorzugung der dogmatischen und kirchenpolitischen Schriften, die unter dem Einfluß von Eduard Schwartz und Hans Lietzmann in gewisser Weise auch für die Planung der Berliner Athanasius-Edition mitbestimmend geworden war.¹¹ Einer solchen Aufteilung entsprach und entspricht auch weithin heute noch die unterschiedlich bestimmte theologiegeschichtliche oder kirchengeschichtliche Zuwendung zu Athanasius als dem Theologen oder Kirchenpolitiker. Die Gefahr des Auseinanderreißen der unterscheidbaren, aber nicht trennbaren athanasianischen Wirkungsbereiche Theologie und Kirchenpolitik erkannt zu haben, ist das Verdienst des Schneemelcher'schen Beitrages. Durch Herausstellung des athanasianischen Kirchenbegriffs als des Moments, das die beiden unterschiedlichen Elemente verbindet, sucht Schneemelcher seinerseits jener Gefahr zu begegnen. Dabei wird allerdings das, was bei Schwartz und Lietzmann etwas pauschal als Religiosität des Athanasius angesprochen worden war, auf den Bereich der Theologie reduziert. Die zeitgeschichtlichen Bedingungen für diese Wendung mögen hier dahingestellt bleiben. Wichtig ist die Gesamtintention des Beitrages, in der Schneemelcher über die genannten unterschiedlichen Ergebnisse hinweg mit Schwartz wie mit Lietzmann verbunden bleibt, nämlich die von Schwartz ausgesprochene Intention, »das geschichtliche Leben als ein untrennbares Ganzes zu nehmen«.¹²

Es bedeutete eine wesentliche Ergänzung des Athanasiusbildes, als HANS FRHR. VON CAMPENHAUSEN bei dem alexandrinischen Bischof »die feste Einheit, zu der er die dogmatische, die asketische und die kirchliche Forderung ineinandergebunden hatte«,¹³ konstatieren konnte und sie zugleich in seiner Skizze der Biographie des Athanasius zur Geltung brachte, nachdem schon 1949 HERMANN DÖRRIES, der unvergessene Göttinger Kirchenges-

⁹ J. Vogt, Constantin der Große und sein Jahrhundert. München (1949), 203 f. = (21960), 200 f.

¹⁰ A.a.O. (bei Anm. 1).

¹¹ Vgl. W. Schneemelcher, Ges. Aufs. (Anm. 1), 293 ff.

¹² E. Schwartz, a.a.O. (Anm. 5) 2. Aufl., VI: »Der zünftige Historiker und der zünftige Theologe mögen vieles mit Recht an meiner Darstellung auszusetzen finden: das eine verdanke ich meiner philologischen Beschäftigung mit den Denkmälern und Urkunden dieser Zeit, daß der philologische Drang, sie voll zu verstehen, mich darauf geführt hat, das geschichtliche Leben als ein untrennbares Ganzes zu nehmen... Und diese Art, die Dinge zu sehen, wird sich, hoffe ich, durchsetzen, mag von meinen Aufstellungen im einzelnen noch so viel bestritten werden.«

¹³ H. Frhr. von Campenhausen, Die griechischen Kirchenväter (Urban-Bücher 14), Stuttgart (1955), 84. – Beachte aber *epistula ad Dracontium* c. 9, 2.

schichtler, in seiner Untersuchung der athanasianischen *vita Antonii* die Bedeutung der Askese für Athanasius neu betont hatte.¹⁴ Es ist hier nicht der Ort, die positive Würdigung der theologischen Arbeit des Bischofs Athanasius durch v. Campenhausen nachzuzeichnen. Im Zusammenhang unseres Überblicks ist jedoch seiner namentlich in Auseinandersetzung mit Schwartz gewonnenen Sicht des Kirchenmannes Athanasius besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

»Überschaut man diese Vorgänge <sc. um die Person des Athanasius> lediglich in ihrem äußeren, stürmischen Verlauf, so liegt es nahe, sie als reine, kirchenpolitische Machtkämpfe zu verstehen. Ebendies ist es auch, was die kirchlichen Gegner des Athanasius ständig behauptet haben. Sie vermieden es sorgfältig, auf die theologischen Hintergründe ihrer Gegnerschaft einzugehen und behandelten ihn kurzweg als hartnäckigen Störenfried, einen unduldsamen und herrschsüchtigen Hierarchen, ohne dessen Eigensinn und Gewalttätigkeit die Kirche in ungestörtem Frieden leben würde. So, mit lauter politischen und kriminellen Anklagen, ließ sich, wo man die staatliche Macht für sich hatte, die theologische Opposition am sichersten mundtot machen. Im Gegensatz zu dieser nicht ganz ehrlichen Taktik schiebt Athanasios jede Auseinandersetzung sofort auf das theologische Gleis. Wer sich gegen ihn stellt, den erklärt er im Tone höchster Entrüstung erbarmungslos für einen notorischen Ketzer, einen ‚ariustollen‘, von den gemeinsten Trieben gestachelten Lästler Christi und Feind der wahren Kirche. Zweifel am eigenen Recht kennt er nicht. Gerade diese Unbedingtheit der Selbstverteidigung und des Angriffs gibt seinen Flugschriften den schmetternden Ton und den dröhnenden Widerhall, den er zum Erfolg brauchte. Athanasios ist ein sehr bewußter Propagandist seiner Sache. Aber man darf daraus nicht die Folgerung ziehen, daß die umstrittenen theologischen Sätze für ihn nur Vorwände und in Wirklichkeit ohne Bedeutung gewesen wären. Athanasios glaubt an das, was er behauptet. Ihm fehlt nur jede Distanzierung zwischen dem religiösen Anliegen, das er vertritt, und der kirchlichen Position, die er zu halten wünscht. Er denkt nicht eigentlich von der Kirche als sakraler Institution, sondern vom heiligen Dogma aus, das sie trägt. Aber praktisch fallen ihm Glaube, Bekenntnis und Kirche oder vielmehr diejenige kirchliche Gruppe und Partei, die er für sich hat, ohne weiteres in eins. Es gibt kein Bekenntnis ohne Gefolgschaft, und deren politische[n] Notwendigkeiten werden durch die Sache geheiligt, um die der Kampf geht. Daraus entspringen die Skrupellosigkeit und Selbstgerechtigkeit, aber auch die Leidenschaft und der rücksichtslose Mut, mit de[nen] Athanasios seinen Lebenskampf führt und seine Sicherheit und Ruhe, sein Ansehen vor der Welt und, wenn es sein muß, auch seine Freunde opfert und in die Schanze schlägt. So wird er selbst zum lebendigen Symbol der Rechtgläubigkeit

¹⁴ H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle: Nachrichten der Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 1949*, 357–410; überarbeitet und ergänzt in: H. Dörries, *Wort und Stunde*, Bd. 1, Göttingen (1966), 145–224.

und der unbesiegbaren Kirche. An ihm müssen sich die Parteien orientieren und scheiden – besser und eindeutiger als an den wirren Formeln und Konzilsbeschlüssen, die den Kampf um seine Person begleiten.¹⁵

Hatte Schwartz sein Athanasiusbild nach dem Muster eines ‚machiavelistisch‘ gesinnten, reinen Hierarchen gezeichnet, kommt hier ein im Grunde weitaus gefährlicherer Mann zum Vorschein: der fanatisch seine kirchliche Position behauptende Hierarch. Dabei bleibt weiterhin das Interesse an den Zügen des Kirchenpolitikers und Theologen Athanasius vorherrschend. Die athanasianische Spiritualität bleibt im zentralen Teil des Campenhausenschen Athanasiusbildes offenbar außer Sicht. Liegen die Ursachen hierfür in mangelnder Integrationskraft des Athanasius selber? Oder lassen sich vielleicht die Züge des Kirchenmannes Athanasius mit solcher Schärfe zeichnen, weil in der Skizzierung der athanasianischen Relation von Kirchenpolitik und Theologie die Spiritualität ausgeklammert bleibt?

Im folgenden soll die Athanasiusfrage an dem Punkte aufgenommen werden, der durch v. Campenhausens Würdigung erreicht ist. Dazu möchte ich zunächst Traditionsstücke heranziehen, die sich dem Historiker empfehlen, weil sie neben dem Corpus Athanasianum, d. h. außerhalb der Selbstdarstellung des Athanasius, überliefert sind und zudem als die ersten, noch von Zeitgenossen des Athanasius herrührenden Versuche der Darstellung besondere Aufmerksamkeit verdienen, auch wenn sie sich in nicht unbedenklicher Form präsentieren, weil sie aus dem Bereich des Anekdotischen und also aus dem Bereich der entstehenden Athanasiuslegende stammen. Ich riskiere den Rückgriff auf solche Traditionen nicht nur wegen ihres erkennbaren Bemühens, ‚richtig‘ zu erzählen, was geschehen ist, sondern auch vor allem deswegen, weil sie beide darüber berichten, wie Athanasius in Verfolgungszeiten die Flucht antrat. Darum scheinen gerade sie mir besonders geeignet zu sein, die Frage nach dem alexandrinischen Bischof, der ‚seine kirchliche Position zu halten wünscht‘, noch zuzuspitzen. Die Frage zielt somit auf bisher kaum beachtete Motive athanasianischen Verhaltens; sie soll dann ihrerseits in einem weiteren Teile aufgenommen und von dem sicheren, aber durchaus nicht bekannteren Terrain zweier Athanasiuschriften her der Beantwortung nähergebracht werden.

II

a. Über den Antritt des vierten Exils am 24. 10. 362

Als Athanasius nach dem Tode des Constantius II aus seinem Versteck auf den Thronos von Alexandrien zurückgekehrt war (21. Februar 362),¹⁶ ordnete Julian Apostata schon bald durch Erlaß an, der alexandrinische Bischof solle die Stadt unverzüglich an demselben Tage verlassen, an dem ihm

¹⁵ A.a.O. (Anm. 13), 78 f.

¹⁶ *Historia Athanasii* 10: EOMIA (ed. C. H. Turner) I, 2, 4, 666.

das kaiserliche Schreiben ausgehändigt werde.¹⁷ Der *praefectus Aegypti* Ecdicius,¹⁸ der dem ägyptischen »Papst« mit gewissen Sympathien gegenüberstand und der am Orte die Folgen von dessen neuerlicher Exilierung besser einzuschätzen vermochte, konnte allerdings, da ein Termin nicht angegeben war, die Aushändigung beträchtlich verzögern, so daß Athanasius, von staatlicher Seite einstweilen unbehindert, weiter seiner Diözese vorstehen konnte. Erst nachdem Julian dem Präfekten ein Mahnschreiben zukommen ließ, in dem er ihm mit Bestrafung drohte,¹⁹ wurde Athanasius das Schreiben (*ep.* 60) zugestellt. In dem Mahnschreiben, das als Schreiben an Ecdicius nicht den Charakter eines Erlasses hatte, war von Julian nun gar die Ausweisung des alexandrinischen Bischofs aus Ägypten ins Auge gefaßt. Athanasius, wahrscheinlich durch den *praefectus Aegypti* auch über die weitergehenden Absichten Julians direkt oder indirekt informiert, verläßt sicherlich noch an dem Tage der Aushändigung, am 24. Oktober 362, die Stadt Alexandrien. Das Mahnschreiben Julians schließt mit dem Wort: *διωξέσθω*. Seel interpretiert: »Stellung unter Polizeiaufsicht«;²⁰ Weis übersetzt: »Man soll ihn vertreiben!«²¹ Ein »Scharfmacher gegen die Christen« wie Pythiodorus aus Theben,²² der vermutlich mit der Überbringung des Mahnbriefes zu tun hatte, dürfte es wohl weniger zurückhaltend aufgefaßt haben; und Julian selber redet in seinem zweiten Erlass (*ep.* 61), mit dem er die Vertreibung aus Ägypten anordnet, von Athanasius als einem Wicht, der sich groß vorkomme, wenn er seinen Kopf riskiere. Entsprechend wird denn auch von Athanasius und den Athanasianern befürchtet, daß es ans Leben gehe.²³ Dies ist die Situation, als Athanasius sein viertes Exil antrat; über sie liegt uns ein besonderer Bericht vor, der von Kirchenhistorikern und Athanasiusbiographen immer wieder aufgenommen und weitergegeben wurde.

Rufin ist der älteste direkt erkennbare Zeuge. Er berichtet (*hist. eccl.* X, 35),²⁴ was er vielleicht selber bei seinem Alexandrienaufenthalt noch zu Lebzeiten des Athanasius gehört hatte. Möglich wäre allerdings auch Abhängigkeit von der Kirchengeschichte des Gelasius von Cäsarea. Denn zu Rufins Bericht gibt es – entgegen den Aufstellungen Winkelmanns²⁵ –

¹⁷ Julian, *epistula* 60 B. K. Weis. – Gründliche Untersuchung der Maßnahmen Julians gegen Athanasius bei Otto Seel, Die Verbannung des Athanasius durch Julian: *Klio* 32 (1939), 175–188.

¹⁸ Zu Ecdicius Olympus: Claude Vandersleyen, *Chronologie des préfets d'Égypte de 284 à 395*. Bruxelles 1962, 18 u. 36; 135.

¹⁹ Julian, *epistula* 43 B. K. Weis.

²⁰ A.a.O. (Anm. 17), 187.

²¹ Julian, Briefe Griechisch-deutsch ed. Bertold K. Weis. München (1973), 113.

²² Seel, a.a.O. (Anm. 17), 183.

²³ Athanasius bei Ammonius, *epistula de sanctis Pachomio et Theodoro* 34: *Sancti Pachomii vitae Graecae* ed. F. Halkin. (Subsidia Hagiographica 19) Bruxelles 1932, 119. 31–32: ὡς γὰρ ἤμην διωχθεὶς ὑπὸ Ἰουλιανοῦ καὶ προσδοκῶν ἀνααιρεθῆναι ὑπ' αὐτοῦ . . .

²⁴ 995. 9–27 Mommsen.

²⁵ Friedrich Winkelmann, Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios

griechische Parallelüberlieferungen bei Sokrates, Theodoret und vor allem in der *vita Athanasii III* (BHG 185).²⁶ Die Überlieferung ist kompliziert und läßt sich nicht ohne weiteres durch die Annahme erklären, die Kirchengeschichte des Gelasius sei die gemeinsame Quelle. Da der Bericht in dem Abschnitt *Rufin hist. eccl. X, 16ff* steht,²⁷ tapen wir hier erst recht im dunkeln. Sokrates (*hist. eccl. III, 14*) bietet eine ungleich nüchternere und kürzere Version, in der insbesondere die tröstenden Anreden des Athanasius an seine Freunde fehlen und statt zweier Athanasiusworte nur eines mitgeteilt wird. Sozomenus (*hist. eccl. IV, 10, 4*) läßt sie überhaupt fort und macht aus dem Faktum der Verfolgung (Rufin, Sokrates) ein göttlich eingegebenes Vorherwissen der Verfolgung, um damit einen weiteren Beleg für die These zu gewinnen, Athanasius sei ein prophetischer Mann (*IV, 10, 1 und 8*). Zu vergleichen ist noch Theodoret (*hist. eccl. III, 9, 2-4*), dessen Bericht dem des Sokrates nahesteht. *Vita Athanasii III* (BHG 185) c. 15 gleicht an Breite und Ausführlichkeit wieder mehr Rufins Bericht; doch machen sich größere Stilisierung und Ausschmückung bemerkbar (z. B. wird das zweite Athanasiuswort in Annäherung an eine Elisageschichte zum Bibelwort, 2. Kön. 6, 16); unter den drei von Beck²⁸ untersuchten Athanasiusviten scheint *vita III* auch an dieser Stelle ihrer Quelle am nächsten zu sein.

Der Vorgang, dessen Berichte ich hier nicht in allen Teilen untersuchen will, wird in den Hauptpunkten von allen – Sozomenus ausgenommen – bezeugt: Athanasius tröstet beim Abschied seine Freunde (nach Rufin: »*nolite, o filii, conturbari, quia nubicula est et cito pertransit.*«;²⁹ nach Sokrates: »*ὀποσταλῶμεν μικρὸν ὃ φίλοι, νεφύδριον γάρ ἐστι καὶ παρέρχεται.*«).³⁰ Danach begibt er sich auf ein Schiff, um sich nilaufwärts seinen Verfolgern zu entziehen. Während der Fahrt erfährt er, daß jene schon bedrohlich nahe seien. Nach Rufin beschwichtigt er sie mit den Worten: »*nolite, o filii, deterreri; eamus magis in occursum percussori nostro, ut sciat, quia longe maior est qui nos defendit quam qui persequitur.*«³¹ Bei Sokrates heißt es statt dessen schlicht: ὁ σοφῇ γνώμῃ χρησάμενος.³² Athanasius läßt das Schiff wenden und fährt den Verfolgern entgegen. Auf deren nichtsahnende Frage, wo Athanasius sei, antwortet man aus seinem Boot, er sei nicht weit (so Rufin; Sokrates

von Kaisareia. (Sitz. Ber. d. Deutschen Akad. d. Wiss. zu Berlin, Kl. f. Sprachen, Lit. u. Kunst, Jg. 1965, Nr. 3) Berlin 1966, 123.

²⁶ Sokrates, *hist. eccl. III, 14*. – Theodoret, *hist. eccl. III, 9, 2-4*. – *Vita Athanasii III* (BHG 185) c. 15-16; Migne, PG 25, CCXLIII.

²⁷ S. dazu Winkelman, a.a.O. (Anm. 25), 105 f.

²⁸ Bruno Beck, Die griechischen Lebensbeschreibungen des Athanasius auf ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Quellen untersucht. (Phil. Diss. Jena) Weida 1912. – Beck untersuchte die bei Migne, PG 25, CLXXXV-CCXLVI, abgedruckten drei Viten.

²⁹ 995. 11-12 Mommsen.

³⁰ 422. 19-21 Hussey. Zu μικρὸν vgl. Jes. 26, 20; Athanasius: *de fuga sua* 21, 4; *apol. ad Constantium* 34, 1; *historia Arianorum* 48, 3. – Zu »Wölkchen« vgl. Dionysius von Alexandrien, *epistula ad Hermamonem* bei Euseb, *hist. eccl. VII, 23, 2*.

³¹ 995. 18-20 Mommsen.

³² 422. 26 Hussey.

spitzt die Pointe der Antwort zu: Er sei nicht weit; wenn sie sich beeilen, könnten sie ihn bald ergreifen.). Daraufhin beschleunigen die Verfolger ihre Fahrt, während Athanasius ungeschoren nach Alexandrien zurückkehren kann, um sich dort bis zum Ende der Verfolgung zu verbergen.

Eine unüberwindbare Schwierigkeit dieses Berichtes bietet die Schlußbemerkung über die Rückkehr des Athanasius nach Alexandrien. Wenn das Trostwort »*nubicula est* . . .«, das nur auf Julians Regierungszeit (361–363) gemünzt sein kann, mit dem Bericht über die Verfolgung auf dem Nil eine ursprüngliche Einheit bildet, dann ist die abschließende Bemerkung über die sofortige Rückkehr und das Aufsuchen eines Versteckes in Alexandrien, in dem Athanasius bis zum Ende der Verfolgung geblieben sein soll, völlig unwahrscheinlich. Sie widerspricht der in diesem Punkte zuverlässigen *historia Athanasii* 11–12³³ und Ammonius, *ep. de ss. Pachomio et Theodoro* 34.³⁴ Möglich wäre es allerdings auch, daß Abschiedswort an die Freunde und Bericht über die Nilfahrt sekundär zusammengefügt wurden und die Rückkehr nach Alexandrien zur ursprünglichen Erzählung gehört. In diesem Falle wäre an ein anderes Exil, besonders das dritte (356–362), zu denken. Wahrscheinlicher ist m. E., daß dem Erzähler aufgrund der Kehrtwendung des Athanasius in Richtung Alexandrien die Erinnerung an die Tradition über ein alexandrinisches Versteck, in dem Athanasius bis zum Ende der Verfolgung (sc. des Constantius II) blieb,³⁵ sich so stark aufdrängte, daß er

³³ A.a.O. (Anm. 16), 667.

³⁴ Ammonius gibt in seinem Brief (oben Anm. 23) wieder, was Athanasius aus seiner Erinnerung an eine denkwürdige Begegnung mit den Äbten Theodor von Tabennisi und Pammo von Antinoe in der „Großen Kirche“ von Alexandrien erzählt hat: In der Zeit seiner Verfolgung durch Julian hätten ihn die beiden Äbte in Antinoe besucht. Da er beschlossen hätte, sich bei Theodor zu verbergen, habe er dessen Schiff bestiegen; Pammo sei mitgefahren. Als aber der Wind ungünstig gewesen sei, hätte Athanasius in der Unruhe seines Herzens gebetet. Pammo habe ihn trösten wollen, da habe er geantwortet: „Glaube meinem Wort: ich habe zu Friedenszeiten kein so zuversichtliches Herz wie in Verfolgungszeiten. Denn ich bin zuversichtlich, daß, wenn ich für Christus leide und durch seine Barmherzigkeit gestärkt werde, ich, auch wenn ich getötet werde, bei ihm noch mehr Barmherzigkeit finde.“ Als darauf beide Äbte gelächelt hätten, habe nach einigem Hin und Her schließlich Theodor ihn aufgeklärt, Julian sei „zu dieser Stunde“ in Persien gefallen; und er habe ihm auch das vorausgesagt, was Athanasius tun werde und welches Geschick dem neuen Kaiser Jovian bevorstehe. – Der Schluß ist gewiß ex eventu hinzugekommen. Die *historia Athanasii* setzt offenbar die näheren Umstände bei Antinoe voraus, wie sie von Ammonius nach Athanasius berichtet werden. Die Pointe des Berichts liegt natürlich in dem Erweis der besonderen Gottverbundenheit, mit der die beiden Äbte – im Gegensatz zu Athanasius – in die Ferne und Zukunft sehen konnten. Eine weitere Pointe ergibt sich aber nun noch für Athanasius selber dadurch, daß er in der Unruhe seines Herzens, ohne schon etwas vom Ende Julians und damit seiner Verfolgung zu wissen, sich so verhält, als ob es eher Friedens- als Verfolgungszeit sei. Hierüber gerät dann Athanasius zwar selbst in eine gewisse Nähe zu den Gottesmännern, die er rühmt, aber die Distanz bleibt deutlich. Dabei entspricht die Zuversicht des Athanasius des Berichtes im Leiden nicht nur einer bestimmten altkirchlichen Spiritualität, sondern auch der eigenen Konzeption des Athanasius, wie sie z. B. aus seinen Schriften *de fuga sua* und *epistula ad Dracontium* erkennbar wird.

³⁵ S. unten S. 171.

beides vermischte. Außerdem meint das Abschiedswort die Verfolgung Julians, nicht jedoch lediglich die Fahrt auf dem Nil bei schon geplanter, alsbaldiger Rückkehr. Athanasius hat nach Überlistung seiner Verfolger wahrscheinlich dann die Richtung eingeschlagen, zu der ihm die Freunde geraten hatten: in die Wüste zu den Mönchen.

Die Rückkehr den Verfolgern entgegen, auf die es mir hier vor allem ankommt, ist von allen bezeugt. Athanasius also als der Mann des raschen Entschlusses, der kühnen Kehrtwendung, der erfolgreichen Überlistung. Was heißt es, wenn Sokrates ὁ σοφῆς γνώμη χρησάμενος sagt? Meint das einen klugen, schlauen oder gar verschlagenen Sinn, den der alexandrinische Hierarch besitze und von dem er zu seiner Selbstbehauptung erfolgreich Gebrauch mache? Etwas wie Mutterwitz, ererbte Gewitztheit? Es gibt ja in der Tat eine – freilich singuläre – Tradition, in der die Mutter des Athanasius mit ganz ähnlichen Zügen gezeichnet wird.

Severus ibn al-Muqaffa bietet in seiner Geschichte der alexandrinischen Patriarchen³⁶ eine wahrscheinlich alte Lokaltradition über den jungen Athanasius und seine Mutter:

»Now Alexander had brought up Athanasius excellently well. For he was the son of a principal woman, a worshipper of idols, who was very rich; and he was an orphan on the father's side. So when he grew up she wished to marry him to a wife, but he did not desire that. Then she intrigued against him, that he might fall with a woman who was a sinner, that she might involve him in the mire of matrimony; but he would not do it, for the Lord was keeping him for great things. And she used to take beautiful girls, and adorn them and perfume them, and make them enter to him into his chamber, and sleep near him and solicit him; but when he awoke he beat them, and drove them away. For her constant desire was to marry him and to establish him in his father's possessions and wealth, but he would never consent. And she sent for a man who was a magician of Alexandria, a wise man among the Sabaeans,³⁷ and informed him of her circumstances with regard to her son; so he said to her: „Let me eat bread with him to-day.“ Thereupon she rejoiced, and prepared a great

³⁶ History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Ed., transl. and annot. by B. Evetts. Patrologia Orientalis I, 4, 407 f. Herr Kollege D. Vetter hatte die Freundlichkeit, die Zuverlässigkeit der englischen Übersetzung zu überprüfen. – Zu dem Werk: G. Graf, Geschichte der christl. arabischen Literatur, Bd. II (ST 133), 1947, 301–306. – J. Gribomont, L'historiographie du trône d'Alexandrie: RSLR 7 (1971), 478–490. – F. R. Farag, The technique of research of a tenth-century Christian Arab writer: Severus ibn al-Muqaffa: Muséon 86 (1973), 37–66.

³⁷ Zum Problem der „Sabäer“: W. A. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert, (PTS 21) Berlin-New York 1978, 73 f. In der Patriarchengeschichte des Severus werden, wie mein stud. Mitarbeiter U. Lunow aufgrund einer Durchsicht feststellte, die Sabäer nur an vier Stellen genannt: ein *Symmachus*, angeblicher Genosse des Origenes, sei Philosoph gewesen und habe die Bücher der Sabäer und der Schismatiker gelesen (c. 4, S. 170); zweimal wird über *Dionysius von Alexandrien* gesagt, er sei Lehrer der sabäischen Religion gewesen (c. 5, S. 175 und 176); ferner die zitierte Stelle. Es ist deshalb fraglich, ob „Sabäer“ hier nur für Heidentum (vgl. Bienert, 74 Anm. 17) steht.

feast. And the philosopher accompanied her son, and they ate and drank; but when the morning came, he went to her, and said to her: 'Trouble not thyself, for thou canst have no power over thy son, for he has become a Galilaean according to the doctrines of the Galilaeans; and he will be a great man.' She said: 'Who are the Galilaeans?' He answered: 'The people of the Church, who have ruined the temples and destroyed the images.' Therefore when she heard this, she said within herself: 'If I neglect him, he will go away from me, and I shall be left alone.' So straightway she arose, and took him with her, and went with him to Alexander, and related to him the circumstances of Athanasius her son, and all his history. Then she was baptized, and her son also.»

Die – allerdings erfolglos angewandte – List der Mutter, dem Sohne Ehe und bürgerliches Leben schmackhaft zu machen, die Klugheit bei der Umstellung ihrer Strategie, die rasche Entscheidung aufgrund der Neueinschätzung der Situation, die entschlossene Wendung in eine diametral andere Richtung unter Beibehaltung des Hauptzieles, ihren Sohn nicht zu verlieren – das alles findet sich mutatis mutandis bei Athanasius, und zwar nicht nur in unserer Geschichte. Wie immer es um die Zuverlässigkeit der Severus-Tradition bestellt sein mag, sie ist geeignet, uns anlagebedingte Wesenszüge der Persönlichkeit des alexandrinischen Bischofs zu verdeutlichen. Es stellt sich hier jedoch die Frage ein, ob man mit einer psychologischen Analyse dieser Disposition zu einer wirklichen Begegnung mit der Person des Athanasius gelangt. „Schlangenklugheit“ hat Eduard Schwartz bei dem ägyptischen Papst konstatiert, indem er das positive Vorzeichen im Herrenwort fortließ, um so die »menschlich abstoßende, geschichtlich großartige Natur« eines skrupellos machtbesessenen Hierarchen zu zeichnen, der unfähig sei, »zwischen Moral und Politik einen Unterschied zu machen«. Zieht man jedoch bei σοφῇ γνῶμῃ die altkirchliche Spiritualität in Betracht, haben wir ein ganz anderes Athanasiusbild vor Augen. In Rufins Bericht ist es die tröstliche, den Verfolgern zu demonstrierende Zuversicht, daß Gott mit seiner schützenden Liebe größer ist als der Verfolger mit seiner mörderischen Feindschaft.³⁸ Bei Sozomenus ist es der προμαθὼν θεϊκόθεν,³⁹ der seine Maßnahmen gegen die Verfolger trifft. *Vita Athanasii III* (BHG 185)⁴⁰ ist am ausführlichsten: Auf die Nachricht, daß die todbringenden Verfolger nahe seien, habe Athanasius einen Augenblick geschwiegen und dann ὁράματι θεῷ καταπεισθεὶς die Anweisung zur im göttlichen Willen liegenden Umkehr gegeben, damit er so schnell wie möglich wieder zu den Alexandrinern komme; als seine von Todesfurcht gepackten Begleiter ihn daran hindern wollten, habe er zu ihnen gesagt: »Zermartert euch nicht so, meine Brüder, glaubt, daß mehr mit uns als für sie sind« (2. Kön. 6,16) und daß unser Mitstreiter unbesiegbar ist.« Die zusammenfassende Bemerkung bei Sokrates ist von diesen Berichten her zu inter-

³⁸ A.a.O. (bei Anm. 31).

³⁹ Sozomenus, *hist. eccl. IV*, 10, 4; 150. 25 Bidez-Hansen.

⁴⁰ Migne, PG 25, CCXLIII.

pretieren. Wer sie als altkirchlichen Legendenstil abtun möchte, sollte zuvor erwogen haben, ob und inwiefern namentlich die Berichte in der Kirchengeschichte Rufins sowie in der *vita Athanasii III* der Konzeption des Athanasius gemäß sind und ihr entsprechen. Neben dem neuzeitlich konzipierten Bild des sich und seine Position behauptenden Hierarchen steht hier das – natürlich – im zeitgenössischen Stil gezeichnete Bild des alexandrinischen Bischofs, der in tröstender Zuversicht, auch im Tode unter Gottes Schutz zu stehen, seinen Verfolgern entgegenfährt und sich ihnen mit göttlicher List entzieht, um seinem Auftrag gemäß als ein »guter Hirte« (*vita Athanasii III*) seiner Diözese präsent zu bleiben.

b. Über eine Flucht zur Zeit des dritten Exils (356–362)

Ein ganz ähnliches, in einigen Zügen vielleicht noch deutlicheres Bild erhalten wir durch Palladius, der in seiner *historia Lausiaca* von einer alexandrinischen Jungfrau aus dem Wirkungsbereich des Athanasius berichtet.⁴¹ Er hatte die Heldin seiner Geschichte vielleicht 406, als er nach Ägypten ins Exil gehen mußte, in Alexandrien kennengelernt. Sein Bericht ist auch insofern interessant, als in ihm eine der Laiengestalten des alexandrinischen Kirchenvolkes aus dem Dunkel heraustritt,⁴² das die Geschichte gewöhnlich für Mitwirkende bereitzuhalten pflegt. Aber auch ihre Geschichte erhält ihren Glanz durch Athanasius.

»In Alexandrien lernte ich eine Jungfrau kennen, der ich begegnete, als sie ungefähr 70 Jahre alt war. Der ganze Klerus bezeugte von ihr, sie sei in jungen Jahren, als sie etwa 20 Jahre alt war, von so außerordentlicher Schönheit gewesen, daß man ihr um ihrer Schönheit willen aus dem Wege gegangen sei, um niemandem Anlaß zu Verdacht und Tadel zu geben. Als es nun geschah, daß die Arianer unter Kaiser Constantius den seligen Athanasius, den Bischof von Alexandrien, durch den *praepositus* Eusebius zu fangen suchten und ihn verleumderisch anklagten, als wenn er Verbrechen begangen hätte, floh er davor, von einem korrupten Gericht gerichtet zu werden, wagte dabei aber nicht, zu einem Verwandten, einem Freund, einem Kleriker oder einem anderen (Bekannten) zu gehen. Vielmehr nahm er, als die Leute des Präfekten plötzlich in die Bischofswohnung eindringen und ihn suchten, Gewand und Mantel und floh mitten in der Nacht zu dieser Jungfrau. Sie nahm ihn freundlich auf, war aber angesichts des Tatbestandes verängstigt. Er sagte ihr also: „Da die Arianer nach mir fahnden und wegen angeblicher Verbrechen falsche Beschuldigungen gegen mich vorbringen, beschloß ich zu fliehen, um nicht in

⁴¹ Palladius, *historia Lausiaca* c. 63; 158–160 Butler (268–272 Bartelink). – *Hist. Laus.* c. 63 wurde fast vollständig in die *vita Athanasii III* c. 13 (BHG 185) übernommen; Migne, PG 25, CCXL. Das ist Butler (vgl. Anm. 45), 158 App., bekannt; während Beck a.a.O. (Anm. 28), 34 Nr. 26 und 78 n. 19, zu Unrecht meint, daß *vita Athanasii III* von Sozomenus, *hist. eccl.* V, 6, abhängig sei. Und auch Sozomenus hat nur aus *hist. Laus.* c. 63 geschöpft. Darum kann man seinen Bericht und *vita Athanasii III* beiseite lassen.

⁴² Über die Absicht des Palladius s. *hist. Laus.* c. 64; 160. 15–17.

den Ruf der Logoslosigkeit = Unvernunft (ἄλογον δόξαν) zu geraten und um nicht diejenigen, die mich zur Strafe ziehen wollen, in Sünde zu stürzen. Gott offenbarte mir in dieser Nacht: „Nur bei jener kannst du gerettet werden.“ Voller Freude ließ sie da alle Bedenklichkeit fallen und wurde ganz dem Herrn zu eigen. Sie verbarg jenen sehr heiligen Mann 6 Jahre lang, so lange noch Constantius lebte. Sie wusch seine Füße, beseitigte seine Abfälle, sorgte für alles, was er brauchte, ließ Bücher und brachte sie ihm; und kein Mensch in ganz Alexandrien wußte während der 6 Jahre, wo sich der selige Athanasius aufhielt. Als nun die Nachricht vom Tode des Constantius eintraf und ihm zu Ohren kam, erschien er, würdig angetan, zur Nachtzeit wieder in der Kirche, so daß alle ihn verwirrt anstauten, als wenn er lebend aus der Totenwelt (zurückgekehrt) sei. Gegenüber seinen engen Freunden verteidigte er sich: „Ich floh deswegen nicht zu euch, damit ihr guten Gewissens hättet schwören können <sc. nichts über den Aufenthalt zu wissen>, andererseits auch wegen der Fahndung. Ich floh zu ihr, gegen die keiner Verdacht haben konnte, weil sie sehr schön und jung ist. So habe ich zweierlei gewonnen: Ihr Heil, denn ich habe ihr dazu verholfen, und (die Wahrung) meines Rufes (τὴν ἐμὴν δόξαν).“

Die Mitteilung über die sechs Jahre ist unglaublich, denn Athanasius schreibt selber (*apologia ad Constantium* c. 27,2; c. 32,1; c. 34,2) von Wüstenaufenthalten während seines dritten Exils. Genaueres wissen wir allerdings nicht. Berichte über Menschen und Orte, wo man Athanasius vergeblich gesucht hat, geben zumeist nur Aufschluß darüber, wo seine Verfolger ihn vermuteten. Die *historia Athanasii* schweigt völlig hierüber.⁴³ Der *Index* zu den Osterfestbriefen des Athanasius gibt an, daß Athanasius in den Jahren 357 und 360 in Alexandrien gesucht wurde und daß er sich 358 dort versteckt hielt.⁴⁴ Daraufhin ist jedoch nicht die Glaubwürdigkeit der Tradition des Palladius in Frage zu stellen. Denn es handelt sich hier, wie mit Recht heute allgemein angenommen wird,⁴⁵ sehr wahrscheinlich um ein von Athanasius z. Z. seines sechsjährigen Exils nur vorübergehend wahrgenommenes Versteck. Ist dies der Fall, konnte ein Mißverständnis in der Tradition leicht entstehen. Leider ist somit auch die Datierung des Geschehens verwischt, denn die Annahme von sechs Jahren schließt die Möglichkeit anderwärtiger Aufenthalte aus. Vielleicht ist ein früher Zeitpunkt wahrscheinlicher, denn der Bericht von dem überraschenden Wiedererscheinen des Bischofs in der Kirche ist ein relativ selbständiges Element der Erzählung, das nur angegliedert sein könnte. Daß Athanasius gleich nach der nächtlichen Besetzung der Theonaskirche (8. 2. 356) jene Jungfrau aufge-

⁴³ A.a.O. (Anm. 16), 665 f.

⁴⁴ The Festal Epistles of S. Athanasius, transl. (by Henry Burgess). Oxford 1854, XXII f. – Vgl. Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius, übers. v. F. Larsow. Leipzig/Göttingen 1852, 35–37.

⁴⁵ The Lausiac History of Palladius. II, (TaS VI, 2), ed. by C. Butler. Cambridge 1904, 233–234 n. 112. – Palladio, La Storia Lausiaca. (Vite dei Santi II) 21975, 396 f. (G. J. M. Bartelink).

sucht habe, ist wohl unwahrscheinlich; nach dem *Index* käme das Jahr 358 in Betracht.

Der Punkt aber, auf den es mir für die vorliegende Frage ankommt, ist von jenen Unsicherheiten relativ unabhängig. Auch in diesem Bericht befindet sich der alexandrinische Bischof auf der Flucht. Auch hier ist er der Mann des kühnen, angesichts drohender Gefahr rasch gefaßten Entschlusses, der mit verblüffend unerwartetem Handeln seine Verfolger überlistet, der, seinen Ruf aufs Spiel setzend, dem Tode entgeht und dadurch seine Verfolger vor Mord bewahrt, der zugleich aber jene Jungfrau für ein dem Herrn allein geweihtes Leben gewinnt und bei allem seinen Ruf wahrt; mit seiner Gewitztheit gewissermaßen ein neuer ‚Joseph‘, ein ‚Mann der Vorsorge‘, der für die geistliche Nahrung und das Wohl seiner Ägypter, Christen und Heiden, sorgt und vorsorgt. Auch in diesem Falle verweist uns ein schillerndes Wort an das Hauptproblem dieses Aufsatzes: ἄλογος δόξα. Wer den reinen Hierarchen sieht, mag hier wohl einen Athanasius erkennen, der seinen Ruf als kluger und gewitzter Taktiker gefährdet weiß, der alles tut, um den Vorwurf tödlicher Dummheit zu vermeiden. Aber schon der Kontext steht im Kontrast zu solchem Bild. Die Furcht, seinen Verfolgern Anlaß zur Sünde zu werden, läßt die Furcht davor, ἄλογος zu werden, in anderem Lichte erscheinen. Die von den übrigen Klerikern gemiedene Gefahr, in den Bereich der schönen Jungfrau zu treten, wird geringer geachtet, ja genutzt, um die wahrhaft existenzbedrohende Gefahr zu meiden, der Bestimmung durch den – göttlichen – Logos verlustig zu gehen. Das wird ganz deutlich aus Athanasius, *apologia ad Constantium* c. 32,5: »Denn es ist das gleiche, sich selber zu töten oder sich seinen Feinden zur Ermordung auszuliefern. Fliehen, wie es der Erlöser befohlen hat, heißt die Zeit (καιρός) erkennen und in Wahrheit für die Verfolger sorgen, damit sie nicht bis aufs Blut wüten und dabei schuldig werden gegenüber dem (Gebot): ‚Du sollst nicht töten‘; auch wenn sie mit ihren falschen Anklagen vor allem wollen, daß wir leiden.« Das Herrenwort (Mt 10,23) und das 5. Gebot bestimmen den fliehenden Athanasius. Daneben steht im Palladiusbericht die persönliche Offenbarung. Athanasius bezieht sich aber m. W. in seinen Schriften für seine Person nicht auf solche selbst erfahrenen Offenbarungen; wohl hat er jedoch in der *vita Antonii* c. 34 im Anschluß an eine Erörterung des Entstehens und Wertes heidnischer Orakel (c. 31ff) auch ein positives Votum in jener Frage abgegeben: »Wenn uns überhaupt daran liegt vorauszuwissen, wollen wir reinen Sinnes (διάνοια) sein.⁴⁶ Denn ich glaube, daß eine durchaus reine Seele, die ihrer Natur entsprechend aufrecht ist, als eine die Dinge durchschauende Seele (διωρατική) es vermag, mehr und Entfernteres zu sehen als die Dämonen, weil sie den Herrn hat, der es ihr offenbart; eine solche Seele war die des Elisa, die da sah, was Gehasi tat, und auch die ihr zur Seite stehenden Mächte schaute (2. Kön. 6).« Es ist bemerkenswert, daß Athanasius hierbei die Bindung an den Herrn betont und dafür ein Beispiel aus der Schrift, das uns schon begegnet war, anführt. Es wird von dem

⁴⁶ Vgl. unten Anm. 51 und *De incarnatione* c. 57, 2.

athanasianischen Verhältnis zu den biblischen Heiligen noch die Rede sein müssen. – Die Einführung des offenbarten Wortes ist wahrscheinlich der Tradition zuzuschreiben, die am Entstehen der Athanasiuslegende mitwirkte; sie erinnert im übrigen an die durch *vita Athanasii III* vorgenommene Einführung der persönlichen Offenbarung in dem oben untersuchten Bericht über die Verfolgung auf dem Nil.

Das sechsjährige Versteck in Alexandrien wird auch in einer weiteren Vita des Athanasius erwähnt, die bisher unbekannt war und über die ihr Entdecker Vööbus kürzlich die Mitteilung machte, daß durch sie »spezifische neue Einsichten über Athanasius ermöglicht« würden.⁴⁷ Die bisher genannten Neuigkeiten aus dieser *vita Athanasii* sind keine Sensation; sie sind durch andere Traditionen längst bekannt: 1. Das sechsjährige Versteck bei der alexandrinischen Jungfrau; siehe oben. – 2. Ein vier Monate währendes Versteck des Athanasius im Grabe seiner Väter: bekannt durch Sokrates, *hist. eccl. IV, 13, 24*; *vita Athanasii I c. 28*; *vita Athanasii II c. 14*; *vita Athanasii III c. 17*. Was Pseudo-Amphilochius in seiner *vita Athanasii* bietet, ist also nicht »aus bisher ganz unbekannten Quellen geschöpft«.⁴⁸ Es wäre aber durchaus interessant, Näheres über die Relation zu erfahren, in der die entdeckte Vita zu den anderen biographischen Traditionen steht. Vielleicht ergeben sich auf diese Weise dann in der Tat neue Gesichtspunkte und Resultate für die Geschichte der Athanasiusbiographie.

Wir haben, durch einen Überblick über den Gang neuerer Athanasiusdarstellung aufmerksam geworden, bei der Untersuchung zweier Athanasiustraditionen, die nicht aus den athanasianischen Schriften schöpfen, die bedeutsame Stellung konstatieren müssen, die der Spiritualität im Bereich der entstehenden Athanasiuslegende zukommt, und es ergab sich dabei gelegentlich schon die Frage nach der Bedeutung der Spiritualität bei Athanasius selber. Da nun für uns noch das im 19./20. Jahrhundert entworfene Bild vom reinen Hierarchen bzw. vom kirchenpolitisch agilen, theologisch bemühten Kirchenmann dem Bild der ältesten Athanasiusrezeption gegenübersteht, ist es an der Zeit, den alexandrinischen Bischof selber zu hören.

III

Was bestimmt das Verhalten des Athanasius in seinem Bischofsamt? Ist es die Machtbesessenheit des Hierarchen schlechthin? Ist es der Fanatismus eines skrupellosen, selbstgerechten, rücksichtslosen, leidenschaftlichen »Papstes«, dem »jede Distanzierung zwischen dem religiösen Anliegen, das er vertritt, und der kirchlichen Position, die er zu halten wünscht«, fehlt? Da es ausgeschlossen ist, die anliegenden Fragen in diesem Aufsatz umfassend zu beantworten, möchte ich hier vorerst nur zwei Athanasiuschriften

⁴⁷ A. Vööbus, Entdeckung einer unbekannten Biographie des Athanasius von Alexandrien. Eine angeblich von Amphilochius von Ikonium verfaßte Vita: ByZ 71 (1978), (36–40) 40.

⁴⁸ Ebd., 39.

heranziehen, die nicht zu den sog. dogmatischen, im engeren Sinne theologischen Schriften, sondern zum Apologienkorpus, d. h. zu den ‚kirchenpolitischen‘ Schriften, gerechnet werden. In der ersten, der *apologia de fuga sua*, befaßt sich Athanasius thematisch mit der Frage der Flucht bei Verfolgung; es darf von ihr also nähere Auskunft erwartet werden für die Problematik, über die die eben untersuchten Berichte in concreto handeln. Im zweiten Stück, der *epistula ad Dracontium*, nimmt Athanasius ausführlich Stellung zum Problem Kirchenleitung und Askese/Mönchtum; das mit Vehemenz und Überzeugungskraft verfaßte Schreiben, das bisher von der Forschung schmählich vernachlässigt wurde, gibt mancherlei Aufschlüsse über das Amtsverständnis des Athanasius.

a. *Apologia de fuga sua*⁴⁹

Der reflektierend handelnde Athanasius dürfte am besten erkennbar werden, wenn man seinen Darlegungen folgt. Deshalb gebe ich einen Überblick über diese Apologie.

Eine Gruppe von Gegnern des Athanasius hatte ihn der Feigheit beschuldigt, weil er sich nicht gestellt habe, als man ihn verfolgte. Zielangabe der Schrift: Aus dem Vorwurf der Feigheit erweist sich, daß die Gegner ihren bösen Gelüsten folgen und die Heilige Schrift für ihr Leben überhaupt nicht ernst nehmen (2,1). Athanasius führt damit sofort den Maßstab der Heiligen Schrift ein, deren Autorität dann wiederholt in der Verbindlichkeit des Gebotes des Herrn, dem zu gehorchen ist, und der Taten der biblischen Heiligen, die nachzuahmen sind, die Argumentation des Athanasius entscheidend bestimmt. Der gegnerischen Unkenntnis ihrer eigenen *ἀλογία* entspricht ihre Kenntnis im Tun des Bösen (2,4). Athanasius zählt die Opfer ihrer Machenschaften auf, die im Falle des Bischofs Lucius und des Konstantinopler Bischofs Paulus zum Tode geführt hätten (3–5); er nennt die mörderischen Vorgänge in Alexandrien, den Überfall auf die Theonaskirche und die behördlichen Maßnahmen gegen die alexandrinischen/ägyptischen Athanasianer unter Georg von Kappadokien (6–7).

Der Tadel der Gegner fällt auf sie selber zurück: Wenn fliehen, um am Leben zu bleiben, etwas Schlechtes ist, so ist verfolgen, weil es zu töten sucht, um vieles schlechter (8,2). Flucht folgt der Heiligen Schrift, Mord übertritt das Gesetz und verursacht Flucht (8,2); die *ἀλογία* der Gegner kann also nicht zur Kenntnis nehmen, daß Flucht und mehr noch Hinmorden der Verfolgten schlagende Argumente gegen die Verfolger sind. Die Veranlassung von Verfolgung und Mord sei selbst unter den gegnerischen Voraussetzungen Dummheit (9,1). Nicht aus Liebe zur Tugend habe man den Vorwurf der Feigheit erhoben, sondern letztlich aus Blutdurst (10,1). Mit dem Hinweis, daß dieses ihr Verhalten schon zu ihrer Widerlegung hinreichend sei (10,2), schließt der erste Teil der Apologie.

⁴⁹ Für die Einleitungsfragen der 357 entstandenen Apologie verweise ich auf die Bemerkungen von H.-G. Opitz, *Athanasius Werke*, Bd. II (4. Lfg.: 1936), 68 hist. App.

Athanasius wendet sich der Voraussetzung zu, die sein eigenes Urteil und Handeln bestimmen soll, der Heiligen Schrift (10,2). »Denn es wird sich zeigen, daß sie in dem Maße gegen die Schrift kämpfen, wie sie die Tugenden der Heiligen verschmähen« (10,3). Die Heiligen sind Männer der Heiligen Schrift; es werden aus dem Alten und Neuen Testament diejenigen aufgezählt, die geflohen sind (10,4 – 11,1) und gegen die nur der den Vorwurf der Feigheit erheben könne, der die Heilige Schrift nicht kenne (11,2). Von alttestamentlicher Asylgesetzgebung und Herrenworten haben die Heiligen ihr Handeln bestimmen lassen. »Denn was der Herr jetzt befahl, das hatte er schon vor seiner Ankunft im Fleische durch die Heiligen gesprochen; und es ist dies für die Menschen die Norm, die zur Vollkommenheit führt« (11,5).

Jesus selber hat sich verborgen, floh und erwies sich ebendarin als Mensch gewordener Logos (12,1 – 13,2). Den Gegnern möchte Athanasius daraufhin unterstellen, sie würfen dem Erlöser selber Feigheit vor (13,3); sie verstünden die Evangelien nicht. Der Grund (πρόφασις εὐλογος καὶ ἀληθῆς) solcher Flucht des Erlösers ist der, daß seine Stunde noch nicht gekommen war (13,5–6). Als Gott und Logos und somit als Schöpfer der καιροί hatte er selber keinen καιρός; als Mensch aber zeigte er, daß jedem Menschen eine Zeit (χρόνος) zugemessen ist, die der Vater jedem bestimmt hat (14,1). Die Heiligen des Alten Testaments wissen dies; sie kennen aber nicht das Ende ihrer Zeit (15,1–2). Der Herr, der allein seine Zeit kannte, verbarg sich und floh; er verbarg sich aber nicht mehr, als er wußte, daß seine Stunde gekommen war (15,3–5). Damit zeigt er allen, daß Leben und Tod der Menschen von Gottes Entscheidung abhängen (15,5). »Der Herr gab sich so für alle hin, die Heiligen <sc. der Heiligen Schrift> aber, weil sie diesen Typus vom Erlöser gelernt hatten (denn von ihm wurden sie früher und allezeit unterrichtet), flohen legitimerweise in ihrem Kampf mit den Verfolgern . . .; da sie als Menschen das Ende der Zeit, die ihnen von der Vorsehung festgesetzt war, nicht kannten, wollten sie sich ihren Verfolgern nicht einfach ausliefern; . . . sondern mit Gottvertrauen hielten sie lieber bis zum Ende durch« (ὑπέμεινον), wie es Hebr. 11,37f beschrieben ist, sei es, daß dabei die ihnen bestimmte Todeszeit kam, sei es, daß Gott mit ihnen redete und ihren Verfolgern Einhalt gebot, sei es, daß er sie ihren Verfolgern übergab (16,1–4). »Wenn sie aber auch manchmal im Fliehen ihren Verfolgern entgegentraten, taten sie dies nicht blindlings (ἀπλῶς); denn mit Gottesliebe traten sie ihnen auf das Geheiß des Geistes hin (πνεύματος λαλοῦντος) entgegen und bewiesen so wieder ihren Gehorsam und ihre Bereitwilligkeit« (17,1). Genannt werden Elia, Micha, der anonyme Prophet, der »Jerobeam beschämte«, und Paulus. Deren Flucht geschah nicht aus Feigheit, sondern war vielmehr Kampf und Todesreflexion (17,2). Für sie kam weder Selbstausslieferung, das hieße Selbstmord, noch Feigheit in Betracht. Denn Sterben bedeutet Ende der Mühen, Flucht aber ist wegen ständiger Erwartung des Zugriffs von Häschern schwerer als Tod; darum ist Tod auf der Flucht Martyrium (17,3). Jakob, Moses, David, Elia, Petrus

und Paulus bewiesen besondere Seelenstärke und nicht Feigheit, als sie fliehen und als sie sterben mußten (17,5 – 19,1). Nicht getadelt wurden die Fliehenden, sondern vom Herrn seliggepriesen (19,2). Ihre Drangsal war keineswegs unnütz (19,3 – 21,1). »Denn wenn sie den Verfolgern nicht ausgewichen wären, wie wäre dann der Herr aus dem Samen Davids hervorgegangen, oder wer hätte das Wort der Wahrheit verkündigt (εὐαγγελίσεισθαι)? Die Verfolger suchten ja die Heiligen auf, damit keiner mehr lehre« (Apg. 5,28); die Apostel aber ertrugen alles, damit das Evangelium verkündigt würde (21,1). »Siehe nun, auch während sie so kämpften, ließen sie die Zeit der Flucht nicht ungenützt und in ihrer Verfolgung vergaßen sie nicht den Nutzen der anderen; als Diener des guten Wortes versäumten sie es nicht, dieses allen mitzuteilen; sogar auch während der Flucht verkündigten sie das Evangelium und . . . stärkten die Gläubigen durch Ermunterungen« (21,2). So Paulus (2. Tim. 3,12; Hebr. 12,1; Röm. 5,3.4), so Jesaja (». . . verbirg dich für kurze Zeit, bis der Zorn vorüber ist« Jes. 26,20), so David (Psalmen). »Die Flucht der Heiligen erweist sich also als nützlich und nicht fruchtlos für das Kirchenvolk, selbst wenn es den Arianern nicht so zu sein scheint« (21,5).

Während die Heiligen auf ihrer Flucht wie Ärzte für Hilfsbedürftige bewahrt wurden, haben die anderen und überhaupt alle Menschen⁵⁰ vor den Verfolgern zu fliehen bzw. sich zu verbergen und sollen nicht unbesonnen den Herrn versuchen (22,1). Die Märtyrer flohen in Verfolgungszeiten und hielten in der Verborgenheit mutig aus; hatte man sie aber entdeckt, dann nahmen sie das Martyrium auf sich. Auch einige von ihnen gingen auf die Verfolger zu (vgl. 17,1), ebenfalls nicht unbesonnen, denn ihre Bereitwilligkeit und solches Hintreten sind vom Heiligen Geist bestimmt (22,2).

Athanasius schließt seinen positiven Beweis ab, indem er die vom Herrn gebotene und von den Heiligen wahrgenommene Flucht mit dem Verfolgen, das ein vom Teufel herrührendes Beginnen (Ex. 15,9) sei, zusammenfassend konfrontiert: »Wem muß man nun gehorchen? Den Worten des Herrn oder ihrem Geschwätz? Wessen Taten muß man nachahmen (μιμεῖσθαι)? Die der Heiligen oder die, die sie selber eronnen haben (ἐπινοήσωσιν)?«⁵¹ (23,2) Die Antwort kann nur sein: »Es ist besser, auf den Herrn zu vertrauen, als auf das törichte Geschwätz jener zu achten; denn die Worte des Herrn haben das ewige Leben, aber was jene zeigen, ist voll Tücke und Blut« (23,2).

An diesem Punkte seiner Argumentation greift Athanasius zurück auf die bereits anfangs (6,2) erwähnte nächtliche Besetzung der Theonaskirche,⁵² die er nunmehr zur *confutatio* des gegen ihn erhobenen Vorwurfs der Feig-

⁵⁰ τοῖς δ' ἄλλοις καὶ πᾶσιν ἀπλῶς ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις: Athanasius schließt sich hier also mit ein.

⁵¹ Zum athanasianischen Verständnis von ἐπινόια, die bei Athanasius strikt von der διάνοια unterschieden wird, siehe z. B. *contra gentes* c. 2; vgl. E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or antithesis?* Leiden 21974, 6f.

⁵² Vgl. *historia Athanasii* 5; a.a.O. (Anm. 16), 665. – Athanasius, *historia Arianorum* c. 81.

heit in c. 24 genauer schildert: Die »Arianer« hätten das Militär aufgereizt und ihm geholfen, Athanasius zu finden. Der Dux Syrianus habe die Kirche, in der Athanasius mit der Gemeinde zum Vigiliengottesdienst versammelt war, abriegelt. Angesichts der hierdurch entstandenen Verwirrung habe Athanasius es für *ἄλογον* gehalten, das Kirchenvolk zu verlassen und nicht vielmehr an seiner Spitze die Gefahr zu bestehen. Er habe sich auf den Thronos gesetzt und veranlaßt, daß Diakon und Gemeinde einen Psalm (136?) zum Wechselgesang anstimmen und alle nach Hause gehen sollten. Daraufhin sei das Militär mit Waffengewalt in die Kirche eingedrungen. Kleriker und Kirchenvolk hätten ihren Bischof beschworen fortzugehen; Athanasius habe aber erklärt, nicht zu weichen, bis alle gegangen seien. Als die meisten die Kirche verlassen hätten, seien Mönche und Kleriker zurückgekehrt und hätten Athanasius mit sich fortgezogen. So sei er entkommen, obwohl man die Sakristei umringt und die Kirche besetzt hätte.

Tadel ob dieses Entkommens heiße geradezu, gegen Gott undankbar zu sein, seinem Gebot zuwiderzuhandeln und gegen die Taten der Heiligen (Petrus, Paulus, Moses, David u. a.) anzukämpfen (25). »Ich glaube, daß es <sc. sein Entweichen> bei denen, die gesunden Verstand (*λογισμὸς ὑγιής*) haben, keinerlei Tadel finden wird, zumal da auch lt. göttlicher Schrift uns dieser τύπος von den Heiligen zur Lehre überliefert ist« (26,1). Die lasterhafte Lebensführung der Verleumder aber stimme mit ihrer Gesinnung und ihrem Geschwätz überein (Leontius mit seiner Eustolium; Narzissus; Georgios). Dabei sei allen gemeinsam, daß sie in ihrer Häresie Christusfeinde und nicht mehr Christen seien; kein Wunder, daß sie diejenigen, die ihrer Häresie nicht zustimmten, verfolgten, daß sie sich freuten, wenn sie jene aus der Welt schaffen könnten, aber betrübt seien, ja Unrecht zu leiden (*ἀδικεῖσθαι*) glaubten, wenn sie die Entkommenen noch am Leben sähen (27,1). Athanasius wünscht, sie möchten so Unrecht leiden,⁵³ daß sie nicht mehr Unrecht zu tun vermögen und die Verfolgten in die Lage kämen, dem Herrn mit Psalm 26,1–2 und Psalm 30,8.9 (». . . du hast mich nicht verschlossen in die Hände des Feindes, du hast auf weiten Raum meine Füße gestellt«) zu danken.

Die beiden oben untersuchten Berichte über Athanasius sind durch mancherlei Bezugspunkte mit *de fuga sua* verbunden: Der Rat des Propheten, sich bei Verfolgung für kurze Zeit zurückzuziehen (Jes. 26,20), 21,4. Das Verhalten von Heiligen des Alten und Neuen Testaments, ihren Verfolgern entgegenzugehen 17,1–2. Die Verhaltensweise der ἀλογία angesichts der Fluchtproblematik 2,4; 9,1; 26,1. Flucht als Verhinderung von Mord (Sün-

⁵³ Wer in Athanasius einen Hierarchen von pharaonischer Verhärtung sieht, mag hier für seine Auffassung Anhalt zu finden meinen, doch ist ἀδικεῖσθαι klar durch den Kontext in anderem Sinne bestimmt; es ist das – scheinbare – Unrecht, das die Verfolger angesichts des Entkommens der Verfolgten erleiden. Athanasius wünscht also nicht Rache, sondern das Entkommen so vieler, daß die Verfolger kein Unrecht mehr tun und die Verfolgten alle für ihre Rettung Gott danken können.

de der Verfolger) 27,1–2. Die Hilfe, die die Fliehenden durch ihren Dienst den anderen leisten 19,3 – 21,2. Doch sind hiermit noch nicht die Besonderheiten der athanasianischen Konzeption erfaßt. Denn Athanasius steht mit seinen Ausführungen zum Thema Flucht bei Verfolgung in deutlicher Abhängigkeit von alexandrinischen Traditionen.

Klemens von Alexandrien, *Stromata VII*,66,4 (Gegen das Drängen zum Martyrium; für das vernünftige Vermeiden der Verfolgungsgefahr in wahrhaft vernünftiger Mannhaftigkeit); *Stromata IV*,76,1–77,1 (Zu Mt. 10,23: Das Herrenwort ist nicht gegen die Verfolgung als Übel gerichtet oder zur Beruhigung bei Todesfurcht gegeben, sondern will die Mitschuld des Opfers an der Schuld der Verfolger verhindern.); vgl. hierzu Klemens von Alexandrien, Fragment 56 Stählin (Tollkühnes Nichtfliehen vor unrechtmäßigem Töten ist tadelnswerter Ungehorsam gegen das Herrenwort Mt. 10,23). – Origenes, *contra Celsum I*,61 (Es ist nicht unedel, mit *οἰκονομία* den Gefahren auszuweichen, wenn es nicht aus Todesfurcht, sondern aus dem Grunde geschieht, durch ein längeres Leben den Menschen zu helfen [ὠφελεῖν].); *contra Celsum I*,65–66 (Mt. 10,23 ist den Jüngern als Warnung vor Unbesonnenheit gesagt; zugleich gab der Herr ein Beispiel ruhig-beständigen Lebens, da er achtgab, sich nicht zur Unzeit und grundlos/unvernünftig [ἄλόγως] Gefahren auszusetzen. Wie Jesus habe sich auch Aristoteles verhalten, der in Erinnerung an den Fall Sokrates den Athenern nicht die Möglichkeit zu einem weiteren Verbrechen bieten wollte. Christus war ein σύνθετον χρήμα. Da er kam, um als Mensch zu leben, durfte er sich nicht zur Unzeit schon in Todesgefahr begeben; deshalb die Flucht nach Ägypten [zu beachten ist die Verklammerung der Frage mit dem christologischen Problem].); *contra Celsum VIII*,44 (»Wenn ein Christ flieht, tut er das nicht aus Feigheit, sondern aus Gehorsam gegen das Gebot des Meisters, indem er sich rein bewahrt zum Wohl und Heil anderer« [ἑαυτὸν φυλάττων καθαρὸν ἑτέρων ὠφεληθησομένων σωτηρίᾳ].); beachte daneben *Comm. in Ioan. XXVIII*,23 zu Joh. 11,54; *Comm. in Matth. XVI*,1 zu Mt. 20,17–19. – Dionysius von Alexandrien, *epistula ad Germanum*, bei Euseb von Cäsarea, *hist. eccl. VI*,40,1–3 ff (Dionysius sei niemals aus eigenem Antrieb und ohne göttliche Weisung geflohen. Während sein mit Blindheit geschlagener Häscher wer weiß wo gesucht habe, sei der Verfolgte zu Hause geblieben. »Und kaum war der vierte Tag vorüber, befahl Gott mir aufzubrechen und bereitete auf wunderbare Weise den Weg . . . Und daß dies ein Werk der Vorsehung Gottes war, das hat die Folgezeit gezeigt, in der wir wohl manchem nützlich geworden sind.« Bemerkenswert ist auch die Schilderung der grotesken, gewaltsamen Befreiung des Dionysius durch eine Hochzeitsgesellschaft.). – Petrus von Alexandrien, *sermo de poenitentia can. 9–10* (Warnung vor der Versuchung eines blinden Martyriumsdranges. Erinnerung an das Verhalten Christi gegenüber Anschlägen; daran, daß er abwartete und sich nicht selbst auslieferte, als die Zeit seines Leidens nahte; an die Herrenworte über Verfolgung und Flucht [Mt. 10,17.18.23]. Der

Herr will nicht Selbstausslieferung und damit Verursachung des Mordens, sondern abwartende Behutsamkeit. Das Beispiel von Stephanus, Jakobus, Petrus und besonders Paulus zeigt, daß es ihre wichtigste Aufgabe war, »das Evangelium zu verkündigen und das Wort Gottes zu lehren«, indem sie dabei auch die Gewißheit verbreiteten, daß das Reich Gottes durch viele Drangsale zu uns komme. Nicht um ihr Wohl ging es ihnen, sondern um das Wohl und Heil der vielen [τὸ συμφέρον . . . τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσι]. In *can. 10* wird dies Moment, an Paulus exemplifiziert, nochmals aufgenommen.).

Das Besondere der Theorie des Athanasius wird vielmehr in dem gewandelten Autoritätsverständnis greifbar. Die göttliche Weisung durch persönliche Offenbarung (vgl. noch Dionysius von Alexandrien) kommt m. W. bei Athanasius selber nicht vor; in de fuga sua spielt sie gar keine Rolle. An ihre Stelle tritt die Heilige Schrift in doppelter Weise, mit dem Gebot des Herrn und mit dem in ihr berichteten, vorbildlich gehorsamen Handeln der biblischen Heiligen. Vielleicht am interessantesten, jedenfalls bisher noch gar nicht gewürdigt ist die abgewandelte *Imitatio*-Auffassung des Athanasius. *Imitatio Dei* und *Imitatio Christi* sind abgelöst durch Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot. Nachgeahmt werden ausschließlich die alttestamentlichen und neutestamentlichen Heiligen, die vom Herrn angewiesen wurden (16,1 – 17,1). Ihr Abstand zum Herrn ist besonders deutlich markiert durch ihre Unkenntnis der eigenen Todesstunde (13,5 – 16,4); dabei ist die Relevanz der christologischen Konzeption des Athanasius zu beachten. Aber auch der Abstand zu denen, von denen die Heiligen nachgeahmt werden, wird deutlich gezeichnet; als Aufgabe der Heiligen wird 22,1 – in einem bestimmten Gegensatz zu Origenes, Dionysius, Petrus von Alexandrien – ihre besondere Hilfe für andere betont. Daß Athanasius sich selber unter denen weiß, die zur Nachahmung der biblischen Heiligen verpflichtet sind, ist evident. Angesichts dessen wird v. Campenhausens, auch schon in ihren Voraussetzungen nicht unbedenkliche Behauptung, Athanasius fehle »jede Distanzierung zwischen dem religiösen Anliegen, das er vertritt, und der kirchlichen Position, die er zu halten wünscht«, durch dessen *Imitatio*-Konzeption in Frage gestellt. Da nicht erkennbar ist, an welche Leser Athanasius sich mit seiner Schrift de fuga sua wendet, bleibt womöglich noch die Frage, wieweit der alexandrinische Bischof sich selber durch seine besondere *Imitatio*-Lehre gebunden weiß. Deshalb ist nunmehr die *epistula ad Dracontium* heranzuziehen.

b. *Epistula ad Dracontium*: Die Verantwortung und der Dienst des Bischofs⁵⁴

Athanasius schreibt hier an den Vorsteher eines Klosters, der zum Bischof eingesetzt worden war und sich auf Anraten rigoros gesinnter Mönche weigerte, das kirchliche Amt zu übernehmen. »Der Brief wurde . . . in der

⁵⁴ Ich benutze die noch von H.-G. Opitz besorgte Edition der *epistula ad Dracontium* nach den Revisionsbogen der Schlußlieferung von Athanasius Werke Bd. II, 303–308.

Fastenzeit vor dem 27. März 354 geschrieben.⁵⁵ Denn in ihm wird einerseits eine noch abwesende Gesandtschaft (7,2), deren Abreise am 19. 5. 353 durch *historia Athanasii* 3 feststeht,⁵⁶ und andererseits das bevorstehende Osterfest (10,1), das im Jahre 354 auf den 27. März fiel, erwähnt. Der Appell des Athanasius an Dracontius, das Bischofsamt anzutreten, hatte offensichtlich die beabsichtigte Wirkung; den von Athanasius verfaßten *Tomus ad Antiochenos* der Synode von Alexandrien (362) unterschreibt er in c. 10,2 (5) als Bischof von Hermupolis parva.⁵⁷ Der Brief, der bisher für das Amtsverständnis des Athanasius noch kaum beachtet, geschweige denn ausgewertet worden ist,⁵⁸ verdient eine ausführlichere Analyse als sie im Rahmen dieses Aufsatzes geleistet werden kann; sie mag einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben. Im folgenden werden deshalb nur in kurzen Zügen die Momente des Schreibens herausgestellt, die in unserem Zusammenhang von unmittelbarem Interesse sind.

Hatten die bisher untersuchten Texte die Problematik ‚Flucht des Bischofs bei Verfolgung‘ zum Thema, ist die *epistula ad Dracontium* anlässlich eines akuten Falles mit der Frage ‚Ausweichen vor dem Bischofsamt‘ befaßt. Athanasius tadelt nachdrücklich das Verhalten des Adressaten seines Briefes, weil er befürchtet, daß der bereits ordinierte Dracontius wegen seiner Flucht, die aus persönlichen religiösen Motiven (διὰ σεαυτόν) erfolgte, im Hinblick auf die schon übernommene Verantwortung für andere sein Verhalten vor dem Herrn nicht verantworten könne (1,2). (Die eschatologisch orientierte Verantwortung wird durchgehend betont.)⁵⁹ Dracontius habe bei vielen schädliches Ärgernis erregt, nicht weil er überhaupt geflohen sei,⁶⁰ sondern weil er es angesichts der drangvollen kirchlichen Situation getan habe (1,1). Die kaum wieder zu beseitigenden schädlichen Folgen für die Gemeinde seien Spaltungen, das Eindringen nicht rechtgläubiger Konkurrenten ins Bischofsamt, Abwendung von Heiden, die Christen hätten werden wollen (1,3). Flucht des Bischofs aus Frömmigkeitsgründen heiße nur, sich allein zu ernähren, während die Gemeinde hungere (2,3). »Du mußt wissen und nicht bezweifeln, daß du vor deiner Ordination zwar für dich lebstest, nach der Ordination aber für die (zu leben hast), für die du ordiniert bist« (2,3).

Das Bischofsamt, ἡ ἐπισκοπή (1,3; 9,1), wird im Brief an Dracontius auch als ἡ τῆς ἐπισκοπῆς χάρις (2,3), ἡ χάρις (1,1; 1,3), τὸ λειτουργήμα (5,1), τὸ τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργήμα (3,3), ἡ διακονία (6,1) bezeichnet. Es ist

⁵⁵ Opitz, a.a.O. (Anm. 54), 307 hist. App. zu c. 10, 1–2.

⁵⁶ A.a.O. (Anm. 16), 664.

⁵⁷ Migne, PG 26, 808 B.

⁵⁸ Vgl. meinen Artikel „Athanasius von Alexandrien“ in TRE 4, 334 f.; 346. – Über das Verhältnis des Briefes an Dracontius zur *vita Antonii* s. die wohlerwogenen Bemerkungen von H. Dörries: Wort und Stunde I (1966), 223 f.

⁵⁹ 1, 2; 2, 2; 2, 3; 3, 1; 4, 2; 6, 2; 10, 1.

⁶⁰ Diese Einschränkung des Athanasius korrespondiert mit dem, was unten S. 181 über sein eigenes Ausweichen vor dem Bischofsamt, noch in der Zeit vor seiner Ordination, zu berichten ist.

eine *διάταξις* der Kirchen, weil es vom Herrn angeordnet und von ihm durch die Apostel geprägt sei (3,3). Wie wäre Dracontius Christ geworden, wenn es keine Bischöfe gegeben hätte; wie sollten die Gemeinden ohne Bischöfe in Zukunft bestehen (4,1)? Entsprechend seiner Zielsetzung akzentuiert Athanasius Dracontius gegenüber Verantwortung und Aufgaben eines Bischofs, und er läßt dabei weithin das Amtsverständnis erkennen, das seine eigene Amtsführung leitet; und selbst das Problem des Ausweichens vor dem Amt hatte er für seine eigene Person – allerdings noch vor seiner Ordination – bewältigen müssen.

Sozomenus (*hist. eccl.* II, 17, 1–3) überliefert einen merkwürdiger- oder eher bezeichnenderweise in der Athanasiusbiographie kaum berücksichtigten, glaubwürdigen Bericht des Apolinarius von Laodicea über die Designation des Athanasius zum Nachfolger des Alexander von Alexandrien, die dieser gegen Ende seines Lebens vornahm. Es heißt dabei, Alexander habe auf seinem Sterbelager nach Athanasius gerufen,⁶¹ der aber sei abwesend gewesen; der sterbende Bischof habe daraufhin gesagt: »Athanasius, du meinst davongekommen zu sein (*ἐκπεφευγέναι*), aber du wirst nicht entfliehen« (sc. dem Bischofsamt und dem damit verbundenen Kampf).⁶² Die Willenserklärung Alexanders ist von Athanasius wohl auch als Ruf bzw. Auftrag aufgenommen worden, selbst wenn er in seinen Schriften darüber nichts verlauten läßt.

Von einem Bischof erwartet Athanasius Eifer für Christus (3,2) mit *ἀνδρικὸν φρόνημα* (3,2), orientiert namentlich an Paulus (3,2), aber auch an allen (biblischen) Heiligen (4,5). Vor allem hat er Gott zu fürchten und zu gehorchen, der das Amt auferlegt hat (5,1). Gegenüber dieser Priorität können eventuell abgelegte Mönchsgelübde, die der Übernahme eines Bischofsamtes entgegenstehen, nicht aufkommen; Athanasius begründet dies mit dem Verhalten Heiliger des Alten Testaments (5,2–3). Auch die Erwägung der menschlichen Schwächen eines Bischofs, seiner schwachen Stimme, seiner langsamen Rede, seines geringen Alters, ist irrelevant gegenüber der Furcht Gottes (5,3), der »unsere Verhältnisse besser kennt als wir selber und weiß, wem er seine Kirchen anvertraut« (6,1). »Auch wenn er (sc. der Bischof) unwürdig sein sollte, soll er nicht auf sein früheres Leben starren, sondern seiner *διακονία* nachkommen, damit er nicht außer seinem (unwürdigen) Leben noch dazu den Fluch der Nachlässigkeit auf sich lade«

⁶¹ Ein anwesender Diakon, der ebenfalls Athanasius hieß, wurde dabei von Alexander nicht akzeptiert. Der Bericht wird gerade auch durch diese Einzelheit bestätigt, denn es gab in Alexandrien in der Tat zwei Diakone mit dem Namen Athanasius; Athanasius Werke Bd. III, 1: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Urkunde 4b, S. 11. 1, 4.

⁶² 72,15 f Bidez-Hansen. – Es liegt nahe, bei Athanasius ähnliche asketische Motive zu vermuten, wie sie im Falle des Dracontius bestimmend geworden waren. Das Schreiben der Synode von Alexandrien (338) bezeugt, daß das alexandrinische Kirchenvolk bei den Vorgängen um die Ordination des Athanasius u. a. deswegen nach ihm als seinem Bischof verlangt habe, weil er *ἐνα τῶν ἀσκητῶν* gewesen sei; Athanasius, *apol. sec. c.* 6,5 (92.26 Opitz).

(6,1). Trotz Schwäche ist der Gemeinde zu dienen, um sie nicht Schaden nehmen zu lassen (6,3). Der Dienst des Bischofs besteht vornehmlich in der Lehre der Schriften (2,3), in der Verkündigung des Evangeliums; Vorbild hierfür ist besonders Paulus (4,4–5). Auch Mönche und Klostervorsteher sind Bischöfe geworden (7,2–3).⁶³ Nicht damit erst dringt die Askese in den Bereich des Klerus vor. Athanasius galt beim Kirchenvolk selber als »Askete« (*apologia secunda* 6,5); er machte jedoch die Askese dem Bischof nicht zur Pflicht:⁶⁴ ἔξεστι γὰρ καὶ οὕτως, καὶ ἐκείνως οὐ κεκόλυται (9,2). »Aber ein jeder kämpfe allenthalben; denn der Siegeskranz wird nicht κατὰ τόπον, sondern κατὰ πρᾶξιν verliehen« (vgl. 1. Kor. 9,25; 9,2). Die Wundertaten der Bischöfe, die Athanasius – ohne es explizit zu sagen – kritisch gegen mönchischen Wunderglauben anführt, sind ihre zahlreichen Erfolge bei der Bekehrung vom Götzendienst, bei der Beendigung dämonischer Bräuche, bei der Gewinnung für den Dienst Christi, Gewinnung namentlich von Mädchen für die Virginität und von Jünglingen für die Enthaltsamkeit (7,3). Rechnet die Gemeinde mit dem Dienst ihres Bischofs (2,3), rechnen auch Athanasius und dessen Streitenossen auf seine Mitarbeit (6,3); kooperatives gegenseitiges Geben und Nehmen stellt sich in diesem heiklen Falle von seiten des Athanasius als die schriftgemäße Beratung und Begleitung des Dracontius und von seiten des Dracontius als die gottesdienstliche Fürbitte für Athanasius und seine Freunde dar (7,1).

Auch im Brief an Dracontius kommt die athanasianische Imitatio-Konzeption bestimmend zur Geltung. Während das vom Herrn angeordnete Bischofsamt, seine Gabe, in entsprechendem Gehorsam wahrzunehmen ist (2,3; 3,3; 4,2; 5,1–3; 7,1), ist nach dem σκοπός der Heiligen das Leben zu führen, sind sie nachzuahmen (4,3). »Wir müssen wissen, daß wir, wenn wir von diesen abweichen, auch der Gemeinschaft mit ihnen verlustig gehen« (4,3). Nachgeahmt werden soll von Dracontius die Evangeliumsverkündigung des Paulus, der sich bei Übernahme seines Amtes nicht mit Fleisch und Blut beriet; der zwar sagte »ich bin nicht würdig Apostel zu heißen«, der aber eingedenk der empfangenen Gabe und des Gebers ebenfalls sagte: »Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündige«; der mit seiner Predigt bis nach Spanien vordrang und sich rühmen durfte, einen »guten

⁶³ F. Loofs vermutet (mit A. Eichhorn), daß Athanasius in der Reichskirche der erste gewesen sei, »der Mönchen, bzw. Äbten, die Bischofsweihe gegeben hat«; RE³ 2, 198. 31–34.

⁶⁴ Die feste Einheit der dogmatischen, der asketischen und der kirchlichen Forderung, die v. Campenhausen konstatiert, läßt sich zwar für Athanasius selber feststellen, doch ist dabei zu beachten, daß der alexandrinische Bischof an Klerus und Mönche nicht in exklusiver Weise asketische Forderungen richtet (s. *epistula ad Dracontium* c. 9, 2). Zur maßvollen Einschätzung der Askese bei Athanasius: TRE 4, 334.34–36, 344.50 ff.; zur – offenbar von der athanasianischen Christologie her geprägten – maßvollen Konzeption der *vita Antonii*: B. Steidle, »Homo Dei Antonius«: Antonius Magnus Eremita, hg. v. B. Steidle, (StAns 38), Rom 1956, 148–200. – M. Fuhrmann, Die Mönchsgeschichten des Hieronymus: Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident, (Fondation Hardt, t. XXIII), Genf 1977, 41–89 (–99).

Kampf« gekämpft zu haben (4,4–5). Dracontius muß sich von Athanasius fragen lassen, wen er mit seiner Weigerung nachahme. »Ich wünsche/bete (εὐχομαι), daß du und ich Nachahmer aller Heiligen (W: ich und alle Nachahmer der Heiligen) seien« (4,5). Vorbildlich sind die alttestamentlichen Heiligen, die trotz anfänglicher Weigerung – im Falle des Jeremia sogar trotz entgegenstehendem, als Schwur geltendem Wort – aus Gottesfurcht ihren Dienst taten (5,2–3; ähnlich eingeführt die biblischen Heiligen in 7,3). Im Bischofsamt könne Dracontius, statt schlechter zu werden, durch Nachahmen des Paulus und der Taten der Heiligen sogar besser werden (8,1): nach Übernahme und Erfüllung ihrer Verkündigungsaufgaben seien Paulus und Petrus zum Martyrium gelangt; ähnlich vorbildlich Elia und Elisa einschließlich der Jünger Jesu (8,2) – sie alle werden Dracontius als Vorbild (τύπος) vorgestellt (9,1). Auch der folgende, oft zitierte Satz ist von der Imitatio-Auffassung des Athanasius her zu interpretieren: »Wenn du nun die Weltzeit (καιρός) fürchtetest und, dich davor verbergend, jenes tatest, (zeigtest du) keinen Mut. Denn es mußte unter solchen Umständen Eifer für Christus bewiesen und mehr noch in Gefahren mit Freimut das Wort des Apostels gesprochen werden: „In diesem allem überwinden wir“ (Röm. 8,37), vornehmlich weil wir nicht der Weltzeit (καιρῷ), sondern dem Herrn (κυρίῳ) dienen müssen« (3,2). Neben dem 1. Gebot, an das hier wohl bei der Verpflichtung zum gehorsamen Dienst gedacht ist, steht die Ermahnung, sich nicht nur an das Wort des Apostels zu halten, sondern es mit ihm freimütig gerade in bedrängter Lage – offenbar verboten – zu sprechen. Es ist also nicht einfach nur das vorbildliche paulinische παρρησιάζεσθαι, das freimütige Reden, als das Verhalten des gehorsamen biblischen Heiligen, der im Dienst Gottes steht und darin den Menschen dient, gemeint; es ist das apostolische Wort selbst, das mitgesprochen werden soll, aufgenommen. Hiermit ergibt sich nun für uns eine neue Nuance der athanasianischen Auffassung der *Imitatio sanctorum*, und wir werden so noch einmal auf besondere Weise mit der Problematik konfrontiert, auf die mein Aufsatz von Anfang an orientiert ist. Aus diesem Grunde sei hier zum Schluß ein vorläufiger Versuch unternommen, im Anschluß an den sonst noch feststellbaren Gebrauch von μιμεῖσθαι, μίμησις, μιμητής die Imitatio-Auffassung des Athanasius darzulegen.

c. Imitatio sanctorum : vita Athanasii als »Auslegung der Heiligen Schrift«

Die athanasianische Imitatio-Konzeption soll hier lediglich nach der Problematik *Imitatio Dei/Christi* oder *Imitatio sanctorum*, die sich aus einem Vergleich der Athanasiana mit alexandrinischen Traditionen ergibt,⁶⁵ untersucht werden. Eine erste Prüfung der einschlägigen Passagen läßt mich die athanasianischen Texte, die neben *de fuga sua* und *epistula ad Dracontium* anfallen,

⁶⁵ Vgl. hierzu die schöne, bezeichnenderweise Athanasius nicht einschließende Untersuchung von Henri Crouzel, L'imitation et la „suite“ de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources grégoriennes et hébraïques: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 21 (1978), 7–41.

folgendermaßen ordnen: 1. Imitatio des Verhaltens der biblischen Heiligen; 2. *Imitatio Dei*, Ausnahmen; 3. Recitatio der Worte biblischer Heiliger (vgl. *epistula ad Dracontium* c. 3,2).

1. *Imitatio des Verhaltens der biblischen Heiligen*

Der Konzeption, wie sie uns oben zuerst in *de fuga sua* begegnete, entsprechen folgende Stellen:

Vita Antonii c. 27.⁶⁶ Athanasius läßt Antonius in seiner Rede an die Mönche (c. 16ff) sagen: »Der Herr hat als Gott die Dämonen zum Schweigen gebracht; uns aber, die wir von den Heiligen lernen, geziemt es, diesen entsprechend zu handeln und ihre ἀνδρεία nachzuahmen.«

In der *epistula ad Marcellinum* c. 11 wird bei den Büchern der Heiligen Schrift der Unterschied darin gesehen, daß Vorleser und Hörer die Psalmen – abgesehen von Psalmen, die Prophetie über Christus enthalten – so aufnehmen, als wenn es ihre eigenen Worte seien, während bei den übrigen Büchern »das, was die Heiligen sagen und wovon sie reden, die Vorleser von denen vermelden, über die es geschrieben ist, und diejenigen, die es hören, halten sich für andere als jene, von denen die Rede ist, und sie ahmen (nur) die gemeldeten Taten, bis hin zu nacheifernder Bewunderung, nach«.⁶⁷ Ich muß auf diese Unterscheidung (unter Abschnitt 3.) zurückkommen.⁶⁸

Osterfestbrief »2«.⁶⁹ Der Brief ist im ganzen von besonderem Interesse, weil das Thema der *Imitatio sanctorum* ihn nicht nur von Anfang an beherrscht, sondern auch noch die Darlegungen über die rechte Aufnahme der Überlieferung bestimmt. Das Osterfest wird in Gemeinschaft mit den Heiligen gefeiert, die es vorher verkündigt haben und die durch ihren Wandel in Christus Vorbilder waren. Sie hatten nicht nur die Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums übernommen, sondern an ihnen zeigte sich auch, wie es geschrieben steht, seine Kraft. »Seid meine Nachahmer« (1. Kor. 11,1), schrieb Paulus an die Korinther und zugleich als »Lehrer

⁶⁶ 884 A Migne.

⁶⁷ 21 B/C Migne.

⁶⁸ S. unten S. 190.

⁶⁹ Ich benutze die (Anm. 44) angegebene englische Übersetzung der Briefe von Burgess, der *Cureton's* Ausgabe der syrischen Version revidiert und ergänzt hat; Brief »2« auf S. 14–30. Daneben *L.-Th. Leforts* Übersetzung der Fragmente der koptischen Version (CSO 151,6–8); und *P. Merendino*, Osterfestbriefe des Apa Athanasios. Düsseldorf (1965), 34–37. – Das Entstehungsjahr dieses Briefes ist unsicher. Im Anschluß an eine scharfsinnige Untersuchung *Adolf Jülichers* (GGA 1913, 706ff) hat E. Schwartz (Ges. Schriften IV,7) den Brief wegen seiner Berücksichtigung der Quadragesima auf einen Termin nach 336 und wegen seines Osterdatums (19. April) auf das Osterfest des Jahres 352 angesetzt. Danach stünde er in beträchtlicher, nicht nur zeitlicher Nähe zur 354 entstandenen *epistula ad Dracontium*. Aus der Diskussion über Schwartz' Thesen zu den athanasianischen Osterfestbriefen vgl. besonders: *Vittorio Peri*, La cronologia delle lettere festali di sant' Atanasio e la quaresima: *Aevum* 35 (1961), 28–86. – *Stergios Sakkos*, 'Η λθ' ἑορταστική ἐπιστολή τοῦ Μ. Ἀθανασίου: Τόμος ἑορτιας χιλιοστῆς εξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Ἀθανασίου, hg. von I. Mantzarides, Thessaloniki 1974, (129–196) 152ff.

aller Völker« an alle allenthalben; wie überhaupt die Ermahnungen aller Heiligen der seinigen ganz ähnlich sind. Besonders im Fest soll die Gemeinde⁷⁰ nicht nur Hörer, sondern auch Täter der Gebote des Erlösers sein, damit sie durch Nachahmung des Verhaltens der Heiligen miteingeht in die himmlische Freude. Solcher Gemeinde werden gegenübergestellt die Unfestlichen, die sich dieser Freude selbst beraubt haben. Weise Diener des Herren aber halten als Empfänger des Wortes des Evangeliums den Befehl, der an Timotheus gerichtet war, für allgemein verbindlich: »Sei ein Vorbild den Gläubigen im Wort, im Wandel, in der Liebe, im Glauben, in der Keuschheit« (1. Tim. 4, 12). So wie der, der einen Apostel aufnimmt, den aufnimmt, der ihn gesandt hat, so hat auch der, der ein Nachahmer der Heiligen ist, alles auf den Herrn abgestellt; wie auch Paulus als dessen Nachahmer sagte: »gleich wie auch ich Christi« (1. Kor. 11, 1). Zuerst hatte ja der Erlöser gesprochen: »Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig . . .« (Mt. 11, 29); daneben zitiert Athanasius noch Joh. 13, 12–15. Beide Worte des Herrn sind offensichtlich zur Erklärung von 1. Kor. 11, 1 herangezogen. Diejenigen, die dementsprechend leben und sich an das Evangelium halten, werden Nachahmer des Wandels des Apostels sein (mit der kopt., gegen die syr. Version).⁷¹ Darum gilt auch ihnen das Wort des Paulus: »Ich lobe euch, daß ihr in allen Stücken meiner gedenkt« (1. Kor. 11, 2); und von 1. Kor. 11, 2 (»und daß ihr die Überlieferungen haltet, wie ich sie euch überliefert habe«) her ergibt sich der unmittelbare Anschluß der Darlegungen über den rechten Gebrauch der apostolischen Überlieferung. Die Häretiker lesen zwar in der Heiligen Schrift, sie halten sie aber wie menschliche Überlieferungen, weil sie weder sie noch ihre Kraft richtig kennen. Die Gemeinde soll Schülerin der Heiligen werden; die Heiligen allein sind ihre Lehrer. Sie waren nicht Schüler, weil sie von andern gehört hatten, sondern sie waren Augenzeugen und Diener des Wortes, und sie überlieferten als solche das, was sie von ihm selber gehört hatten. Wenn die Gemeinde den Herrn so als Gnadengabe empfängt und Nachahmerin der Heiligen wird, wird sie, wie der Psalmist sagt, »den Herrn preisen allezeit« und der himmlischen Freude würdig werden. – Bemerkenswert sind daneben bestimmte Passagen in den Osterfestbriefen 1; 3(!); 7; 10(!); 11(!); 19(!); 25; 39; 42; 43, wie auch besonders im Schlußkapitel des ersten Briefes an Serapion.

De incarnatione c. 57. Das letzte Kapitel des Doppelwerks *Contra gentes* – *De incarnatione*⁷² gehört zu der in c. 56 beginnenden, dem Abriß über den Christusglauben angefügten Ausführung, in der Athanasius seinen Leser ermuntert, die biblischen Schriften zu lesen und sich um ihr Verständnis zu bemühen, das dann seinerseits zu einem besseren Verständnis dessen führe,

⁷⁰ Ich setze in meinem Referat „Gemeinde“, wo Athanasius in seinem Schreiben „Wir“ sagt, das ihn selber einbezieht und das in seinem Falle gewiß nicht als nur therapeutische Anrede zu verstehen ist.

⁷¹ Der Syrer bietet *„will be partakers of Christ, and imitators of apostolic conversation“*, 18 Burgess.

⁷² Zum Stand der Diskussion über die Probleme, die dieses Werk aufgibt, mein Artikel „Athanasius von Alexandrien“: TRE 4, 345.

was Athanasius gesagt habe. Die Heilige Schrift sei von Gott durch θεολόγοι ἄνδρες gesprochen und geschrieben; was von Athanasius in seiner Schrift weitergegeben sei, habe er von θεολόγοι διδάσκαλοι, die die Heilige Schrift studiert hätten und auch Zeugen der Gottheit Christi waren. Nach einem Ausblick auf die zweite Ankunft des Herrn, der dann in Herrlichkeit allen die Frucht seines Kreuzes, die Auferstehung und Unvergänglichkeit, mitteilen und nach den guten und bösen Taten richten (2. Kor. 5,10) werde, werden in c. 57 nun βίος καλός, ψυχὴ καθαρά, ἡ κατὰ Χριστὸν ἀρετὴ als erforderlich für die Erforschung der Schrift und die wahre Erkenntnis bezeichnet und sofort im Sinne der *Imitatio sanctorum* erläutert: »Denn ohne reinen Sinn (διάνοια) und ohne Nachahmung des Lebens der Heiligen (τῆς πρὸς τοὺς ἁγίους τοῦ βίου μιμήσεως) könnte wohl niemand die Worte der Heiligen begreifen.« Athanasius vergleicht mit der *Imitatio sanctorum* die Angleichung, die bei der Reinigung des Auge(nlichte)s für das Sehen des Sonnenlichtes⁷³ und bei dem Aufsuchen des Ortes, den man sehen möchte, vorgenommen wird. »So muß der, der τὴν διάνοιαν τῶν θεολόγων begreifen will, seine Seele im Leben zuvor abwaschen und reinigen und durch die Angleichung der πράξεις zu den Heiligen selber gelangen, damit er durch die gemeinschaftliche Lebensführung mit ihnen das ihnen von Gott Offenbarte verstehe und im übrigen, gleichsam mit ihnen verbunden, der Gefahr, die den Sündern droht, und dem Feuer, das ihnen am Tage des Gerichtes bevorsteht, entgehe und das erlange, was den Heiligen aufbewahrt ist im Reich der Himmel, was kein Auge sah . . ., was bereitet ist denen, die κατ' ἀρετὴν leben und Gott und den Vater in Christus Jesus, unserm Herrn, lieben . . .« Die geforderte ἀρετὴ ist, kurz gesagt, der an Christus orientierte Glaubensgehorsam der biblischen Heiligen.

Es gibt nun allerdings ein paar Stellen, an denen Athanasius von *Imitatio Dei* redet. Das scheint im Widerspruch zu den bisher untersuchten Texten zu stehen. Darum sind die in Frage kommenden Passagen im folgenden gesondert zu untersuchen.

2. *Imitatio Dei*, Ausnahmen

Die Schriften, in denen Athanasius, seiner Konzeption von der *Imitatio sanctorum* zuwider, von *Imitatio Dei* redet, stammen nicht aus einer bestimmten Phase – etwa der Frühphase – seines Wirkens. Da die früheste von ihnen 339, die letzte 369/371 entstanden ist, scheinen sich also die Schwierigkeiten, die dem bisher gewonnenen Ergebnis entgegenstehen, noch zu erhöhen.

*Epistula encyclica*⁷⁴ c. 7, 5. Athanasius rechnet damit, daß die Eusebianer brieflich zugunsten des Gegenbischofs Gregorius intervenieren werden, und ermahnt deshalb die Adressaten seines Rundschreibens, daß sie, auch darin τὸ ἀπροσωπόληπτον τοῦ θεοῦ μιμησάμενοι, die Überbringer der Briefe abweisen sollen. Er spielt auf 1. Petr. 1,17 an und hat offenbar vom Kon-

⁷³ Vgl. Meijering, a.a.O. (Anm. 51), 57 f.

⁷⁴ Eingehende Analyse, in der aber c. 7, 5 unberücksichtigt bleibt, bei W. Schneemelcher, *Die Epistula encyclica des Athanasius*: ders., *Ges. Aufs.* (s. Anm. 1), 290–337.

text 1,13ff her den besonders an 1,16 (Lev. 19,2: »Ich bin heilig, und ihr sollt heilig sein«) orientierten Wandel κατὰ τὸν καλέσαντα im Auge.

Im Zusammenhang mit der Hauptthese der *oratio III contra Arianos*,⁷⁵ daß Christus kein inspirierter Mensch sei, hat Athanasius auch von der Nachahmung Gottes sprechen können. Aufschlußreich ist in c. 10 die Auseinandersetzung mit den Gegnern, die die Einheit von Vater und Sohn auf die Einheit ihrer Übereinstimmung und auf die Identität ihrer Lehre beziehen. Damit aber würde nach Auffassung des Athanasius alles, was in Übereinstimmung mit Gottes Willen sei, in den Rang von Gottes Sohn, der allein die εἰκὼν Gottes sei,⁷⁶ aufrücken und dessen Einzigartigkeit gefährden; mithin also auch sehr viele Menschen, die Märtyrer, Apostel, Propheten, Patriarchen und alle, die das Gebot des Herrn, barmherzig zu sein wie der Vater in den Himmeln (Lk. 6,36), beobachteten und das Apostelwort einhielten: »Seid also Nachahmer Gottes (μιμηταὶ τοῦ θεοῦ) . . .« (Eph. 5,1–2). Viele seien auch Nachahmer des Paulus geworden, wie er Nachahmer Christi gewesen sei (vgl. 1. Kor. 11,1). Keiner von ihnen aber sei Logos, Sophia, eingeborener Sohn, Bild gewesen und habe zu sagen gewagt »Ich und der Vater sind eins« oder »Ich im Vater und der Vater in mir«; alle stünden unter den Worten von Ex. 15,11 und Ps. 89,7. In seiner Argumentation stellt Athanasius also neben das – für sein Imitatio-Verständnis offenbar grundlegende – Wort aus dem Korintherbrief das deuteropaulinische Wort Eph. 5,1–2, das seinerseits mit Lk. 6,36 kombiniert wird. Diese Konstellation ist zu beachten, um die Ausführungen cc. 19ff recht zu verstehen. Dort wird das Thema von c. 10 wieder aufgenommen, indem nun 1. Kor. 11,1 nicht mehr erwähnt wird und Eph. 5,1 auch nur implizit bestimmend bleibt.

Der in verschiedener Hinsicht bemerkenswerte Abschnitt cc. 19ff⁷⁷ kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht die verdiente ausführliche Würdigung, die einer eigenen Untersuchung vorbehalten werden muß, finden. Zur Problematik der *Imitatio Dei* ist jedoch folgendes anzumerken: Athanasius nimmt mit Lk. 6,36 und Mt. 5,48 (»Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist«) eine Kombination von Herrenworten auf, die ihm wohl aus der Tradition bekannt ist:⁷⁸

Origenes, *sel. in Gen.* 1,26: Wer Gerechtigkeit und Heiligkeit liebt und das Gebot des Erlösers Lk. 6,36 + Mt. 5,48 tut und einhält, wird τὸ κατὰ

⁷⁵ Knappe Mitteilungen meiner Auffassung über die 3. Arianerrede – angesichts des Versuchs von Ch. Kannengiesser, sie unter Zuhilfenahme einer Sekretärshypothese Athanasius abzusprechen (RSR 63, 1975, 438) – in TRE 4, 339. 2–9; 345. 38–50, und in meinem Aufsatz »Das kritische Wort vom Kreuz und die Christologie bei Athanasius von Alexandrien«, in: Theologia crucis – signum crucis. FS für Erich Dinkler. Hg. v. C. Andresen und G. Klein. Tübingen 1979, 452 Anm. 12.

⁷⁶ S. die überzeugende Arbeit von Régis Bernard, *L'image de Dieu*, (Théologie 25), Paris (1952).

⁷⁷ Im Zusammenhang seiner Interpretation der Theologie des Athanasius, die er als »ora et labora Theologie« charakterisierte, wurde auch D. Ritschl, Athanasius (Theologische Studien 76), 1964, 73, auf cc. 19 ff. aufmerksam, ohne sich allerdings näher darauf einzulassen.

⁷⁸ Beachte die Bedeutung, die Mt. 5, 43–48 in Crouzels Beitrag (s. Anm. 65) zukommt.

πάντα Bild Gottes. (Für Athanasius ist Christus εἰκὼν, Menschen hingegen sind κατ' εἰκόνα.)⁷⁹ – Origenes, *de principiis* IV, 4, 10: Im Menschen können durch Streben und Imitatio die Tugenden vorhanden sein, die in Gott wesenhaft sind. Darauf weist der Herr mit Lk. 6, 36 + Mt. 5, 48 hin; womit bewiesen sei, daß alle Tugenden in Gott immer vorhanden seien, daß sie vom Menschen aber nur allmählich und einzeln errungen würden. »Unde et consanguinitatem quandam per hoc habere videntur ad deum.« (Athanasius betont, indem er in cc. 19ff die traditionelle Imitatio Dei-Argumentation aufnimmt, den Unterschied von Sohn [φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ] und Söhnen [θέσει καὶ χάριτι].) – Origenes, *contra Celsum* VI, 63, zieht zur Erläuterung von Gen. 1, 26 die Stellen Mt. 5, 48; Lev. 11, 45 (vgl. Athanasius, *Epistula encyclica* c. 7, 5); Eph. 5, 1 heran. – Daneben noch: Origenes, *Fragm.* 109 in Matth. 5, 45 und *Fragm.* 112 in Matth. 5, 48 (Klostermann).

Da das Reden von der *Imitatio Dei* sich auf Eph. 5, 1 stützen kann, steht Athanasius nicht an, diese Wendung aus der Tradition aufzunehmen, indem er sie als Bestandteil theologischer Argumentation in den Dienst seiner neuen Imago Dei-Lehre stellt und damit zugleich eine in der alexandrinischen Tradition auch schon überkommene Bemühung um Differenzierung, die die menschliche Vollkommenheit von der Vollkommenheit Gottes bis zu einem gewissen Grade abzuheben weiß,⁸⁰ entscheidend verstärkt. Das athanasianische Reden von der *Imitatio Dei* in cc. 19ff ist durch die Diskussion bestimmt und zeigt terminologische, nicht eigentlich sachliche Unterschiede zu der Konzeption, die Athanasius vor allem im Anschluß an 1. Kor. 11, 1 vertreten hat.

In *epistula ad Afros*⁸¹ c. 7 hat Athanasius seine Argumentation von *oratio III contra Arianos* c. 19 wiederholt, nun ebenfalls im Zusammenhang mit der Bemühung um das rechte Verständnis der johanneischen Aussagen über das Einssein des Sohnes mit dem Vater. Da dieses Einssein von den Gegnern als ὁμοιότης durch vollkommene Tugend und Übereinstimmung im Willen verstanden wird, wendet Athanasius hiergegen ein, daß ‚Gleichheit durch Tugend und Willen‘ freien Willen und damit Veränderlichkeit voraussetze, die für den Logos ausgeschlossen, Geschöpfen hingegen eigentümlich sei. »Denn wir ahmen, obwohl wir der οὐσία nach Gott nicht gleich werden können, dennoch, wenn wir aus Tugend besser werden, Gott nach (μιμούμεθα τὸν θεόν), indem auch dies vom Herrn aus Gnaden geschenkt wird (χαρισμαίνου), der da sagt: ‚Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist‘ (Lk. 6, 36); ‚seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist‘ (Mt. 5, 48)« (c. 7, 4).

Hiernach halte ich fest: 1. Für Athanasius ist Gehorsam gegen das Gebot des Herrn (Lk. 6, 36 + Mt. 5, 48) – da ἀρετή nach *de incarnatione* c. 57⁸² zu ver-

⁷⁹ S. Bernard, a.a.O. (Anm. 76).

⁸⁰ Klemens von Alexandrien, *Stromata* II, 97, 1–101, 2. – Origenes, *Fragm.* 112 in Matth. 5, 48 (Klostermann).

⁸¹ Athanasius verfaßte dies Schreiben einer ägyptischen Synode, die 369/371 getagt hat.

⁸² S. oben S. 186.

stehen ist – als Glaubensgehorsam ein Gnadengeschenk des Herrn. – 2. Die Frage nach der Einheit von Vater und Sohn läßt Athanasius in der dritten Arianerrede und in der *epistula ad Afros* für seine Argumentation die Wendung von der *Imitatio Dei* (Eph. 5,1) aufnehmen, um mit ihr den Abstand von Sohn (φύσει) und Söhnen (θέσει), nicht aber etwa deren *consanguinitas* zu charakterisieren; darum wird denn auch das Thema der *Imitatio sanctorum* in jenem Zusammenhang nicht akut. – 3. In »barmherzig wie« (Lk. 6,36), »vollkommen wie« (Mt. 5,48), »einssein wie« (Joh. 17,11.23) meint das »wie« nicht Gleichheit, also Gott gleich sein (Ex. 15,11; Ps. 89,7.82,2), sondern *Imitatio*, also nur *Imitatio Dei*. – 4. »Aus Tugend besser werden« (ep. ad Afros c. 7,4), das an dieser Stelle nach seinem Modus nicht expliziert wird, ist m. E. im Rahmen der sonst oft genug präzisiert artikulierten athanasianischen Konzeption von der *Imitatio sanctorum* zu sehen. – 5. Im ganzen darf festgestellt werden, daß gegenüber der breitgestreuten Bezeugung der athanasianischen, in 1. Kor. 11,1 begründeten Konzeption von der *Imitatio sanctorum* das Reden von der *Imitatio Dei* (nach Eph. 5,1) bei Athanasius auffällig zurücktritt; zudem ist es durch die Tradition (Origenes) und zugleich durch die athanasianische Imago-Lehre (gegen die Tradition) wie schließlich auch noch durch die athanasianische Konzeption von der *Imitatio sanctorum* bestimmt. Der Zuwendung zur paulinischen μίμησις entspricht übrigens – ebenfalls gegen Origenes – das auffallende Zurücktreten der Nachfolgeterminologie (ἀκολουθεῖν, ἔπασθαι, Verben mit ὀπίσω) bei Athanasius. Aus diesen Gründen dürfen wohl die angeführten Stellen, an denen von der *Imitatio Dei* geredet wird, als *Ausnahmen* bezeichnet werden.⁸³

Ich muß zum Schluß aber noch auf eine Besonderheit der athanasianischen *Imitatio sanctorum* zu sprechen kommen, die oben durch *epistula ad Dracontium* c. 3,2 nur erst etwas undeutlich zu Gesichte kam.

3. Recitatio der Worte biblischer Heiliger

Athanasius hat in *epistula ad Dracontium* c. 3,2 dazu aufgefordert, bei Verfolgungsgefahr mit Paulus das Apostelwort Röm. 8,37 zu sprechen. Damit ist ein anderer Modus der *Imitatio sanctorum* angedeutet, der nicht mehr nur die in Freiheit geschehende Nachahmung von πράξεις der vorbildlich gehorsamen, biblischen Heiligen, sondern die Bindung an deren Worte betrifft. Daß Athanasius selber Taten und Worte der Heiligen unterscheidet, ist uns schon aus *epistula ad Marcellinum* c. 11 (oben III. c. 1.) bekannt. In diesem Brief finden wir denn auch die beste Auskunft für die anliegende Frage. Das Schreiben ist mit seiner ausführlichen Belehrung über den Psaltergebrauch in der alten Kirche sehr verbreitet gewesen (*Codex Alexandri-*

⁸³ Ohne spezielle Bestimmung begegnet μίμησις in *de decretis Nicaenae synodi* c. 20,3: Die Väter von Nicäa hätten, nach entsprechender Bemühung um die Heilige Schrift, gegenüber Asterius und Arius die Homousie des Sohnes mit dem Vater auch aus dem Grunde festgehalten, weil die ὁμοιωσις des Sohnes und seine Unveränderlichkeit eine andere sei als die »Nachahmung, die, wie man sagt, bei uns statthat und die wir aus Tugend durch die Beobachtung der Gebote uns aneignen«. Versteht man ἀρετή nach *de inc.* c. 57, ist auch diese Aussage im Rahmen der athanasianischen Konzeption von der *Imitatio sanctorum* zu sehen.

nus, Prologe zu den Psalmen) und wurde auch neuerdings verdienstermaßen wieder eingehender untersucht, ohne daß jedoch dabei unser Problem Berücksichtigung fand. Deshalb seien hier – gewissermaßen als vorläufige Ergänzung der ausgezeichneten Beiträge von RONDEAU⁸⁴ und SIEBEN⁸⁵ – die einschlägigen Passagen des Briefes in Kürze angeführt.

Nach der Auffassung des Athanasius, die er von einem (fiktiven?) γέρων übernommen haben will, dienen die verschiedenen Bücher der Heiligen Schrift bei aller Unterschiedlichkeit der διακονία, die ihren Verfassern durch den Heiligen Geist auferlegt ist, doch derselben Aufgabe. »Denn das Mehr oder Weniger macht bei dieser Aufgabe keinen Unterschied aus, damit ein jeder unablässig den ihm zukommenden Dienst (διακονία) vollkommen leiste« (c. 10).⁸⁶ Athanasius beschreibt im Vergleich mit den anderen biblischen Büchern den besonderen Dienst, den die Psalmen leisten. Hört man von den anderen Büchern nur das Gesetz, das befiehlt, was man tun oder lassen soll, nur Prophetien über das Kommen des Erlösers und nur Geschichten über die Taten der Könige und Heiligen, erkennt man in den Psalmen außerdem noch τὰ κινήματα τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς, indem man zugleich nicht nur lernt, daß man, sondern wie man Leiden ertragen und heilen, sich enthalten, seinen Sinn ändern, sich bewähren, reden, hoffen, Verfolgung ertragen, für Rettung danken, bekennen muß. In diesem Zusammenhang hat der oben angeführte Satz aus c. 11 seinen Ort;⁸⁷ und es ist hier nur noch hinzuzufügen, daß Athanasius zur Wiederholung der Psalmen bei Lesern und Hörern (»als wenn es die eigenen Worte seien«) an Paulus erinnert (vgl. Osterfestbrief 43: Phil. 3,1; 2. Kor. 1,13). Die Worte des Elia, des Elisa, der Patriarchen, des Moses, der Propheten wagt niemand nachzuahmen (c. 11). Die Psalmen aber schließen mit Notwendigkeit die πράξεις von Bewahrern und Übertretern des Gebotes ein und enthalten die Worte, die von ihnen zu sprechen sind (c. 11); sie sind wie ein »Spiegel«,⁸⁸ an dem die Bewegungen unserer Seele zu erkennen und auf rechte Weise zu orientieren sind, zur διόρθωσις τῆς ἡμῶν πολιτείας (c. 12). Das Ganze ist eine Gnadengabe des um unsertwillen Mensch gewordenen Herrn, der uns durch seinen Tod erlöste und uns seine himmlische πολιτεία zeigen wollte. Er lehrte nicht nur, sondern tat auch, was er lehrte, damit jeder ihn hört und angesichts seines Bildes nach seinem Vorbild handelt, wenn er dessen Wort hört: »Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig« (Mt. 11,29). Der Herr gab in sich das vollkommenste Vorbild zur Tugend: Geduld, Menschenliebe, Güte, Mut, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit; alles ist in ihm zu finden, »so daß dem nichts zur Tugend mangelt, der dieses menschliche Leben mit Überlegung betrachtet« (c. 13). Daß Athanasius hier

⁸⁴ M. J. Rondeau, L'épître à Marcellinus sur les psaumes: Vigiliae Christianae 22 (1968), 176–197.

⁸⁵ H.-J. Sieben, Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus: Theologie und Philosophie 48 (1973), 157–173.

⁸⁶ Vgl. diesen Satz mit dem oben S. 182 zitierten Satz aus *ep. ad Drac.* c. 9, 2.

⁸⁷ S. 184.

⁸⁸ S. hierzu Sieben, a.a.O. (Anm. 85), 163 f.

jedoch nicht eine direkte *Imitatio Christi* meint, wird daraus ersichtlich, daß er sofort wieder 1. Kor. 11,1 zitiert und auch die Psalmen unter seiner Konzeption der *Imitatio sanctorum* einbringt (c. 13). Die ganze Heilige Schrift ist Lehrerin der Tugend und des wahren Glaubens, die Psalmen aber geben gewissermaßen ein Bild der Lebensweise (διαγωγή) der Seele (c. 14). Für Athanasius sind sie auf das ausgerichtet, was vergleichsweise die Etikette bei Hofe intendiert (c. 14). Ist in den Psalmen »das ganze Leben der Menschen« umschlossen, kann ihre Anleitung je nach Situation zum Gebet an Gott in Anspruch genommen werden (c. 30). Dabei kommt es darauf an, daß ihre Worte nicht ausgeschmückt und verändert werden; »man soll hingegen das Geschriebene so schlicht vortragen, wie es gesagt ist, damit die Männer, die es auftragsgemäß ausrichteten (διακονήσαντες), ihre eigenen Worte erkennen und mit uns beten; damit vielmehr der Geist, der in den Heiligen sprach, beim Vernehmen der Worte, die er ihnen eingegeben hat, sich auch unserer ‚annehme‘ (vgl. Röm. 8,26). Denn um wieviel das Leben der Heiligen besser ist als das der anderen, um soviel wird man wohl mit Recht auch ihre Worte für besser und stärker halten als die, die von uns verfaßt werden« (31). Haben die Heiligen damit Gott gefallen und ihre Kämpfe bestanden (31), darf nun in der *Imitatio sanctorum*, die hier von Athanasius als Nachsprechen von Worten der Psalmisten anempfohlen wird, Erhöhung, Trost, Schutz, Bußruf, Stärkung und Ermunterung erwartet werden. »Der Beter der Psalmen wird in Ewigkeit nicht von der Wahrheit abweichen, sondern wird die Betrüger und Verführer widerlegen; und dafür bürgt nicht ein Mensch, sondern die ganze Heilige Schrift« (32). »Indem du das einübst und so mit Verstand die Psalmen liest, wirst du unter Führung des Geistes den Sinn in jedem (von ihnen) begreifen können; und du wirst auch nach einem solchen Leben streben, wie es die Heiligen führten, die Gott in sich trugen (θεοφορούμενοι) und diese Worte sprachen« (33).

Wird namentlich aus der *epistula ad Marcellinum* die Geltung der athanasianischen Konzeption von der *Imitatio sanctorum* für »das ganze Leben der Menschen«, für ihr Tun und Sprechen, evident, versteht man die besondere Bindung des Athanasius an die Heilige Schrift. Das heißt aber zugleich, daß Athanasius mit seiner *Imitatio sanctorum* nicht zu jener »Rasse« zu rechnen ist, der die Lektion übel bekommt, weil sie nur abguckt, »wie er räuspert, wie er spuckt«; der sich das Vorbild entzieht, weil sie sich damit begnügt, es nur im Peripheren nachzuahmen.⁸⁹ Die Bibel ist aber auch nicht einfach nur eine Waffe für den alexandrinischen Bischof, dem »jede Distanzierung zwischen dem religiösen Anliegen, das er vertritt, und der kirchlichen Position, die er zu halten wünscht«, fehlt.⁹⁰ Norm für die Vertretung seines »religiösen

⁸⁹ In diesem Zusammenhang sei nochmals nachdrücklich auf die wichtigen Ergebnisse des genannten Beitrages von Sieben (Anm. 85) verwiesen.

⁹⁰ Vielleicht ist die Problematik der neuzeitlichen Athanasiusbilder nicht zuletzt von dem Problem betroffen, das Luther in seiner Aufzeichnung vom 16. 2. 1546 reflektierte: *Scriptores Sanctos sciat se nemo gustasse satis, nisi 100 annis cum prophetis (, ut Elia et Elisaeo, Joanne Baptista, Christo et Apostolis: Aurifaber) Ecclesias gubernarit* (WA 48, 241). Da Athanasius mit seiner Konzeption der *Imi-*

Anliegens« wie für die Wahrnehmung seiner bischöflichen Pflichten ist ihm die Heilige Schrift. Es dürfte einer Überlegung wert sein, inwiefern das, was Schwartz an den athanasianischen Schriften als Fehlen eines »persönlichen, menschlichen Zuges« moniert hat, der Konzeption des Athanasius von der *Imitatio sanctorum* und damit seiner Bemühung um Glaubensgehorsam, die einer mit eigenen Kräften allein inszenierten Selbstverwirklichung oder Pflege der »persönlichen Züge« entgegenwirkt, genau entspricht.⁹¹ An dem Maßstab der Heiligen Schrift ist das athanasianische Tun und Reden, mit dem sich der alexandrinische Bischof durchaus in Distanz zu dem vorbildlichen Glaubensgehorsam der biblischen Heiligen weiß, zu messen; wie denn auch dementsprechend die Bemühungen der Athanasiusbiographen an demselben Maßstab zu messen sind. Ist *vita Athanasii* mithin »Auslegung der Heiligen Schrift«, ist Athanasius geradezu ein klassischer Fall der »Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift«.⁹² Und in diesem Sinne wird ein Athanasiusbiograph angesichts der altkirchlichen und neuzeitlichen Athanasiusauffassungen dem Appell von ADOLF HARNACK zustimmen: »Es gilt die Zunge im Zaum zu halten, der falschen Legende kräftig entgegenzutreten und mitzuarbeiten an der Überlieferung der Wahrheit und der Kraft, an der Überlieferung der wahren Legende!«⁹³ Διὰ τοῦτο ἄπερ αὐτός τε γινώσκω . . . καὶ ἃ μαθεῖν ἡδυνήθην παρ' αὐτοῦ . . . γράφαι τῇ εὐλαβείᾳ ὑμῶν ἐσπούδασα πανταχοῦ τῆς ἀληθείας φροντίσας, ἵνα μήτε πλέον τις ἀκούσας ἀπιστήσῃ μήτε πάλιν ἐλάττονα τοῦ δέοντος μαθὼν καταφρονήσῃ τοῦ ἀνδρός. (mit Athanasius, *vita Antonii prooem.*)

tatio sanctorum als Bischof von Alexandrien auf dem von Luther gemeinten Weg war und auch für ihn – konzeptionell bestimmt – die Luthersche Voraussetzung des eigenen Abstandes zur Heiligen Schrift galt, hat der Luthersche Satz *mutatis mutandis* auch für die Interpretationsbemühungen um das athanasianische Wirken Geltung. (Man stelle sich z. B. einmal die Frage, welches Verhältnis wohl E. Schwartz zu Problemen der Kirchenleitung, mit denen Athanasius zeit seines Lebens befaßt war, gehabt hat.)

⁹¹ Der *Anfechtung* begegnet Athanasius mit der *Imitatio sanctorum*. Osterfestbrief 19 erinnert an die Jünger bei der Stillung des Sturmes: Sie weckten den Logos, der mit ihnen war, und er stillte den Sturm; sie wurden gerettet und wurden Prediger und Lehrer; als solche belehrten sie uns, damit wir bei Anfechtungen ihnen im Glauben ähnlich werden.

⁹² Damit kann für Athanasius durchaus an ein engeres und weiteres Verständnis von Auslegung angeknüpft werden, wie es G. Ebeling in seinem Programm »Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift« von vornherein gefordert hatte und wie es jetzt K. Bornkamm (ZThK 75 [1978], 436–466) mit Recht wieder sicherzustellen sucht, nachdem es sich die Kritik des Programmes durch einseitige Aufnahme eines engeren Verständnisses von Auslegung weithin zu leicht gemacht hatte. – Für Athanasius, in seiner *Imitatio sanctorum*, kommt gewiß das weitere Verständnis von Auslegung in Betracht, daneben aber – in Korrespondenz zu seiner profilierten Theologie – auch das engere; zu diesem: T. F. Torrance, *The hermeneutics of St. Athanasius: Ekklesiastikos Pharos* 52/1 (1970), 446–468; 52/2–3 (1970), 89–106; 52/4 (1970), 237–249, und besonders H. J. Sieben, *Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase: Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, ed. Ch. Kannengiesser (Théologie historique 27), Paris (1974), 195–214.

⁹³ Adolf Harnack, *Legenden als Geschichtsquellen*: ders., *Reden und Aufsätze* I, 1904, 26.

By

28. 4. 82

8. 07. 82

13. SEP. 1982

14. JAN. 1983

01. MRZ. 1983

