

Die Rezeption der Kirchenväter beim Kronstädter Humanisten und Reformator Valentin Wagner

Von Andreas Müller

Einleitung: Rezeption der Kirchenväter in der Reformationszeit¹

Die Beschäftigung mit der Rezeption der Kirchenväter nicht nur im Renaissance-Humanismus, sondern auch unter den Reformatoren des 16. Jahrhunderts ist im vergangenen Jahrzehnt stark vorangetrieben worden. Bereits zuvor waren einige Einzelarbeiten zur Orientierung einzelner Reformatoren an den Kirchenvätern erschienen². Die Beziehung der Humanisten bzw. Reformatoren zu patristischen Texten als eigenständiges und übergreifendes Thema ist allerdings zum ersten Mal umfassend in bisher zwei Bänden Kongressakten unter dem Titel *Auctoritas Patrum* behandelt worden³. In

¹ Leicht überarbeiteter Vortrag gehalten am 14. Mai 1999 in Kronstadt/Braşov RO. Für Hinweise und kritisches Lesen des Manuskriptes danke ich Andreas Gößner, Thomas Kaufmann, Michael Kohlbacher und Andreas Ohlemacher. Folgende Abkürzungen für bibliographische Nachschlagewerke werden über das Abkürzungsverzeichnis zur TRE von Siegfried Schwertner hinaus verwendet: RMNy für: Régi magyarországi nyomtatványok I 1473–1600 [dt.: Bibliographie alter ungarischer Drucke I 1473–1600], Budapest 1971; VD 16 für: Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts. VD 16/ hrg. Bayerische Staatsbibliothek München in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel Bd. 1 ff, Stuttgart 1983 ff.; *Hieronymus* für: Frank Hieronymus (Hrg.), Ἐν Βασιλείᾳ πόλει τῆς Γερμανίας. Griechischer Geist aus Basler Pressen (= Publikationen der Universitätsbibliothek Basel 15), Basel 1992. Die Namen der Kirchenväter und ihre Werke sind abgekürzt nach G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961. Wagners *Katichisis* von 1550 (RMNy 82) wird im Folgenden unter der Abkürzung WK zitiert. Die angegebenen Seitenzahlen entsprechen denen des Kronstädter Originaldruckes aus genanntem Jahr.

² Vgl. z.B. Alfred Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter* (= 147. Neujahrsblatt des Waisenhauses Zürich), Zürich 1984. Insbesondere zu Melanchthons Kirchenväterrezeption sind umfangreiche Arbeiten erschienen: Peter Fraenkel, *Testimonium Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melanchthon* (= THR XLVI), Genf 1961; E.P. Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation* (= SHCT XXXII), Leiden 1983; ferner W. Benezewicz, *Melanchthoniana. Ein Beitrag zur Literargeschichte des byzantinischen Rechts in Westeuropa 1521–1560* (= SBAW.PPH H. 7), München 1934.

³ Vgl. Leif Grane – Alfred Schindler – Markus Wriedt (Hrsg.), *Auctoritas Patrum*.

ihnen wird die „Wirkungsgeschichte“ der Kirchenväter in einem veränderten Kontext untersucht⁴. Humanistisch Gebildete des 15. und 16. Jahrhunderts sahen in ihrem Rückgriff auf die Kirchenväter eine „Alternative zur metaphysischen und spekulativen Theologie der Scholastik“, verstanden die Kirchenväter als „legitime Repräsentanten sowohl des klassischen als auch des christlichen Altertums“⁵. „Die Rückwendung zu den Schriftstellern der Alten Kirche stellt ein wesentliches Merkmal der theologischen Erneuerungsbewegungen im 15. und 16. Jahrhundert dar“⁶.

Ein weiteres bedeutendes Projekt zum Thema „Kirchenväter-Rezeption“ präsentieren die beiden von Irena Backhus vor gut vier Jahren herausgegebenen Bände *The Reception of the Church Fathers in the West*, die in Aufsätzen verschiedener Spezialisten den Zeitraum von den Karolingern bis hin zur Editionstätigkeit der Mauriner abdecken. Ausführliche Angaben finden sich hier zu den bekanntesten Reformatoren wie Luther, Zwingli, Bucer und Calvin⁷.

Trotz dieser umfangreichen Sondierungsarbeiten zur Kirchenväterrezeption im Reformationszeitalter sind noch längst nicht alle Facetten dieses Themas beleuchtet worden. Wie sich die Rezeption der Kirchenväter selbst am östlichen Rand des europäischen Abendlandes, im siebenbürgischen Kronstadt, vollzog und ihre Spuren sogar in einem Katechismus, dem katechetischen Meisterwerk des kaum bekannten Magisters Valentin Wagner hinterließ, soll in folgendem Beitrag dargestellt werden.

Valentin Wagner und sein Werk

Valentin Wagner (ca. 1510 – 2. Sept. 1557), der Nachfolger des Kronstädter Reformators Johannes Honter im dortigen Stadtpfarramt und dessen bekanntester Schüler, hat die siebenbürgische Geistesgeschichte im 16. Jh. maßgeblich beeinflusst: Das 1542 unter Honter in Kronstadt durchgesetzte, humanistisch-stadtreformatorisch geprägte Reformationswerk förderte er mit der Abfassung des umfangreichsten theologischen Textes der frühen Siebenbürger Reformationsgeschichte. Dieser liegt in Wagners griechisch verfaßten, 205 Druckseiten umfassenden *Κατήχησις* (= *Katichisis*)⁸ vor. Fer-

(New) Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century I+II (= VIEG.B 37/44), Mainz 1993/1998. Eine grundsätzliche Einführung in das Thema Reformatoren und Kirchenväter bietet etwa zeitgleich mit dem Erscheinen des ersten Kongreßbandes A. Schindler, Schriftprinzip und Altertumskunde bei Reformatoren und Täufnern. Zum Rückgriff auf Kirchenväter und heidnische Klassiker, in: ThZ 49 (1993) 229–247.

⁴ Vgl. das Vorwort zum ersten Band der *Auctoritas Patrum* (wie Anm. 3) VII.

⁵ Ebd. VII.

⁶ Vgl. das Vorwort zum zweiten Band der *Auctoritas Patrum* (wie Anm. 3) VII.

⁷ Vgl. Irena Backus (Hrg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists II*, Leiden 1997, 573–700.

⁸ Der volle Titel lautet: KATH=//XHSIS OYAAENTINOY// τοῦ Οὐαγγήριου Κο//ρωνέως// M.D.L. (= RMN^y 82). Der Katechismus liegt inzwischen in einer modernen Edition vor: Andreas Müller (Hrg.), *Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550)* (= Schriften des Vereins zur Landeskunde Siebenbürgen 23), Köln u.a. 2000.

ner wirkte Wagner ab 1544 als Lehrer und zeitweise als Leiter der unter Johannes Honter wahrscheinlich 1541 gegründeten, humanistisch orientierten Schule (*Schola Coronensis*⁹). Ab 1547 wurde er darüber hinaus zu einem der zwölf Ratsherren der Stadt gewählt, ab 1549 zum Stadtpfarrer und gelegentlich auch Dechant des Kronstadt umgebenden Burzenlandes. Definitiv nachweisbar ab 1555 bestimmte er letztlich als Besitzer der Honterus-Druckerei Denken und Handeln in seiner Heimatstadt mit. In seiner Lehr- und Drucktätigkeit spiegelt sich an vielen Stellen der humanistisch gesinnte Reformator, Schulmann und Kirchenorganisator wieder, der insbesondere zu Melanchthon und seinem Kreis engen Kontakt hielt. Dabei verfolgen keineswegs alle seine Werke ein dezidiert reformatorisches Interesse. Themen wie „Gerechtigkeit des Menschen durch Leiden und Martyrium“, „Notwendigkeit der Einhaltung der Gesetze und der Tugendhaftigkeit“ stehen unter anderem erstaunlich unverbunden neben Formulierungen der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Dies gilt nicht nur im Blick auf Wagners Editionen, sondern auch im Blick auf eigene Schriften wie seine 1554 verfaßten *Praecepta vitae christianae* (RMNy 105). Obwohl sich Wagner mindestens zweimal in Wittenberg aufgehalten hatte und bei seiner zweiten bekannten Reise dort 1554 zum Magister promoviert worden war, steht er dennoch tief in der Tradition seines Kronstädter Lehrers und Vorgängers im Stadtpfarramt Johannes Honter.

Mit seinem Katechismus¹⁰, in dem er in zwanzig griechischen Dialogen zwischen Schüler und Meister den Dekalog, das Apostolikum, das Vaterunser, die Taufe und das Abendmahl behandelt, hatte sich Wagner nicht nur an seine (Ober-)Schüler am Kronstädter Gymnasium (*studiosos Transilvanos*) bzw. andere christliche Schulen gerichtet, sondern auch explizit nach den Angaben in seinem lateinisch verfaßten Vorwort an die bedauernswerten Griechen, deren Land nun schon so lange von den Osmanen besetzt war und daher kaum Möglichkeiten zur theologischen Weiterbildung bot¹¹. Inhaltlich orientiert sich der Katechismus stark an der Theologie Melanchthons, steht aber ebenfalls der von Johannes Honter eröffneten Tradition nicht fern. Wagner betont in seinem Vorwort, daß eine Rückkehr zu Gott bzw. zum wahrhaft christlichen Leben unbedingt notwendig sei, um Siebenbürgen in einer durch die „Türkengefahr“ beinahe aussichtslosen Situation durch die Versöhnung mit Gott zu retten, die *salus publica* wiederherzustellen bzw. zu erhalten.

⁹ Zur Honterusschule vgl. Gernot Nussbächer, Die Honterusschule in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens, in: ders. (Hrg.), Aus Urkunden und Chroniken. Beiträge zur Siebenbürgischen Heimatkunde, Bukarest 1981, 118–124.

¹⁰ Vgl. zu Wagners Katechismus ausführlich Andreas Müller, Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550 (= Text and Studies in the History of Theology 5), Cambridge 2000.

¹¹ Vgl. das Vorwort zur *Katichisis*: „... Etsi autem praecipue hic uicinos nostros, reliquias miserrimae Graeciae respexi, Spero tamen hanc opam et aliis Christianis scholis aliquid profuturam esse.“

Honters Kirchenvätereditionen

Von Honter übernahm Wagner auch das Interesse an den Kirchenvätern. Es ist bekannt, daß für die Entwicklung der reformerischen Ansätze in Siebenbürgen Honters Vorworte¹² zur Edition von Augustin-Sentenzen (CPL 525 = RMNy¹³ 30¹⁴) und dessen Ketzerkatalog (CPL 314 = RMNy 29 = Borsa 4¹⁵) im Jahr 1539 eine gewisse Rolle gespielt haben¹⁶.

Insbesondere Hermann Pitters hat die Bedeutung der Edition weiterer Kirchenväter-Editionen aus der Honteruspresse für die Förderung des reformatorischen Gedankens, d.h. zur Erneuerung der Kirche unterstrichen. Er bezieht sich auf die Herausgabe der Sentenzen der altkirchlichen

¹² Die Vorworte Honters sind abgedruckt bei Oskar Netoliczka (Hrg.), *Johannes Honterus' ausgewählte Schriften*. Wien – Hermannstadt 1898 (im Folgenden zitiert als: *ed.Net.*) 3–10. Eine deutsche Übersetzung ist bei Ludwig Binder, *Johannes Honterus. Schriften, Briefe, Zeugnisse*. Durchgesehen und ergänzt von Gernot Nussbächer, Bukarest 1996, 142–149 zu finden. Binder kommentiert die Vorworte 63–68.

¹³ RMNy liegen seit 1996 auch in Übersetzung vor: Gedeon Borsa, *Alte Siebenbürgische Drucke (16. Jahrhundert) (= Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens. Ergänzungsreihe zum Siebenbürgischen Archiv 21)*, Köln u.a. 1996. Nummern aus RMNy werden im Folgenden daher auch um die entsprechenden Angaben aus Borsas Übersetzung (im Folgenden: *Borsa*) ergänzt. RMNy 30 entspricht *Borsa* 5.

¹⁴ Honter übernahm die Sentenzensammlung aus der Basler Augustin-Ausgabe des Erasmus, die 1528/29 bei Johannes Froben erschien (VD 16 A 4148) 743–767. Er änderte vor allem einige Überschriften zu den Sentenzen ab, folgte aber ansonsten vollkommen dem Erasmus-Druck. RMNy 30 führt den Honterschen Sentenzendruck ohne nähere Begründung auf den Kölner Separatdruck der Sentenzensammlung von 1531 zurück (VD 16 A 4154). Dagegen spricht, daß Honter selber bemerkt, beim oberflächlichen Durchblättern der Werke Augustins auf die Sentenzen gestoßen zu sein (vgl. *ed.Net.* 3 Z. 9–13). Ferner stimmen die Titel der einzelnen Sentenzen in der Erasmus-Ausgabe zu einem größeren Teil mit den bei Honter verwendeten überein. Ähnliches gilt für die Orthographie, bei der sich Honter auch stärker an Erasmus orientiert.

¹⁵ Als Vorlage für den Ketzerkatalog, den Tiro Prosper Aquitanus aus den Werken Augustins zusammengestellt hat, wird in der gegenwärtigen Forschung (vgl. Ludwig Binder, *Johannes Honterus* [wie Anm. 12] 275 Anm. 10) die von Johannes Piscator 1537 in Augsburg besorgte Epitome aus den sämtlichen Werken Augustins angenommen (Binder spricht freilich ebd. fälschlicherweise von einer „Ausgabe der sämtlichen Werke Augustins“). Dort befindet sich im dritten Band die genannte Schrift (Blatt 214–220). Es leuchtet nicht ein, daß Honter nicht auch diese Schrift aus der Erasmus-Ausgabe übernommen haben soll. Sie befindet sich im Band VI der Erasmusausgabe von 1528/29, 5–22, und entspricht, von kleinen orthographischen Abweichungen abgesehen, vollkommen der Textfassung bei Johannes Piscator.

¹⁶ So zum ersten Mal ausführlich Karl Reinerth, *Die reformationsgeschichtliche Stellung des Johannes Honterus in den Vorreden zu Augustins Sentenzen und Ketzerkatalog*, in: *Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 52 (1929) 97–114. Die Edition der Augustin-Texte ist freilich noch nicht als „erste reformatorische Schrift“ Honters zu bezeichnen (so Karl Reinerth, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen [= Studia Transylvanica 5]*, Köln – Wien 1979, 52). Vielmehr unterstreichen die Vorworte einige reformerische Gedanken Honters wie z.B. die notwendige Konzentration auf das Wort Gottes.

Mönchsväter Ps-Nilus¹⁷ und Thalassius¹⁸ (Auszüge aus CPG 2443 bzw. 6583; 7843 = RMNy 40 = Borsa 14) im Jahr 1540¹⁹. Honter hat mit den Nilus-Sentenzen eine *editio princeps* vorgelegt, die er nach dem Vorwort zur zweiten, von Michael Neander 1559 veranstalteten Edition mit Übersetzung (VD 16 N 393), aus einem in einer walachischen Klosterbibliothek gefundenen Kodex durchgeführt haben soll²⁰. Die Beschäftigung mit Nilus hat nicht nur in den Werken Honters²¹, sondern auch in denen Wagners, insbesondere in den bereits genannten *Praecepta* von 1554 nachgewirkt. Dabei rezipiert Wagner vor allem stark ethisch geprägte Sprüche aus der Honter-Edition²². Bereits die Herausgabe der Nilus-Sentenzen hat neben

¹⁷ Es handelt sich hierbei um Sentenzen, die nach gängiger Forschungsposition aus der Feder des Evagrius Ponticus (346–399) stammen.

¹⁸ Thalassius trat um 650 als Abt eines Klosters in der Libyschen Wüste auf und hinterließ eine Spruchsammlung über Tugendleben und Vollkommenheitsstreben vgl. Berthold Altaner – Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg u.a. 71966.

¹⁹ Vgl. Hermann Pitters, *Patristische Dichtung in den Veröffentlichungen des Johannes Honterus*. Beobachtungen zur Nilus-Ausgabe aus dem Jahr 1540, in: Christoph Klein (Hrg.), *Bewahrung und Erneuerung*. FS Albert Klein (= Beihefte der Kirchlichen Blätter 2), Hermannstadt 1980, 58–71; ders., *Honterus als Herausgeber der Sinnsprüche des Thalassius*. Beobachtungen zur Theologie des siebenbürgisch-sächsischen Reformators, in: Hans Klein – Hermann Pitters (Hg.), *Im Kraftfeld des Evangeliums*. FS Hermann Binder (= Beihefte der Kirchlichen Blätter 3), Hermannstadt 1981, 101–124. Zu den Nilus-Sentenzen vgl. als Überblick ferner Ludwig Binder, *Johannes Honterus* (wie Anm. 12) 81–83. Einige Sentenzen in Übersetzung finden sich dort auf den Seiten 152–154.

²⁰ Vgl. die zusammenfassende Wiedergabe der Bemerkungen Neanders bei *Hieronymus* Nr. 315; zur Erstausgabe des Nilus vgl. ferner Caspar von Pest, *Vorrede zu den Adagia des Erasmus* (RMNy 43) a3r: „Et ne solum catalogum eorum librorum, qui hactenus in lucem aliorum quoque opera emergerunt, recenseam; Sententias catholicas Nili Monachi Graeci antea numquam impressas, ex uetusto quodam exemplari nobis quasi de nouo peperit: editurus propediem alios quoque authores Graecos, ex quorum lectione studiosis non mediocri accedet eruditio.“ Zu Honters philologischer Tätigkeit vgl. bereits Christian Schesaeus (1536–1585), *Oratio de origine et progressu inchoatae et propagatae coelestis doctrinae*, in: *Opera quae supersunt omnia*/ hrg. Franciscus Csonka (= *Bibliotheca Scriptorum mediae recentisque Aevorum Series nova* 4), Budapest 1979, 348, der vom Sammeln von Büchern selbst im verwüsteten Griechenland spricht. Vornehmlich dürfte Honter aber in der Walachei nach Handschriften gesucht haben. Vgl. ferner Karl Reinert, *Gründung* (wie Anm. 16) 64. Daß Honter zum Entziffern selbst schwer lesbarer Handschriften imstande war, beweist seine Mitarbeit an der Edition der *Epigrammata* des Kyros Theodoros Prodromos durch Hieronymus Günz in Basel 1536, vgl. *Hieronymus* Nr. 458; ferner Petre H. Năsturel, *Prodromica*, in: *Byzantina* 13/2 (1985) 759–770, bes. 766–70.

²¹ Vgl. bereits Karl Kurt Klein, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter*. Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte (= *Schriften der deutschen Akademie in München* 22), Hermannstadt – München 1935, 76 f.

²² So lassen sich bereits in der ersten Elegie Anspielungen auf folgende in der Honterschen Edition abgedruckten Sprüche finden (Sprüche der Reihe nach durchnummeriert): A2r Nr. 1; A2r Nr. 6 und A2r Nr. 13, in der zweiten Elegie auf A2v Nr. 24, in der fünften auf A2r Nr. 17. Karl Kurt Klein, *Humanist* (wie Anm. 21) 177 f. sieht in den ethisch geprägten Sentenzen der Nilus-Edition von 1540 noch einen Kontrast zur reformatorischen Rechtfertigungslehre und interpretiert die Ausgabe daher als Dokument

der von Pitters herausgestellten Intention wahrscheinlich das Ziel verfolgt, Schullektüre²³ mit nicht nur asketisch, sondern auch allgemein brauchbaren Lebensregeln zu erstellen²⁴.

Wenn auch aus den frühen Kirchenvätereditionen der Kronstädter Reformatoren kein eigentliches Reformationsprogramm herausgelesen werden sollte, so wird zumindest deutlich, daß die Kirchenväter zur Untermauerung reformerischer und schließlich selbst reformatorischer Thesen gedient haben dürften. Daneben dürfte aber das humanistisch bedingte Interesse an (ethischen) Sentenzen zur Lebensgestaltung²⁵ an relativ leichter Schullektüre und überhaupt an der Edition unbekannter Quellen einen ebenso bedeutenden Auslöser für die genannten Ausgaben gebildet haben. Der Druck der *γῶμαι μονόστιχοι* des Gregor von Nazianz (CPG 3035, genauer: PG XXXVII 908 Z. 14ff.) im Anhang zur Thalassius-Edition Honter

vorreformatorischer Theologie im siebenbürgischen Kontext. Es ist bemerkenswert, daß Wagner noch über zehn Jahre nach Einführung der Reformation in Kronstadt derartige Sentenzen ungebrochen zu rezipieren vermochte.

Auch Honter hat bei seiner Auswahl der Thalassius-Sentenzen ein starkes Interesse an „praktischen Überlegungen zur Gestaltung des geistlichen und sittlichen Lebens“ geleitet, während er stärker theologisch-spekulative Sprüche ausließ (so Hermann Pitters, Herausgeber [wie Anm. 19] 15). Wagner hat also diese Tendenz Honter bei der Auswahl der Sentenzen fortgeführt.

²³ Über die Einbindung der griechischen wie der lateinischen Dialektik in den Schulalltag des Kronstädter Gymnasiums gibt die von Johannes Honter 1543 abgefaßte Schulordnung Aufschluß, die allerdings in einer 1657 edierten (wahrscheinlich überarbeiteten) Auflage vorliegt. Dort wird in Art. 9 die die ganze Woche über ununterbrochene Beschäftigung mit der griechischen und lateinischen Dialektik und Grammatik gefordert. Ferner lautet Art. 11: „Una lectio Graeca cotidie in schola continuetur. Difficiliorum lectionum expositio et examina minime posthabeatur.“ (zitiert nach *ed. Net.* [s.o. Anm. 12] 48). Es wird leider nicht genau deutlich, an welcher Stelle im Schulprogramm insbesondere der Griechischunterricht zu verorten ist. Es ist aber dem Kontext nach eher davon auszugehen, daß er in den oberen Klassen des Gymnasiums stattfand.

²⁴ Vgl. Ludwig Binder, Johannes Honterus (wie Anm. 12) 83. Binder betont sicher zu Recht, daß Honter auch bewußt daran gelegen war, eine *editio princeps* zu erstellen. Am Schluß des Büchleins ist die achte erythräische Sibylle abgedruckt (CPG 1352, genauer: *Oracula Sibyllina VIII*, 217–250 = GCS VIII 153–157; der Text ist auch abgedruckt in der durch Euseb übermittelten *Oratio ad sanctum coetum* Konstantins 18 = GCS VII 179–181 = CPG 3497). Binder vermutet die Herkunft des Stoffes aus der Augsburger Augustinepitome von 1537 durch Johannes Piscator (3. Bd. 220). Es ist rätselhaft, welchen Text Binder damit meint, da in der Augustin-Ausgabe erstens kein griechischer Text abgedruckt ist und zweitens Anmerkungen zur Sibylle nur in einer weiteren anti-häretischen Schrift Augustins an genannter Stelle vorkommen. Honter hat den Text wahrscheinlich aus der bei Philipp Junta 1515 in Florenz erschienenen Hesiodausgabe entnommen (vgl. Georg Wolfgang Panzer, *Annales Typographici anno MDI ad annum MDXXXVI continuati VII*, Nürnberg 1793 Nr. 89; der Text dieser Ausgabe entspricht wiederum vollkommen der Fassung in der Theokrit-Aldine von 1495). Dort ist Sibylle u.a. zusammen mit den bei Honter vorausgehenden Gregorgnomen (vgl. u. Anm. 26, die Gnomen fehlen in genannter Aldine) beigegeben.

²⁵ Vgl. das spätere Interesse an den Ps-*Nilus*-Sentenzen bei Michael Neander nach *Hieronymus* Nr. 315. Auch die lateinischen Übersetzungen, die u.a. bereits 1516 von Wilibald Pirckheimer in Nürnberg veröffentlicht wurden, sprechen für eine nicht notwendige reformatorische Interpretation der Ps-*Nilus*-Sentenzen.

stellt ein deutliches Indiz für das Interesse des Herausgebers an Schullektüre dar. Honter hat diese Gnomen wahrscheinlich aus der florentinischen Hesiod-Edition bei Philipp Iunta von 1515 übernommen. Sie tauchen ebenfalls in der in Wien bei Johannes Singrenius erschienenen griechischen Grammatik des Georg Rithaymer von 1524 (VD 16 G 3087), also einem reinen Schulbuch, auf²⁶. Über die philologisch-pädagogische Absicht hinaus dürfte das Ziel der Erneuerung der Bildung und der ethischen Lebensgestaltung das Interesse Honters an den Nilus-Sentenzen ebenso mitbestimmt haben wie das Engagement für Erneuerung des christlichen und somit auch kirchlichen Lebens²⁷.

Wagners Kirchenvätereditionen

Wagner selber hat nur zwei Kirchenväter-Editionen und einen Nachdruck der *Sententiae veterum de coena Domini* Melanchthons von 1530 veröffentlicht. Es handelt sich dabei jeweils um nur kleine Büchlein, die schon allein ihres Umfanges wegen wie fast alle Druckwerke aus der Honterus-Presse Kronstadts insbesondere für den Schulgebrauch bestimmt waren²⁸. Mit den beiden Kirchenväterttexten knüpfte Wagner an Kronstädter Drucktraditionen an, indem er wiederum sowohl (Ps-)Augustin als auch Gregor von Nazianz veröffentlichte.

Primär als Schulbuch (εἰς κοινὴν τῶν φιλομαθῶν ὠφέλειαν) diente wohl die von Hermann Pitters der Öffentlichkeit 1989 wieder ins Bewußtsein ge-

²⁶ Zur Hesiod-Edition Honters vgl. o. Anm. 24. Die Texte bei Honter und Iunta stimmen abgesehen von einer Interpunktionsvariante und einem Orthographiefehler vollkommen überein. Die Behauptung, daß es sich bei den Gregorgnomen um eine Erstveröffentlichung durch Honter handelt (Hermann Pitters, *Patristische Dichtung* [wie Anm. 19] 62), ist nicht haltbar.

Abgesehen von leichten Differenzen in der Zeichensetzung entsprechen sich auch die Drucke Rithaymers und Honters vollständig. Mit seiner Florentiner Vorlage wiederholt Honter freilich δεινόν in Vers 4 (Δεινὸν πένεσθαι, δεινὸν εὐπορεῖν κακῶς – bei Rithaymer steht bei der zweiten Erwähnung χεῖρον).

²⁷ Fragwürdig ist Pitters Unterscheidung zwischen einem Interesse Honters an Schriften theologischen und solchen humanistischen Inhalts, wobei er den Schluß zieht: „Hatten die Neuausgaben der antiken Klassiker im Sinne des Humanismus die Erneuerung der Bildung im Geist der Renaissance zum Ziel, so weisen die Veröffentlichungen der Vätertexte auf die Notwendigkeit der Erneuerung des Kirchenwesens und des Glaubenslebens.“ (Patristische Dichtung [wie Anm. 19] 58 f.) Pitters trennt zwei Dinge, die nicht voneinander zu trennen sind. Schließlich werden die Kirchenvätertexte, auch Nilus und Thalassius, zunächst von Humanisten in lateinischer Übersetzung und später im griechischen Original ediert. Sollte es in den genannten Kirchenvätertexten wirklich um Kirchnerneuerung und nicht vielmehr um die Verbesserung des christlichen Lebens einzelner gehen (ähnlich formuliert es auch Pitters selbst, Patristische Dichtung [wie Anm. 19] 67), dann stellte diese Form der Kirchnerneuerung eben auch einen Bestandteil des Humanismus dar.

²⁸ Vgl. bereits explizit die Vorreden zu den Augustin-Sentenzen (*ed.Net.* 3 Z. 23) und die Vorreden zum augustiniischen Ketzerkatalog (*ed.Net.* 10 Z. 4) sowie u.a. Gernot Nussbächer, Johannes Honterus. Sein Leben und Werk im Bild, Bukarest ³1981 (Nachdruck der Ausgabe von 1978) 53–71.

brachte Edition zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz (CPG 3035, genauer: PG XXXVII 916–945 = RMNy 115 = Borsia 77²⁹). Wagner hat die Edition nachweislich nicht, wie Hermann Pitters behauptet, nach Manuskripten aus den Klosterbibliotheken der Moldau und Walachei durchgeführt³⁰. Der Text entspricht bis auf ganz wenige Druckfehler vollständig der Edition der *Sententiarum Spiritualium libelli tres* Gregors, die um 1550 bei Oporin in Basel mitsamt einer Übersetzung durch Johannes Lang erschienen waren (VD 16 G 3088³¹).

Es ist nicht möglich, inhaltliche Aussagen eines edierten Textes vollkommen mit den Intentionen und Gedanken des Herausgebers zu identifizieren, zumal wenn, wie bei der Gregor-Edition, ein Vorwort fehlt, das die gewünschte Interpretationsrichtung des Editors vorstellt. Dennoch dürften Wagner einige Aussagen der Gregor-Gnomen sehr entgegengekommen sein. Insbesondere die stark ethische Ausprägung des Textes paßt in

²⁹ Vgl. Hermann Pitters, Begegnung zwischen Reformation und Ostkirche in Siebenbürgen. Einige Beobachtungen zur Veröffentlichung zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz durch Valentin Wagner in Kronstadt, 1555, in: OFo III (1989) 73–82.

³⁰ So Pitters, Patristische Dichtung (wie Anm. 12) 60 und ders., Begegnung (wie Anm. 29) 76.

³¹ In dieser Ausgabe findet man die Umstellungen gegenüber dem Text der mit PG XXXVII, 916–45 weitestgehend übereinstimmenden Gesamtausgabe von 1550 (VD 16 G 3019), auf die Pitters, Begegnung (wie Anm. 29) 75 Anm. 5 und 6, bereits hingewiesen hat. Der gesamte Text mit der Übersetzung Langs findet sich noch einmal in einer Sammlung mit u.a. Demosthenes-Sentenzen, die um 1552 durch Ludwig Lucius in Basel herausgekommen waren (VD 16 G 3089). Lediglich an zwei Stellen kann deutlich gemacht werden, daß Wagner eher auf die Oporin-Ausgabe zurückgegriffen hat. Sicher hat er jedenfalls die um 1553 erschienene Augsburger Ausgabe von Johannes Stomius bei Philipp Ulhart nicht benutzt, die sich an der Gesamtausgabe orientiert und somit im Gegensatz zu Wagner zuerst die Disticha, dann die Tetrasticha bietet (VD 16 G 3083). Charakteristisch ist freilich auch in dieser Ausgabe die eindeutig pädagogische Ausrichtung.

Auf die Basler Gesamtausgabe Gregors bei Herwagen von 1550 (VD 16 G 3019) hat Wagner ebf. nicht zurückgegriffen (der Text der Disticha und Tetrasticha findet sich in der Gesamtausgabe von 1550 gegenüber Wagners Fassung in umgekehrter Reihenfolge auf den 67–70), selbst wenn ihm Melanchthon diese nach einer noch in Abschrift bekannten Widmung geschenkt haben sollte. Die Widmung wird bei Julius Gross, Katalog der von der Kronstädter Gymnasialbibliothek bei der 400jährigen Luther-Feier in Kronstadt ausgestellten Druckwerke aus dem Reformationszeitalter, Kronstadt 1883 12 Nr. 46 zitiert. Eine Gregor-Edition findet man nicht im ältesten Kronstädter Bibliothekskatalog von 1575. Erst in jenem von 1619 taucht der Titel „Gregorii Nazianzeni opera“ auf (vgl. ders., Zur ältesten Geschichte der Kronstädter Gymnasialbibliothek, Hermannstadt 1888, 41). Es dürfte sich dabei um die Basler Gregor-Ausgabe (vgl. VD 16 G 3019; *Hieronymus* Nr. 444) gehandelt haben, wie sie sich auch heute noch im Brukenthal-Museum unter der Signatur V III 287 befindet. Eine Widmung von Melanchthon an Wagner findet sich hier allerdings nicht. Es ist nicht sicher, ob Wagner eine Gregor-Gesamtausgabe oder nur die kleine Sammlung mit den drei Gnomensammlungen von Melanchthon erhalten hat, zumal in der Widmungsnotiz nur von „Greg. Nazian. Graecus“ die Rede ist. Wahrscheinlich machte Melanchthon ihm den „Gregor“ anlässlich seiner Magisterdisputation im Februar 1554 in Wittenberg zum Geschenk. Etwa ein Jahr später kam es zur Kronstädter Textedition.

den Rahmen anderer Wagnerscher Texte und Editionen. Nicht zufällig erschienen sie zusammen mit Sentenzen u.a. aus Menander, die ebf. moralisierende Lebensregeln darstellen (RMNy 115,2³²). Da die bereits in Wagners *Katichisis* (von 1550) formulierte Forderung nach sittlichen Werken, dort natürlich im Anschluß an das göttliche Gnadenhandeln, in den Gregor-Sentenzen auch auftaucht, dürfte es dennoch nicht falsch sein, mit Hermann Pitters hier die bewußte Integration altkirchlicher Überlieferung in Wagners eigenes reformatorisches Werk anzunehmen³³. Freilich ist nicht davon auszugehen, daß Wagner mit der Edition Gregors dessen Meinung unkritisch geteilt hat. Beispielsweise bedürften Aussagen Gregors zur Gnadenlehre selbst im Rahmen von Wagners gelegentlich stark auf den Aussagen des Jakobusbriefes basierenden Theologie doch korrigierender reformatorischer Anmerkungen. So verlangt die Forderung, zum Erhalt der Gnade nicht nur gut zu reden, sondern auch gut zu leben, bestimmt nach reformatorischer Korrektur³⁴. Eher in den reformatorischen Rahmen Wagners paßt die Aussage Gregors, daß dort, wo keine guten Werke sichtbar sind, auch keine Liebe zu Gott existiere³⁵. Sogar die Betonung, daß der Mensch sich im Raum der von Gott geschenkten Freiheit bewähren müsse, taucht sowohl in den Gnomen³⁶ als auch in Wagners *Katichisis* auf (vgl. u.a. WK 7f.).

Da es sich bei den Gregor-Gnomen ähnlich wie bereits bei den Nilus-Sentenzen um die Edition eines für den Herausgeber (möglicherweise aufgrund der gehobenen lyrischen Form auch) sprachlich interessanten Textes handelt, der im zweiten Fall zumal mit nichtchristlicher Literatur wie den Sentenzen des Menander in einem Druckwerk erschien, ist ihre theologische Aussagekraft nicht überzubewerten. Es ist wohl davon auszugehen, daß die als Schulbuch konzipierte Gregor-Edition im Unterricht zustimmende und vielleicht auch kritische theologische Scholien erfahren hat. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß Wagner reformationsgeschichtlich schwerer einzuordnende Aussagen im Druck nicht kommentiert hat.

1555 veröffentlichte Wagner Auszüge aus der Ps-Augustinschrift *Liber de essentia divinitatis* (vgl. CPL 488³⁷ = RMNy 118,2 = Borsa 79). Als Vorlage diente ihm eindeutig die Auswahl aus der Ps-Augustinschrift, die Hermann Bode in seiner *Unio dissidentium*³⁸ abgedruckt hatte. Wagner hielt sich abge-

³² Vgl. ferner die Edition von Philo *Libellus de mercede meretricis non accipienda in sacrum* RMNy 121 = Borsa 82. Auch bei dieser Schrift handelt es sich um eine moralphilosophische Abhandlung.

³³ Vgl. Hermann Pitters, *Begegnung* (wie Anm. 29) 76.

³⁴ Vgl. die deutsch auch ebd. 78, zitierte Stelle, RMNy 115 A2v: βίου μὲν οὐδεὶς πόποθ' ὑπόθη δίχα, / λόγου δὲ πολλοὶ τοῦ καλῶς νοπομένου. / οὐ γὰρ λαλοῦντων, εἰ βιοῦντων δ' ἡ χάρις. Zentrale reformatorische Formulierungen bei Pitters (z.B. 78: „Gerade im Wissen um seine Unzulänglichkeit ist der Christ ganz auf die rettende Gnade geworfen.“) lassen sich so in den Versen Gregors nicht belegen.

³⁵ Ebd. 78.

³⁶ Ebd. 78 f.

³⁷ Abgedruckt PL XLII, 1199–1208. Es handelt sich um Exzerpte aus der Schrift *Formulae spiritualis intelligentiae* des Bischofs Eucherius von Lyon († 450/55).

³⁸ Bei Hermann Bode handelt es sich wahrscheinlich um ein Pseudonym eines (re-

sehen von kleineren Veränderung an diese Vorlage. Die bemerkenswerteste Abweichung besteht darin, daß Wagner den Text an einer Stelle um ein weiteres Augustinzitat ergänzt³⁹. In der Schrift Ps-Augustins werden nicht nur die göttlichen Hypostasen des Vaters und des Sohnes in enge Verbindung miteinander gebracht, es wird vielmehr auch im Rahmen der Vorstellung der *communicatio idiomatum* verdeutlicht, wie man von Gott in Bildern menschlicher Eigenschaften und Verhaltensweisen reden könne. Auch diese Schrift, bei Wagner in Verbindung mit Melanchthons *Definitiones multarum appellationum, quarum in ecclesia usus est* von 1553 (CR XXI, 1075–1106; XXIII 101 f.) veröffentlicht, diente bestimmt der Vermittlung religiösen Elementarwissens an der Schule. Es ist aber wahrscheinlich, daß eine ps-augustinische⁴⁰ Schrift über das Wesen Gottes nicht zufällig in einer Zeit in

formatorisch gesinnten) Humanisten aus dem oberdeutschen Raum. Er wird sowohl mit Martin Bucer als neuerdings auch mit Oekolampad identifiziert vgl. u.a. Martin Friedrich, Johann III. von Schweden (1568–1592). Ein König im Spannungsfeld von Gegenreformation und Konfessionalisierung, in: ZKG 109 (1998) 200–215, hier 212 f. und Robert Peters, The Enigmatic Unio Dissidentium: Tyndale's 'Heretical' Companion, in: Reformation 2 (1997) 233–244.

³⁹ Diese Schrift Bodes liegt in mehreren Editionen (vgl. z.B. in der VD 16: Köln [?] 1528 [VD 16 B 6078], Köln 1531 [VD 16 B 6079], Basel 1537 [VD 16 B 6081], Basel 1541 [VD 16 B 6082]) und auch Übersetzungen (z.B. ins Deutsche Straßburg 1538 [VD 16 B 6086]; ferner existieren französische [vgl. Index Aureliensis. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum I/4, Baden-Baden 1969, Nr. 120.870; 120.874 u.a.] und englische [vgl. den 1548 bei Wylliam Hill in London erschienenen Titel *Certein Places gathered out of S. Austens Boke intituled de essentia divinitatis...*] Übersetzungen) vor. Wagner benutzte wahrscheinlich eine der beiden bei Brylinger in Basel 1551 erschienenen Editionen (VD 16 B 6082; B 6083), von denen eine noch heute im Brukenthal-Museum in Hermannstadt zu finden ist (vgl. Index Aureliensis Nr. 120.887, unter Angabe der Signatur IX.F.h). Er scheint allerdings diese Ausgabe noch einmal mit der Gesamtausgabe von Froben 1528 Bd. 4, 688 – 695 verglichen zu haben, da er sich an einigen Stellen (auch u.a. mit den Drucken Lyon 1531 [Index Aureliensis 120.873] und Venedig 1532 [Index Aureliensis 120.877] gegen die bereits genannten Fassungen Köln 1528 und Köln 1531 für die bei Froben zu findende Lesart entscheidet (vgl. Wagners fol. Dr Z. 3 („faciem“ anstatt „misericordiam“), fol. D2r Z. 9 („digito“ anstatt „spiritu“), fol. D3r Z. 8 („Gen. 49“ anstatt „Gen. 46“), fol. D3v Z. 9 („aliquid“ anstatt „aliquando“), fol. D5r Z. 16 („sitis“ anstatt „scitis“). In den meisten Fällen handelt es sich freilich um Korrekturen von Angaben zur Bibel, die Wagner auch direkt anhand der Vulgata hat überprüfen können. An mehreren Stellen weicht er von allen vorhergehenden Druckausgaben ab. Die auffälligste Veränderung, die nicht nur auf Versehen basieren kann, ist der Einschub von drei Textzeilen, der sich so auch nicht in der Frobenschen Gesamtausgabe findet D5v Z. 2–4: „Poenitentia dei dicitur, rerum in eius potestate constitutarum hominibus inopinata mutatio.“ Es handelt sich dabei um ein Zitat aus Augustin, *Contra Adversarium legis et prophetarum I* (CPL 326), CChr XLIX 73, Z. 1104 f. Wagner dürfte der durch Stichwortassoziation eingefügte Gedanke besonders wichtig gewesen sein, da er auch an anderen Stellen, u.a. im Vorwort seines Katechismus, betonte, daß z.B. die unheilvollen politischen Ereignisse seiner Zeit als Strafe Gottes zu verstehen seien.

⁴⁰ Augustin ist freilich einer der wenigen altkirchlichen Schriftsteller, die nach der Untersuchung der Literaturverbreitung durch Adám Dankanits, Lesestoffe des 16. Jahrhunderts in Siebenbürgen (= Kriterion-Bücherei 21), Bukarest 1982, 42 f. auch in der Nachreformationszeit noch das gleiche starke Ansehen wie vor der Reformation in Siebenbürgen genossen.

Siebenbürgen veröffentlicht wurde, in der sich die Diskussionen um die Göttlichkeit der zweiten und der dritten Hypostase Gottes immer mehr zuspitzten. So hatte man sich z.B. in der ersten Hälfte der 50er Jahre mit der Irrlehre des Franz Stancarus (ca. 1501–1574) auseinanderzusetzen, der Jesus Christus nach seiner göttlichen Natur die Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen absprach⁴¹.

Als Argumentationshilfe diente jedenfalls eindeutig die kleine Zusammenstellung von Kirchenväterziten aus Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Vulgarius, Hilarius von Poitiers, Cyprian von Karthago und Irenäus von Lyon zum Abendmahl, die Melanchthon zum ersten Mal 1530 ediert hatte (*Sententiae veterum de coena Domini*, CR XXIII, 727–752 vgl. MBW 863; RMNy 133 = Borsa 93) und die Wagner 1556 herausgab. Diese Edition steht in eindeutigem Zusammenhang mit dem Abendmahlsstreit, der in Siebenbürgen vor allem nach dem Tod Wagners seinen Höhepunkt erreichte⁴². Mit der Edition ging es sicher nicht nur um den Beweis einer genuin lutherischen Haltung Melanchthons⁴³, sondern auch um hilfreiche Argumente aus den Kirchenvätern zur Untermauerung der Abendmahlslehre Wagners selber sowie seiner Parteigänger⁴⁴. Viele der in Melanchthons Schrift angeführten Kirchenväterstellen tauchen nämlich in der späteren Diskussion über das Abendmahl in Siebenbürgen, wie sie bei Karl Reinerth⁴⁵ dargestellt ist, wieder auf⁴⁶.

⁴¹ Vgl. Reinerth, *Gründung* 211–215. Als erste Information zu Franz Stancarus vgl. den gleichnamigen Art. von E. Peschke in RGG³ 6 (1962) 331.

⁴² Vgl. zum Abendmahlsstreit in Siebenbürgen Gustav Gündisch – Karl Reinerth, Melanchthon und die Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus (Drei bisher unveröffentlichte Briefe aus Siebenbürgen an Melanchthon vom Jahr 1559), in: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 4. Folge 2 (1979) 1–15; ausführlicher Karl Reinerth, *Gründung* insbesondere 229–289.

Melanchthon selber hat Wagners vermittelnde Rolle im Abendmahlsstreit hervorgehoben. Er teilte den Tod Wagners (freilich gut ein halbes Jahr später, nämlich am 9.2.1558) seinem Freund Johannes Crato mit und versuchte nach seiner in diesem Zusammenhang gemachten Aussage, die vermittelnde Rolle des friedliebenden Wagner durch ein Gutachten zum in Siebenbürgen auflodernden Abendmahlsstreit einzunehmen, vgl. den Text bei P. Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons aus der Briefsammlung Jacob Monaus in der Ste Genevièvebibliothek zu Paris, Naumburg 1904, 60 Nr. 66 (= MBW 8522).

⁴³ So Wilhelm Neuser, Melanchthons Abendmahlslehre und ihre Auswirkung im unteren Donauraum, in: ZKG 84 (1973) 49–59, hier 58.

⁴⁴ Vgl. zu dem Text auch Béla Holl, Ein unbekannter Melanchthon-Druck aus dem XVI. Jahrhundert, in: Magyar Könyvszemle 82 (1966) 376–385, hier 381. Holl vermutet, daß die Schrift ein deutliches Zeichen der Berufung der Kronstädter auf (den 1556 allerdings bereits anders über das Abendmahl denkenden) Melanchthon darstelle. Es ist darüber hinaus zu fragen, ob diese nicht gerade auch die patristischen Texte als solche dankbar übernehmen. Vgl. zum Heranziehen der *erudita antiquitas* in diesem Zusammenhang auch ebd. 383, vor allem Anm. 35.

⁴⁵ Vgl. Anm. 42.

⁴⁶ Reinerth selber vermerkt Stellen aus dem Neuen Testament und den Kirchenvätern, die von Matthias Hebler in dem (nach Reinerth der Verfasserschaft Heblers zuzuschreibenden) *Consensus doctrinae* von 1557 und in seiner *Brevis confessio de coena domini* von 1561 z.T. aus Melanchthons *Confessio Augustana Variata* übernommen worden sein

Die Kirchenvätereditionen Honters und auch Wagners spiegeln dennoch insgesamt ein relativ einseitig an der Schulwirklichkeit orientiertes Interesse an altkirchlicher Literatur wider. Primär ging es den Herausgebern um allgemein rezipierbare Lebensregeln, die in sprachlich interessante Gewandung eingekleidet waren. Lediglich die beiden letzten Wagner-Ausgaben sind stärker theologisch orientiert. Freilich ließ sich auch die Ausgabe von Ps-Augustins *De essentia divinitatis* für den Schulunterricht bestens nutzen. Ein eindeutig theologisches Interesse bestand lediglich beim Wiederabdruck der Sentenzensammlung Melanchthons zum Abendmahl, welche keine eigenständige theologische Leistung Wagners darstellt.

Wagner hat Kirchenvätertexte aber nicht nur ediert. Er hat sie in seiner *Katichisis* aus dem Jahr 1550 vielmehr auch intensiv zitiert. Derartige Zitate sagen weit mehr über Wagners eigenständigen Umgang mit den Kirchenvätern aus als seine Editionen.

Kirchenväter in Wagners Katichisis

Valentin Wagners *Katichisis* von 1550 wendet sich – wie bereits erwähnt – explizit an zwei Adressatengruppen, an die Schüler des Kronstädter Gymnasiums und an Griechen, also orthodoxe Christen. Daher steht die Verwendung von Kirchenväterzitaten noch einmal in einem besonderen Licht. Es stellt sich die Frage, ob Wagner die altkirchlichen Texte vornehmlich als Argumentationshilfen im reformatorisch-orthodoxen Gespräch benutzt hat.

Dagegen spricht zunächst, daß Wagner in seinem 205 Druckseiten umfassenden griechischen Katechismus – z.B. im Gegensatz zur *Katichisis tou Christianismou* des Joachim Camerarius (VD 16 C 447⁴⁷), der Kirchenväter als explizite Autorität einbringen kann⁴⁸ – seine Zitate nicht als solche gekennzeichnet hat. Nur gelegentlich verwies er darauf, daß dieser oder jener Spruch bereits von „irgendeinem alten Weisen“ formuliert worden sei. Le-

könnten (*Gründung* 251 Anm. 92a). Die nicht in der CAvar auftauchenden Belege kamen bereits in der von Wagner wiederaufgelegten Sentenzensammlung vor (Nr. 4 vgl. CR XXIII 743; Nr. 6 vgl. wie bei Reinerth angegeben CR XXIII 740). Reinerth führt sie auf das (nicht gedruckte) Bekenntnis Paul Wieners zurück, das dieser 1548 in der Haft in Wien abgelegt hat (vgl. auch Karl Reinerth, Das Glaubensbekenntnis Paul Wieners, des ersten evangelischen Bischofs der Siebenbürger Sachsen, in: ARG 67 [1976] 203–231, insbesondere 212 f.). Reinerth berücksichtigt zu wenig die Möglichkeit, daß Hebler weniger auf der nicht gedruckten Wiener-Schrift als vielmehr direkt (wie Wiener?!) auf den genannten Melanchthonschriften basiert.

⁴⁷ Eine zweite, erweiterte Auflage findet man unter VD 16 C 448, die lateinische Übersetzung von 1563 VD 16 C 449.

⁴⁸ So stützt Camerarius seine Meinung, daß der Glaube auch gute Werke zur Folge haben muß, beispielsweise auf Johannes Chrysostomus (vgl. Joachim Camerarius, *Katichisis tou Christianismou* 261), den Camerarius sehr gern und ausführlich zitiert. Camerarius' Kenntnis der Kirchenväter ist ohnehin wesentlich umfangreicher als die Wagners. Jener zitiert wahrscheinlich nicht nur unter Namensnennung, um seine eigene Bemerkungen auf ein Traditionsfundament zu heben, sondern auch um seinen Schülern die Verbindung bestimmter Gedanken mit bestimmten Autoren herstellen zu helfen.

diglich Basilius von Caesarea nennt er einmal als Zeugen für die Trinitätslehre mit Namen (WK 101). Als Grund für seine Zurückhaltung hinsichtlich der Namensnennungen gibt Wagner in seinem Vorwort an, daß er Christus nicht die Ehre rauben wollte, indem er auf seine eigene Gelehrsamkeit hinweist⁴⁹. Diese Praxis macht es freilich dem heutigen Leser schwer, die einzelnen Zitate zu identifizieren. In der Regel weisen Brüche im Text, Kapitälchen im Druckbild oder für Wagner ungewöhnliches Vokabular auf Zitate hin.

Neben den 707 Bezügen auf die Bibel (davon 508 Zitate, 174 Anspielungen auf biblische Texte und 25 Begriffsübernahmen) lassen sich 276 Rückgriffe auf antike und spätantike Literatur in der *Katichisis* feststellen. Davon entfällt allerdings nur ein kleiner Teil auf die Kirchenväter. Mindestens 36 Zitate, elf Anspielungen und drei Begriffsübernahmen lassen sich aus dem Text erheben.

Es fällt auf, daß Wagner heidnische Schriftsteller der Antike noch stärker frequentiert als die kirchlichen Schriftsteller der Spätantike. Auch das macht deutlich, daß es ihm bei der Benutzung der Kirchenväter nicht primär um theologisch explizit herauszuhebende Autoritäten gegangen ist, sondern daß er sie vielmehr neben anderen auch als alte Zeugen rechter Lehre und Ethik anführen konnte.

Schon bei der ersten Lektüre des Textes, insbesondere der Dialoge, die das Apostolikum auslegen, wird die Prägung durch patristisches Gedankengut allerdings deutlich. Dabei basiert Wagner vor allem auf drei Quellen: den Werken Basilius' des Großen, des Epiphanius von Salamis und auf dem *Symbolum quicumque*. Auch aus den Schriften des Ps-Nilus läßt sich ein Zitat belegen. Daneben finden sich Anspielungen bzw. Begriffsübernahmen aus Johannes Chrysostomus und Johannes von Damaskus, die wahrscheinlich, in einem Fall⁵⁰ sogar eindeutig nachweisbar, durch Sekundärliteratur vermittelt wurden.

Aus den Zitaten lassen sich Rückschlüsse auf Wagners Kenntnis und auf von ihm benutzte Ausgaben der genannten Kirchenväter ziehen. Im einzelnen läßt sich neben zahlreichen weiteren inhaltlichen Beeinflussungen an in Form von Zitaten nachweisbarer Kirchenväterrezeption festhalten:

Basilius

Basilius ist von Wagner sehr ausgiebig gelesen worden. Insgesamt bezieht er sich in seiner *Katichisis* mindestens 33mal auf diesen Kirchenvater. Dabei hat er sich auf bestimmte Schriften konzentriert: Sechs Zitate und eine Begriffsübernahme lassen sich aus der Schrift *De spiritu sancto* belegen, sechs weitere Zitate aus den Briefen. Die meisten Belege, nämlich insgesamt 20,

⁴⁹ Vgl. das Vorwort zu WK: „Caeterum nomina authorum, quorum sententiis atque testimoniis usus sum, prudens praeterii. Nolo quinquam fraudatum esse suo honore. Non memet hic alieno (ut cornucula illa Aesopica) ornatu uestiui, neque ostento, Sed Christum meum, cuius sunt omnia, celebros.“

⁵⁰ Wagner zitiert WK 6 Johannes Chrysostomus, *De mutatione nominum*, nach Melancthons *Loci* 2. Aufl. (CR XXI 376).

entstammen den Homilien⁵¹. Wagner hat auf insgesamt neun Homilien zurückgegriffen. Das Zitat aus der Homilie *De poenitentia* stammt sehr wahrscheinlich aus den *Loci* des Melanchthon⁵². Daher kann man davon ausgehen, daß ihm mindestens acht Basiliushomilien durch eigene Lektüre vertraut waren. Besonders häufig, nämlich elfmal, zitiert Wagner aus der Homilie 13 (*Exhortatoria ad sanctum baptisma*). Die Zitate sind aus der gesamten Homilie, nicht nur aus einem bestimmten Teil genommen. Wagner muß sie dementsprechend gründlich gelesen haben. Die übrigen sieben Homilien sind nur jeweils mit einem (Primär-)Beleg in der *Katichisis* vertreten⁵³. Wagner scheint die Homilien fortlaufend gelesen zu haben, um dann in seinem Katechismus nach Stichwortassoziationen einige Zitate einzubinden. Themen wie die Trunksucht mögen durch die Lektüre einer Basilius-Homilie erst richtig Eingang in die *Katichisis* gefunden haben.

Die Zitate aus *De spiritu sancto* bezeugen die große Bedeutung der Schrift gerade im Blick auf die Formulierung der Wagnerschen Pneumatologie. Wagner hat aber gelegentlich auch nur stilistische Wendungen, z.B. zur Formulierung des Abschlusses des dritten Dialogs zum Glaubensbekenntnis, übernommen⁵⁴.

Auch verschiedene bedeutende Briefe des Basilius hat er gelesen. Seine Zitate stammen jedenfalls aus unterschiedlichen Nummern. Aus dem Brief 125 hat Wagner wohl wiederum nach Melanchthons *Loci* zitiert⁵⁵. Der Brief 2 an Gregor von Nazianz wird gleich dreimal benutzt, ferner der ps-basilianische Brief 8⁵⁶ und der Brief 38. Alle drei Briefe beschäftigen sich ausgiebig mit theologischen Themen und wurden deswegen von Wagner rezipiert.

Die Tatsache, daß Wagner ausschließlich die dogmatischen und exegetischen Schriften sowie die Briefe des Basilius benutzt hat, läßt sich durch die Verbreitung der Schriften jenes Kirchenvaters vor 1550 erklären⁵⁷. Die genannten Schriften lagen bereits 1532⁵⁸ in einer auf Veranlassung des Eras-

⁵¹ Dabei handelt es sich dreimal nur um eine Anspielung bzw. Wendung und zweimal nur um eine Begriffsübernahme.

⁵² Wagner zitiert nach Melanchthons *Loci* 2. Aufl. (CR XXI 376) in WK 6.

⁵³ Es handelt sich um die Titel: hom. *In psalmum XXXIII*, hom. 3 (*In illud. Attende tibi ipsi*), hom. 4 (*De gratiarum actione*), hom. 7 (*In divites*), hom. 8 (*Dicta tempore famis et siccitatis*), aus der die eine Wendung gleich zweimal angeführt wird, einmal freilich in freier Variation, hom. 9 (*Quod Deus non est auctor malorum*), hom. 14 (*In ebriosos*).

⁵⁴ Das Zitat findet sich WK 155 – die Partien aus Basilius sind kursiv gedruckt: *καὶ τὰυτα μὲν εἰς τοσοῦτον. εἰ δὲ σοὶ δοκεῖ ἀρκούντως ἔχειν τὰ εἰρημμένα, τοῦτο πέρας ἔστω τῶν περὶ σύμβολον τὸ Ἀποστολικὸν λόγων, εἰ δὲ ἐλλιπῶς ἔχειν δόξει προχάρει ἐρωτῶν με ἅττα γε βούλει.*

⁵⁵ Vgl. das Zitat aus *Loci* 2. Aufl. CR XXI 356 in WK 101.

⁵⁶ Vgl. zur Pseudonymität des Briefes und dessen Zuschreibung an Evagrius Ponticus CPG 2900.

⁵⁷ Vgl. zu Basilius-Drucken und Übersetzungen vom 15.-17. Jh. Iréna Backus, *Lectures humanistes de Basile de Césarée. Traductions Latines (1439–1618)* (= Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 125), Paris 1990. Zu den für Wagner in Frage kommenden Ausgaben vgl. dort die Seiten 29–34.

⁵⁸ Die Basilius-Briefe waren vor der Basler Ausgabe schon zweimal, 1499 durch Mousouros bei Aldus in Venedig und 1528 durch Vincent Obsopoeus in Hagenau sepa-

mus bei Froben veranstalteten Edition vor (VD B 638⁵⁹), die Wagner sehr wahrscheinlich benutzt hat und die die asketischen Werke noch nicht enthielt⁶⁰. Eine solche Ausgabe ist noch heute wenn auch m.W. nicht in Siebenbürgen, so doch zumindest in der Moldau zu finden⁶¹.

Epiphanius von Salamis

Auch Epiphanius von Salamis, einen der energischsten altkirchlichen Kämpfer für die „Orthodoxie“, hat Wagner häufig zitiert. Insgesamt greift er 16mal auf diesen Kirchenvater zurück. Bemerkenswert ist dabei die starke Nutzung von dessen kurzgefaßter Darstellung wichtiger dogmatischer Themen, dem *Ancoratus* (CPG 3744). Acht direkte Zitate sind aus diesem Büchlein in der *Katichisis* zu finden, zweimal spielt Wagner auf das Werk an. Das Hauptwerk des Epiphanius, das *Panarion* (CPG 3745), mit dem er zur Bekämpfung der Irrlehren beitragen wollte, indem er sie alle einzeln aufführt, benutzt Wagner hingegen nur sechsmal. Dabei gebraucht er Epiphanius zur Untermauerung der Idee des natürlichen Gesetzes, eines nach beiden Seiten freien menschlichen Willens, zur beispielhaften Beschreibung des Endes des Häretikers Arius und letztlich bei der Klage über die Vielfalt von Häresien sowie bei der Beschreibung des Umgangs mit dem Sabbat. Einmal benutzt Wagner lediglich eine sprachliche Wendung in einem anderen semantischen Zusammenhang.

Es ist nicht auszuschließen, daß er die Zitate aus dem *Panarion* weniger durch eigene Lektüre, als durch Vermittlung Dritter in seine *Katichisis* eingebaut hat. Auf der anderen Seite ist es wahrscheinlich, daß Wagner zumin-

rat ediert worden vgl. Paul Jonathan Fedwick, *Bibliotheca Basiliiana Vniversalis. A study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea. I The Letters* (= CChr), Turnhout 1993, S. 199–201 205–207 und ferner zum zweiten Druck VD 16 B 688 sowie *Hieronymus* Nr. 447.

⁵⁹ Beschrieben bei *Hieronymus* Nr. 447.

⁶⁰ Vgl. als Überblick zu den Basilius-Editionen Hermann Josef Sieben (Hrg.), *Basilius von Caesarea. De spiritu sancto. Über den Heiligen Geist* (= *Fontes Christiani* 12), Freiburg/Brs. u.a. 1993, 65. 1535 waren in Venedig bei Stephanus Sabius durch Reginaldus Pale auch die asketischen Werke des Basilius gedruckt worden, die bei Wagner überhaupt nicht rezipiert worden sind (vgl. zu dieser Ausgabe Paul Jonathan Fedwick, *Bibliotheca I S.* 217–221). Die Ausgabe dürfte nicht so weit verbreitet und daher auch Wagner unbekannt gewesen sein. Überhaupt benutzte Wagner bevorzugt Basler Editionen. In der zweiten Basler Gesamtausgabe sind die *Ascetica* des Basilius ebf. aufgenommen worden. Diese ist aber erst nach der Fertigstellung der Wagnerschen *Katichisis* im Jahr 1551 erschienen (VD 16 B 639 [vgl. *Graecogermania* Nr. 171. Beschreibung bei *Hieronymus* Nr. 452]), konnte also von unserem Autor nicht mehr berücksichtigt werden.

⁶¹ Die Basler Basilius-Ausgabe von 1532 findet man mit lateinischen Besitzervermerken in der Universitätsbibliothek in Iași, vgl. Nicos Gaidagis.- *Catalogul cărților grecești de la Biblioteca centrală universitară „Mihai Eminescu“ – Iași I* (sec. XVI–XVII) [Katalog griechischer Bücher der Universitätsbibliothek „Mihai Eminescu“ – Iași Bd. 1 (16.–17. Jh.)], Iași, 1978 Nr. 10. Allerdings ist hier auch die venetianische Basilius-Edition (vgl. o. Anm. 60) unter der Nr. 13 zu finden. In dieser taucht sogar eine eindeutig reformatorisch geprägte Lesernotiz auf: „Also werden sowohl die gerechten, als auch die sunden ejn ewiger leben haben.“

dest für ihn interessante Stellen auch in diesem altkirchlichen Mammutwerk nachgeschlagen hat.

Durch eine derartige Lektüre ist die Korrektur möglicherweise zu erklären, mit der er den Namen Kerinth durch Ebion in den Corrigenda zu seinem Katechismus ersetzt und so, wie zum erstenmal bei Epiphanius belegt, vom Tod dieses vermeintlichen Erzketzers im Badehaus berichtet (vgl. WK 30). Die Namensänderung ist bei den Wittenberger Reformatoren m.W. nicht durchgeführt worden, somit auf Wagners Lektüre des *Panarions* oder aber durch einen Verweis aus seinem (orthodoxen) Umfeld auf diese patristische Tradition zu erklären.

Beim *Ancoratus* darf man angesichts der vielen Zitate aus der gesamten Schrift sicher von einer eigenen Lektüre Wagners ausgehen. Das Interesse richtete sich dabei hauptsächlich auf die dogmatischen Aussagen des Epiphanius. So nimmt es nicht Wunder, daß Wagner ihn zum ersten Mal erst zu Beginn seines Dialogs über das Glaubensbekenntnis zitiert. Darin liegt ein Unterschied zum Interesse an Basilius, den Wagner ebf. – wahrscheinlich auch aus sprachlichen Gründen – in seinen Ausführungen über den Dekalog häufig herangezogen hat.

Epiphanius lag Wagner vermutlich wiederum in einer Basler Druckfassung vor. 1544 waren dort das *Panarion* und der *Ancoratus* durch Johannes Oporin bei Johannes Herwagen gedruckt worden (VD 16 E 1643⁶² 1650 1656), und es ist wahrscheinlich, daß Wagner auf diesen relativ weit verbreiteten Druck zurückgegriffen hat.

Symbolum Athanasianum

Das *Symbolum Athanasianum*, das nach seinem Anfang sogenannte *Quicumque* (CPG 2295 vgl. CPL 167), wird von Wagner eindeutig verwendet. Eine etwas längere Zitierung einzelner Formulierungen⁶³ läßt sich zu Anfang des zweiten Dialogs der *Katichisis* zum Apostolikum nachweisen (WK 112), eine weitere charakteristische Formulierung⁶⁴ findet sich im dritten Dialog über das Apostolikum (WK 154). Es kann aber nicht davon die Rede sein, daß Wagner aus dem Bekenntnis lange Passagen zitiert oder wie Camerarius sich sogar kritisch mit ihm auseinandersetzt⁶⁵.

Das *Quicumque* wurde, zumindest in seiner lateinischen Form, in Siebenbürgen in der liturgischen Praxis verwendet⁶⁶. Zur Zeit der Abfassung der

⁶² Beschrieben bei *Hieronymus* Nr. 442.

⁶³ Vgl. PG XXVIII 1584 Z. 17–21.

⁶⁴ Vgl. PG XXVIII 1581 Z. 16 u.a.

⁶⁵ Vgl. die Kritik an der Zuschreibung des Bekenntnisses an Athanasius und Vermutungen über dessen westliche Herkunft bei Camerarius, *Katichisis tou Christianismou* 296 f.

⁶⁶ Nach dem *Reformationsbüchlein* sollte es im Frühgottesdienst rezitiert werden (vgl. *ed.Net.* 17 Z. 30). Walther Köhler, Über den Einfluß der deutschen Reformation auf das Reformationswerk des Johannes Honter, insbesondere auf seine Gottesdienstordnung, in: *ThStKr* 73 (1900) 563–600 vermutet 584, daß diese Praxis auf die Wittenberger Kirchenordnung von 1533 zurückgehe.

Katichisis existierten keine separaten Editionen der griechischen Fassung bzw. Übersetzung des Bekenntnisses. Wagner dürfte die Formulierungen entweder selbst übersetzt oder aus bisher unbekanntem Quellen übernommen haben. Später wird das Bekenntnis auch bei Camerarius in der griechischen Form zitiert⁶⁷. Im Melanchthonkreis hat es wahrscheinlich zirkuliert.

(Ps-)Nilus

Aus dem unter dem Namen des Nilus überlieferten Zenturien des Evagrius Ponticus hat Wagner ein eindeutig identifizierbares Zitat⁶⁸ aufgeführt (WK 62), das in keiner späteren Blütenlese belegt werden konnte.

Das Zitat findet sich freilich auch nicht in der erwähnten Honterischen Ausgabe von 1540. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Wagner es entweder aus einer von Honter bei der Vorbereitung der Edition angelegten Sammlung nicht zu edierender Sprüche entnommen hat oder selber aus der Handschrift kannte. Es handelt sich bei dem Zitat um die Aufführung von Begriffen zur Umschreibung der Tugend der σοφροσύνη, die Wagner in einer von ihm oder bereits Honter angelegten „Sentenzenkladde“ hätte finden können.

Die wenigen weiteren zitierten altkirchlichen Autoren dürfte Wagner nicht aus eigener Lektüre gekannt haben. Auch diese sollen gleichwohl kurz behandelt werden:

Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus ist von Wagner zweimal verwendet worden. Das eine Zitat ist eindeutig zu identifizieren (*De mutatione nominum*), ist aber aus Melanchthons *Loci* übernommen⁶⁹. Ferner läßt sich die Erklärung des Begriffes ἐπιούσιος bei der Auslegung des Vaterunsers durch καθήμενός von Chrysostomus ableiten. Die Kenntnis des Chrysostomus ist aber im Blick auf diese Formulierung nicht nötig.

Johannes Damascenus

Bei Wagner läßt sich eine wörtliche Übereinstimmung mit Johannes Damascenus nachweisen. Es ist eine Formulierung, in der die Eigenheiten der drei göttlichen Hypostasen beschrieben werden. Wenn auch die wörtliche Formulierung nur bei Johannes zu finden ist, ist doch ein breiterer Traditionsstrom zu vermuten, aus dem Wagner schöpfen konnte. Die Schrift des Johannes *De fide contra Nestorianos*⁷⁰, in der die entsprechende Formulierung

⁶⁷ *Katichisis tou Christianismou* 293–296.

⁶⁸ Das Zitat stammt aus *De vitiis*, PG LXXIX 1142C.

⁶⁹ Es stammt zusammen mit dem bereits erwähnten Zitat aus der Basilius-Homilie *De paenitentia* aus Melanchthons *Loci* 2. Aufl. (CR XXI 376) WK 6.

⁷⁰ Vgl. Johannes von Damaskos ed. Bonifatius Kotter IV 238–53.

vorkommt, hat Wagner ohnehin wohl nicht gekannt, da sie als *codex unicus* nur in Rom vorliegt und erst 1901 gedruckt worden ist⁷¹. Wie sich im Kommentar zur *Katichisis* nachweisen ließ, finden sich die einzelnen Begriffe, die Wagner aufnimmt, auch bei anderen altkirchlichen Autoren und selbst bei Camerarius. An eine unmittelbare literarische Abhängigkeit von Johannes Damascenus ist daher nicht zu denken.

Zur Behandlung von Basilius und Epiphanius im Reformationszeitalter

Wagner zitiert an Kirchenvätern also hauptsächlich Basilius von Caesarea und Epiphanius von Salamis. Deren Werke scheint er z.T. intensiv gelesen zu haben. Die deutliche Wertschätzung dieser beiden Autoren verwundert im humanistisch-reformatorischen Kontext nicht:

Basilius⁷² war schon von Erasmus nicht nur wegen seiner Weisheit und vollkommenen Beredsamkeit gelobt worden, sondern auch, weil er diese zur „Dienerin seiner Frömmigkeit“ gemacht habe⁷³. Im ausbrechenden konfessionellen Kampf wurde Basilius fernerhin gerne als Zeuge für die eigene Rechtgläubigkeit bzw. als Mahner zur Einheit zitiert⁷⁴. Dementsprechend kann der Herausgeber Janus Cornarius im Vorwort zur Basler griechischen Gesamtausgabe des Basilius aus dem Jahr 1551 betonen, daß dessen Werk gerade in der gegenwärtigen unruhigen Zeit der Kirche Wege zu Besserung und Trost biete⁷⁵. Für den Erweis von Rechtgläubigkeit wurde natürlich auch das Werk des Epiphanius, besonders sein *Panarion*, gerne genutzt⁷⁶. Erwähnenswert ist Melanchthons Wertschätzung des Werkes⁷⁷. Wenn dieser nach Karl Holl auch mehr den Historiker als den Dogmatiker Epiphanius geschätzt hat, so hat er doch über Camerarius die Drucklegung

⁷¹ Ebd. 236 f.

⁷² Zur Beliebtheit des Kirchenvaters Basilius im 16. Jh. vgl. Deno John Geanakoplos, *Some Observations on the Problem of the First Printed Editions of the Greek Church Fathers in the Italian and Northern Renaissance*, in: ders., *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison 1989, 281–294, hier 285–287 291.

⁷³ Vgl. die Paraphrase des Vorworts des Erasmus zur Basilius-Edition von 1532 bei *Hieronymus* Nr. 447.

⁷⁴ Vgl. das Vorwort des Wolfgang Musculus zur lateinischen Basilius-Ausgabe bei Johannes Herwagen, Basel 1540 nach *Hieronymus* Nr. 450, bes. 739.

⁷⁵ Vgl. die Paraphrase des Vorworts bei *Hieronymus* Nr. 452.

⁷⁶ Vgl. die Vorrede desselben Janus Cornarius zur lateinischen Epiphanius-Ausgabe bei Robert Winter, Basel 1543 nach *Hieronymus*, 718 Nr. 441. Ähnlich auch Oporin in seinem Vorwort zur griechischen Epiphanius-Ausgabe von 1544 nach *Hieronymus* 722 Nr. 442. Vgl. ferner zur Rolle der Epiphanius-Drucke im „konfessionellen Wettbewerb“ Karl Holl, *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion)* (= TU 3. Reihe Bd. VI/2), Leipzig 1910, 5. Epiphanius war in Kronstadt im Blick auf die Ketzerbekämpfung bereits mit der Veröffentlichung der Ketzerkatalogs Augustins 1539 bekannt geworden, da sich dieser auf Euseb und den Bischof von Salamis bezog (vgl. auch *ed. Net.* VIII).

⁷⁷ Vgl. auch Janus Cornarius nach *Hieronymus* Nr. 441.

des Kirchenvaters zur Zeit des Wormser Religionsgespräches angeregt⁷⁸. Von der positiven Rezeption des altkirchlichen Autors zeugt ferner ein Brief Georg Spalatins an Camerarius vom 5. März 1544 als Reaktion auf den lateinischen Epiphanius-Druck: „... Jesu bone quantum autorem ...!“⁷⁹

Wagners Basilius- und auch Epiphaniuszitate sind also nicht nur auf dem Hintergrund ostkirchlich-orthodoxer Adressaten der *Katichisis* zu beurteilen, sondern auch durch seinen Wittenberger humanistisch-reformatorischen Bildungs-Kontext verständlich. Wagners Literaturkenntnis verblüfft im Rahmen des Humanismus bzw. reformatorischen Humanismus keineswegs, sondern macht eher deutlich, daß der Schulmann und Gräzist Wagner auf die für den Unterricht nützlichen und für die humanistischen Reformatoren interessanten Schriften zurückgegriffen hat.

Inhaltliche Schwerpunkte der Kirchenväterrezeption in der Katichisis

Um Wagners Einbindung der Kirchenväter in seine *Katichisis* besser verstehen zu können, ist auch ein Blick auf inhaltliche Schwerpunkte der Kirchenväterrezeption notwendig. Vier Beispiele sollen für Rückgriffe auf Kirchenväterliteratur angeführt werden:

1.) Im Bereich pneumatologischer Aussagen bezieht sich Wagner – wie bereits erwähnt – gerne auf Basilius' *De spiritu sancto*, aber auch auf Epiphanius und das *Quicumque*. Dabei übernimmt er meist einfach die Aussagen aus der Vätertheologie, die sich in sein eigenes Konzept integrieren lassen. Zentral ist für Wagner wie auch die griechischen Kirchenväter in diesem Rahmen die Rede von der Göttlichkeit des Geistes als dritter Hypostase der uranfänglichen Monade (vgl. WK 139⁸⁰). Wagner kann sogar in Anlehnung an Basilius (auf der Basis von Joh. 4,24) formulieren, daß Gott Geist ist (vgl. WK 140⁸¹). Grundlagen der Behauptung der Göttlichkeit des Geistes bilden biblische Aussagen wie der Taufbefehl Mt. 28,19, der für Basilius ebenfalls bei der Formulierung der Trinitätslehre eine wichtige Rolle spielt (vgl. WK 101⁸²). In Rezeption altkirchlichen Sprachgebrauchs formuliert Wagner einerseits die göttliche Einheit, indem er beispielsweise wie Basilius von der Gleichewigkeit der drei göttlichen Hypostasen (vgl. WK 138⁸³; vgl. zur Wesensgleichheit auch WK 101) und der Untrennbarkeit des Geistes vom Sohn (vgl. WK 138f.⁸⁴) redet sowie von der Tatsache, daß der den Geist Geringachtende auch den Vater geringachtet (vgl. WK 166⁸⁵). Andererseits bringt

⁷⁸ Vgl. Karl Holl, *Handschriftliche Überlieferung* 1 f.

⁷⁹ Zitiert Karl Holl, *Handschriftliche Überlieferung* 3 Anm. 2.

⁸⁰ Vgl. Zitat aus Bas. Spir. XXXVIII, FC 186 Z. 24 f.

⁸¹ Vgl. Bas. Spir. LII, FC 234 Z.1.

⁸² Vgl. Zitat aus Bas. ep. CXXV, PG XXXII 549B. Auch hier dürfte es sich um ein Zitat aus Melanchthons *Loci*, 2. Aufl. CR XXI 356 handeln.

⁸³ Vgl. Bas. Spir. XLIX, FC 220 Z. 17 f.

⁸⁴ Vgl. Bas. Spir. XLIX, FC 220 Z. 26 f.

⁸⁵ Vgl. Bas. Spir. XXVII, FC 150 Z. 21 – 152 Z. 3.

er die hypostatischen Eigentümlichkeiten von Vater, Sohn und Geist ebf. im altkirchlichen Sinne zum Ausdruck, wobei dem Geist das Hervorgehen zueigen ist (vgl. WK 101⁸⁶).

Auch die Eigenheiten der dritten Hypostase in der göttlichen Ökonomie charakterisiert Wagner z.T. nach den bei Kirchenvätern vorgefundenen Formulierungen: Wie Basilius hält Wagner beispielsweise an der Erhalterrolle des Geistes in jener Welt fest, die der Vater angeordnet und der Sohn geschaffen habe (vgl. WK 139⁸⁷). Der Geist wirkt dementsprechend in allem (vgl. WK 142⁸⁸), besonders aber in den einzelnen Gläubigen. Er verursacht bereits die Gnadenwirkung der Taufe (vgl. WK 185⁸⁹). Ebenso ist er Salböl (vgl. WK 142⁹⁰) zu nennen. Ferner sorgt er für Erleuchtung und Heiligung (vgl. WK 98⁹¹). Der Geist verteilt vielfältige Gnadengaben in der Kirche und übernimmt somit die zentrale Rolle bei deren Aufbau und Einheit (vgl. WK 143⁹²). Er ermöglicht die Anbetung des Sohnes nach 1 Kor 12,3 (vgl. WK 139⁹³). Ferner macht der Geist die Gläubigen zu Kindern Gottes (vgl. WK 140⁹⁴). Mit der Taufe wird also das Sinnen (φρόνημα) des Geistes in den Gläubigen stark, das zu Leben und Frieden führt (vgl. WK 189⁹⁵). Hintergrund für diese nach Basilius formulierte Aussage bildet die für Wagner wichtige paulinische Rede vom geistlichen Wandel der Christen nach Röm 8.

2.) An einer kaum bemerkbaren, aber wesentlichen Stelle im Rahmen seiner pneumatologischen Aussagen greift Wagner auf das *Quicumque* zurück, nämlich bei der Behandlung des Hervorgehens des Geistes:

Das *filioque* wird angesichts der biblischen Benennung des Geistes als Geist nicht nur des Vaters, sondern auch des Sohnes (Phil 1,19; 1 Pt 1,11) angeführt: πνεῦμα δὲ θεοῦ κυρίου, πατρὸς καὶ Χριστοῦ καλεῖται παρὰ τοῦ ἐκπορεύεσθαι ἀπὸ πατρὸς καὶ Χριστοῦ. Wie im *Quicumque* wird hier das *filioque* formuliert. In dem Bekenntnis war das *filioque* überhaupt zum ersten Mal expressis verbis ausgesprochen worden⁹⁶. Die Formulierung dort wird wie bei Wagner mit der Präposition ἀπό konstruiert: Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ οὐ ποιητόν, οὐ κτιστόν, οὐδὲ γεννητόν, ἀλλ' ἐκπορευτόν⁹⁷. Wagner dürfte die Formulierung also in dem Bewußtsein aufge-

⁸⁶ Vgl. u.a. Greg. Nyss. Ad imag. PG XLIV 1336 Z. 9; Jo. D. fid. Nest. 18,19; Cyr. Trin. PG LXXVII 1140 D.

⁸⁷ Vgl. nochmals das Zitat aus Bas. Spir. XXXVIII, FC 186 Z. 24 f.

⁸⁸ Vgl. Bas. Spir. XXII, FC 138–140.

⁸⁹ Vgl. Zitat aus Bas. Spir. XV 35, FC 176 Z. 26–28.

⁹⁰ Vgl. Bas. Spir. XXXIX, FC 192 Z. 20. Vgl. ferner Cyr. H. catech. III 1, FC VII 124 Z. 10. Den biblischen Hintergrund für derartige Aussagen bildet Act 10,38.

⁹¹ Vgl. Bas. Spir. XLVII, FC 214 Z. 17–19.

⁹² Vgl. Bas. Spir. XXIII, FC 142 Z. 6; XXXIX, FC 194 Z. 7.12 f.

⁹³ Vgl. Bas. Spir. XXVII, FC. 152 Z. 8.

⁹⁴ Vgl. Bas. Spir. XLIX, FC 222 Z. 5–7.

⁹⁵ Vgl. Zitat aus Bas. hom 13,1, PG XXXI 424, Z. 27 f. Die ganze Argumentation Wagners ist an dieser Stelle sehr stark durch die Homilie des Basilius geprägt.

⁹⁶ Vgl. Karl Christian Felmy, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 51.

⁹⁷ PG XXVIII 1587, Z. 25 f.

nommen haben, daß sie von einem (sogar vermeintlich griechischen) Kirchenvater stammt. Häufig ist das Symbol von westlichen Schriftstellern insofern als Trumpf ihrer Argumentation für das *filioque* ausgespielt worden⁹⁸. Wagner scheint die apogetische Verwendung der Formulierung freilich nicht reflektiert zu haben, sonst hätte er noch deutlicher gemacht, daß er sich hier auf einen vermeintlich griechischen Kirchenvater stützt. Folglich dürfte die Formulierung nach dem *Quicumque* bei Wagners orthodoxen Lesern auf Ablehnung gestoßen sein, zumal diese das *Quicumque* erst ab dem 17. Jh. und dann immer unter Eliminierung des *filioque*, das schon seit dem 14. Jh. als westliche Interpolation angesehen worden war⁹⁹, angenommen haben¹⁰⁰. Grundsätzlich wird deutlich, daß Wagner die brisante Formulierung des *filioque* nicht gründlicher behandelt, obwohl orthodoxe Leser eine derartige Behandlung sicher von einem Text eines westkirchlichen Autors erwartet haben¹⁰¹.

3.) Ein anderes, reformationsgeschichtlich brisanteres Beispiel: Wagner behandelt den Gedanken vom „freien Willen“ in großer Nähe zu Melanchthon. Dabei geht er noch über die bis zum Erscheinen der *Katechisis* in den *Loci* Melanchthons veröffentlichte Argumentation hinsichtlich des freien Willens hinaus. Melanchthon hatte bei seiner Abhandlung des Themas „freier Wille“ ja unter Rückgriff auf Basilius und Johannes Chrysostomus die Möglichkeit zur freiwilligen Ablehnung des Evangeliums herausgearbeitet¹⁰². Zumindest nachlaufend ist der menschliche Wille also bereits bei Melanchthon von nicht zu vernachlässigender Bedeutung¹⁰³. Wagner übernahm die beiden Väterzitate in seinen Kontext (WK 6) und faßte schließlich deren Inhalt mit einem weiteren Zitat aus Stobaeus (Stob. III 29,21) zusammen, das sich bei Melanchthon nicht findet. Er spricht vom *συσπεύδειν* Gottes mit dem, der sich bemüht. Er behauptete darüberhinaus – ohne Differenzierung zwischen dem Urstand im Paradies und der jetzigen Situation des Menschen – unter Rückgriff auf eine Formulierung des Epiphanius¹⁰⁴ noch klarer die Möglichkeit der Entscheidung für das Evangelium (WK 108¹⁰⁵). Wenn es sich dabei auch nur um die Kehrseite der melanchthoni-

⁹⁸ Vgl. J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed. The Paddock Lectures for 1962–3*, London 1964, 45.

⁹⁹ Vgl. aaO. 47.

¹⁰⁰ Vgl. Felmy (wie Anm. 96) *Orthodoxe Theologie* 51.

¹⁰¹ Vgl. auch später die Zuspitzung des Briefwechsels Tübingen-Konstantinopel von Seiten des Patriarchats auf diese Fragestellung nach Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in der Jahren 1573–1581* (= FKDG 37), Göttingen, 1986, 212.

¹⁰² Vgl. nochmals *Loci* 2. Aufl. CR XXI 376 unter Zitierung von PG XXXI 1480 f. und PG LI 143 Z. 33.

¹⁰³ Vgl. u.a. Melanchthon *Catechismus von 1548*, abgedruckt in Ferdinand Cohrs (Hrg.), *Philipp Melanchthons Schriften zur Praktischen Theologie. Teil I: Katechetische Schriften* (= Supplementa Melanchthoniana V/1), Leipzig 1915, 360 f.: „... und gott hat den freien willen so fern in menschlicher natur erhalten ... auch das die Menschen sich leissigen wolten, Gottes wort anzunemen und nicht zu widerstreben.“

¹⁰⁴ Epiph. haer. Bd. II (= GCS 31) 447 Z.7.

¹⁰⁵ Wagner formuliert den freien Willen des *ἀντεξούσιος* existierenden Menschen

schen Medaille handelt, so geht er doch noch einen Schritt weiter in Richtung Pelagianismus, den auch später die sogenannten „Philippisten“ gingen. Dementsprechend hat Wagner an anderer Stelle nochmals in Anlehnung an das Chrysostomus-Zitat von συνέργεια und συμμαχία Gottes mit dem Menschen beim Kampf gegen Überlegungen und Begierden, also auf dem Weg in die geistliche Existenz gesprochen (vgl. WK 7¹⁰⁶). Trotz solcher Formulierungen zumindest dem Gnadentakt folgender Synergie hielt freilich auch Wagner daran fest, daß die freiwillige Ausführung der Gebote Gottes nur mit Hilfe des göttlichen Geistes möglich sei (vgl. WK 7).

4.) Ein letztes Beispiel: Kaum ein anderer Dialog Wagners ist so stark durch einen altkirchlichen Schriftsteller bestimmt wie sein Dialog über die Taufe. Schon in der Einleitung, in der Wagner kurz seine Sakramentslehre zusammenfaßt, knüpft er terminologisch an Basilius an, indem er nach Bas. hom. 13,4¹⁰⁷ die Sakramente als *μυστικά σύμβολα* bezeichnet (WK 184). Ebenso beschließt er den Dialog mit einer zusammenfassenden Beschreibung der Taufe durch den nämlichen Kirchenvater (WK 191)¹⁰⁸. Innerhalb des Dialogs zitiert er häufig sowohl aus der großen Schrift des Basilius *De spiritu sancto* als auch aus dessen Homilie 13 *Exhortatoria ad sanctum baptisma*, die eine Aufforderung zur Taufe darstellt und insofern inhaltlich eng mit dem Thema Wagners verbunden ist. Einige der von Basilius übernommenen Gedanken finden sich auch bei den übrigen Reformatoren, andere gehen der *Katichisis* einen stärker ostkirchlichen Anstrich.

Auch bei Luther findet sich beispielsweise das Verständnis der Taufe als Symbol der Abwaschung des Schmutzes der Schlechtigkeit (vgl. WK 185¹⁰⁹). Ähnlich wie bei Basilius in dem bei Wagner aufgeführten Zitat findet man bei Luther auch den Gedanken der Errettung durch die Taufe aus feindlicher Bedrängnis (vgl. WK 186¹¹⁰).

Wagner führt Basilius sogar im Zusammenhang der Diskussion über den rechten Zeitpunkt der Taufe an (vgl. WK 187¹¹¹). Das Drängen des Basilius in seiner Homilie 13 zur Taufe, für die jeder Zeitpunkt im menschlichen Leben recht sei, wird bei Wagner als Vorbereitung seiner Ausführungen über die Kindertaufe rezipiert. Diese spielt in der altkirchlichen Homilie freilich keine hervorgehobene Rolle, da es dort um die Bekämpfung des Taufaufschubes geht.

im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen. Dabei macht er deutlich, daß der Mensch sich vom Wort ebenso zum Gericht ab- wie zum Heil zuwenden kann.

¹⁰⁶ Die Formulierung WK 7 lautet: μαθ. ἤκουσα ὅτι τὸν βουλόμενον ἔλκει ὁ θεός.

δι. μᾶλλον δὲ αὐτῷ γενναίως συνεργεῖν καὶ συμμαχεῖν κατὰ σαρκικῶν καὶ ἀτάκτων λογισμῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν, ἵνα μηκέτι κατὰ σάρκα περιπατῶμεν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα (vgl. Röm 8,4) καὶ ἐν παντί βίῳ ἐπὶ τὴν θεοῦ δόξαν καὶ τὸ τῶν πλησίων χρεῖωδες στοχαζόμενοι, ...

¹⁰⁷ PG XXXI 432 Z. 31.

¹⁰⁸ Das Zitat stammt aus Bas. hom. 13,5 (PG XXXI, 433 A).

¹⁰⁹ Vgl. das Zitat aus Bas. Spir. LXXIII, FC 298 Z. 25 f.; ferner Luthers Taufbüchlein BSLK 539.

¹¹⁰ Vgl. Bas. Spir. XXXI FC 164 Z.6; hom. 13,2, PG XXXI 428 B; ferner Luthers Taufbüchlein BSLK 539.

¹¹¹ Vgl. das Zitat aus Bas. hom 13,1, PG XXXI 424 Z. 29.31.39 f.

Übereinstimmungen zwischen der reformatorischen und der altkirchlichen Tauftheologie liegen letztlich in der gemeinsamen Betonung der Sündenvergebung durch die Taufe, die zumindest im letzten von Wagner angeführten Basiliuszitat ebenfalls thematisiert wird (vgl. WK 191¹¹²), in Basilius' Homilie, die Wagner sicher ganz gelesen hat, sogar noch wesentlich weiteren Raum einnahm.

Wagner hat also Basilius einerseits zur Unterstützung bzw. Ausformulierung reformatorischer Ideen benutzt. Daneben hat er aber auch Impulse aus der Tauftheologie des Basilius übernommen, die im Bereich wittenbergischer Theologie keine Rolle gespielt haben. Dazu gehört u.a. der zumindest bei Calvin zentrale Gedanke, daß die Gnade im Taufsakrament auch durch die Gegenwart des Geistes bedingt sei (vgl. WK 185¹¹³). Bei Melanchthon wurde dagegen stärker die Gnadengabe des Geistes in der Taufe thematisiert, die sich bei Wagner ebf. findet (vgl. WK 186; 184¹¹⁴). Es ist freilich anzunehmen, daß Wagner an diesem Punkt nicht auf Calvin, sondern unmittelbar auf Basilius zurückgegriffen hat. Dasselbe gilt für die Gleichsetzung von Taufe und Erleuchtung (vgl. WK 189¹¹⁵), die in den reformatorischen Schriften so nicht begegnet und somit ein charakteristisches Element griechisch-altkirchlicher Theologie in Wagners Text einbringt, ohne diesem freilich seine reformatorische Prägung zu nehmen.

Eine besondere theologische Originalität Wagners läßt sich im Rahmen des Taufdialoges nicht bemerken. Im Rahmen reformatorischer Literatur ist freilich die Formulierung ungewohnt, nach der die Taufe eine Reinigung des Körpers zur Aufnahme des Leibes Christi darstellt (vgl. WK 187). Zumindest die Vorstellung der Vorbereitung auf das Abendmahl durch die Taufe findet sich ebf. bei Basilius¹¹⁶.

Die Leistung Wagners im Taufdialog ist vor allem in der Kombination der patristischen und der reformatorischen Lehre zu sehen. Wenn er auch Basilius als Autorität in seinem Taufdialog nicht explizit anführt (er spricht nur WK 191 von „irgendeinem der berühmtesten Theologen“), so wird doch die Durchdringung der reformatorischen Theologie von der griechisch-patristischen Literatur her deutlich.

¹¹² Vgl. das Zitat aus Bas. hom. 13,5, PG XXXI, 433 A.

¹¹³ Vgl. das Zitat aus Bas. Spir. XV 35, FC 176 Z. 26 ff.; ferner Calvin, Institutio IV 14,9; IV 15,8.

¹¹⁴ Zu Melanchthons Verständnis der Gnadengabe des Geistes bei der Taufe vgl. seine *Catechesis puerilis*, abgedruckt in Ferdinand Cohrs (ed.), Philipp Melanchthons Schriften zur Praktischen Theologie. Teil I: Katechetische Schriften (= Supplementa Melancthoniana V/1), Leipzig 1915, 89–336, hier 311 314 315.

¹¹⁵ Vgl. Bas. hom 13,1, PG XXXI 424 Z. 36 ff.; Spir. XXXV, FC 176 Z. 25.

¹¹⁶ Vgl. Bas. hom 13,2, PG XXXI 428, Z. 28–31.

Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Wagners Benutzung der Kirchenväter ein bemerkenswertes, in seinem vollen Umfang bisher in der siebenbürgischen Reformationsgeschichte viel zu wenig beachtetes Faktum darstellt¹¹⁷. Dennoch darf Wagners Kirchenväterrezeption nicht überbewertet werden.

Wagner scheint den Kirchenvätern in erster Linie ein humanistisch-sprachliches und erst in zweiter Linie ein inhaltliches Interesse entgegengebracht zu haben. Selbst in der *Katichisis* werden von den Kirchenvätern gelegentlich nur Begriffe (z.B. ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς¹¹⁸) oder sprachliche Wendungen übernommen. Auch die Edition der Gnomes des Gregor von Nazianz verfolgte neben der „sittlichen Erbauung“ angesichts des von Wagner wahrgenommenen „Sittenverfalls“ ja sicher auch sprachpädagogische Absichten.

Immerhin formulierte Wagner in seiner *Katichisis* ganze Partien unter Rückgriff insbesondere auf Basilius und Epiphanius. Die Zitate aus den Kirchenvätern dürften ihm nicht nur selber das Bewußtsein vermittelt haben, über die Hl. Schrift hinaus auch auf bedeutenden Vertretern der kirchlichen Tradition zu basieren, insofern sie der Hl. Schrift nicht widersprechen. Selbst wenn Wagner die notwendige Schriftbezogenheit theologischer Aussagen hervorhebt, bezieht er sich auf Kirchenväter¹¹⁹. Auch innerreformatrisch umstrittene Positionen Wagners wie die über den freien Willen werden mit Hilfe von z.T. schon bei Melancthon verwendeten Kirchenväterziten untermauert. Freilich muß hier erwähnt werden, daß Wagner pagane antike und spätantike Autoren zu ähnlichen Zwecken in einem z.T. viel größeren Ausmaß verwendete, sie selbst zur Formulierung theologischer Aussagen benutzte¹²⁰.

Auffällig ist ferner, daß Wagner seine Schriftzitate nicht offen apologetisch verwendet. Das ist besonders deutlich beim Blick auf seinen Umgang mit dem *filioque*. Obwohl Wagner Aussagen über den Hervorgang des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohn mit ps-athanasianischen Formulierungen abstützt, nutzt er das Argument patristischer Autorität gegenüber den or-

¹¹⁷ Die Analyse von Wagners Kirchenväterrezeption ist auch im Blick auf die in Siebenbürgen im 16. Jahrhundert verwendeten Lesestoffe interessant, die eben auch aus der Rezeption siebenbürgischer Autoren, nicht nur aus der Menge der in siebenbürgischen Bibliotheken noch vorhandenen Drucke, erschlossen werden können. Über die bei Dankanits, Lesestoffe (wie o. Anm. 40) erwähnten Kirchenväter hinaus sind zu den Lesestoffen daher noch insbesondere Basilius und Epiphanius zu zählen.

¹¹⁸ Der Begriff ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς war in der griechischen Kirchenväterliteratur geläufig. Er findet sich zunächst bei Origenes Cels. VII 39 GCS III 190, Z. 2 u.a. Auch bei Ps-Epiphanius (hom. IV PG XLIII 484 Z. 45) und vor allem bei Basilius (ep. CXXXIII 1; Ep. CCC 1; PG XXXI, 541 Z. 20; PG XXXII, 1117 Z. 12 u.a.) ist er sehr häufig zu finden.

¹¹⁹ Vgl. im Exkurs innerhalb des ersten Abendmahldialogs (WK 196 f.) den Bezug auf Epiph. anc. VII 5, GCS XXV 14 Z. 8; Bas. hom. 13, 3, PG XXXI 429 Z. 36 f.; aaO. 13, 8, PG XXXI 444 Z. 25.

¹²⁰ Vgl. hierzu A. Müller, Wagners griechischer Katechismus (wie o. Anm. 10) 161–179.

thodoxen Adressaten nicht aus. Er scheint von ostkirchlichen Lesern vielmehr zu erwarten, daß ihnen selbst deutlich wird, inwiefern die *Katichisis* auf Väterlehren basiert. Auch der fehlende explizite Bezug auf die Kirchenväter dürfte zu einer mangelnden Rezeption seines Katechismus unter orthodoxen Christen geführt haben. Obwohl dieser aufgrund der ausgebliebenen nachweisbaren Wirkungsgeschichte insbesondere unter den orthodoxen Christen die Erwartungen Wagners nicht erfüllte, bleibt der Katechismus dennoch ein Dokument des bemerkenswerten Umgangs des siebenbürgischen Humanisten und Reformators mit den Kirchenvätern.