



N12<522672783 021



UB Tübingen



552

Zeitschrift für Kirchengeschichte

TR 68

79. Band 1968
Heft 1



W. Kohlhammer Verlag

46 2534

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Herausgegeben von

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

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

Inhalt

79. Band (Vierte Folge XVII) Heft 1

Zum neuen Jahrgang	1
<i>Untersuchungen:</i>	
Martin Tetz: Zur Theologie des Markell von Ankyra II	3
Jürgen Schmidt: Studien zur Vorgeschichte des Pfarrernotbundes	43
<i>Kritische Miscellen</i>	
Klemens Honselmann: Die Urfassung der Thesen Luthers. Entgegnung zum Aufsatz von Hans Volz	68
<i>Quellen</i>	
Paul Schattenmann: Briefe von Karl Holl 1914–1921	77
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	
Allgemeines · Alte Kirche · Mittelalter · Reformation · Neuzeit ·	
Notizen · Zeitschriftenschau	85

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 48,-, das Einzelheft DM 18,-.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach 747, Urbanstraße 12–14. Verlagsort: Stuttgart. Druck: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft, Rottweil/N., 1968. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Privatdozent Dr. Klaus Scholder, 74 Tübingen, Im Schönblick 14/1.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Privatdozent Dr. Knut Schäferdiek, 52 Siegburg, Zeithstraße 143. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Klemens Honselmann, 479 Paderborn, Kamp 6; Kirchenrat D. Johannes Schattenmann, 8012 Ottobrunn-Riemerling bei München, Lilienstraße 20; Jürgen Schmidt, 2 Hamburg 54, Heimat 2, b. von Sydow; Professor Dr. theol. Martin Tetz, 463 Bochum, Klinikstraße 33.

W. Kohlhammer Verlag Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

79. BAND 1968
VIERTE FOLGE XVII

W. Kohlhammer Verlag Stuttgart Berlin Köln Mainz



ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Heinrich Büttner, Karl August Fink, Heiko A. Oberman,
Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher,
Klaus Scholder, Georg Schwaiger, Ernst Wolf

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

INHALT

Abramowski, Luise: Peripatetisches bei späten Antiochenern . . .	358
Brecht, Martin: Kritischer Spiritualismus aus den Anfangsjahren der Reformation – Drei Texte	363
Fischer-Appelt, Peter: Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann. Eine Auswahl aus dem Briefwechsel (1875–1889)	208
Fuhrmann, Horst: Der alte und der neue Mirbt	198
Honselmann, Klemens: Die Urfassung der Thesen Luthers Entgegnung zum Aufsatz von Hans Volz	68
Kraus, Hans-Joachim: Calvins exegetische Prinzipien	329
Liebing, Heinz: Perspektivische Verzeichnungen. Über die Haltbarkeit der <i>fable convenue</i> in der Kirchengeschichte	289
Reinhardt, Rudolf: Zur Vorgeschichte der Möhler-Biographie von P. Pius Bonifatius Gams. Aus dem Nachlaß von Stephan Lösch †	385
Ritter, Adolf Martin: Gregor von Nyssa „In suam ordinationem“. Eine Quelle für die Geschichte des Konzils v. Konstantinopel 381?	308
Schmidt, Jürgen: Studien zur Vorgeschichte des Pfarrernotbundes . .	43
Schmidt, Martin: Die Entchristlichung in der neuzeitlichen Kirchen- geschichte im deutschsprachigen Gebiet	342
Schuffels, Klaus: Der Nachlaß Ferdinand Christian Baur in der Uni- versitäts-Bibliothek in Tübingen und im Schiller-Nationalmuseum Marbach a. N.	375
Schwaiger, Georg: König Ludwig I. von Bayern	180
Tetz, Martin: Zur Theologie des Markell von Ankyra II	3
Volz, Hans: Die „Urfassung von Luthers 95 Thesen“. Zu Klemens Honselmanns Entgegnung auf meinen Aufsatz	206
Vorländer, Herwart: Der Theologe Johann Amos Comenius . . .	159
Wickert, Ulrich: Paulus, der erste Klemens und Stephan von Rom: drei Epochen der frühen Kirche aus ökumenischer Sicht	145
Literarische Berichte und Anzeigen	85, 225, 391

6h 2554



VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Aland, Kurt, Repetitorium der Kirchengeschichte III. (Knut Schäferdiek): 285.
- Arnold, Paul, Medaillenbildnisse der Reformationszeit. (Oskar Thulin): 253.
- Benrath, Gustav-Adolf, Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham Scultetus. (Ernst-Wilhelm Kohls): 261.
- Benz, Ernst, Die russische Kirche und das abendländische Christentum. (Robert Stupperich): 87.
- Bizer, Ernst (Hrsg.), Texte aus der Anfangszeit Melancthons. (Heinz Scheible): 419.
- Böhm, Benno, Sokrates im 18. Jahrhundert. (Gottfried Hornig): 266.
- Buchem, L. A. van, L'homélie Pseudo-Eusébienne de Pentecôte. (Klaus Gamber): 96.
- Buijssen, G. H., Durandus' Rationale in Spätmittelhochdeutscher Übersetzung. (John Hennig): 252.
- Cappuyns, Dom M. J., Lexique de la Regula Magistri. (Aurelio de Santos Otero): 249.
- Chrysos, Evangelos, Die Bischofslisten des V. Ökumenischen Konzils. (Knut Schäferdiek): 406.
- Coenen, Dorothea, Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. (Hans Christoph Rublack): 420.
- Colin, Jean, Les inscriptions paiennes et l'histoire des persécutions. (Knut Schäferdiek): 283.
- Crespin, Rémi, Ministère et Sainteté. (Rudolf Lorenz): 247.
- Dahm, Karl-Wilhelm, Pfarrer und Politik. (Thomas Nipperdey): 281.
- Dassmann, Ernst, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. (Rudolf Lorenz): 242.
- Dawson, Jerry F., Friedrich Schleiermacher. (Hermann Peiter): 422.
- Deichmann, F. W., s. Frühchristl. Sarkophage
- Dörries, Hermann, Wort und Stunde 1. (Hans-Dietrich Altendorf): 398.
- Erbacher, Hermann, Schatzkammern des Wissens. (Wolfgang Hörmann): 393.

IV

- Eßer, Kajetan, Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder. (Kurt-Victor Selge): 106.
- Eßer, Kajetan, / Grau, Engelbert (Bearb.), Der Bund des Heiligen Franziskus mit der Herrin Armut. (Kurt-Victor Selge): 105.
- Fischer, Joseph A., Die zeitgenössischen Berichte über den großen Brand von 1159. (Knut Schäferdiek): 283.
- Flood, David Ethelbert, Die Regula non bullata der Minderbrüder. (Kurt-Victor Selge): 111.
- Fraenkel, Peter / Greschat, Martin, Zwanzig Jahre Melancthonstudium. (Heinz Scheible): 420.
- Frielinghaus, Dieter, Ecclesia und Vita. (Friedrich Wintzer): 262.
- Ganoczy, Alexandre, Le jeune Calvin. (Fritz Büsser): 124.
- Gerlach-Praetorius, Angelika, Die Kirche vor der Eidesfrage. (Karl Kupisch): 428.
- Hamann, J. G., Fünf Hirtenbriefe das Schuldrama betreffend. (James C. O. Flaherty): 132.
- Hamman, Adalbert, Die Kirchenväter. (Knut Schäferdiek): 283.
- Hauck, Friedrich, Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch. (Knut Schäferdiek): 429.
- Herbrüggen, Hubertus Schulte (Hrsg.), Sir Thomas More. Neue Briefe. (Heinz Scheible): 118.
- Heyden, Hellmuth, Neue Aufsätze zur Kirchengeschichte Pommerns. (Ernst Zunker): 228.
- Heyden, Hellmuth, Pommersche Geistliche vom Mittelalter bis zum 19. Jh. (Ernst Zunker): 225.
- Hodgson, Peter C., The Formation of Historical Theology. (Joachim Mehlhausen): 134.
- Hubensteiner, Benno, Vom Geist des Barock. (Georg Schwaiger): 265.
- Johnsen, Arne Odd, Om pave Eugenius III's vernebreve for Munkeliv kloster av 7. januar 1146. (Troels Dahlerup): 284.
- Johnsen, Arne Odd, On the Background for the Establishment of the Norwegian Church Province. (Troels Dahlerup): 284.
- Jungmann, Josef A., Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen. (Theodor Klauser): 396.
- Kaiser, Gerhard, Klopstock. (Erich Beyreuther): 271.

- Kind, Helmut (Hrsg.), Die Lutherdrucke des 16. Jh. und die Lutherhandschriften der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. (E. O. Reichert): 121.
- Kirstein, Roland, Die Entwicklung der Sponsalienlehre und der Lehre vom Eheschluß in der deutschen protestantischen Eherechtslehre bis zu J. H. Böhmer. (Christoph Link): 254.
- Klauser, Th.: s. Frühchristl. Sarkophage.
- Kohls, Ernst-Wilhelm, Evangelische Bewegung und Kirchenordnung. (Gustav-Adolf Benrath): 124.
- La Bonnardière, Annemarie, Recherches de chronologie Augustienne. (Rudolf Lorenz): 245.
- Lampart, Albert, Ein Märtyrer der Union mit Rom. (Wolfgang Hage): 131.
- Lau, Franz (Hrsg.), Luther-Jahrbuch 1967. (Ulrich Asendorf): 431.
- Lietzmann, Hans, Kleine Schriften III. (Philipp Vielhauer): 89.
- Lilienfeld, Fairy von (Hrsg.), Hierarchen und Starzen. (Aurelio de Santos Otero): 285.
- Mattmüller, Hanspeter, Carl Hilty. (Erich Beyreuther): 274.
- Maurer, Wilhelm, Melancthon-Studien. (Robert Stupperich): 123.
- Meinhold, Peter, Geschichte der kirchlichen Historiographie I. (Karl Kupisch): 391.
- Meinhold, Peter, Geschichte der kirchlichen Historiographie II. (Karl Kupisch): 391.
- Müller, Gerhard (Hrsg.), Nuntiaturberichte aus Deutschland 16. Band. (Burkhard Roberg): 119.
- Müller, Gerhard (Hrsg.), Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Ergänzungsband. (Burkhard Roberg): 258.
- Müller, Karl-Ferdinand / Blankenburg, Walter (Hrsg.), Liturgia. 31. bis 35. Lieferung. (William Nagel): 231.
- Norris Jr., R. A., Manhood and Christ. (Luise Abramowski): 244.
- Oberman, Heiko A. (Hrsg.), Forerunners of the Reformation. (Gustav-Adolf Benrath): 412.
- Österreichische Geschichtsforschung LXXV. Band. (Kurt Ulrich Jäschke): 284.
- Patterson, Lloyd G., God and History in Early Christian Thought. (Niels Hyldahl): 90.

- Perowne, Stewart, Hadrian. (Karl Kupisch): 92.
- Podipara, P. Placid, Die Thomas-Christen. (Heinrich Schulte): 85.
- Pope, John C. (Hrsg.), Homilies of Aelfric I. (John Hennig): 104.
- Prinz, Friedrich, Frühes Mönchtum in Frankreich. (Knut Schäferdiek): 100.
- Reichert, Franz Rudolf (Hrsg.), Die älteste deutsche Messe. (Josef A. Jungmann): 116.
- Reinhardt, Rudolf, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. (Georg Schwaiger): 268.
- Ruhbach, Gerhard (Hrsg.), Kirchenunionen im 19. Jh. (Knut Schäferdiek): 186.
- Rynne, Xavier, Die Erneuerung der Kirche. (Wolfgang Dietzfelbinger): 139.
- Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes I und II. (Karl Kupisch): 428.
- Santifaller, Leo / Fillitz, Hermann (Hrsg.), Römische historische Mitteilungen. (Kurt Ulrich Jäschke): 97.
- Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort. (Hans-Dietrich Altendorf): 237.
- Schaich-Klose, Wiebke, D. Hieronymus Schürpf. (Ernst-Wilhelm Kohls): 260.
- Scheible, Heinz (Hrsg.), Johann Salomo Semler. (Knut Schäferdiek): 140.
- Schlippe, Gunnar von, Die Absolutheit des Christentums bei Ernst Troeltsch auf dem Hintergrund der Denkfelder des 19. Jh. (H. G. Drescher): 278.
- Schmugge, Ludwig, Johannes von Jandun. (Joachim Giers): 250.
- Schummer, Léopold, Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement. (Fritz Büsser): 127.
- Schwencke, Olaf, Die Glossierung Alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494. (Heinrich Karpp): 410.
- Selge, Kurt-Victor (Hrsg.), Texte zur Inquisition. (Knut Schäferdiek): 140.
- Solages, Bruno de, Synopse grecque des évangiles. (Philipp Vielhauer): 88.
- Sommerfeld, John R. (Hrsg.), Studies in Medieval Culture II. (Knut Schäferdiek): 431.
- Stadtmüller, Georg, Grundfragen der europäischen Geschichte. (Aurelio de Santos Otero): 225.

- Stevensohn, J. (Hrsg.), *Creeds, Councils, and Controversies*. (A. M. Ritter): 241.
- Thomas, Rudolf, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (Richard Heinzmann): 407.
- Tice, Terrence N., *Schleiermacher Bibliography with Brief Introductions, Annotations, and Index*. (Hermann Peiter): 424.
- Tierney, J. J. (Hrsg.), *Dicuili. Liber de mensura orbis terrae*. (John Hennig): 103.
- Volk, Ludwig, *Der Bayrische Episkopat und der Nationalsozialismus*. (Karl Kupisch): 427.
- Vries, Wilhelm de, *Orthodoxie und Katholizismus*. (Robert Stupperich): 85.
- Weier, Reinhold, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*. (Bernhard Lohse): 414.
- Wenzel, Siegfried, *The Sin of Sloth: Acedia*. (P. G. Gieraths): 407.
- Wichelhaus, Manfred, *Kirchengeschichtsschreibung und Soziologie im 19. Jh. und bei Ernst Troeltsch*. (Hans Joachim Rothert): 277.
- Wiessner, Gernot, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.* (Peter Kawerau): 405.
- Winkler, Eberhard, *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*. (Ludwig Hödl): 114.
- Wolff, Fritz, *Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum auf dem Westfälischen Friedenskongreß*. (Manfred Merkes): 129.
- Wollstadt, Hans-Joachim, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde*. (Erich Beyreuther): 263.
- Zeller, Winfried (Hrsg.), *Deutsche Mystik*. (Gerd Heinzmoor): 409.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|---------------------------------------|--|
| Abramowski, Luise: 244 | Kupisch, Karl: 92, 391, 427, 428 |
| Altendorf, Hans-Dietrich: 237,
398 | Link, Christoph: 254 |
| Asendorf, Ulrich: 431 | Lohse, Bernhard: 414 |
| Benrath, Gustav-Adolf: 124, 412 | Lorenz, Rudolf: 242, 245, 247 |
| Beyreuther, Erich: 263, 271, 274 | Mehlhausen, Joachim: 134 |
| Büsser, Fritz: 124, 127 | Merkes, Manfred: 129 |
| Dahlerup, Troels: 284 | Nagel, William: 231 |
| Dietzfelbinger, Wolfgang: 139 | Nipperdey, Thomas: 281 |
| Drescher, H. G.: 278 | Peiter, Hermann: 422, 424 |
| Flaherty, James C. O.: 132 | Reichert, E. O.: 121 |
| Gamber, Klaus: 96 | Ritter, A. M.: 241 |
| Gieraths, P. G.: 407 | Roberg, Burkhard: 119, 258 |
| Giers, Joachim: 250 | Rothert, Hans-Joachim: 277 |
| Hage, Wolfgang: 131 | Rublack, H. Chr.: 420 |
| Heinzmann, Richard: 407 | Santos Otero, Aurelio de: 225, 249
285 |
| Heinzmoor, Gerd: 409 | Schäferdiek, Knut: 100, 140, 283,
285, 286, 406, 429, 431 |
| Hennig, John: 103, 104, 252 | Scheible, Heinz: 118, 417, 420 |
| Hödl, Ludwig: 114 | Schulte, Heinrich: 85 |
| Hörmann, Wolfgang: 393 | Schwaiger, Georg: 265, 268 |
| Hornig, Gottfried: 266 | Selge, Kurt-Victor: 105, 106, 111 |
| Hyldahl, Niels: 90 | Stupperich, Robert: 85, 87, 123 |
| Jäschke, Kurt-Ulrich: 97, 284 | Thulin, Oskar: 253 |
| Jungmann, Josef A.: 116 | Vielhauer, Philipp: 88, 89 |
| Karpp, Heinrich: 410 | Wintzer, Friedrich: 262 |
| Kawerau, Peter: 405 | Zunker, Ernst: 225, 228 |
| Klauser, Theodor: 396 | |
| Kohls, Ernst-Wilhelm: 260, 261 | |

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 48,-, das Einzelheft DM 18,-.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach 747, Urbanstraße 12-14. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1968. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Universitätsdozent Dr. Klaus Scholder, 74 Tübingen, Im Schönblick 14/1.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Dozent Dr. Knut Schäferdiek, 52 Siegburg, Zeithstraße 143. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Zum neuen Jahrgang

Im Juni 1949 kündigte ein Rundschreiben an in- und ausländische Fachkollegen das Wiedererscheinen der Zeitschrift für Kirchengeschichte an. Das noch im Kriege von den damaligen Herausgebern E. Seeberg, W. Weber, R. Holtzmann und P. Meinhold fertiggestellte Manuskript des 62. Jahrgangs (1943/44) war 1947 als 13. und letzter Band der III. Folge erschienen.

Inzwischen waren vom alten Herausgeberkreis der geschäftsführende Herausgeber Erich Seeberg 1945, Robert Holtzmann 1946 und Wilhelm Weber 1948 gestorben.

Dies machte die Gründung eines ganz neuen Herausgeberkollegiums notwendig. Es gelang dem Verlag W. Kohlhammer, dafür Hans Freiherrn v. Campenhausen, Karl August Fink und Ernst Wolf zu gewinnen.

In jenem Rundschreiben, das die IV. Folge der ZKG ankündigte, erklärten die neuen Herausgeber zum Programm der Zeitschrift:

„Die ZKG . . . soll künftig als unabhängige Zeitschrift der Kirchengeschichtsforschung dienen, das heißt, sie soll auf möglichst breiter Grundlage dem Gesamtgebiet der kirchengeschichtlichen Forschung offenstehen und auch den angrenzenden Gebieten insbesondere zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie hin, ohne Einschränkung durch die nationale, konfessionelle, fach- oder schulmäßige Herkunft und Einstellung der Autoren.

Maßgebend für die Aufnahme von Beiträgen ist deren wissenschaftlicher Charakter und ihr Forschungswert sowie ihre Bedeutung für die kirchengeschichtliche Arbeit.“

Dieses Programm gilt noch immer für die Zeitschrift, die sich mit dem neuen Jahrgang in veränderter äußerer Gestalt und mit einem vergrößerten Herausgeberkreis vorstellt.

Die veränderte äußere Gestalt hat im wesentlichen praktische Gründe: sie soll vor allem den privaten Beziehern in Zukunft die lästigen Bindekosten ersparen.

Die Erweiterung des Herausgeberkollegiums macht deutlich, was schon bisher selbstverständlich war: die Zusammenarbeit der Konfessionen auf dem Gebiet der Kirchengeschichte.

Das alte Programm selbst wird lediglich in einem Punkt erweitert werden. In Zukunft soll, der Tendenz der Forschung und dem allgemeinen Interesse folgend, die neuere und neueste Kirchengeschichte stärker zu Wort kommen, als das bisher der Fall war.

Zugleich soll mit der Umstellung von der zweimaligen auf eine dreimalige Erscheinungsweise eine größere Aktualität der Beiträge und Rezensionen erreicht werden.

Innerhalb der Zeitschrift ist neben den Aufsatzteil eine Abteilung „Kritische Miscellen“ getreten, die vor allem für die wissenschaftliche Diskussion in Gestalt von Erwiderungen, kritischen Anfragen oder auch größeren Rezensionen bestimmt ist.

Da gerade für die neuere und neueste Kirchengeschichte eine Fülle von Material noch in den Archiven ruht, schien es angezeigt, eine Möglichkeit zu schaffen, in einer eigenen Abteilung wichtige Quellenstücke abzdrukken. Vielleicht gelingt es auch, durch Hinweise auf Fundorte und Sammlungen zum selbständigen Arbeiten in den Archiven anzuregen. Die „Literarischen Berichte und Anzeigen“, schon immer ein wichtiger Bestandteil der Zeitschrift, werden in gewohnter Weise weitergeführt.

Die ZKG soll auch in Zukunft das Zentralblatt der deutschen kirchengeschichtlichen Forschung bleiben. Dazu bedarf es der Mithilfe aller, die an der kirchengeschichtlichen Arbeit beteiligt sind. Auch hier kann unverändert wiederholt werden, was schon in jenem Rundschreiben aus dem Jahre 1949 stand:

Die Herausgeber „wenden sich . . . mit der Bitte um Mitarbeit an den Kreis derjenigen, die bereits bisher die Arbeit der ZKG getragen haben, und darüber hinaus auch an diejenigen Forscher auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, an die Historiker und Archäologen, die der Zeitschrift bislang ferner standen . . .“

Schließlich soll dieser neue Jahrgang der ZKG nicht erscheinen, ohne wenigstens kurz einer Dankespflicht Genüge zu tun. Am 2. August 1967 feierte Ernst Wolf seinen 65. Geburtstag. Die ZKG verdankt ihr Neuerscheinen nach dem Kriege wesentlich mit seiner Initiative. Es ist ein kleines Zeichen des Dankes, daß zwei Aufsätze des ersten Heftes dieses Jahrgangs ihm gewidmet sind.

Klaus Scholder, Tübingen

Zur Theologie des Markell von Ankyra II

Markells Lehre von der Adamssohnschaft Christi und eine pseudoklementinische Tradition über die wahren Lehrer und Propheten

Von Martin Tetz

Ernst Wolf zum 65. Geburtstag

Für die Fortführung der Studien zur Theologie des Markell von Ankyra¹ legt sich eine Untersuchung der pseudathanasianischen *Epistula ad Antiochenos* bzw. des sog. *Sermo maior de fide* besonders nahe.² Schon im Zusammenhang meiner Argumentation für die Markellische Verfasserschaft von *De incarnatione et contra Arianos* war gelegentlich, aus traditions- und theologiegeschichtlichen Gründen, die Verwandtschaft dieser beiden Schriften, *De incarnatione et contra Arianos* und *Epistula ad Antiochenos*, zu bemerken.³ Zudem hatte ja auch schon vorher Felix Scheidweiler die *Epistula ad Antiochenos* Markell von Ankyra zugeschrieben.⁴ Sie ist nun allerdings nicht gut überliefert.⁵ Darum muß für den vorliegenden Beitrag aus technischen Gründen noch von einer ausführlicheren Untersuchung der Verfasserfrage dieser Schrift abgesehen werden.⁶ Wird aber gleichwohl im folgenden die *Epistula ad Antiochenos* schon in das Markellgut einbezogen, läßt sich dieser Schritt hier zunächst erst mit dem Scheidweiler'schen Nachweis rechtfertigen. Freilich ist inzwischen, nach Scheidweilers Untersuchung, unsere Kenntnis der Marcelliana um *De incarnatione et contra Arianos* er-

¹ Siehe dazu M. Tetz, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos“*. Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964), S. 217–270; im folgenden abgekürzt: Tetz, Markell I.

² Ed. Schwartz, *Der sog. Sermo maior de fide des Athanasius*. Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg. 1924, 6. Abhdlg. (1925); im folgenden abgekürzt: Schwartz. – R. P. Casey, *The Armenian Version of the Pseudoathanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio Fidei*. (Studies and Documents XV) London-Philadelphia 1947; im folgenden abgekürzt: Casey.

³ Tetz, Markell I, S. 237, 253, 257, 268 Anm. 191.

⁴ F. Scheidweiler, *Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de fide?* Byzantinische Zeitschrift 47 (1954), 333–357.

⁵ Griechisch ist die *Epistula ad Antiochenos* nur in Fragmenten überliefert, s. Schwartz und Casey, S. 45 ff. Casey hat eine armenische Version mit englischer Übersetzung veröffentlicht. Die Integrität des Stücks ist in dieser Überlieferung nicht überall gewahrt.

⁶ Von Frau L. Abramowski höre ich, daß in einem nestorianischen Florileg, dessen Publikation vorbereitet wird, ebenfalls Fragmente der *Epistula ad Antiochenos*, in syrischer Übersetzung, erhalten sind.

weitert, und wir können schon jetzt sagen, daß wir daraufhin in der Lage sind, die Verfasserschaft Markells für die Epistula ad Antiochenos gründlicher und – wie ich meine – endgültig zu sichern. Das wird später geschehen müssen.

Im Mittelpunkt dieses Beitrages soll vielmehr nur erst ein Theologumenon der Epistula ad Antiochenos stehen. Es soll versucht werden, die Hintergründe zu erhellen für die merkwürdige Lehre Markells von der Adamssohnschaft Christi, die zwar nicht direkt in den durch Euseb erhaltenen Markell-Fragmenten⁷, aber sehr deutlich auch in De incarnatione et contra Arianos behauptet wird.⁸ Dabei werden wir auf eine Spur stoßen, die uns weit über den gesicherten Boden des Markellgutes hinausführt und die für die alte Frage von Zahn und Loofs nach den Traditionen der Theologie Markells⁹ einen ganz neuen Aspekt gewinnen läßt.

In Epistula ad Antiochenos 25 wird die Genealogie Jesu im Anschluß an Lk 3,38 betont auf Adam zurückgeführt.¹⁰ Mit dieser Stelle der Markellschrift geraten wir noch nicht sofort an die Hintergründe der Markellischen Lehre von der Adamssohnschaft Christi. Dazu bedarf es eines Schrittes, der das eigentliche Wagnis unseres Versuches bedeutet, der aber zugleich doch auch ein Wagnis weder allein aus eigenen noch aus freien Stücken ist. Denn schon Hans-Georg Opitz hatte in seiner Ausgabe der Athanasiosschrift De decretis Nicaenae synodi dazu aufgefordert, jene Stelle aus der Epistula ad Antiochenos mit einem in den Athanasioshandschriften anonym erhaltenen Passus De doctrina zu vergleichen.¹¹ Dieses Stück, das in etwas anderer und kürzerer Form von Athanasios selbst (De decretis Nicaenae synodi Kapitel 4–5) als „Vätertradition“ zitiert wird¹², ist nun nichts anderes als ein Stück pseudoklementinischer Theologie. Ihm werden wir unser besonderes Interesse widmen, weil es in überraschender Weise Licht auf Voraussetzungen der Markellischen Lehre von der Adamssohnschaft Christi fallen läßt. Ich möchte im folgenden zu zeigen versuchen, daß die *pseudoklementinische Lehre*

⁷ Eusebius Werke, IV. Band: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Hrsg. v. E. Klostermann (GCS 14) 1906.

⁸ De incarnatione et contra Arianos 8: ὡς περ οὖν ἡμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ υἱοὶ θεοῦ γεγόναμεν, οὕτως ὁ δεσπότης τῶν οὐρανῶν υἱὸς τοῦ ἰδίου δοῦλου γέγονε θνητός, τούτεστι τοῦ Ἀδάμ. λαβὼν γάρ τὸν θνητὸν πατέρα τῶν ἀνθρώπων ἔδωκεν τοῖς ἀνθρώποις τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ἀθάνατον, κατὰ τὸ λεγόμενον· ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι. ὅθεν καὶ θανάτου κατὰ σάρκα γεύεται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τὸν σαρκινὸν αὐτοῦ πατέρα, ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ μεταλάβωσι, διὰ τὸν κατὰ πνεῦμα πατέρα αὐτῶν θεόν. αὐτὸς οὖν κατὰ φύσιν υἱὸς ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ἡμεῖς δὲ κατὰ χάριν. καὶ πάλιν αὐτὸς κατ' οἰκονομίαν καὶ χάριν ἡμετέραν υἱὸς γέγονε τοῦ Ἀδάμ, ἡμεῖς δὲ κατὰ φύσιν ἐσμὲν υἱοὶ τοῦ Ἀδάμ. . . (MPG 26, 996. 16–29; ich habe den Migne-Text auf Grund der handschriftlichen Überlieferung, soweit sie mir bisher bekannt geworden ist, stillschweigend berichtigt.)

⁹ Vgl. Tetz, Markell I, S. 220.

¹⁰ Für die Kapitelzählung der Epistula ad Antiochenos folge ich der Einteilung, die Casey in seiner englischen Übersetzung eingeführt hat. Für die griechischen Zitate aus der Epistula ad Antiochenos sind gelegentlich – ohne besonderen Hinweis – andere Lesarten als bei Casey bevorzugt.

¹¹ Athanasius Werke. Hrsg. v. H.-G. Opitz. Bd. II, 1, S. 4 App.

¹² A. a. O., S. 4. 2–16.

vom wahren Propheten eine theologisch überwundene Voraussetzung für Markells Vorstellung von Adam als dem „fleischlichen Vater des Sohnes Gottes“¹³ ist.

Meine Untersuchung ist folgendermaßen angelegt: I Erweis der Priorität von *De doctrina*. II Nachweis der pseudoklementinischen Herkunft von *De doctrina*. III Aufweis der Rezeption ‚pseudoklementinischer‘ Traditionselemente nebst theologischer Verarbeitung bei Markell von Ankyra. (Es ist schon hier hervorzuheben, daß es bei diesem Aufweis in Kapitel III weniger um die Feststellung einer ‚Abhängigkeit‘ geht. Vielmehr soll das pseudoklementinische Stück *De doctrina* vor allem genützt werden, um mit Hilfe dieser älteren, sonst so kaum mehr greifbaren eigentümlichen Tradition von der Adamssohnschaft Christi das Profil der Markellischen Lehre klarer zu erkennen. Ferner soll im Zusammenhang dieser Untersuchung das spezielle christologische Problem, das heute unter den Stichworten „Logos-Sarx-Schema“ und „Logos-Anthropos-Schema“ im Vordergrund der dogmengeschichtlichen Diskussion steht, vorerst einmal zurückgestellt bleiben.)

I

Ich beginne mit den beiden Stücken, die Opitz bereits durch seinen Hinweis miteinander in Beziehung gesetzt hat, ohne seinerzeit schon daraus Konsequenzen zu ziehen.

Epistula ad Antiochenos 25¹⁴: ὡς ὁ Λουκᾶς γενεαλογῶν εἶπεν· ἦν δὲ Ἰησοῦς ἀρχόμενος τρεῖς αἰῶνες, ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσήφ, καὶ διελθὼν τοὺς ἐφεξῆς γενεαλογουμένους μέχρις ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ εἶπεν· τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ, ἵνα δείξῃ καὶ τὸ <δ> ἐκ τοῦ Ἀδὰμ ἐφόρεσεν σῶμα καὶ τὴν ἐκ τοῦ πατρὸς θεότητα.

*De doctrina*¹⁵: οὕτως καὶ ὁ μακάριος Λουκᾶς ἀπὸ τοῦ υἱοῦ ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ ἀνατρέχει, ἵνα δείξῃ, ὅτι ὁ ἔλαβεν ἑαυτῷ ὁ Ἰησοῦς σῶμα τοῦτο ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ἐστὶ τοῦ παρὰ θεοῦ πλασθέντος.

Beide Male wird im Anschluß an Lk 3,38 Adam als der leibliche Stammvater Jesu ins Auge gefaßt. In dieser auffälligen Hauptsache also konvergieren tatsächlich die beiden Aussagen. Das einfache υἱός in *De doctrina* entspricht Lk 3,23 Ἰησοῦς . . . ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ. Eine Differenz der Auffassung ergibt sich bei der Auslegung von Lk 3,38 τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ. Während in der Epistula ad Antiochenos Adamssohnschaft und Gottessohnschaft Jesu kontrastiert werden, hat der Verfasser von *De doctrina* es wohl nur auf die Adamssohnschaft Jesu abgesehen, wenn er τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ paraphrasiert: τοῦ Ἀδὰμ . . . τοῦ παρὰ θεοῦ πλασθέντος. Diese Paraphrase klingt neben dem Markellischen Satz nicht gerade alarmierend, aber sie steht auch nicht dazu im Widerspruch. Ja, der ganze Satz am Schluß von *De doctrina* könnte so, wie er lautet, womöglich sogar von Markell selbst geschrieben sein.

¹³ De incarnatione et contra Arianos 8 (MPG 26,996.22f).

¹⁴ Schwartz Nr. 71, Casey Nr. 21 (vgl. Casey, S. 30f).

¹⁵ A. a. O. (Anm. 11), S. 4 App. Zeile 15–17.

De doctrina ist nun nach Opitzens Meinung „die Bearbeitung eines Späteren, der den Text des Athanasius [sc. De decretis Nicaenae synodi Kapitel 4–5] zum Anlaß genommen hat, einen kleinen Traktat über die rechte Lehre zusammenzustellen“. ¹⁶ Wenn das richtig sein sollte, ließe sich in diesem „Bearbeiter“ gar Markell vermuten, weil – wie noch genauer gezeigt werden wird – der ganze Schlußsatz der „Bearbeitung“ zufile. Daneben würde noch ein anderer längerer ‚Zusatz‘ zum Athanasios-Text in De doctrina wegen seiner Differenzierung der Heilsökonomien vielleicht ebenfalls auf Markell weisen. ¹⁷ Es wäre dann auf Grund dessen eventuell festzustellen, daß durch Markell oder einen seiner Genossen eine Athanasios-schrift überarbeitend exzerpiert worden sei. Das wäre für die Überlieferungsgeschichte der Athanasiosschriften, insbesondere auch für das Problem der sog. kurzen Rezension von De incarnatione, ein recht wichtiges Ergebnis. Und von vornherein wäre ja solche Auffassung auch nicht ausgeschlossen. Wer sich also der Meinung Opitzens anschließen sollte, würde jedenfalls die Konsequenzen dieser Meinung auch besonders in entsprechender Richtung zu ziehen haben.

So treffend aber und verdienstlich Opitzens Nachweis der parallelen Auffassung von der Adamssohnschaft Christi in der Epistula ad Antiochenos und in De doctrina ist, seine Meinung über die „Bearbeitung eines Späteren“ dürfte falsch sein. In Wirklichkeit liegen die Dinge anders – etwas komplizierter und aufregender.

Um die Differenzen zwischen De doctrina und dem Text des Athanasios deutlicher und übersichtlicher herauszuheben, als es in der Ausgabe von Opitz geschehen ist, stelle ich zunächst die beiden unterschiedlichen Überlieferungen einander gegenüber. Dabei wird De doctrina zum Zweck genauerer Zitierung von mir in 7 Paragraphen gegliedert.

Athanasios, De decretis Nicaenae synodi	Περὶ διδασκαλίας (De doctrina)
4,3 Ἔστι γάρ, ὥς οἱ πατέρες παραδεδώκασιν, ὄντως διδασ- καλία καὶ διδασκάλων ἀληθῶν τοῦτο	1 Τοῦτ' ἐστὶν ἀληθῶς διδασκα- λία, τοῦτ' ἐστὶν ἀληθῶν διδασ- κάλων
4,4 τεκμήριον τὸ τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὁμολογεῖν καὶ μὴ ἀμ- φισβητεῖν μήτε πρὸς ἑαυτοὺς μήτε πρὸς τοὺς ἑαυτῶν πατέρας. οἱ γὰρ μὴ τοῦτον διακείμενοι τὸν τρόπον μοχθηροὶ μᾶλλον καὶ οὐκ ἀληθεῖς ἂν καλοῦντο διδάσ- καλοι. 2 διὰ τοῦτο Ἕλληνες (Ἕλληνες γοῦν, Ἀθαν.) οὐχ ὁμολογοῦντες τὰ αὐτά, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀλλήλους ἀμφισβητοῦντες,	

¹⁶ A. a. O. (Anm. 11), S. 4 App.

¹⁷ A. a. O. (Anm. 11), S. 4 App. Zeile 12–14.

οὐκ ἀληθῆ τὴν διδασκαλίαν
ἔχουσιν·

οἱ δὲ ἄγιοι καὶ τῷ ὄντι τῆς
ἀληθείας κήρυκες

ἀλλήλοις τε συμφωνοῦσιν καὶ οὐ διαφέρονται πρὸς ἑαυ-
τούς.

εἰ γὰρ καὶ διαφόροις χρόνοις γεγόνασιν, ἀλλ' εἰς ταῦ-
τὸν ἀλλήλοις ὁρμῶσιν

ἐνὸς ὄντες τοῦ θεοῦ προφητῶνται
καὶ τὸν αὐτὸν συμφώνως εὐαγ-
γελιζόμενοι λόγον.

οὐ κρήγουον ἔχουσιν τὴν διδασ-
καλίαν. διαφερόμενοι γὰρ πρὸς
ἑαυτούς οὐ θείους, ἀλλ' ἀνθρω-
πίνους τοὺς ἑαυτῶν λόγους ἀπο-
δεικνύουσιν. 3 οἱ δὲ ἄγιοι

οὐδὲ ἀμφισβητοῦσι περὶ ὧν προ-
φητεῖουσιν ἢ διδάσκουσιν.

καὶ εἰκότως. ἐνὸς γὰρ ὄντες
θεοῦ προφητῶνται ἕνα καὶ τὸν αὐ-
τὸν συμφώνως ἐκῆρυττον λόγον.

5,1

4 Ἀ γοῦν Μωσῆς ἐδίδασκε,

ταῦθ' Ἀβραάμ ἐφύλαττεν· ἃ δὲ
Ἀβραάμ ἐφύλαττε, ταῦτα Νῶε
καὶ Ἐνῶχ ἐγίνωσκον διακρί-
ναντες καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα
καὶ εὐάρεστοι γινόμενοι τῷ
θεῷ. καὶ γὰρ καὶ Ἀβελ οὕτως
ἐμαρτύρησεν ἐπιστάμενος ταῦ-
τα, ἅπερ ἦν μαθὼν παρὰ τοῦ
Ἀδάμ τοῦ καὶ αὐτοῦ μαθόντος
παρὰ κυρίου,

ταῦτα Ἀβραάμ ἐφύλαττε,
<ταῦτα> Νῶε ἠπίστατο διακρίνων
καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα, <ταῦτα
Ἐνῶχ ἐγίνωσκε εὐάρεστος γινό-
μενος τῷ θεῷ>, ταῦτα δὲ καὶ Ἀ-
βελ οὐκ ἠγνόει φέρων ἀπὸ τῶν
πρωτοτόκων μανθάνων καὶ αὐτὸς
ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ τοῦ παρὰ θεοῦ ἀ-
κούσαντος.

5 διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς ὁ τῶν
ὅλων θεὸς τοῖς ὕστερόν ποτε
γενομένοις ἐν Αἰγύπτῳ ἐπιφαι-
νόμενος ἐκ πατέρων αὐτοῦς ὑπο-
μιμνήσκει λέγων· ἐγὼ ὁ θεὸς τῶν
πατέρων ὑμῶν. 6 καὶ πάλιν ὁ
κύριος <ἐπὶ συντελείᾳ τῶν
αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἀμαρ-
τίας> ἐπιδημήσας φησὶν· οὐκ
ἐντολὴν καινὴν, ἀλλ' ἦν ἡκού-
σατε δίδωμι ὑμῖν.

δς καὶ
ἐπὶ συντελείᾳ
τῶν αἰώνων ἐλθὼν εἰς ἀθέτη-
σιν τῆς ἀμαρτίας ἔλεγεν· οὐκ
ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν,
ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν ἡ-
κούσατε ἀπ' ἀρχῆς.

7 οὕτως καὶ ὁ μακάριος Λου-
κᾶς ἀπὸ τοῦ υἱοῦ ἐπὶ τὸν Ἀδάμ
ἀνατρέχει, ἵνα δείξῃ, ὅτι ὁ
ἔλαβεν ἑαυτῷ ὁ Ἰησοῦς σῶμα τοῦ-
το ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ ἐστὶ τοῦ παρὰ
θεοῦ πλασθέντος.

Der Text des Athanasios steht in einer Reihe von autoritativen Zitaten, mit denen das schwankende Verhalten der Genossen des Euseb von Nikomedien, insbesondere auch das Verhalten des Euseb von Kaisareia, gegenüber der Entscheidung des Konzils von Nikaia als zwielichtig und häretisch entlarvt und verurteilt werden soll. Dazu wird zuerst Jak 1,8 zitiert.¹⁸ Die Zitationsformel lautet: *ὡς εἶπεν ὁ Ἰάκωβος*. Der Text wird dabei dem Verwendungszweck entsprechend geändert. Das zweite „Zitat“ wird eingeführt durch *ὡς ὁ Ποιμὴν εἶρῃκεν*. Es ist eine Anspielung auf Hermas, mand. 9,9.¹⁹ Darauf folgt das oben mitgeteilte Stück, zitiert als: *ὡς οἱ πατέρες παραδεδώκασιν*. Wer diese *πατέρες* sind, wird nicht gesagt. Als dann wird nach dem langen Zitat in breiterer Einführung das Hauptstichwort *διψυχοι* in *δίλογοι* wieder aufgenommen und das doppelte Anathema von Gal 1,8f aufgeboten.²⁰ Auch Gal 1,8f ist frei zitiert. – Es könnte sein, daß ursprünglich nur die drei ersten Zitate miteinander verbunden waren; die gleiche Stellung und die ähnliche Formulierung der Zitationsformel, vielleicht auch die Herkunft der Zitate, könnten den ursprünglichen Zusammenhang vermuten lassen. Jedenfalls ist in der vorliegenden Form der Zitatenreihe bei Athanasios das dritte Stück, die „Vätertradition“, mit dem Paulus-Zitat durch das Stichwort *εὐαγγελιζόμενοι* (De decretis Nicaenae synodi 4,4), das in De doctrina 3 an der entsprechenden Stelle fehlt, verbunden.²¹ Daß aber der Paulustext mit der breiter angelegten Einführung nicht etwa direkt zur „Vätertradition“ gehört, ist schon von Opitz richtig erkannt worden.

Als zunächst wichtigstes Ergebnis dieses Überblicks über die Zitatenreihe, in der sich unser Stück „Vätertradition“ bei Athanasios findet, ist für den Textbefund zu notieren, daß die Zitate 1, 2 und 4 ihre Texte mehr oder weniger frei darbieten. War diese freie Behandlung der zitierten Texte durchgehend zu konstatieren, läßt sich für das dritte Zitat, die „Vätertradition“, ein ähnliches Verfahren vermuten.

Die Parallelüberlieferung De doctrina ist in den Athanasioskorpora BKPORESA separat erhalten. Sie erscheint dort anonym.²² Da ja auch

¹⁸ A. a. O., S. 3,31–32: . . . ἀνθρώπους, ὡς εἶπεν ὁ Ἰάκωβος, διψύχους καὶ ἀκαταστάτους ὄντας ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν . . .

¹⁹ A. a. O., S. 4,1–2: τοῦτο δέ, ὡς ὁ Ποιμὴν εἶρῃκεν, ἔκγονόν ἐστι διαβόλου καὶ καπλήων δὲ μᾶλλον καὶ οὐ διδασκάλων ἐστὶ γνώρισμα. Hermas, mand. 9,9 heißt es: ἡ διψυχία θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ διαβόλου.

²⁰ A. a. O., S. 4,16–21: διὰ τοῦτο καὶ ὁ παρ' αὐτοῦ μαθὼν ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος τὰ μὲν ἐκκλησιαστικὰ διατυπῶν οὐδὲ διακόνους ἠθέλησεν εἶναι διλόγους, μή τι γε ἐπισκόπους, τοῖς δὲ Γαλάταις ἐπιπλήττων ἀπεφάνητο καθόλου λέγων· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω, καθὼς προείρηκα, καὶ πάλιν λέγω· ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἡ ἀγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσῃται ὑμᾶς παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.

²¹ Vgl. unten S. 9, dazu auch S. 11.

²² A. a. O., S. 4 App. Nur K stellt vor den Titel *περὶ διδασκαλίας* ein τοῦ αὐτοῦ, das meint im Athanasios-Korpus τοῦ Ἀθανασίου. Aber der Schreiber von K hat jede Schrift in seinem Korpus, die nicht niet- und nagelfest war, auf diese Weise mechanisch dem Athanasios zugeschrieben. Vgl. H.-G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasios. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 23) 1935, S. 38ff. A ist zurückhaltender; *περὶ τοῦ αὐτοῦ* (= Ἀθανασίου) *διδασκαλίας* als Überschrift läßt sich angesichts von De

Athanasios keinen Verfasser nennt, hat schon er ihn entweder nicht mehr gekannt oder nicht nennen wollen. De doctrina hat in manchem einen anderen Text als das Traditionsstück bei Athanasios. Welche Überlieferung von diesen beiden ist nun zuverlässiger? Hatten wir auf Grund des Kontextes bei Athanasios hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Zitierung unseres Stückes in De decretis Nicaenae synodi 4–5 Vorbehalte anmelden müssen, haben wir bei De doctrina wegen der separaten und singulären Überlieferung dieses Stücks keine gleichen äußeren Kriterien für die Beurteilung der Zuverlässigkeit des Textes. Es bleibt zunächst nur die Möglichkeit, die beiden Textüberlieferungen zu konfrontieren. Dabei ergeben sich vom Text des Athanasios her für den Bestand von De doctrina drei Ergänzungen, die ich bereits als Konjekturen in De doctrina eingefügt habe: 1) ταῦτα vor Νῶε; 2) ταῦτα Ἐνὼχ ἐγίνωσκε εὐάρεστος γινόμενος τῷ θεῷ (Sap 4,10) mag durch Homoioarkton ausgefallen sein; und der gleiche Fehler könnte 3) bei ὁ κύριος <ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀβέτησιν τῆς ἀμαρτίας> ἐπιδημήσας die Lücke in De doctrina verursacht haben. In allen diesen Fällen würde es sich also nur um mechanische Fehler handeln. Die anderen Differenzen zwischen den beiden Überlieferungen sind tiefgreifend und lassen sich nicht so einfach erklären.

Fassen wir zunächst den *Text des Athanasios* in seinem Zusammenhang, ohne Seitenblick auf De doctrina, ins Auge. Athanasios zitierte Jak 1,8 und Gal 1,8f frei, mit aktualisierender Zuspitzung. Darum transponiert er Jak 1,8 vom Singular in den Plural, und darum stellt er Gal 1,8f zu 1,9,8 um, so daß das erste Anathema mit voller Wucht die Ketzler trifft und das zweite Anathema der nun kaum ernsthaft drohenden Möglichkeit eigener Schuld bei der Verkündigung und Überlieferung des Evangeliums gilt – übrigens eine aufschlußreiche Umstellung, die den Unterschied zwischen dem paulinischen Selbstverständnis und dem späteren orthodoxen Selbstbewußtsein anzeigt. Die „Vätertradition“ über die wahre Lehre und die wahren Lehrer soll Athanasios bei seiner Argumentation gegen die διψυχοι und διλογοι, die sich selbst und ihren Vätern widersprechen, unterstützen. Nun erlebt der Leser bei der Lektüre dieses Zitates einige Überraschungen. Mit Zielstrebigkeit drängt die Definition der wahren Lehrer über die ἄγιοι καὶ τῷ ὄντι τῆς ἀληθείας κήρυκες hin zu den προφῆται des einen Gottes, die als τὸν αὐτὸν συμφώνως εὐαγγελιζόμενοι λόγον in Erscheinung treten. Wir hatten schon bemerkt, daß εὐαγγελιζόμενοι die beiden letzten Stücke der Zitatensreihe verklammert: die Verkündigung der *einen* Überlieferung vom *einen* Gott. Auch Athanasios scheint dessen eingedenk zu sein, daß das Traditionsstück mit seiner Kennzeichnung der wahren Lehrer nicht direkt gegen die „Eusebianer“ gebraucht werden kann. Auch wenn er mit dem εὐαγγελιζόμενοι (4,4) eine Aktualisierung versucht haben sollte und eventuell mit der Auslassung von προφητεύουσιν ἢ διδάσκουσιν (De doctrina 3)

decretis Nicaenae synodi 4–5 allenfalls vertreten, denn Athanasios hatte sich dort ja die „Vätertradition“ zu eigen gemacht.

²³ Vgl. unten Anm. 144.

gegen die klare Einschränkung der Lehrer auf die Propheten eine Aktualisierung erreichen wollte, mußten solche Versuche am folgenden Kontext scheitern: die Reihe der überlieferungstreuen wahren Propheten – und das ist nun das Überraschendste am vorliegenden Traditionsstück – setzt ein bei Moses und endet bei Adam. An dieser Reihe soll das διδασκάλων γνῶρισμα bzw. das ἀληθῶν διδασκάλων τεκμήριον erkannt werden. Diese διδάσκαλοι und προφῆται widersprachen sich nicht und stritten auch nicht gegen ihre Väter. Eine erstaunliche Begrenzung exemplarischer Verkündigungsgeschichte, die zudem keinen Appell an kirchliche Nachfolger solcher prophetischen Verkündigung enthält. Kein Wort über die Apostel, kein Wort über die συμφωνία des apostolischen Kanons! Athanasios kann denn auch das Gefälle der „Vätertradition“ erst abfangen, indem er bei der Einführung des Galaterzitates erklärt, Paulus rede nun vom kirchlichen Bereich und der Verkündigung der Diakonen und Bischöfe. Das *Eigengewicht der „Vätertradition“* erweist sich in der *Argumentationskette des Athanasios als eine Belastung*, die nun die Vermutung, daß Athanasios auch diesen Text frei zitiert, vom Gesamteindruck der „Vätertradition“ im Rahmen der athanasianischen Zitätenreihe her unterstützt. Zur Gewißheit können wir diese Vermutung aber erst erheben, wenn wir De doctrina in der Geschlossenheit und Stringenz seiner Gedankenführung kennenlernen und mit dem Text des Athanasios vergleichen.

Schon gleich auf den ersten Zeilen von *De doctrina* macht sich eine gewisse Vorliebe des Verfassers für Parallelismen bemerkbar. Die Antithetik bei der Charakterisierung der wahren Lehrer, einerseits, und der Griechen, die nicht die wahre Lehre haben, andererseits, ist sorgsam ausgefeilt. Kein Wort ist überflüssig, auch wenn sich scheinbar Wiederholungen ergeben. Durch die Wiederaufnahme von Stichworten, die auf den ersten Blick z. T. sogar leicht übersehen werden können, sind die Sätze eng verklammert und verzahnt, so daß auch der Stil das durchdachte Gedankengefüge von *De doctrina* in adäquater Weise repräsentiert.

Das Problem wahrer Lehre wird vornehmlich unter dem Aspekt der wahren Lehrer reflektiert. Die wahren Lehrer stimmen miteinander überein, sie widersprechen weder sich noch ihren Vätern. Lehrer, die dieses Signum nicht aufzuweisen haben, müssen als schlechte Lehrer bezeichnet werden. Deshalb (*Athanasios* folgert an dieser Stelle weniger strikt) haben die Griechen, weil sie eben nicht miteinander dasselbe verkündigen, sondern einander widerstreiten, nicht die wahre (κρήρυσον, bei *Athanasios* heißt es ἀληθῆ) Lehre. Ihre Lehrdifferenzen erweisen ihre Worte als bloß menschliche Worte. (*Athanasios* hat diesen Satz nicht. Dadurch entfällt ein wohlberechneter Gegensatz: hier in § 2 bei den Griechen nur menschliche Worte (λόγοι), dort in § 3 bei den wahren Lehrern und Propheten aber ein und derselbe – göttliche! – λόγος-Λόγος.)

In § 3 werden den Griechen – wohlgemerkt nur den Griechen! – die Heiligen gegenübergestellt. Bei den Heiligen herrscht Konsonanz, bei ihnen gibt es keine Lehrdifferenzen und -streitigkeiten. Wer aber sind diese Heiligen, die jetzt gegenüber den Griechen als *die* Lehrer herausgestellt werden?

Ihre Verkündigung wird umschrieben durch *προφητεύουσιν ἢ διδάσκουσιν*. (*Athanasios* hat diesen Passus wiederum nicht. Dadurch entfällt die erste Beschränkung der Heiligen auf die Propheten oder wenigstens ein wichtiges Bindeglied bei der Reduzierung der Lehrer und Heiligen auf die Propheten. – Es läßt sich erwägen, ob *Athanasios* mit *καὶ τῶ ὄντι τῆς ἀληθείας κήρυκες* nicht den ursprünglichen Text bietet. Dafür spräche die Entsprechung in *De doctrina* 3 fin.: *προφητῶν . . . ἐκήρυττον*. Es könnte sich freilich im Rahmen der Argumentation des *Athanasios* auch um eine Bemühung handeln, dem Bestreben des Verfassers von *De doctrina*, den Kreis der wahren Lehrer zu verengen, retardierend entgegenzuwirken.)

Die prophezeienden und lehrenden Heiligen lebten zwar – das ist der Unterschied bei ihnen – zu verschiedenen Zeiten, aber sie verfolgten miteinander dasselbe Ziel. Mit Recht. Denn als Propheten des einen Gottes verkündigten sie übereinstimmend ein und dasselbe Wort. (*Athanasios* verschiebt die Akzente, wenn er durch Partizipialkonstruktion den Schlußpassus von § 3 dem vorhergehenden Satz unterordnet. Das Moment, an dem der Verfasser von *De doctrina* gerade am meisten interessiert ist, nämlich die übereinstimmende prophetische Verkündigung *ein* und desselben Wortes, steht bei *Athanasios* nicht mehr ganz im Mittelpunkt. Die Auslassung von *ἑνα* bei *Athanasios* rührt an die Substanz. Dem einen Gott entspricht in *De doctrina* ein und dasselbe Wort: ein Gott – ein Wort. Hierauf wird ja § 6 zurückschauen, wenn von dem einen ewigen Gebot die Rede ist. Indem er den Text raffte, hat *Athanasios* hier das Profil der Aussagen verwischt.)

In § 4 nun sagt der Verfasser von *De doctrina*, welche Propheten er von Anfang an als wahre Lehrer im Auge hatte: Moses, Abraham, Noah, Henoch (von mir nach *Athanasios* ergänzt), Abel und Adam. Der Überlieferungsvorgang bei der Weitergabe des von Adam gehörten Gotteswortes wird durch verschiedene Prädikate (*ἐδίδασκε*, *ἐφύλαττε*, *ἐγίνωσκε*), *οὐκ ἠγνόει . . . μαθάνων*) gekennzeichnet, ohne daß wir hier über den Inhalt dieses einen Gotteswortes etwas gesagt bekommen. Auf *ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ* τοῦ *παρὰ θεοῦ ἀκούσαντος* ist genau abgestimmt der Schluß von *De doctrina* 7 *ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ . . . τοῦ παρὰ θεοῦ πλασθέντος*. (Im Text des *Athanasios* heißt es: *παρὰ τοῦ Ἀδάμ τοῦ καὶ αὐτοῦ μαθόντος παρὰ κυρίου*. Auch an dieser Stelle ist ein wichtiges Moment übersehen, wenn bei Adam, in Anlehnung an das vorausgegangene *μαθών* bei Abel, *μαθόντος* gesagt wird. *De doctrina* hat mit *ἀκούσαντος* zweifellos den richtigen Text der „Vätertradition“, denn in dem folgenden, angeblichen Herrenlogion von § 6 kommt der Verfasser auf jenes „Hören“ zurück. Daß es sich dabei um keine gleichgültige Differenz handelt, möchte ich zunächst nur andeuten, indem ich hier schon vorweg erkläre, daß jene „Überlieferung“ von Adam bis Moses etwas Ungeschriebenes, nämlich das (von Anfang an) gehörte, ewige Gebot (§ 6) ist. Zudem wird uns das „Hören“ noch beschäftigen, wenn wir auf die theologische Herkunft dieser ganzen Tradition über die wahren Lehrer und Propheten zu sprechen kommen.²⁴ – Wenn *Athanasios* *κυρίου* statt *θεοῦ* schreibt,

²⁴ S. unten S. 24.

schaft er sich die Möglichkeit, den Text zu raffen. Sicherlich älter aber ist die Fassung von *De doctrina*.)

§ 5 Weil Adam das eine Gotteswort gehört hat und weil dieses Wort von Adam an überliefert wurde, konnte ὁ τῶν ὅλων θεός bei seiner Epiphanie in Ägypten die Nachkommen damit an ihre Väter erinnern, daß er sie ansprach: „Ich (bin) der Gott eurer Väter.“ Von hier aus mag nun vielleicht klar werden, was für „Väter“ in § 1 gemeint waren, denen die wahren Lehrer nicht widersprechen: die Väter, die zugleich als wahre Lehrer, Heilige und Propheten des einen Gottes bezeichnet und in der Reihe Moses, Abraham, Noah, Henoch, Abel, Adam benannt sind. Mit ὁ τῶν ὅλων θεός knüpft der Verfasser von *De doctrina* an das unmittelbar vorausgegangene θεοῦ an. Der Gott, den Adam gehört hat, ist als „der Gott der Väter“ (vgl. Ex 3,6. 13.15) auch derjenige, der mit Moses und (über ihn) mit Israel gesprochen hat. Es wird für uns noch von speziellem Interesse sein, daß auch Adam offensichtlich mit in die Schar der besonders qualifizierten Väter aufgenommen ist und somit dann natürlich als der älteste Vater erscheint.²⁵ (Einem *Athanasios* mußte solche Vorstellung von dem Vater und wahren Lehrer und Propheten Adam verdächtig sein. Es ist gewiß wahrscheinlicher, daß § 5 von ihm beziehungsweise seinem Gewährsmann ausgelassen wurde, als daß man im 4. Jahrhundert auf Grund des Textes bei *Athanasios* einen derartigen Passus hinzugefügt hat.)

Die ausgewogene Nebeneinanderstellung von *De doctrina* 5 und 6 führt auf eine theologische Konzeption, die unter heilsökonomischem Aspekt auch dann differenziert, wenn sie die Einheit zwischen Altem und Neuem Bund wegen ihres Leitgedankens: ein Gott – ein Wort, besonders kraß herausstellt.

§ 6 Der Kyrios, „in der Fülle der Zeiten zur Vergebung der Sünde“ (Hebr 9,26) kommend, spricht: „Nicht ein neues Gebot, sondern das ihr gehört habt, gebe ich Euch“ (1 Joh 2,7). Der Kyrios nimmt hier eine merkwürdige Stellung ein. Er ist der Inkarnierte, der als Legislator das Gebot gibt. Aber er gibt es nun eben doch anders, als Gott es dem Adam gegeben hat. Das Gebot des Inkarnierten ist – wie es der Verfasser von *De doctrina*, durch einen Kunstgriff, mit 1 Joh 2,7 den Herrn selber sagen läßt – nicht neu. Und es liegt daher durchaus im Gedankengang des Verfassers von *De doctrina* (vgl. § 3), wenn wir hier an Mk 12,28f erinnern, wo ein Schriftgelehrter den lehrenden Jesus fragt: ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; Im Grunde ist dies ja die Frage, die sich jedem Leser von *De doctrina* an dieser Stelle aufdrängt, und sie wird auch dem Verfasser von *De doctrina* im Sinne gelegen haben. Denn der Zusammenhang von § 3–6 ist dadurch gegeben, daß mit der πρώτη ἐντολή das gemeint ist, was Jesus dem Schriftgelehrten antwortet: πρώτη ἐστὶν ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστὶν, καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου κτλ.²⁶ Demnach wäre diese ἐντολή hier nicht nur als

²⁵ S. unten S. 25.

²⁶ S. unten S. 22 und 24

„allervornehmste“, sondern auch als allererste und schon von Adam gehörte ἐντολή aufgefaßt.

Der Herr wird in De doctrina 6 nicht als Lehrer bezeichnet, aber er tritt doch auch als solcher in Erscheinung. Er kommt „in der Fülle der Zeit zur Vergebung der Sünde“ und lehrt das ‚ewige Gesetz‘; genauer: indem er zur Vergebung der Sünde kommt, lehrt er das ‚ewige Gesetz‘. Mit solcher Lehr-tätigkeit aber tritt Jesus als siebenter in die Reihe der wahren Lehrer und Propheten, unvergleichbar und doch auch vergleichbar. (Während der Verfasser von De doctrina, dem ἐπιφανιόμενος in § 5 entsprechend, ἐπιδημή-σας sagt, hat Athanasios das beliebtere ἐλθών. Ich wage hier keine definitive Entscheidung, möchte aber die lectio difficilior, soweit man hierbei über-haupt von difficilior sprechen kann, vorziehen. – Das Schriftzitat aus dem 1. Johannesbrief im Zitat des Athanasios steht dem Bibeltext näher. Es ist hier also zu konstatieren, daß in dem sonst recht großzügig gerafften Zitat des Athanasios das Bibelzitat genauer und ausführlicher ist. Aber selbst diese größere ‚Akribie‘ ist nichts anderes als mangelnde Texttreue gegenüber der „Vätertradition“ und hier gewissermaßen nur noch das Pünktchen auf dem i. – Der Text der „Vätertradition“ in der Athanasiosschrift De decretis Nicaenae synodi ist zwar nicht ganz unwichtig, weil er dazu beiträgt, den Text von De doctrina zu ergänzen. Aber davon einmal abgesehen, ist er im Verhältnis zu De doctrina sonst fast durchgehend nur von sekundärer Bedeutung.)

§ 7 So geht auch Lukas (3,23–38) vom Sohn bis zu Adam zurück, um zu zeigen, daß der Leib, den Jesus annahm, von dem von Gott geschaffenen Adam ist. Das absolute ἀπὸ τοῦ υἱοῦ scheint hier in dem Zusammenhang zunächst neutral gebraucht zu sein und wird durch den Namen Jesus noch nicht näher bestimmt. Doch da sich der Verfasser von De doctrina auf Lk 3,23 bezieht, ist es der Ἰησοῦς . . . ὢν υἱός, ὡς ἐνομιζέτο, Ἰωσήφ. Aber auch auf Grund dieser Stelle allein könnte es, wegen des ὡς ἐνομιζέτο, noch of-fenbleiben, ob der Verfasser von De doctrina den υἱός als υἱός τοῦ θεοῦ oder als υἱός τοῦ ἀνθρώπου verstanden hat. Es ist durchaus möglich, daß das absolute υἱός in De doctrina 7 bewußt als ein schillernder Titel verwen-det wurde. Erst anschließend wird deutlich, daß der Verfasser auf die soma-tische Seite der Herkunft des υἱός Jesus rekurriert. Die Bezeichnung des Inkarnierten in § 6 als ὁ κύριος . . . ἐπιδημήσας läßt darauf schließen, daß der Verfasser von De doctrina, nachdem er in § 6 vom Inkarnierten vor-nehmlich nach seiner Gottheit (göttlicher Logos – κατὰ πνεῦμα) gesprochen hatte, nun mit Jesu Titel υἱός den Inkarnierten hauptsächlich im Blick auf seine somatische Herkunft (κατὰ σάρκα) meint. Ich sage „vornehmlich“ und „hauptsächlich“, denn so glatt, wie man vielleicht prima vista vermuten könnte, lassen sich § 6 und § 7 nicht auf Gottessohnschaft und Adamssohn-schaft Jesu verteilen. Hierin steckt noch ein besonderes Problem, das viel-leicht schon allein durch das – sit venia verbo – ‚vertrackte‘ οὕτως am An-fang von § 7 gegeben ist. Wieso kann denn eigentlich der Verfasser, nach-dem er die Tradition der ἐντολή von Moses bis auf Adam zurückverfolgt hat und danach noch in der besprochenen eigentümlichen Weise den inkar-

nierten Kyrios zugleich als Legislator und als Lehrer hat auftreten lassen, nun sagen, auch Lukas sei „so“ vom Sohn auf Adam zurückgegangen? Wer dieses „so“ in einer rein formalen Parallele des Genealogisierens hinreichend begründet findet, weil beide Genealogien bei Adam enden, wird sich mit solcher Erklärung kaum beruhigen können. Denn, wie wir sahen, weiß der Verfasser von *De doctrina* seine Worte genau zu setzen, und wir suchen, wenn wir an dieser Stelle ein besonderes Problem sehen, wohl kaum nach einem nicht vorhandenen Tiefsinn. Wodurch sind also diese beiden verschiedenen Komplexe verbunden? Was läßt den Verfasser von *De doctrina* so selbstverständlich am Anfang von § 7 sein „so“ sagen? Die Schwierigkeit besteht für uns hauptsächlich darin, daß in *De doctrina* Adam im Hinblick auf Jesu Herkunft zweimal in einer Weise apostrophiert wird, die unserem theologischen Denken fremd ist. Adam ist hier nicht der Adam des Sündenfalls. Er ist der erste wahre Lehrer und Prophet, und er ist der von Gott selbst geschaffene erste Mensch. Ohne auch nur den geringsten Anstoß zu nehmen, kann der Verfasser von *De doctrina* die Identität von Jesu Leib mit dem Leib Adams feststellen. Kein Wort von der Jungfrauengeburt! Es kann nicht zweifelhaft sein, daß auch in *De doctrina* die Sündlosigkeit Jesu vorausgesetzt wird. Wenn aber gleichwohl der Adamsleib Jesu betont konstatiert wird, dann muß wohl dieser Adam als Vater Jesu auf besondere Weise verstanden werden. Die Lösung der Schwierigkeit wird uns die Lehre von Adam als dem wahren Lehrer und Propheten bieten, der – und hier greifen wir unserer Argumentation schon weit voraus – qua wahrer Prophet ohne Sünde ist.²⁷ Das läßt sich zwar nicht direkt aus *De doctrina* entnehmen, aber wir werden sehen, daß diese Auffassung in dem theologischen Milieu zu Hause ist, dem wir *De doctrina* im folgenden zurückgeben werden. Hier mag es einstweilen mit diesem Hinweis genug sein, um das Geheimnis des „so“ von *De doctrina* 7 und die damit gegebenen Probleme aufzulösen.

(Daß *Athanasios* ohne Kummer auf § 7 verzichtet hat, mag schon der Umstand belegen, daß in seinen Schriften kein einziges Mal Lk 3,23–38 zitiert wird. Auf die pseudathanasianische Schrift *Contra Apollinarium II* komme ich am Schluß noch zurück. Überhaupt ist *Athanasios* die Vorstellung von der Adamssohnschaft Christi so fremd, daß seine Rejektion von *De doctrina* 7 nur als folgerichtig erscheinen müßte, wenn nicht schon der Passus im Rahmen seiner Argumentation als schlechterdings überflüssig zu erkennen wäre. Auch jemand, der an der Lehre von der Adamssohnschaft Christi interessiert gewesen wäre, hätte im Zusammenhang der Argumentation von *De decretis Nicaenae synodi* 4–5 den § 7 fallen lassen.)

Hatten wir zunächst bei der Erklärung des Überganges von § 6 zu § 7 in *De doctrina* gewisse Schwierigkeiten, möchte vielleicht der Einwand nicht unberechtigt erscheinen, daß *Athanasios* eben doch mit dem Zitat nach 1 Joh 2,7 den richtigen Schluß der „Vätertradition“ biete und daß die von Opitz vermutete „Bearbeitung eines Späteren“, auf Grund gewisser Unzu-

²⁷ S. unten S. 24.

länglichkeiten des Bearbeiters, eben nur mit einem holperigen Übergang für einen Zusatz zu Platze gekommen sei. Solchem Einwand läßt sich zwar schon auf Grund der von uns immer wieder beobachteten sorgsamsten Diktion und Gedankenführung des Verfassers von *De doctrina* begegnen. Aber wir haben darüber hinaus von außen her ein wohl noch überzeugenderes Argument für die ‚Echtheit‘ des Schlusses von *De doctrina*. Dieses Argument wird uns zugleich dazu dienen, die *theologische Herkunft von De doctrina* bzw. der „Vätertradition“ des Athanasios zu bestimmen.

II

Epiphanius beschreibt in seinem *Panarion* 30,3,3–6 die theologischen Anschauungen von „*Ebioniten*“, die dem ursprünglichen Ebionismus durch ihre Verbindung mit dem falschen Propheten Elkesai schon ferner gestanden hätten, auf folgende Weise²⁸: τινές γὰρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδάμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσιν, τὸν προῶτόν τε πλασθέντα καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας. ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν αὐτὸν ὄντα πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα πάντων τε κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρωσθαι· ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδάμ ἦλθε καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα· πρὸς Ἀβραάμ δὲ ἔλθων καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ ὁ αὐτὸς ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθεν καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἐνεδύσατο καὶ ὥφθη ἀνθρώποις καὶ ἐσταυρώθη καὶ ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν. πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν· οὐχί, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον. καὶ πολλὴ παρ’ αὐτοῖς σκότῳσις, ἄλλοτε ἄλλως καὶ ἄλλως αὐτὸν ὑποτιθεμένους. Die im Zusammenhang mit *De doctrina* speziell interessierenden Partien sind hier kursiviert.

Man sieht, *Epiphanius* fand ein erhebliches Durcheinander der „ebionitischen“ Meinungen vor. Freilich war er auch nicht in der Lage, dieses Durcheinander ordnend zu bewältigen, zumal zu seinen Zeiten die jüdenchristlichen Überlieferungen bzw. diejenigen, die er dafür hielt, in erheblichem Maße differierten.²⁹ Seine Mitteilungen aber tragen dazu bei, uns über *De doctrina* 7 und seine ursprüngliche Zugehörigkeit zum Komplex der „Vätertradition“ ein begründetes Urteil zu erlauben. Da es sich um referierende Bemerkungen des *Epiphanius* handelt, die außerdem noch durch ἄλλοτε ἄλλως καὶ ἄλλως abgesichert sind, läßt sich diese Stelle freilich nur

²⁸ *Epiphanius* (Ankoratus und *Panarion*). Hrsg. v. K. Holl (GCS 25), Bd. 1 (1915), S. 336.4 – 337.9.

²⁹ Vgl. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Jüdenchristentums*. 1949, S. 14ff, besonders S. 17ff; derselbe, *Das Jüdenchristentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteikämpfe in der frühen Christenheit*. 1964, S. 15ff – W. Bauer-G. Strecker, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. 1964², darin G. Strecker S. 248ff, besonders S. 282; dazu G. Strecker, *Das Jüdenchristentum in den Pseudoklementinen*. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 70) 1958, S. 265f.

mit Vorsicht benutzen.³⁰ Ganz deutlich ist, was Epiphanius an diesen „ebionitischen“ Theologumena in die Augen stach: die enge Verbindung zwischen dem ersterschaffenen, von Gott pneumatisch begabten Adam und Christus; die Identität des Adamsleibes mit dem Leib, den Christus ἐν' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν anzog. Dabei schimmert etwas von der Anschauung hindurch, daß dieser Christus bei den Gerechten des Alten Bundes in etwas anderer Weise war als in Adam, daß aber im Zusammenhang mit den Aussagen über den Adamsleib Christi doch auch von der Reihe der alttestamentlichen Gerechten die Rede war – und gerade diese Verbindung ist es, die das Zeugnis des Epiphanius für *De doctrina* und speziell den Zusammenhang von *De doctrina* 5 und 7 interessant und bedeutsam macht. Und hiermit sind wir für die „Vätertradition“ *De doctrina* auf den Bereich des „Judenchristentums“ verwiesen.

So willkommen uns dieser Hinweis des Epiphanius ist, als Argument im Zusammenhang unserer Untersuchung der Herkunft von *De doctrina* wird das zitierte Referat über „ebionitische“ Theologie recht eigentlich schlagkräftig erst dann, wenn wir zugleich nachweisen können, daß die Vorstellung von *De doctrina* über die wahren Lehrer und Propheten (von Moses bis zu Adam) ebenfalls „judenchristlicher“ Theologie entstammt. Nun ist von den judenchristlichen Theologumena, für deren Kenntnis wir in der Hauptsache auf die Pseudoklementinen angewiesen sind, kaum eines bekannter als die Lehre vom wahren Propheten. Da „das Judenchristentum eine komplexe Größe“³¹ ist, darf nicht vorausgesetzt werden, daß die Lehre vom wahren Propheten theologisches Gemeingut aller judenchristlichen Gruppen war. Jedenfalls aber ist es eine völlig unbestrittene Tatsache, daß sie in den *Pseudoklementinen*, die uns am ausführlichsten über judenchristliche Tradition orientieren, eine zentrale Stellung einnimmt.³² Da zudem das Zeugnis des Epiphanius über die „Ebioniten“ auch auf die sog. Grundschrift der Pseudoklementinen zurückgreift³³, ist uns mit diesem Sachver-

³⁰ Strecker (*Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 265 f. Anm. 1) warnt, „daß Epiphanius' Darstellung für sich genommen wertlos ist und, bevor sie wissenschaftliche Verwendung finden könnte, einer den neuen Editionen folgenden kritischen Analyse unterzogen werden müßte. Solange dies nicht geschehen ist, können die Epiphanius-Berichte nicht zur Identifizierung ebionitischer Texte herangezogen werden. Die Arbeit wird sich vielmehr in umgekehrter Richtung zu vollziehen haben; sie wird ohne Rücksicht auf die Darstellung des Epiphanius die judenchristliche Literatur analysieren müssen und danach auf Grund der gewonnenen Ergebnisse die Aussagen des Epiphanius korrigieren können.“ Diese Warnung ist berechtigt. Durch *De doctrina* haben wir aber eine andere Frage. Unsere Aufgabe ist es hier ja nicht, aus dem Bericht des Epiphanius etwas über ebionitische Theologie zu erfragen. Vielmehr gehen auch wir von dem Befund aus, daß die Ebioniten des Epiphanius – wie Ed. Schwartz sagt – eine „Leese Frucht“ sind.

³¹ Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. V.

³² Vgl. W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*. (Soter II). 1938, S. 98–112; Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, S. 98–116; Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 145–153.

³³ S. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, S. 461 ff; auch Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 265. – Vgl. außerdem den historischen Apparat bei Holl (oben Anm. 28).

halt eine solide Argumentationsbasis gegeben, auch wenn die Frage der Funktion und damit zugleich die Frage der Person des wahren Propheten in den Pseudoklementinen durch die Forschung noch nicht einhellig beantwortet ist. Es kann hier nun nicht unsere Aufgabe sein, diese Lehre zuerst gesondert und umständlich darzulegen und dann mit dem zu vergleichen, was De doctrina über die wahren Lehrer und Propheten sagt. Hatte uns die Epiphaniostelle für De doctrina 7 an den Bereich „judenchristlicher“ – in Wirklichkeit pseudoklementinischer – Theologie verwiesen, und war uns daneben von der Thematik unserer „Vätertradition“ her schon im allgemeinen die Nähe zu einem Zentralthema der Pseudoklementinen aufgefallen, dürfte es methodisch nicht bedenklich sein, die bereits behauptete pseudoklementinische Herkunft von De doctrina nun auch gleich für das ganze Traditionsstück zu belegen.

Bei unserer Frage nach der geistigen Herkunft von De doctrina werden wir allerdings gleich zu Anfang eine Entdeckung machen, die uns vorerst auf eine ganz andere Spur führt. Es wird sich zeigen, daß der Verfasser von *De doctrina* einem platonischen Gedanken „folgt“, indem er seine Lehre von den wahren Lehrern und Propheten mit Hilfe des „Großen Alkibiades“ gegen die Griechen richtet. Ich kann im Augenblick noch nicht sagen, ob hierbei der „Große Alkibiades“ direkt als Vorlage diente oder ob ein Resümee des platonischen Gedankenganges dem Verfasser von De doctrina durch platonische Schultradition vermittelt worden ist. Die zweite Möglichkeit ist keineswegs ausgeschlossen.

Der Dialogtext ist so wichtig, daß ich ihn mitteilen muß.³⁴ Dabei sind wieder die Textparallelen durch Kursivierung von mir herausgehoben.

ΣΩ. Οὐκ οἶσθ' ὅτι χρὴ τοὺς μέλλοντας διδάσκειν ὅτιοὺν αὐτοὺς πρῶτον εἰδέναι; ἢ οὐ; ΑΛ. Πῶς γὰρ οὐ; – Οὐκοῦν τοὺς εἰδότας ὁμολογεῖν τε ἀλλήλοις καὶ μὴ διαφέρεισθαι; – Ναί. – Ἐν οἷς δ' ἂν διαφέρωνται, ταῦτα φήσεις εἰδέναι αὐτούς; – Οὐ δῆτα. – Τούτων οὖν διδάσκαλοι πῶς ἂν εἶεν; – Οὐδαμῶς. – Τί οὖν; δοκοῦσί σοι διαφέρεισθαι οἱ πολλοὶ ποῖόν ἐστι λίθος ἢ ξύλον; καὶ ἐάν τινα ἐρωτᾷς, ἄρ' οὐ τὰ αὐτὰ ὁμολογοῦσιν, καὶ ἐπὶ ταῦτα ὁρμῶσιν ὅταν βούλωνται λαβεῖν λίθον ἢ ξύλον; ὥσαύτως καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα.

³⁴ „Plato“, Alkibiades I, 111a – 112a. – Seit Schleiermacher die Echtheit bestritten hat, ist die Diskussion um diesen Dialog nicht zur Ruhe gekommen. „Die Antike hingegen hat nicht nur Platons Autorschaft nie angezweifelt; in einer 9 Jahrhunderte dauernden Tradition wurde gerade diese Schrift in besondern Ehren gehalten. ‚Wie ein Same‘ begreift nach Iamblich der *Alkibiades* alle Weisheit Platons in sich. ‚Das Eingangstor in das Platonische Werk‘ nennt ihn Olympiodor, dessen Kommentar neben dem noch umfangreicheren des Proklos erhalten ist“ (P. Friedländer, der wiederum für die Echtheit des „Großen Alkibiades“ eintritt, in: Platon. Bd. II² (1957), S. 213. Literaturangaben über die neuere Diskussion ebd., S. 317; hinzuzufügen sind jetzt: S. Mori, Alcibiades, in: Journal of Classical Studies IX (1961), 34–52; A. Motte, Pour l'authenticité du Premier Alcibiade, in: L'antiquité classique XXX (1961), 5–32; R. Weil, La place du Premier Alcibiade dans l'oeuvre de Platon, in: L'information littéraire XVI (1964), 75–84). – Da aber andererseits auch U. von Wilamowitz-Moellendorf, der den „Großen Alkibiades“ als „Machwerk“ bezeichnet, den Dialog (in: Platon II, 1919, S. 327) wenigstens für verhältnismäßig alt und seine Zugehörigkeit zur Akademie für erwiesen hält, können wir in unserem Zusammenhang glücklicherweise die Echtheitsfrage dahingestellt sein lassen.

σχεδὸν γάρ τι μανθάνω τὸ ἐλληνίζειν ἐπίστασθαι ὅτι τοῦτο λέγεις· ἢ οὐ;
 – Ναί. – Οὐκοῦν εἰς μὲν ταῦθ', ὥσπερ εἵπομεν, ἀλλήλοις τε ὁμολογοῦσι
 καὶ αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἰδίᾳ, καὶ δημοσίᾳ αἱ πόλεις πρὸς ἀλλήλας οὐκ ἀμφοί-
 βητοῦσιν αἱ μὲν ταῦθ' αἱ δ' ἄλλα φάσκουσαι; – Οὐ γάρ. – Εἰκότως ἂν ἄρα
 τούτων γε καὶ διδάσκαλοι εἴεν ἀγαθοί. – Ναί. – Οὐκοῦν εἰ μὲν βουλοίμεθα
 ποιῆσαι τινα περὶ αὐτῶν εἰδέναι, ὁρθῶς ἂν αὐτὸν πέμποιμεν εἰς διδασκαλί-
 αι τούτων τῶν πολλῶν; – Πάνυ γε. – Τί δ' εἰ βουλευθῆμεν εἰδέναι, μὴ
 μόνον ποῖοι ἄνθρωποι εἰσιν ἢ ποῖοι ἵπποι, ἀλλὰ καὶ τίνες αὐτῶν δρομικοί
 τε καὶ μὴ, ἄρ' ἔτι οἱ πολλοὶ τοῦτο ἱκανοὶ διδάξαι; – Οὐ δῆτα. – Ἰκανὸν δέ
 σοι τεκμήριον ὅτι οὐκ ἐπίστανται οὐδὲ κρήννοι διδάσκαλοι εἰσιν τούτων,
 ἐπειδὴ οὐδὲν ὁμολογοῦσιν ἑαυτοῖς περὶ αὐτῶν; – Ἐμοιγε. – Τί δ' εἰ βουλη-
 θεῖμεν εἰδέναι, μὴ μόνον ποῖοι ἄνθρωποι εἰσιν, ἀλλ' ὅποιοι ὕγιεινοί ἢ
 νοσώδεις, ἄρ' ἱκανοὶ ἂν ἡμῖν ᾗσαν διδάσκαλοι οἱ πολλοί; – Οὐ δῆτα. – Ἦν
 δ' ἂν σοι τεκμήριον εἴσι μοχθηροὶ εἰσι τούτων διδάσκαλοι, εἰ ἑώρας αὐτοὺς
 διαφερόμενους; – Ἐμοιγε. – Τί δὲ δῆ; νῦν περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων
 ἀνθρώπων καὶ πραγμάτων οἱ πολλοὶ δοκοῦσι σοι ὁμολογεῖν αὐτοὶ ἑαυτοῖς
 ἢ ἀλλήλοις; – Ἠκίστα νῆ Δί', ὦ Σώκρατες. – Τί δέ; μάλιστα περὶ αὐτῶν
 διαφέρεσθαι; – Πολύ γε.

Die Terminologie von *De doctrina* 1–3 entspricht in weiten Partien dem „Großen Alkibiades“: ἀληθῶν διδασκάλων τεκμήριον – τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὁμολογεῖν καὶ μὴ ἀμφισβητεῖν . . . πρὸς ἑαυτούς – μοχθηροὶ . . . διδάσκαλοι – οὐχ ὁμολογοῦντες τὰ αὐτά, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀλλήλους ἀμφισβητοῦντες – διαφερόμενοι – κρήννοι . . . διδασκαλίαν – εἰς ταὐτὸν ἀλλήλοις ὁρμῶσιν. Der Verfasser von *De doctrina* muß mit diesem Gedankengang des Dialogs entweder unmittelbar durch den Text selbst oder mittelbar durch Doxographie in platonischer Schultradition bekannt gewesen sein. Das dürfte angesichts der Fülle paralleler Aussagen und speziell des Gebrauches von κρήννος kaum zweifelhaft sein.³⁵ (Durch unseren Nachweis wird nun auch aufs neue mit Evidenz die *Priorität des De doctrina-Textes* gegenüber dem Text des Athanasios erwiesen. Athanasios hat das ihm nicht geläufige κρήννον von *De doctrina* 2 durch ein ἀληθῆ ersetzt. Es wird hier auf unerwartete Weise von außen her der Eindruck bestätigt, den wir oben schon von der Darbietung der „Vätertradition“ durch Athanasios gewonnen hatten.)

Sind damit die Aussagen des Verfassers von *De doctrina* über die Konsonanz der wahren Lehrer in der Überzahl direkt als platonisches Formelgut erwiesen, stellt sich sofort die Frage ein, ob wir es nicht überhaupt mit einem *platonisierenden Konzept* zu tun haben. Es spricht ja noch manches andere in *De doctrina* für diese Auffassung. Heinrich Dörrie hat in einer glänzenden Studie über „Die platonische Theologie des Kelsos“ bei dem kaiserzeitlichen Platonismus auf das „Traditionsbewußtsein der Platoni-

³⁵ In der Diskussion um die Echtheit des „großen Alkibiades“ gibt es ein „κρήννος-Argument“! Denn κρήννος ist ein Hapaxlegomenon in den Platonschriften. S. F. Ast, *Lexicon Platicum sive vocum Platoniarum index*. (Unveränd. Nachdruck der Ausg. 1835–1838) 1956, vol. II, S. 212. Friedländer hat die merkwürdige Wortgeschichte von κρήννος untersucht, mit dem Ergebnis: „Das Wort ist ionisch, ist freilich auch auf ioni-

ker“ sonderlich hingewiesen³⁶: „Während das Christentum sich auf die Heilstat Christi als auf ein historisches Faktum bezieht, beruft sich der Platoniker darauf, daß er ein uraltes, niemals modifiziertes Wissen verwaltet. Denn an diesem Wissen ist nichts zu verändern, weil die Wahrheit unveränderlich eine und dieselbe ist. So nimmt der Platoniker dem Christentum, wie allen übrigen Offenbarungsreligionen gegenüber, die gleiche verneinende Haltung ein: Es kann und darf nichts offenbart werden; die Wahrheit hat keine Entwicklungsstufen. Sie hat sich großen Männern, den Weisen der Vorzeit, als eben dieselbe gezeigt, die sie heute ist.“³⁷ Dörrie hat ebenfalls darauf aufmerksam gemacht, daß die platonische Vorstellung von den Weisen der Vorzeit bei Kelsos mit der Lehre des Poseidonios von der Urzeit verschmolzen ist. Nach dieser Lehre hatten die Menschen der Urzeit „eine unmittelbare, noch durch keine Entfremdung und keinen Abfall beeinträchtigte Berührung mit dem Göttlichen, dem Welt-Logos . . . Das allein befähigte sie . . . auch zur Voraussage der Zukunft . . . Aus dem gleichen Grund wohnt dem, was die Weisen der Vorzeit aussprachen, ein besonders hoher Wahrheitsgehalt inne – so wie ihre Gesetze sich durch ethische Vollkommenheit auszeichneten.“³⁸ Ist „die Gleichsetzung von altem und wahrem Logos“ also „ein Kerngedanke des Poseidonios“³⁹, wird man in *De doctrina* bei dem einen und selben Logos der wahren Lehrer und Propheten, welcher durch das angebliche Herrenlogion so forciert als die alte *ἐντολή* erklärt wird, sich auch an Poseidonios erinnert fühlen; zumal mit der Prophetenreihe dann ein schlechterdings nicht zu überbietender Altersbeweis geführt wird. Haben wir es in *De doctrina* wirklich mit diesen Elementen zugleich zu tun, mit dem „Großen Alkibiades“ und mit der Lehre des Poseidonios von der Urzeit, müssen wir uns den Verfasser als einen Christen im *Einflußbereich des Platonismus nach Kelsos* denken. (Besonders interessiert haben dürften den Verfasser von *De doctrina* auch noch die Aussagen des Dialog-Textes über das echte Wissen des Lehrers und über das Unterscheidungsvermögen *περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ἀνθρώπων καὶ πραγμάτων*.)

Nun ist mit einem Aufweis der platonisierenden Konzeption des Verfassers von *De doctrina* ja noch lange nicht alles über seine Herkunft gesagt. Da er ein Christ war, was seinen Ausführungen allerdings erst in § 6 und § 7 mit Sicherheit entnommen werden kann, müssen wir seine *christliche Herkunft* nun noch genauer erfragen. Unsere Blickrichtung hierfür war

schem Sprachgebiet, ungewiß warum, nicht häufig; möglich daß es nur auf begrenztem Raum wirklich im Gebrauch war. Von dort ist es einmal in den Homer gedrunen, dann hat der Iambus es aufgenommen, selten die ionische Prosa; auf verschiedenen Wegen kam es in hellenistische Dichtung und späte Prosa.“ (P. Friedländer, *Der Große Alcibiades*. Zweiter Teil: Kritische Erörterung. 1923, S. 8.)

³⁶ Heinrich Dörrie, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes c. Celsum 7,42ff. Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl. Jg. 1967, Nr. 2, S. 25.*

³⁷ A. a. O., S. 25.

³⁸ Heinrich Dörrie, *Gnomon* 29 (1957), S. 194.

³⁹ A. a. O., S. 194.

oben schon durch zwei verschiedene Beobachtungen bestimmt, und es muß jetzt untersucht werden, ob sich *De doctrina* im ganzen als ein Stück pseudoklementinischer Theologie erweisen läßt.

Die Polemik in *De doctrina* richtet sich gegen die griechischen Lehrer. Das ist an sich noch nichts Besonderes. Denn im Rahmen altchristlicher Apologetik ist die Bekämpfung der Griechen eine der Hauptaufgaben. Es wäre also festzustellen, wie grundsätzlich und konsequent die Grenze zu den Griechen gezogen wird. Wir können uns hier wohl am schnellsten orientieren, wenn wir *Tatians* Theologie zum Vergleich heranziehen. Seine heftige Polemik gegen die griechische Bildung fällt bekanntlich aus dem Rahmen antihellenischer Äußerungen der altchristlichen Apologetik heraus. Es ist in unserem Zusammenhang bemerkenswert, daß Tatian, wie Martin Elze hervorgehoben hat⁴⁰, „seinem Gebaren nach . . . der Philosophie feindlicher gegenübergestanden (hat) als die übrigen Apologeten seiner Zeit“, daß er aber „terminologisch . . . eine größere Nähe zu ihr“ verrät „als sie alle“. „Sie wirken im Vergleich mit ihm irenisch – und halten auf Distanz. Er polemisiert heftig – und hebt die Unterschiede auf.“ Auch der Verfasser von *De doctrina* bedient sich der Terminologie seiner Gegner, um sich und seine Lehre von ihnen abzusetzen. Nach Tatian ist »der Gegensatz zwischen dem Christentum und der griechischen Philosophie . . . ein radikaler und ausschließender Gegensatz. Tatian erkennt lediglich Sokrates, Herakles, und einigen anderen solchen‘ zu, daß sie ‚Gerechte‘ waren . . . und stellt sie dadurch auf eine Stufe mit den Propheten . . . War das für Justin . . . ohne Schwierigkeiten möglich, so bedeutet es für Tatian eine Inkonsequenz. Er gibt auch keinerlei nähere Erklärung dafür. Grundsätzlich stehen nämlich Christentum und griechische Philosophie bei ihm völlig unvergleichbar einander gegenüber.“⁴¹ Die Wahrheit kann nur unteilbar eine sein, sie ist älter als die Lehren der Griechen und darum auf Seiten der „Barbaren“ (= Juden) zu finden. Und darum will Tatian auch nichts Neues lehren. In *De doctrina* können wir nur feststellen, daß der Gegensatz zu den griechischen Lehrern grundsätzlich und konsequent behauptet wird. Daß aber hier der Gegensatz in der Tat noch härter und konsequenter als bei Tatian gesehen ist, läßt sich an der Reihe der wahren Lehrer und Propheten, die in *De doctrina* namentlich aufgeführt werden, erkennen. Die wahre Lehre wird auf den Anfang der Menschheit, auf Adam, zurückgeführt. Ihr Alter ist somit nicht zu übertreffen. Aber hier stehen wir nun auch vor einem grundlegenden Unterschied der Konzeption *Tatians* und der des Verfassers von *De doctrina*. Will Tatian den Altersbeweis aus den „barbarischen“ *Schriften* führen, die ihn wegen ihres höheren Alters dem Griechentum abtrünnig machen, und ist ihm dabei Moses der *πάσης βαρβάρου σοφίας ἀρχηγός* (*oratio ad Graecos* 31,1), führt er dementsprechend sein Wahrheitszeugnis auf die *schriftliche* Überlieferung des Moses zurück. „Mit dem Hinweis auf die Göttlichkeit der Quelle wird . . . die Wahrheit der Aussage belegt. Dem-

⁴⁰ Martin Elze, *Tatian und seine Theologie*. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 9) 1960, S. 22.

⁴¹ Elze, a. a. O., S. 60f.

gegenüber handelt es sich bei aller davon abweichenden Aussage lediglich um ‚Wahrscheinlichkeiten‘, was hier in durchaus abwertendem Sinn zu verstehen ist. Dieser Gegensatz von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, von Göttlichkeit und Sophisterei, ist zugleich ein Gegensatz von schriftlicher Überlieferung und bloß mündlicher Konzeption.⁴² *Die göttliche Überlieferung der wahren Lehrer und Propheten von De doctrina aber ist nicht schriftlich, sondern mündlich.* Was hier überliefert wird, wird *nicht gelesen, sondern gehört* (ἡκούσατε). Das Moment der Urkundlichkeit, das für Tatians Beweisverfahren so wichtig ist, das Moment der Schriftlichkeit ist in De doctrina, angesichts des sprechend sich offenbarenden Gottes, zu Gunsten der Mündlichkeit deklassiert. Dieser bedeutsame Unterschied zu Tatians Konzeption läßt uns das Profil von De doctrina noch schärfer erkennen, und es wird nun für die Solidität unserer Beweisführung ein Kriterium sein, ob das jetzt noch deutlicher hervortretende Moment der mündlichen Überlieferung ebenfalls als Eigentümlichkeit pseudoklementinischer Lehre nachzuweisen ist.

De doctrina 1–3 zeigt indirekt, daß die falsche Lehre der Griechen auf ihren Polytheismus zurückgeführt werden muß. Denn die wahren Lehrer und Propheten stimmen deshalb überein, weil sie die Propheten eines Gottes sind; und darum verkündigen sie denn auch nur ein und dasselbe Wort. Es ist hier zu vergleichen Ps.-Klem. Hom IX, 1–3⁴³: πασῶν οὖν μείζων ἐστὶν ἀσέβεια τὸ τὸν μόνον πάντων καταλείψαντα δεσπότην πολλοὺς τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας σέβειν θεοὺς . . . ὑμεῖς δὲ εἰς τὸν τῶν ὅλων ἀσεβεῖτε θεόν . . . μὴ γνωρίσαντες τὴν διαφορὰν τὴν μεταξὺ μοναρχίας καὶ πολυαρχίας, ὅτι ἡ μὲν μοναρχία ὁμονοίας ἐστὶν παρεκτική, ἡ δὲ πολυαρχία πολέμων ἐξεργαστική. τὸ γὰρ ἐν ἑαυτῷ οὐ μάχεται, τὰ δὲ πολλὰ πρόφασιν ἔχει τὴν πρὸς ἕτερον μάχην ἐπιχειρεῖν. Αὐτίκα γοῦν εὐθὺς μετὰ τὸν κατακλυσιμὸν ὁ Νῶε τριακόσια ἐπιζήσας ἔτη μετὰ τῶν ἐξ αὐτοῦ γενομένων ὄχλων ἐν ὁμονοίᾳ διετέλει, τοῦ μόνου θεοῦ κατ' εἰκόνα ὑπάρξας βασιλεὺς.

Für die Frage der ‚Übereinstimmung‘ sind die Titel von Buch 8 und 9 im Themenkatalog von Ps.-Klem. Rek. III, 75⁴⁴ interessant:

8 De verbis domini, quae sibi videntur esse contraria, sed non sunt, et quae sit horum absolutio (nach Rufin). Περὶ τῶν τοῦ διδασκάλου λόγων καὶ ὅτι προφῆτης ὢν ἐναντία ἀλλήλοις οὐ λέγει, ἀλλὰ ὅτι δοκεῖ, πρὸς δὲ καὶ αὐτῶν τὰς λύσεις ἐπιφέρει (nach dem Syrer).

⁴² Elze, a. a. O., S. 35.

⁴³ Die Pseudoklementinen. I Homilien. Hrsg. v. B. Rehm (GCS 42), 1953, S. 132.8f, 15f, 18–24.

⁴⁴ Die Pseudoklementinen. II Rekognitionen in Rufins Übersetzung. Hrsg. v. B. Rehm (GCS 51), 1965, S. 145. – W. Frankenberg, Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext. Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 48,3) 1937, S. 235.

Vgl. etwa Hom. XVII, 5, 1: καὶ τοῦτο εἰπὼν Ἰησοῦς οὐδὲ αὐτὸς ἑαυτῷ συμφωνεῖ. (Rehm 231.3).

Zu Rek. III, 75 s. den Forschungsbericht von Strecker, Judenchristentum in den Pseudoklementinen, nach S. 289 (Register). Nach Rehm ist das „Inhaltsverzeichnis“ von Rek. III, 75 eine Fiktion.

9 Quia lex quae a Deo posita est, iusta sit et perfecta, et quae sola possit facere pacem (nach Rufin); "Ὅτι αὐτὸς ὑπὸ θεοῦ κατασταθεὶς μόνος τὰ πάντα δίκαιος ὢν εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν δι' ἐλέους καταστήσαι δύναται (nach dem Syrer).

Daß bei der strikt monotheistisch orientierten Argumentation auch Dtn 6,4 eine Rolle spielte, mag besonders Ps.-Klem. Hom. III, 57 belegen⁴⁵: τοῖς δὲ ἡπατημένοις πολλοὺς θεοὺς ὑπονοεῖν . . . ἔφη· Ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν κύριος εἷς ἐστίν. Zudem ist für das 4. Buch von Ps.-Klem. Rek. III, 75 der Titel überliefert⁴⁶: Quod cum multi dicantur dii, unus sit verus Deus secundum testimonia scripturarum (nach Rufin); "Ὅτι πολλῶν θεῶν ὀνομαζομένων εἷς ἐστὶν ἀληθῶς θεός, ὥς αἱ θεῖαι γραφαὶ μαρτυροῦσιν (nach dem Syrer). In einem solchen Zusammenhang kann auch Petrus gelegentlich von sich sagen: ὁρμῶντός μου εἰς τὰ ἔθνη τὰ πολλοὺς θεοὺς λέγοντα, κηρύττειν καὶ διδάσκειν ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός . . . (Hom. III, 59, 2).⁴⁷

Der Titel des 1. Buches im pseudoklementinischen Themenkatalog von Rek. III, 75 aber lautet⁴⁸: De vero propheta (nach Rufin); Περὶ τῆς ἀληθείας τοῦ προφήτου (nach dem Syrer). Mit ihm läßt sich nun auch das *Hauptthema von De doctrina* bezeichnen, denn wir sahen ja schon, daß hier der wahre Lehrer als Prophet verstanden wird. Wenn nun der Verfasser von De doctrina auffallenderweise nicht die sogenannten großen und kleinen Propheten des Alten Testamentes als wahre Propheten nennt, sondern sich auf Adam, Abel, Henoch, Noah, Abraham und Moses beruft, dann bedeutet das für sein Thema eine Spezifizierung, wie sie kaum augenfälliger sein könnte. Genau dieselbe Hochschätzung der genannten Männer ist nun das Charakteristikum der Pseudoklementinen; ja sie ist sogar schon Spezifikum einer wahrscheinlichen Quelle der pseudoklementinischen Grundschrift, der Κηρύγματα Πέτρου gewesen.⁴⁹

Simon weist in Hom. XVII, 4 auf den Widerspruch der Lehre des Petrus hin, daß vor Erscheinung des Sohnes (nach Mt 11, 27: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn“ usw.) der Vater unbekannt gewesen sei, andererseits aber doch der Schöpfer den Gerechten des Alten Testamentes bekannt gewesen sein solle. Dabei kommt es zu folgender Aufzählung⁵⁰: τοῦ γὰρ δημιουργοῦ ἐγνωσμένου καὶ τῷ πλασθέντι Ἀδὰμ καὶ τῷ εὐαρεστήσαντι αὐτῷ Ἐνὼχ καὶ τῷ ὑπ' αὐτοῦ δικαίῳ ὁραθέντι Νῶε, ὁμοίως καὶ τῷ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ἀλλὰ καὶ Μωυσῇ καὶ λαῷ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ . . .

In Hom. XVIII, 13, 5–14, 1 erklärt Petrus diesen scheinbaren Widerspruch so⁵¹: ὁ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς ὢν υἱὸς μόνος ὠρίσθη, ἵνα οἷς βούλεται ἀποκα-

⁴⁵ Rehm 77.23 f.

⁴⁶ A. a. O. (Anm. 44).

⁴⁷ Rehm 78.8 f.

⁴⁸ A. a. O. (Anm. 44).

⁴⁹ Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 145 ff.

⁵⁰ Rehm 230.23–26.

⁵¹ Rehm 247.21–30.

λύψη. καὶ οὕτως δύναται Ἀδάμ ὁ πρωτόπλαστος αὐτὸν μὴ ἀγνοεῖν οὐδὲ Ἐνὼχ ὁ εὐαρεστήσας μὴ εἰδέναι οὔτε Νῶε ὁ δίκαιος μὴ ἐπίστασθαι οὔτε Ἀβραάμ ὁ φίλος μὴ συνιέναι, οὐκ Ἰσαάκ μὴ νενοηκέναι, οὐκ Ἰακώβ ὁ παλαίσας μὴ πεπιστευκέναι, καὶ πᾶσιν τοῖς ἐν τῷ λαῷ ἀξίοις μὴ ἀποκεκαλύφθαι. εἰ δέ (ὡς φήs) ἔσται διὰ τὸ εἰδέναι διὰ τοῦ Ἰησοῦ νῦν πᾶσιν ἀποκαλύπτεσθαι, πῶs οὐκ ἀδικώτατον λέγεις ἐκείνους μὲν μὴ ἐγνωκέναι, ἐπταὶ στύλους ὑπάρξαντας κόσμῳ καὶ δικαιοτάτῳ θεῷ εὐαρεστῆσαι δυναμένους, καὶ τοσούτους δὲ νῦν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἀσεβεῖς ὄντας κατὰ πάντα γνῶναι;

Der Sohn von Mt. 11, 27 wird hier also als der Christus-Adam und wahre Prophet verstanden, die Offenbarungsempfänger sind die „Sieben Säulen“⁵². Die Namenfolge erscheint in den Pseudoklementinen mehrfach, stimmt jedoch nicht immer überein.⁵³ Aber sie beginnt mit Adam und endet mit Moses. Die gleiche Reihe nun fanden wir in De doctrina vor. Die Offenbarungsempfänger werden hier in ganz gleicher Weise beschrieben: ἡπίστατο, ἐγίνωσκε, οὐκ ἡγνῶει; sie erscheinen hier ebenso mit den Attributen ihrer Gerechtigkeit: Noah διακρίνων καθαρά καὶ ἀκάθαρτα, Henoch εὐάρεστος γινόμενος τῷ θεῷ, Adam τοῦ παρὰ θεοῦ ἀκούσαντος bzw. πλασθέντος. Will man in De doctrina die Siebenzahl anwenden, kann nur Jesus als siebenter die Reihe abschließen. Wir hatten oben schon gesehen, daß sich an dieser Stelle Probleme ergeben, die von der merkwürdig zwiegesichtigen Stellung Jesu in De doctrina herrühren.⁵⁴ Offenbar bezeichnet der Verfasser von De doctrina zumindest die Reihe von Moses bis Adam als wahre Lehrer und Propheten. Der Titel des wahren Propheten erscheint hier also im Gegensatz zu den Pseudoklementinen von vornherein im Plural. Aber mit dieser Differenz ist es so weit nicht her. Denn in den Pseudoklementinen wird gleichfalls nicht nur der Sohn als der wahre Prophet bezeichnet, sondern auch Adam und Moses. Ja, achtet man in De doctrina 4 genauer darauf, welche Prädikate der Verfasser für die Tätigkeit der sechs Männer findet, so wird man diesen Abschnitt ganz nahe an die Pseudoklementinen heranrücken müssen. Denn auch in De doctrina sind Moses und Adam (neben Jesus in § 6) diejenigen, die als Lehrende hervortreten, während Abraham, Noah, Henoch und Abel als solche charakterisiert werden, die sich nur rezeptiv verhalten oder als Wissende erscheinen. Wir müßten demnach in De doctrina noch die Reihe der wahren Lehrer und Propheten reduzieren auf Adam und Moses und daneben Jesus. Hat andererseits der Sohn nach Hom. XVIII, 13 f die Funktion des Offenbarers auch gegenüber den sieben Säulen und ist als solcher der wahre Prophet, ließe sich daran denken, daß in De doctrina für dieselbe Funktion der Logos eintritt. In § 3 dürfte das „Wort“ wohl schillernd gebraucht sein, und es würde dann der Logos zugleich als Offenbarer und als das Geoffenbarte, nämlich die ἐντολή, von der in § 6 die Rede ist, zu verstehen sein.

⁵² S. zu dieser Vorstellung W. Staerk, Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 35 (1936), S. 232 ff.

⁵³ Vgl. besonders W. Staerk, a. a. O., und derselbe, Soter II, S. 105 ff.

⁵⁴ S. oben S. 13.

Auch aus einem weiteren Grunde rücken Pseudoklementinen und De doctrina eng zusammen. Adam ist nach De doctrina 4 und 7 der von Gott Geschaffene und von Gott Hörende, und Jesu Leib ist der Leib Adams. In ähnlicher Weise sind auch in Hom. III, 20, 1 Adam und Christus identifiziert, wenn dort „dem ersten Adam, dem Geschöpf der Hände Gottes, das *ἄγιον Χριστοῦ πνεῦμα* beigelegt wird“.⁵⁵ Von den Pseudoklementinen her wird nun auch das christologische Interesse des Verfassers von De doctrina an dem wahren Propheten Adam erklärlich. Was ist der wahre Prophet? *προφήτης δὲ ἀληθείας ἐστὶν ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς, τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνεται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔσται, ἀναμάρτητος, ἐλεήμων, μόνος τὴν ἀλήθειαν ὑφηγεῖσθαι πεπιστευμένος* (Hom. II, 6, 1). Da er allezeit mit dem *πνεῦμα θεῖον* begabt ist, muß er allwissend und sündlos sein. Der biblische Bericht vom Sündenfall Adams wird dementisprechend als „falsche Perikope“ bezeichnet.⁵⁶ Da „alles, was gegen Gott gesagt oder geschrieben ist, Lüge ist“ (Hom. II, 40, 1), muß auch die biblische Behauptung, daß der allzeit mit göttlichem Geist begabte Adam gefallen sei, Lüge sein. Das gleiche gilt dann auch für die anderen Gerechten: Noah, Abraham, Jakob, Moses.⁵⁷ Wie ist es zu den falschen Perikopen gekommen? *Ὁ τοῦ θεοῦ νόμος διὰ Μωυσέως ἐβδoμήκοντα σοφοῖς ἀνδράσιν ἀγράφως ἐδόθη παραδίδoσθαι, ἵνα τῇ διαδοχῇ πολιτεύεσθαι δύνηται, μετὰ δὲ τὴν Μωυσέως ἀνάληψιν ἐγράφη ὑπὸ τινος, οὐ μὴν ὑπὸ Μωυσέως* (Hom. III, 47, 1)⁵⁸ – und der Schreiber war kein Prophet. Es wird also für Adam – Moses mit entschiedener Ausschließlichkeit die Mündlichkeit ihrer prophetischen Verkündigung behauptet. Dadurch erklärt sich nun aus pseudoklementinischer Tradition die bereits im Vergleich mit Tatians Konzeption erkannte Akzentuierung der Mündlichkeit in De doctrina. Die prophetische Verkündigung des einen Gottes ist mündlich, und sie entspricht damit sowohl dem Moment, daß Adam das Wort am Anfang von Gott selbst gehört hat, als auch dem Gebot von Dtn 6, 4: „Höre, Israel, der Herr dein Gott ist einer.“

Wenn in De doctrina 5 speziell die Väter apostrophiert werden, ist der „Gott der Väter“ (Ex 3, 6. 13. 15.) nicht nur als „der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3, 6. 15), sondern auch als der Gott Adams verstanden. In den Pseudoklementinen wird Adam als dem wahren

⁵⁵ Staerk, Soter II, S. 104.

⁵⁶ Vgl. zur Lehre von den „falschen Perikopen“: Schoeps, Theologie und Geschichte des Judentums, S. 148ff; Strecker, Judentum in den Pseudoklementinen, S. 166ff.

⁵⁷ Hom. II, 52, 2–3 (Rehm 55.24–56.4): οὐτε Ἀδάμ παραβάτης ἦν, ὁ ὑπὸ τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν κυοφορηθείς, οὐτε Νῶε μέθυσος ἦν, ὁ ὑπὲρ πάντα τὸν κόσμον δίκαιος εὐρεθείς, οὐτε δὲ Ἀβραάμ τρισὶν ἅμα συνῆι γυναῖξιν, ὁ διὰ σωφροσύνην πολυτεχνίας καταξιωθείς, οὐτε Ἰακώβ τετρασὶν ἐκοινῶνει, ὧν δύο καὶ ἀδελφαὶ ἐτύγγανον, ὃς δεκαδύο φυλῶν ὑπάρξας πατὴρ καὶ τὴν τοῦ διδασκάλου ἡμῶν παρουσίαν ἐσήμανεν ἐλθεῖν· οὐ Μωυσῆς φονεὺς ἦν καὶ παρὰ ἱερέως εἰδώλου κρίνειν ἐμάνθανεν, ὁ παντὶ τῷ αἰῶνι τὸν τοῦ θεοῦ νόμον προφητεύσας καὶ δι’ ὁρβὴν φρόνησιν πιστὸς οἰκονόμος μαρτυρηθείς.

⁵⁸ Rehm 74.12–15.

Propheten – wie auch Jesus! – der Titel „Vater“ zugesprochen.⁵⁹ Wenn es in *De doctrina* 1 mit Rücksicht auf die Väter wahrer Lehrer heißt, daß wahre Lehrer weder sich noch ihren Vätern widersprechen, dann ist auch dort vermutlich etwas mehr zu sehen als eine Pauschalaussage über die Väter wahrer Lehrer. Der Verfasser von *De doctrina* hätte dann bereits in § 1 die besondere Gruppe von Vätern im Auge, die dann in § 4, gipfelnd in dem von Gott geschaffenen und geistbegabten Adam, mit Namen genannt wird. Da die Väter der Lehrer in dem *De doctrina* 1–3 zugrunde liegenden „Großen Alkibiades“ nicht berücksichtigt sind, müssen sie in *De doctrina* 1 eine besondere Bedeutung haben, und es wird von hier aus sofort erklärlich, warum der Verfasser seiner Konzeption zufolge so zielstrebig die wahren Lehrer als Propheten bestimmen und diese auf die ganz bestimmte Gruppe von Vätern einengen kann. Für das Thema vom wahren Lehrer und Propheten ergibt sich somit, *Vaterschaft als ein Hauptaspekt*; und dabei nun wiederum ganz besonders die Vaterschaft Adams. Mit diesem Aspekt entspricht *De doctrina* (vor allem auch in § 7) genau der Tradition der Pseudoklementinen.

Zu § 6 über das Kommen des Herrn ist zu vergleichen, was Epiphianos 30, 3, 5 berichtet⁶⁰: ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο. Dahinter steht die judenchristliche Lehre: „Der wahre Prophet ist der ‚Mensch‘, der seit Anfang der Welt zugleich mit den Namen die Gestalten vertauscht, die Zeit durchläuft, bis er zu den eigenen Zeiten gelangt und, wegen der Mühen mit dem Erbarmen Gottes gesalbt, für immer Ruhe haben wird.“⁶¹

In Hom. III, 5¹⁶² wird Mt 5, 17 zitiert und erklärt: Jesus hat bei seinem Kommen nicht das Gesetz aufgelöst. (Bezeichnenderweise wird der Mt-Text: „das Gesetz oder die Propheten“, nicht vollständig zitiert; die alttestamentlichen Schriftpropheten werden ja in den Pseudoklementinen deklariert.⁶³) Aufgelöst hat Jesus, was nicht zum Gesetz gehört und sich nur fälschlicherweise als Gesetz ausgibt. „Auf dem Gesetz liegt in den Kerygmen der größte Nachdruck: Ihm wird Ewigkeitscharakter zugeschrieben.“⁶⁴ Für *De doctrina* 6 besonders interessant ist Hom. VIII, 7, 5, wo sich eine Sachparallele zu dem angeblichen Herrenlogion nach 1 Joh 2, 7 findet⁶⁵: ἐκ παντὸς οὖν τρόπου καλῶν ἔργων χρεῖα, πλὴν εἴ τις καταξιώθει τοὺς ἀμφοτέρους ἐπιγινῶναι ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ' αὐτῶν κεκηρυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίβηται, τὰ τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καὶ νῦν παλαιὰ ὄντα νενοηκώς. Genau dasselbe Nomosverständnis hat der findige

⁵⁹ Hom. III, 18, 1f (Rehm 62.29ff); Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 148.

⁶⁰ Holl I, 337.4–5.

⁶¹ Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 149 (Hom. III, 20, 2).

⁶² Rehm 75.22ff.

⁶³ Vgl. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, S. 112, 148, 166f, 372f; Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 148 und 176.

⁶⁴ Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 163.

⁶⁵ Rehm 124.25–28.

Verfasser von *De doctrina* mit seinem „Herrenlogion“ in eine für seine Konzeption geradezu klassische Formel gefaßt. Es gelingt ihm, mit seinem Kunstgriff sogar dieser Formel selbst noch Nomoscharakter zu verschaffen.

Da ich für meinen Nachweis der pseudoklementinischen Herkunft von *De doctrina* bei § 7 mit dem Zeugnis des Epiphanius einsetzte⁶⁶, kann ich nunmehr die *Ergebnisse* dieses Abschnitts zusammenfassen:

Besonders auf Grund seiner Benutzung des „Großen Alkibiades“ in *De doctrina* 1–3 und auch seiner eigentümlichen Hochschätzung der Urtradition in § 4 und 6 zeigt sich der Verfasser als platonisierender Theologe. Bei einem Vergleich mit Tatians extremer apologetischer Konzeption erweist sich *De doctrina* in seiner Kompromißlosigkeit als konsequenter. Indem der Verfasser von *De doctrina* den Altersbeweis Tatians (mosaisches Schrifttum) durch die Aufbietung der mündlichen Überlieferung von Adam bis Moses übertrifft, rückt er mit seiner Reihe der wahren Lehrer und Propheten (Adam bis Moses) in die unmittelbare Nähe der Traditionen in den Pseudoklementinischen Homilien. Zudem fällt er mit seiner Lehre vom Adamsleib Christi unter die Charakteristik, die Epiphanius unter Benutzung pseudoklementinischer Tradition (Grundschrift) von „ebionitischer“ Theologie gibt.

Auf Grund der pseudoklementinischen Homilien bzw. des Epiphanius-Zeugnisses werden folgende Lehren in *De doctrina* als pseudoklementinische Traditionselemente erwiesen: Die monotheistisch orientierte Grundkonzeption und die daraus abgeleitete Lehre von der Übereinstimmung der wahren Lehrer und Propheten (§ 1–3). Die wahren Propheten: Namenreihe Moses – Adam; Hervorhebung von Moses und Adam (§ 4). Die Vaterschaft Adams (§ 5, § 7). Die Auffassung vom „Kommen“ des Herrn (§ 6). Das ewige Gesetz (§ 6). Die Identität von Adamsleib und Jesusleib (§ 7).

Als Voraussetzung für das Verständnis von *De doctrina* legen sich folgende pseudoklementinische Lehren nahe: die Lehre von den falschen Perikopen (für das Verständnis der Sündlosigkeit Adams) und damit zugleich die Lehre von der ungeschriebenen Überlieferung von Adam bis Moses (für die Abgrenzung der wahren Propheten und für das von Anfang an *gehörte* Gebot).

Damit ist *De doctrina* restlos als „Vätertradition“ pseudoklementinischer Herkunft erwiesen. Es stellt sich nun die Frage ein, ob diese Herkunft darüber hinaus noch genauer bestimmt werden kann. *De doctrina* stammt weder aus den Pseudoklementinischen Homilien noch aus den Pseudoklementinischen Rekognitionen. In diesen Schriften war uns die Lehre von der Adamssohnschaft Christi in nicht so enger und ausgeprägter Verbindung mit der Vorstellung vom wahren Propheten begegnet. Andererseits war am Referat des Epiphanius gerade diese Verbindung besonders aufgefallen. Da Epiphanius nun nicht die pseudoklementinischen Homilien oder Rekognitionen, sondern die Grundschrift⁶⁷ benutzt hat, legt sich die Vermutung nahe, daß

⁶⁶ S. oben S. 15 f.

⁶⁷ Vgl. oben Anm. 33.

uns in *De doctrina* ein Stück – das bisher einzige, bekannte Stück! – der pseudoklementinischen Grundschrift erhalten ist. Das Bild, das wir in unserer Untersuchung von *De doctrina* gewonnen haben, entspricht denn auch in der Tat genau dem, was literarkritische Forschung aus dem pseudoklementinischen Schrifttum, ohne direkte Tradition, über den Verfasser der Grundschrift erschlossen hat. Der Verfasser der pseudoklementinischen Grundschrift gilt als „Kompilator großen Stils“⁶⁸, der nicht nur judenchristliche Quellen, sondern auch „eine Bardesanesschrift . . . und heidnisch-philosophische Vorlagen . . . verarbeitet“ hat⁶⁹, der „sich keineswegs sklavisch an seine Vorlagen gebunden fühlte, sondern sie jeweils der besonderen Situation entsprechend umgestaltete“⁷⁰; der sich „trotz seiner jüdischen Sympathien des Abstandes vom Judentum bewußt war“⁷¹; der „in erster Linie als Literat zu beurteilen“ ist⁷²; der nicht als „Judenchrist“ zu gelten hat, weil „er vor den letzten Konsequenzen doch zurückschreckt“⁷³, und der darum einem Milieu angehört, das „weder als ‚katholisch‘ noch als ‚häretisch‘ zu bezeichnen“ ist.⁷⁴ Daß auch die Zitationsformel bei Athanasios (ὡς οἱ πατέρες παραδεδώκασιν) für die Annahme spricht, *De doctrina* sei ein Stück der wohl als *Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος* umlaufenden pseudoklementinischen Grundschrift⁷⁵, wird man aus der unbestimmten Angabe οἱ πατέρες (für Petrus und Klemens) erschließen dürfen.

III

Wenden wir uns nun wieder Markell und seiner Lehre von der Adamssohnschaft Christi zu. Opitzens Hinweis, den ich mit Dank aufnahm, hat uns in eine ganz andere Richtung geführt, als Opitz es selbst ahnte. Es hat sich auf Grund unserer Untersuchung von *De doctrina* herausgestellt, daß die Lehre von der Adamssohnschaft Christi in ihrer Verbindung mit der Lehre vom wahren Propheten ein pseudoklementinisches Theologumenon ist. Sind wir nun aber für die Lehre Markells nicht vielleicht doch auf eine abwegige Spur geraten? Ist die Parallele zwischen dem Satz aus der *Epistula ad Antiochenos* und dem Schlußpassus der inzwischen als pseudoklementinisch erwiesenen „Vätertradition“ *De doctrina*⁷⁶ nicht nur ein Zufall, der sich aus dem gemeinsam zugrunde gelegten Text von Lk 3,38 ergibt? Man kann aber z. B. schon angesichts dessen, was wir oben zum Vermeiden dieser Bibelstelle bei Athanasios bemerkten⁷⁷, wohl doch nicht ohne weiteres

⁶⁸ Strecker, *Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, S. 256 (mit C. Schmidt).

⁶⁹ Strecker, a. a. O., S. 256 (mit Rehm und Heintze).

⁷⁰ Strecker, a. a. O., S. 256.

⁷¹ Strecker, a. a. O., S. 258.

⁷² Strecker, a. a. O., S. 258 (mit Schwartz und Rehm).

⁷³ Strecker, a. a. O., S. 259.

⁷⁴ Strecker, a. a. O., S. 260.

⁷⁵ S. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, S. 39. Epiphanius, *Panarion* 30,15,1, kannte sie als: αἱ Περίοδοι καλούμεναι Πέτρου αἱ διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι (Holl I, S. 352.4f).

⁷⁶ S. oben S. 5.

⁷⁷ S. oben S. 14.

von einem Zufall sprechen. Außerdem habe ich mit dem, was ich am Anfang der vorliegenden Untersuchung zur Parallele jener beiden Stellen sagte, ja nurmehr erst ein Problem ins Visier genommen. Es werden uns zwar gerade anhand von Lk 3,38 noch einige theologiegeschichtlich interessante Aufschlüsse zuteil werden⁷⁸, doch möchte ich jetzt, nachdem wir inzwischen für unser Problem der Markellischen Lehre von der Adamssohnschaft Christi besser vorbereitet sind, nicht noch einmal bei dem oben gewählten Ausgangspunkt einsetzen. Für die Nähe der Lehre Markells zu dem pseudoklementinischen Theologumenon von der Adamssohnschaft Christi bietet sich nämlich eine noch frappantere Parallele an. Es ist wiederum das Referat des Epiphanius über „ebionitische“ Theologie, mit welchem nun eine Stelle der Epistula ad Antiochenos in auffallender Weise übereinstimmt.

Epiphanius, Panarion 30,3,5^{f79}: . . . ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθεν καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἐνεδύσατο καὶ ὥφθη ἀνθρώποις καὶ ἐσταυρώθη καὶ ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν. πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν· οὐχί, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον.

Epistula ad Antiochenos 8⁸⁰: τὸν γὰρ Ἀδὰμ ἐνδυσάμενος σὺν τοῖς παθήμασιν τὸν κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν γενόμενον χωρὶς ἁμαρτίας, τὸν κεκλῆμενον Ἰησοῦν, . . .

Eine Hervorhebung der Parallelen im einzelnen erübrigt sich. Markells Worte könnten dem Epiphanius bei seiner Skizzierung pseudoklementinischer Theologie Modell gestanden haben. Die Aussage über die Sündlosigkeit des angezogenen Adam, genannt Jesus, geht zwar dem Textbestand nach über die Parallele hinaus, aber wir wissen ja bereits, daß die Behauptung der Sündlosigkeit Adams zur pseudoklementinischen Lehre vom wahren Propheten Adam gehört.⁸¹ Ich werde noch anhand des Kontextes der zitierten Stelle aus der Epistula ad Antiochenos 8 zu zeigen haben, wie Markell solche Tradition theologisch verarbeitet, indem er sie mit Hilfe der ungekürzten biblischen Überlieferung korrigiert.⁸²

Zunächst aber möchte ich das „pseudoklementinische“ Element in der Markellischen Lehre noch etwas genauer untersuchen. Im Rahmen des vorliegenden Beitrages empfiehlt es sich dafür, nur erst zu überprüfen, wie sich Markell zu den Lehren verhält, die uns in De doctrina begegnen.⁸³

Zur Frage nach den Lehrern und Vätern (vgl. De doctrina 1–3) gibt es eine Diskussion zwischen Markell und Euseb. Markell hatte an Asterios aussetzen, daß dieser, bar der wahren Erkenntnis (τῆς ἀληθοῦς γνώσεως),

⁷⁸ S. unten S. 41.

⁷⁹ Holl I, S. 337.4–8. Beachte jedoch auch Hipp. refut. VII,34,2: αὐτὸν ὁμοίως ἀνθρώπων εἶναι πᾶσι λέγουσιν.

⁸⁰ Schwartz, Nr. 23 und 61; Casey Fragment Nr. 9 (vgl. Casey, S. 20).

⁸¹ S. oben S. 24.

⁸² S. unten S. 38f.

⁸³ Es sei hier nochmals daran erinnert, daß es hierbei weniger um die Feststellung einer Abhängigkeit als vielmehr um die Hervorhebung der Markellischen Lehre vor dem Hintergrund älterer Tradition geht.

eine Spekulation vortrage, bei der er aus Mangel an Rückhalt in den heiligen Schriften sich auf das berufe, was die seiner Meinung nach weisesten Väter (οἱ σοφώτατοι τῶν πατέρων) in ihren Schriften gesagt hätten.⁸⁴ Asterios gebe dabei selber zu, daß es sich nur um die höchstpersönliche Meinung (δόγμα) seiner „Väter“ über Gott handle.⁸⁵ Markell stellt dazu fest, daß solch Dogma in der Tat nur menschliche – und eben nicht göttliche – Meinung sei; wie dies denn auch der Gebrauch des Begriffs Dogma bei den Medizinern, Philosophen und Juristen besage. Die wahre Erkenntnis ist für Markell nur in der Heiligen Schrift zu gewinnen. Angesichts solcher Ausschließlichkeit Markells gerät Euseb in Rage. Denn Markells Kritik richtete sich gegen Asterios, gegen den großen Euseb (von Nikomedien), gegen den verstorbenen „Mann Gottes“ Paulinos von Tyros, dem sich Euseb besonders verbunden fühlte, gegen den längst verstorbenen Origenes, gegen Narkissos und Euseb selbst, ja zugleich gegen alle „Kirchenväter“ (οἱ ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες).⁸⁶ Der patristische Grundbegriff „Kirchenväter“ fällt m. W. in dieser Diskussion zum ersten Male in der Theologiegeschichte. Eusebs Freunde seien ὁρθῶς καὶ ἐκκλησιαστικῶς schreibende Männer.⁸⁷ Auch kirchliche Schriften, bischöfliche und synodale Schreiben, die älter seien als Origenes, habe er selbst, so erklärt Euseb, herangezogen; und durch sie werde εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὁ τῆς πίστεως χαρακτήρ erwiesen.⁸⁸ Belegt wird diese Selbstigkeit nicht. Euseb zitiert empört Passagen des Markellbuches, in welchen seine berühmten Freunde zitiert und angegriffen werden. Zwischen durch erinnert er – im Anschluß an die eben referierte Markellische Definition von „Dogma“ – daran, daß nach Eph 2,15 Christus das Gesetz durch Dogmen aufgelöst habe.⁸⁹ Hierbei verändert Euseb, der sich gerade in seinen antimarkellischen Schriften auf seine Korrektheit so viel zugute tut, den Schrifttext, um durch die Änderung von ἐν δόγμασιν zu τοῖς δόγμασιν das dogmennegierende Zeugnis in ein dogmenfreundliches zu verwandeln. Er ist damit zwar vermutlich der erste, aber nicht der einzige altkirchliche Theologe gewesen, der Eph 2,15 in diesem Sinne auffaßte.⁹⁰ Markell hat – wie auch Irenäus – nie δόγμα auf die rechte christliche Lehre angewendet; δόγμα bezeichnet für sein Verständnis nur das, was in De doctrina 2 mit

⁸⁴ Markell-Fragment 86; Klostermann 203.25 ff. Vgl. Tetz, Markell I, S. 218 ff. (dort auch zitiert).

⁸⁵ Zur Begriffsgeschichte vgl. M. Elze, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche. Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964), 421 ff., besonders 431 f.

⁸⁶ Euseb, Contra Marcellum I,4; Klostermann 17.30 – 18.11.

⁸⁷ A. a. O., 17.30.

⁸⁸ Euseb, Contra Marcellum I,4; Klostermann 19.5 f.

⁸⁹ A. a. O., S. 20.24 ff.

⁹⁰ Elze meint, „daß im weiteren altkirchlichen Gebrauch des Begriffes . . . nur an einer einzigen Stelle <sc. bei Euseb> auf den biblischen Sprachgebrauch Bezug genommen“ werde (A. a. O., S. 424, vgl. S. 432). Auf die gleiche Weise jedoch wie Euseb legen noch die Stelle Eph 2,15 aus: Theodor v. Mops. (MPG 66,916 z. St.); Joh. Chrysostomos (MPG 62,39 f. z. St.); Theodoret (MPG 82,524 z. St.). Ich entnehme diese Stellen dem Epheserbriefkommentar von H. A. W. Meyer – W. Schmidt (1886), z. St.

ἄνθρωποι λόγοι bezeichnet wird.⁹¹ Daneben aber begründet Euseb nun seine Väternachfolge mit Dtn 32,7 („Frage deinen Vater, der wird dir's verkündigen, deine Ältesten, die werden dir's sagen“) und mit Prov 22,28 („Verrücke nicht die ewigen Abgrenzungen, die deine Väter festgelegt haben“).⁹² Die Kirchenväter hätten Paul von Samosata, mit dessen Lehre die Markellische übereinstimme, als Häretiker verurteilt.⁹³ Gleichgeordnet, wenn auch chronologisch vorgeordnet, treten bei Euseb neben den „Kirchenvätern“ auf: die κηρύττουσα ἐκκλησία, die Sabellios, einen Gesinnungsvorläufer des Markell, verurteilt habe, und die πρωτοκλήρυκες, die die Lehre Markells von dem einen Gott schon bei den Ebioniten, den Armen an Verstand, angeprangert hätten.⁹⁴ Und bereits in seiner ersten Schrift gegen Markell hatte Euseb ihn gefragt, warum er denn nicht bewahre (φυλάττεις), was er von den „kirchlichen Vätern und Lehrern“ überkommen habe (παρείληφας).⁹⁵

Markell äußert sich hierzu gelegentlich in der Epistula ad Antiochenos 11⁹⁶: „... in the first place let us give a true account, as we have received (it) from the Fathers, for we learn from the Fathers what we want to teach, as also they learned from those before them. The Man, then, is also called ‚Son of Man‘ and ‚Lamb‘ and ‚Adam‘ and ‚Rock‘ and ‚Cornerstone‘ and is called also by a number of names, not having come into being naturally from his prescribed parents but spoke and acted in parables on account of the dispensation.“ Die Väter, an die Markell sich für seine Lehre hält, sind in der Heiligen Schrift zu finden. Denn hier sieht er, wie die biblischen Väter voneinander gelernt haben. Die von ihm aufgeführten Bezeichnungen des ἄνθρωπος Christi sind alle im Alten und im Neuen Testament bezeugt.⁹⁷ Für De incarnatione et contra Arianos hatte ich schon auf das Konkordanzverfahren Markells hinweisen können.⁹⁸ Dort war es besonders deutlich an der durch Markell prägnant herausgestellten Aufnahme von Jes 6 in Joh 12,41 und Act 28,25 ff zu erkennen gewesen.⁹⁹ Dem einen Gott entspricht das gleichlautende eine Zeugnis in den verschiedenen Ökonomien der Heilsgeschichte. Wir werden dasselbe Konkordanzverfahren bald noch an einem anderen Passus der Epistula ad Antiochenos wiedererken-

⁹¹ Neben den Stellen, die durch Klostermanns Wortregister zu den Markell-Fragmenten erfaßt sind, sind noch zu nennen: De sancta ecclesia 8 und 18; ed. G. Mercati, Anthimi Nicomedensis episcopi et martyris de sancta ecclesia. Studi e Testi 5 (1901), 96.45 und 98.93.

⁹² A. a. O., S. 20.27–29. Auch in Ps.-Klem. Hom. III,18 wird Dtn 32,7 herangezogen, aber charakteristischerweise als Aufforderung, sich an den wahren Propheten, der als Vater bezeichnet ist, zu halten; und es ist wohl auch klar genug, wen man hier als „Älteste“ verstanden hat.

⁹³ Euseb, De ecclesiastica theologia I,14; Klostermann 74.17ff.

⁹⁴ Euseb, a. a. O. (Anm. 93), S. 74.10ff. Zu den „Armen an Verstand“ s. Strecker in Bauer-Strecker, a. a. O. (Anm. 29), S. 284 (über Origenes).

⁹⁵ Euseb, Contra Marcellum II,4; Klostermann 56.16–18.

⁹⁶ Nur armenisch erhalten: Casey, S. 21f.

⁹⁷ Vgl. die Bibelkonkordanzen zu den verschiedenen Bezeichnungen

⁹⁸ Tetz, Markell I, S. 255, 261.

⁹⁹ Tetz, Markell I, S. 261.

nen.¹⁰⁰ Jedenfalls werden wir hier im Blick auf die oben bereits zur Erklärung von De doctrina herangezogenen Stellen Dtn 6,4 bzw. Mk 12,28–30 wieder an De doctrina 3 und speziell 6 erinnert.¹⁰¹

Die Diskussion um die Väter war kurzum so verlaufen: Asterios hatte sich auf die „weisesten Väter“ berufen. Markell hat diese bei Namen genannt, sie als Gesinnungsgenossen des Asterios befunden und als ihrer aller Haupt Origenes entdeckt. Das waren Autoritäten, die ihn angesichts der biblischen Väter nicht zu locken vermochten. Euseb fühlt sich in der Seele seiner Freunde und natürlich auch in seiner eigenen Seele gekränkt. Bei seiner Verteidigung des Asterios geht er nun einen Schritt weiter als dieser. Er greift noch hinter Origenes zurück und benutzt ältere, kirchliche Dokumente von einzelnen oder in Synoden versammelten Bischöfen. Ihr Glaube, so stellt Euseb pauschal fest, ist derselbe wie derjenige, welchen Markell bei den Vätern des Asterios angefochten hat. Angesichts solcher Einheit im Glauben hebt sich für Eusebs „Kirchenväter“-Verständnis die nur durch Markells Polemik sich ergebende Grenze bei Origenes auf. Im übrigen hat offensichtlich die *Polemik Markells Euseb zu diesem neuen Titel „Kirchenväter“ veranlaßt*, wie Euseb ja auch dem verdächtig soteriologisch-anthropologischen Begriff von θεολογεῖσθαι des Markell seine ἐκκλησιαστική θεολογία entgegengesetzt und damit auch zum ersten Male in der Theologiegeschichte den Begriff der Theologie zum Thema und Titel eines Werks erhoben hat.¹⁰² Euseb interessiert die Einstimmigkeit der Kirchenskribenten, der „Kirchenväter“ (einschl. der „Väter“ des Asterios!). Markell ist voll gefangen genommen von der Einheit (Konkordanz) der Propheten und Apostel. In ihnen findet er seine Väter, deren Lehre allein entscheidende, weil göttliche Autorität besitzt.

Euseb hält die Lehre von dem einen Gott (περὶ τοῦ ἑνὸς θεοῦ διδασκαλία) nur für die Zeit des Alten Bundes für brauchbar.¹⁰³ Sie ist nur eine ἀτελής διδασκαλία¹⁰⁴, weil der Sinn der Menschheit zur Zeit Moses' noch nicht mehr fassen konnte. Die Geschichte der ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘ war einfach noch nicht so weit gediehen, daß schon mehr als der Monotheismus gegen den hellenischen Polytheismus bekannt werden kann-

¹⁰⁰ S. unten S. 35 f, auch S. 34.

¹⁰¹ S. oben S. 12, vgl. auch unten S. 32 f.

¹⁰² Besonders interessant ist dabei im Hinblick auf De doctrina 3, daß Markell ein Werk aus einem Buch geschrieben hat διὰ τὸ ἓνα γνωρίζειν θεόν (Markell-Fragment Nr. 128; Klostermann 214,10f; vgl. Klostermann 1.14f). Euseb setzt mit seinem Werk De ecclesiastica theologia dem Markell prononciert drei Bücher entgegen, denn θεολογία meint die Gottheit von drei Hypostasen: ἡμεῖς δὲ τὴν παναγίαν καὶ τρισμακαρίαν τιμῶντες τριάδα ἐν τοσοῦτοις τὴν πᾶσαν ὑπόθεσιν συνειλήφαμεν, φεισάμενοι μὲν πολυλογίας, ἐν ἐπιτόμοις δὲ καὶ βράχεσιν τὴν ἀληθῆ παραστήσαντες θεολογίαν (Euseb, De ecclesiastica theologia, prooem.; Klostermann 60. 14–17). Vgl. Origenes, Johanneskommentar V zur Thematik: Τίς ἡ πολυλογία καὶ τίνα τὰ πολλὰ βιβλία· καὶ ὅτι πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφή ἐν βιβλίῳ ἐστίν.

¹⁰³ Euseb, De ecclesiastica theologia II,18 (Klostermann 123,1f): καὶ ὑπόρρησεν αὐτῷ ἡ περὶ τοῦ ἑνὸς θεοῦ διδασκαλία, χρησίμως τότε καὶ κατὰ καιρὸν εἰδωλολατροῦσιν Ἰουδαίοις παραδεδομένη.

¹⁰⁴ Euseb, De ecclesiastica theologia II,20; Klostermann 127.28.

te.¹⁰⁵ Dem Alten Bund war die Lehre vom *Sohn Gottes* noch unbekannt, ein „verborgenes Geheimnis“ (Eph 3,9).¹⁰⁶ Für Markell ist dieses dem „alten Volk“ der Juden verborgene Geheimnis die Lehre vom *Logos Gottes*.¹⁰⁷ Der Differenz zwischen Euseb und Markell liegt die *verschiedene Auffassung von ὑπόστασις* zugrunde. Markell hatte Asterios angegriffen, weil er in der Gottheit verschiedene Hypostasen¹⁰⁸ und Prosopen¹⁰⁹ lehrte. Für Markell gibt es nur eine göttliche Hypostase¹¹⁰ und ein göttliches Prosopon.¹¹¹ Euseb verteidigt die Hypostasenlehre des Asterios. Für ihn ist der Sohn eine eigene göttliche Hypostase neben dem Vater.¹¹² Das ist es, was den Juden nach Eusebs Auffassung unbekannt war. Markell behauptet strikt das eine göttliche Prosopon¹¹³, auch angesichts des Inkarnierten. Deswegen beruft er sich auf Mk 12,28–32¹¹⁴, wo der Schriftgelehrte auf die Antwort Jesu über das erste der Gebote schließlich zu Jesus sagt: *καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ’ ἀληθείας εἶπας ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἔστιν πλὴν αὐτοῦ*, und Markell fügt hinzu, daß dieser Schriftgelehrte durch das Gesetz die *θεοσέβεια* gelernt habe, denn er beweise es durch seine Antwort; wohingegen „diejenigen, die sich rühmen, die Geheimnisse des Neuen Bundes zu kennen, einen zweiten Gott *ὑποστάσει καὶ δυνάμει χωριζόμενον τοῦ πατρὸς* erdichten wollen“. Euseb hat sich über diese Konfrontation mit dem jüdischen Schriftgelehrten entsprechend geärgert und antwortete darauf nur sehr schwach mit dem Hinweis, Christus habe ein Wehe über die Schriftgelehrten und heuchlerischen Pharisäer gesprochen.¹¹⁵

An der Antwort des Schriftgelehrten in Mk 12,32, die von Markell lobend den ‚Eusebianern‘ entgegeng gehalten wird, interessiert nun neben der Betonung der Einheit Gottes im Hinblick auf *De doctrina* noch ein anderes Moment. Die von Markell gelobte Antwort der Schriftgelehrten enthält die Anrede *διδάσκαλε* für Jesus. Markell läßt sie ohne weiteres passieren. Das ist wohl nicht selbstverständlich. Zieht man z. B. einmal die Athanasiosschriften zum Vergleich heran, muß es auffallen, daß *Athanasios* Mk 12,32 und den Titel *διδάσκαλος* für Jesus ganz vermeidet und nur an einer Stelle den Lehrtitel für Jesus zur Charakterisierung der arianischen Lehre benutzt¹¹⁶: „wenn wir aber nicht in ihm geschaffen wurden, dann hatten wir ihn nicht in uns, sondern wir hatten ihn *von außen*, wenn wir ja von ihm den

¹⁰⁵ Euseb, *De ecclesiastica theologia* II, 20; Klostermann 127.7. ff.

¹⁰⁶ Euseb, *De ecclesiastica theologia* II, 22; Klostermann 132.32 ff.

¹⁰⁷ Markell-Fragment Nr. 50; Klostermann 194.1 ff.

¹⁰⁸ Markell-Fragmente Nr. 63, 69, 74, 76, 77. Vgl. Markells Brief an Papst Julius (Klostermann Nr. 129); besonders auch *De sancta ecclesia* 8, a. a. O. (Anm. 91), S. 96.18.

¹⁰⁹ Markell-Fragment Nr. 67.

¹¹⁰ Markell-Fragment Nr. 61. Vgl. Euseb, *Contra Marcellum* I, 1 (Klostermann 4.26).

¹¹¹ Markell-Fragmente Nr. 76, 77.

¹¹² S. besonders Euseb, *De ecclesiastica theologia* I, 20; Klostermann 87.24–29. S. neben den durch Klostermann im Register unter *ὑπόστασις* verzeichneten Stellen auch unter *υἱός: τὸν υἱὸν (μὴ) ὀφιστάναι* (zu S. 5.1).

¹¹³ S. Anm. 111.

¹¹⁴ Markell-Fragment Nr. 77.

¹¹⁵ Euseb, *De ecclesiastica theologia* II, 25.

¹¹⁶ S. *Lexicon Athanasianum*. Ed. G. Müller. 1952, Sp. 332.

Unterricht *wie von einem Lehrer* empfangen haben. Wenn es aber mit uns so steht, dann herrschte nichtsdestoweniger die Sünde wieder über das Fleisch, verbliebe in ihm und ließe sich aus ihm nicht vertreiben“ (Oratio II contra Arianos 56).¹¹⁷

Die Unbefangenheit Markells gegenüber Mk 12,32 ist keine Gedankenlosigkeit. In der Epistula ad Antiochenos 7¹¹⁸ kommt er bei seinen Ausführungen über die rechte Unterscheidung von Gottheit und Menschheit Christi auch auf unwissende Lehrer und *den einen wahren Lehrer* (Jesus) zu sprechen. Viele sind, ohne je gelernt zu haben, Hals über Kopf Lehrer geworden und wissen nun nicht, was sie sagen und versichern. Denn, blinden Sinnes, können sie nicht wie Jakob Gott sehen (Gen 35,9) und haben auch nicht ein reines Herz, das Gott schaut (Mt 5,8). Indem sie τὰ διὰ τὸν ἄνθρωπον τοῦ σωτῆρος ὃν δι' ἡμᾶς ἐφόρεσεν γεγραμμένα ῥητὰ καὶ ἔργα ταπεινὰ καὶ πτωχὰς φωνὰς mit der Gottheit des Logos verknüpfen, irren sie und führen die Unwissenden und Schwachen in die Irre. Markell schreibt seine Epistula, um durch sie darzulegen, welche Worte der Schrift die Gottheit des Logos und welche die Menschheit des Erlösers betreffen: οὕτως καὶ ἐν μιᾷ γραφῇ περὶ τῆς θεότητος τοῦ υἱοῦ καὶ περὶ οὗ ἐκ Μαρίας δι' ἡμᾶς ἐφόρεσεν σώματος γέγραπται, ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν ἐπιγνωσόμεθα ὡς συνετοὶ μαθηταὶ τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντος διδασκάλου. Markells hermeneutisches Prinzip ist bekannt und soll uns hier nicht weiter aufhalten. Aufmerksam machen möchte ich im Vergleich zu De doctrina auf die Konfrontierung der unwissenden Lehrer mit Jakob. Jakob durfte Gott sehen; er ist einer der Gerechten des Alten Bundes. Für den Neuen Bund gilt das nämliche, wer reinen Herzens ist, wird Gott schauen, wie Jesus sagt. Blieb nun in De doctrina die Schar der Lehrer auf die alttestamentlichen Gerechten von Moses bis zu Adam beschränkt, treten hier bei Markell – wenn wir einmal Jakob als Repräsentanten der Gruppe alttestamentlicher Gerechter von De doctrina auffassen dürfen – nun außerdem noch der eine und wahre Lehrer Jesus, als der er uns in De doctrina nicht so deutlich begegnete, und daneben seine verständigen Schüler in Erscheinung. (Diese lehrenden Schüler beherrschen natürlich im Verein mit Markell die Markellische Hermeneutik.) Die pointierte Aussage Markells über den einen und wahren Lehrer Jesus erinnert nun wiederum auf ganz besondere Weise an die pseudoklementinische Lehre vom wahren Lehrer und Propheten, der in Jesus zur Ruhe gekommen ist. Wahres Lehren ist seit Jesus nur noch möglich durch Schülerschaft bei diesem einen und wahren Lehrer. Solche Schülerschaft bedeutet Erkenntnis (ἐπιγνωσόμεθα). Die μήπω μαθηταὶ γερόμενοι irren und führen in die Irre. Es ist hier zu vergleichen, was in Ps.-Klem. Hom. XI, 19, 1–2 über die Funktion des wahren Propheten gesagt ist¹¹⁹: “Ὅθεν ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης πολὺ τὸν κόσμον πεπλανημένον εἰδὼς καὶ τῇ κακίᾳ συνθέμενον ἰδὼν οὐκ

¹¹⁷ MPG 26, 265.14–19.

¹¹⁸ Schwartz Nr. 60; Casey Fragment Nr. 7, vgl. Casey, S. 18f.

¹¹⁹ Rehm 163.24 – 164.5.

ἡγάπησεν τὴν πρὸς αὐτὸν εἰρήνην ὡς ἐκ πλάνης συνοῦσαν, ὅτι εἰς τέλος ἐπιφέρει <τὴν ὁργὴν> πᾶσιν τοῖς πρὸς κακίαν ὁμογνωμονοῦσιν. <ἀλλὰ γνῶσιν> παραθεῖς ἀντὶ πλάνης, τοῖς νήψασιν ὥσπερ πῦρ ἐμβαλὼν τὴν κατὰ τοῦ ἐνεδρεύσαντος ὁργὴν, μαχαίρα ἐοικότα προτείνας λόγον ἀναιρεῖ τὴν ἄγνοϊαν τῇ γνῶσει, ὥσπερ τέμνων καὶ χωρίζων ζῶντας ἀπὸ τῶν νεκρῶν. Daß es aber bei Markell doch nicht der „Weg der Gerechtigkeit“ oder die νόμιμος γνῶσις ist, die Jesus bringt, haben wir in einem anderen Zusammenhang zu untersuchen.¹²⁰ Ich meine, hiermit gezeigt zu haben, daß wir in Epistula ad Antiochenos 7 bei Markell nun auch auf die Lehre vom wahren Lehrer stoßen. Wir fragen uns darum, ob sich bei Markell daneben noch Aussagen über die Reihe der wahren Lehrer und Propheten finden.

Im Markell-Fragment Nr. 53 heißt es¹²¹: ἀκούεις τοίνυν τῆς συμφωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος διὰ πολλῶν καὶ διαφορῶν προσώπων τοῦ λόγου μαρτυρούσης ἀδιότητι; Da Markell in Fragment Nr. 38 von den Propheten und Aposteln redet, die die Ewigkeit des Logos bezeugen¹²², sind die „vielen und verschiedenen Personen“, durch die die συμφωνία des Heiligen Geistes sich manifestiert, wohl ebenfalls *Propheten und Apostel*. Wir hätten es dann an dieser Stelle wiederum mit dem oben schon wiederholt beobachteten Problem Markells von der Einheit, hier heißt es συμφωνία, von Propheten und Aposteln zu tun.¹²³ Diese Personen sind die „Väter“ Markells, die wir in Epistula ad Antiochenos 11 kennenlernten.¹²⁴ Auch hier ergäbe sich dann im Vergleich zu De doctrina derselbe Unterschied in der Auffassung der Väterreihe.

Besonders interessant ist in unserem Zusammenhang Epistula ad Antiochenos 20–21¹²⁵: Since then God richly dispenses the interpretation of Scripture, by the correctness of which <writings> they believe in him, let us begin with the works of the Word, as he says, „The Lord created me the

¹²⁰ Bezeichnenderweise ist Jesus für Markell nicht der „Weg der Gerechtigkeit“, sondern der „Weg der Geretteten“ (Ἐγὼ εἰμι ἡ τῶν σωζομένων ὁδὸς καὶ ἡ τῶν νεκρῶν ζωὴ καὶ ἡ τῶν ἀποφευγόντων τὸ ψεῦδος ἀλήθεια . . . Epistula ad Antiochenos 8; Schwartz Nr. 61, Casey Fragment Nr. 9; vgl. Casey, S. 20). Vgl. hierzu noch Epistula ad Antiochenos 4f (über Prov 8,22: „Am Anfang der Wege“), wo über die Wege, d. h. die Propheten, und den guten Weg, d. h. Christus, die Rede ist; daneben noch die Auslegung von Prov 8,22 im Markell-Fragment Nr. 14 (von mir im Zusammenhang der Prov-Exegese von De incarnatione et contra Arianos und Markell-Fragmenten zitiert: Markell I, S. 260).

¹²¹ Klostermann 194.17f.

¹²² Klostermann 191.13f.

¹²³ Zu Anfang der dreißiger Jahre des 5. Jahrhunderts kann dann Euthérios von Tyana die Auffassung von der Schrift als *sui ipsius interpres* auf folgende Formel bringen: οὕτε τὸ θεῖον τρέπεται οὕτε ἡ ἁγία γραφή πρὸς ἑαυτὴν διαμάχεται, αὐτὴ δὲ ἑαυτὴν ἐρμηνεύουσα τοῖς φιλαλήθως ἀκούουσιν εὐπαράδεκτός ἐστιν ὅλη καὶ σύμφωνος. (M. Tetz, Eine Antilogie des Euthérios von Tyana. 1964, S. 8.15–17).

¹²⁴ S. oben S. 30.

¹²⁵ Der Text ist nur zu einem kleinen Teil griechisch (Schwartz Nr. 40), zu einem größeren Teil lateinisch (durch Facundus, bei Schwartz Nr. 40 abgedruckt), ganz aber in armenischer Übersetzung erhalten (Casey, S. 27). Casey hat vergessen, den Text von Schwartz Nr. 40 mitzuteilen, und übergeht auch das Facundus-Fragment. Ich habe den Passus nicht vollständig zitiert; die bezeichnete Lücke ist hier also keine Auslassung in der Überlieferung.

beginning of his ways for his works“; for the band of holy prophets relates by the Holy Spirit the course of the past and the future, since it declared what it has seen to be imminent. And the Prophet Ezekiel testifies to this and John the Apostle and Evangelist who is a faithful witness and true theologian by revelation, who declare they have seen a similar vision: four beasts having the forms of a man and of a lion and of an eagle and of a bull, full of eyes, eyes before and behind and in a chariot with wheels and on the wheels a living Spirit. Now – est spiritus vitae sanctus cum patre et filio in singulis prophetarum per generationes transiens, qui indicat quae erunt et quae fuerunt, habens oculos ante et post, hoc est, sicut diximus, scientiam futurorum atque praeteritorum, quae in Salomone narrat ex persona filii hominis ex Maria et filii Dei verbi, quod ab initio erat apud patrem, et duas personas significans, de homine quidem ex Maria creato et plasmato, de illo vero qui ante saecula est sine principio et aeternae nativitatis . . . οὐ διαίροῦσιν οἱ ἀμαθεῖς ποῖον πρόσωπον τοῦ προφητικοῦ πνεύματος περὶ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου βοᾷ καὶ ποῖον τὴν ἄττιον αὐτοῦ ἐκ πατρὸς γέννησιν διδάσκει, ἀλλ’ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν δηλοῦσιν τὸν ἀπαθῆ λόγον καὶ τὸν παθητὸν ἀνθρώπον τοῦ Ἰησοῦ.

Markell erklärt – im Hinblick auf Prov 8,22, eine der umstrittensten Bibelstellen in der Auseinandersetzung mit dem „Arianismus“ – das *Wesen der Prophetie*. Bezeichnenderweise geht er dafür wieder von einem Text aus, der im Alten und Neuen Testament zugleich durch einen Propheten und durch einen Apostel und Evangelisten bezeugt ist: Ez 1,5 ff und Apoc 4,6 ff. Die Augen der visionären Wesen, vorn und hinten, besagen das Wissen um Vergangenheit und Zukunft. Der Geist dieser Wesen ist in den Rädern des Thronwagens Gottes, und er ist heilig; er ist der Heilige Geist. Von dieser Feststellung aus kommt Markell zu der Vorstellung vom Geist, der in einzelnen der Propheten durch die Generationen geht und der mit seinem doppelten Blickfeld vorn und hinten Zukunft und Vergangenheit anzusagen vermag. Zukunft und Vergangenheit, die der Heilige Geist in Salomo (Prov 8,22) erzählt ἐκ προσώπου – so müssen wir ex persona rückübersetzen – des Menschensohnes aus Maria und des Gottessohnes Logos, der von Anfang an bei dem Vater war. Salomo ist einer jener Propheten, in denen der alles wissende Geist spricht. Die Einschränkung der Propheten von De doctrina und den Pseudoklementinen gilt also bei Markell nicht. Die Generationen der Propheten sind nicht die Generationen der Zeit der Urreligion von Adam bis zu Moses. Die jüngeren Propheten sind einbegriffen. Aber nun ist selbst Salomo für Markell ein Prophet; vgl. hierzu Markell-Fragment Nr. 123 und 124, wo Markell vom ἀγιώτατος bzw. σοφώτατος προφήτης Salomo spricht.¹²⁶ (Gegen diese Auffassung Markells protestiert Euseb.¹²⁷ Denn dem Salomo sei zwar Sophia verliehen, aber nicht prophetischer Geist; er habe weder ein prophetisches Leben geführt noch prophetischen Charakter gehabt.) Markell ignoriert damit sowohl die Grenzen der juden-

¹²⁶ Klostermann 212,15,17; vgl. noch Klostermann 189.4 und 196.8.

¹²⁷ Euseb, Contra Marcellum I,2; Klostermann 13,9 ff.

christlichen Propheten als auch die der sog. Schriftpropheten. *Alttestamentliches Zeugnis vom inkarnierten Logos und von der göttlichen Herkunft des Logos ist qua Vor- und Rückwissen prophetisches Zeugnis.* Es ist nicht zu sehen, daß Markell am Alten Testament etwas anderes als eben solche Prophetie interessiert hat. Das gilt selbst für die Verkündigung „des ersten der Gebote“, welche die Einheit Gottes bekundet.

Wir dürfen also feststellen, daß wir bei Markell neben einer noch erkennbaren Auffassung Jesu als des wahren Lehrers auch die Vorstellung von dem Heiligen Geist finden, der sich im Laufe der Zeiten in einzelnen der Propheten zu Gehör brachte. Freilich ist hierbei die Prophetenreihe über die judenchristliche Gruppe der Propheten der Urzeit und über die Gruppe der Schriftpropheten hinaus auch auf andere, z. B. Salomo, ausgedehnt. Die prophetische Verkündigung ist auch nicht auf das ewige Gesetz abgestellt, sondern sie ist die Verkündigung von Gottheit und Menschheit Christi. (Dtn 6,4 bzw. Mk 12,28 ff wird somit zum prophetischen Zeugnis für die Einheit Gottes des Vaters und der Gottheit Christi.)

Nun können wir bei dieser Stelle nicht an einem anderen Vorgang von erheblicher theologischer Tragweite vorübergehen, ohne hier wenigstens einen Blick darauf geworfen zu haben. Ich meine jenen Vorgang, in dem sich auf höchst aufschlußreiche Weise der *Übergang von der Zitationsformel* *ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν zur Lehre von den zwei πρόσωπα Christi* vollzieht. Diese Zitationsformel hat, wie ich schon im Anschluß an deren Verwendung in *De incarnatione et contra Arianos* gezeigt habe¹²⁸, bei Markell zugleich die hermeneutische Funktion, die Ökonomien und somit menschlichen und göttlichen Bereich zu unterscheiden. Das wird durch unsere Stelle in *Epistula ad Antiochenos* 21 instruktiv belegt. Werden mit der Zitationsformel *ἐκ προσώπου* Gottheit und Menschheit unterschieden, legt es sich nahe, in Christus von zwei Prosopen zu reden. Und diesen bedeutsamen Schritt tut Markell an unserer Stelle, vielleicht sogar zum ersten Male. Er hatte von Anfang an – schon Asterios gegenüber – an der Auffassung von dem einen Prosopon der Gottheit festgehalten.¹²⁹ Sein trinitarischer Gottesbegriff ist auch hier noch „henprosopisch“. In seiner Christologie jedoch ist Markell „dyoprosopisch“. Diejenigen aber, die als non eruditi spiritu irren und andere Unbelehrte in die Irre führen, vermögen nicht zu unterscheiden, welches Prosopon Christi jeweils vom prophetischen Geist gelehrt wird. Sie machen aus dem Logos, der nicht leidet, und dem leidenden Menschen einen und denselben. Das war hier zwar von Markell erst gegen „Arianer“ gerichtet. Es ist aber nur konsequent, wenn man sich damit wohl auch gegen Apolinarios und seinen Anhang wendete. Spätere Antiochener sollten sich dann mit ihrer christologischen Zwei-Hypostasen-Lehre gegen den Monophysitismus wenden.¹³⁰

¹²⁸ Tetz, Markell I, S. 251 ff; dort war allerdings mehr der heilsgeschichtliche Aspekt betont.

¹²⁹ S. oben S. 32.

¹³⁰ S. M. Richard, L'introduction du mot „hypostase“ dans la théologie de l'incarnation, in: *Mélanges de science religieuse* 2 (1945), S. 255 ff; dazu auch Euthérios von Tyana, a. a. O. (oben Anm. 123), S. 10.26, 12.8, 37.20.

Die Zitationsformel ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν ist auf das *mündliche Zeugnis des Propheten vom sprechend sich offenbarenden Gott* ausgerichtet. Es war bereits in der Untersuchung dieser Formel in *De incarnatione et contra Arianos* Anlaß, auf die nuancierte Behandlung der „Mündlichkeit“ der Offenbarung und des Offenbarungszeugnisses bei Markell aufmerksam zu machen.¹³² Auch angesichts des bemerkenswerten Verständnisses von θεολογεῖσθαι in *De incarnatione et contra Arianos* war schon auf das Moment des Zuspruchs, des Zusprechens, in der Theologie Markells beiläufig hinzuweisen.¹³³ Sehr auffallend ist z. B. auch Markell-Fragment Nr. 41¹³⁴: καὶ διὰ τοῦτο οὐχ υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ὀνομάζει, ἀλλὰ πανταχοῦ υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγει, ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν κοινωνίαν υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ . . . Wir können in unserem Zusammenhang diesen wichtigen Passus noch nicht so analysieren, wie er es verdient. Es handelt sich hier bei dem *entscheidenden Heilsereignis nach Markells Verständnis um einen mündlichen Rechtsakt mit dem Charakter einer festen Zusage* (ὁμολογία). Die Terminologie für die prophetische und apostolische Überlieferung dieser Heilstat Christi ist von Markell darum dem Bereich der „Mündlichkeit“ entnommen. Es mag sich somit auch in der Betonung der Mündlichkeit eine gewisse Nähe zu *De doctrina* bemerkbar machen. In *De doctrina* hatten wir ja beobachtet, wie sorgfältig darauf geachtet ist, daß dem sprechend sich offenbarenden Gott der *hörende* Mensch (Adam) entspricht. Freilich waren hier das Hören und die Überlieferung des Gehörten strikt gebunden an die pseudoklementinische Lehre vom wahren Propheten und vom ewigen Gesetz, welche angesichts der Heiligen Schrift zur Notauskunft der falschen Perikopen und der alleinigen Geltung jener mündlichen Urtradition verführen mußte.

Ich war von der Parallele ausgegangen, die sich im Referat des Epiphanius über „ebionitische“ bzw. pseudoklementinische Theologie zu einem Passus in Markells *Epistula ad Antiochenos* 8 darbietet.¹³⁵ Dadurch alarmiert, haben wir nun anhand von *De doctrina* als pseudoklementinischem Traditionsstück in der Tat bei Markell manche beachtliche Berührung mit der pseudoklementinischen Lehre vom wahren Propheten beobachtet. Auf Angabe aller Belege habe ich im Rahmen dieses Beitrages noch keinen Wert legen können. Es wäre ja insbesondere auch auf die Auslegung von Prov 8 22 in *Epistula ad Antiochenos* 4f, 22f und 30 einzugehen.¹³⁶ Aber neben dem Theologumenon vom wahren Lehrer war uns anfangs schon in Markells Konzept außerdem noch die Lehre von der Adamssohnschaft Christi in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem Referat des Epiphanius als pseudoklementinisches Element begegnet.¹³⁷ Hatten wir nun bei der Markellischen ‚Rezeption‘ der pseudoklementinischen Lehre vom wahren Propheten die

¹³² Tetz, Markell I, S. 253 und 254.

¹³³ Tetz, Markell I, S. 266.

¹³⁴ Klostermann 192.1–3.

¹³⁵ Oben S. 28.

¹³⁶ Casey, S. 16; 28f; 35.

¹³⁷ S. oben S. 28.

am „Propheten“zeugnis orientierte, *grundsätzliche Aufhebung der Exklusivität des pseudoklementinischen Prophetenverständnisses* konstatieren müssen, dürfen wir dadurch auf eine ähnliche Stellung zur pseudoklementinischen Lehre von der Adamssohnschaft Christi gewissermaßen schon vorbereitet sein.

Ebenfalls in Epistula ad Antiochenos 8¹³⁸, kurz vor dem oben zitierten Passus¹³⁹, hatte Markell gesagt: ἀπατηθέντα γὰρ τὸν Ἀδὰμ ὑπὲρ αὐτοῦ τοῦ διαβόλου παραβῆναι τὴν τοῦ πλάσαντος αὐτὸν θεοῦ ἐντολὴν καὶ ὑπὸ κατάραν καὶ κατοχὴν θανάτου γενόμενον ὁρῶν ὁ τοῦ παντὸς κτίστης θεὸς λόγος ἐκ τῆς ἀπογόνου τοῦ Ἀδὰμ παρθένου Μαρίας πλάσας ἑαυτῷ τὸ χωρῆσαι δυνάμενον ἄχραντον σῶμα πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς καὶ τὰ πάθη τὰ ἀνθρώπεια ἃ ὑπὲρ παντὸς τοῦ κόσμου αὐτὸ ἐκουσίως παραδέδωκεν, ἵνα τὸν ποτε βασιλεύοντα διὰ τοῦ θανάτου διάβολον θανατώσῃ τῷ τοῦ ἰδίου σώματος θανάτῳ. Die ἐντολὴ dessen, der Adam geschaffen hat, und auch wohl noch der unbefleckte Leib, der die ganze Fülle der Gottheit leiblich aufnehmen soll, liegen im Verständnisbereich des Verfassers von De doctrina. Aber nun geht Markell ja weit über jenes pseudoklementinische Konzept hinaus: das biblische Zeugnis von der Gesetzesübertretung Adams ist ernst genommen. Nicht Adam wird angezogen, sondern der sündlose Leib, den sich der Logos aus der Nachfahrin Adams, der Jungfrau Maria, schafft. Wird hier auf einmal die Jungfrauengeburt erwähnt, erkennen wir aber an dem Hinweis auf die Abkunft Marias von Adam, daß das Moment der Jungfrauengeburt der Lehre von der Adamssohnschaft Christi zugeordnet ist. Dem biblischen Zeugnis und dem Bekenntnis¹⁴⁰ entsprechend, ist die Jungfrau Maria genannt, aber sie erscheint in Markells Konzeption nur am Rande. Theologisch interessanter ist ihm die Adamssohnschaft Christi. Der Grund dafür ist in Epistula ad Antiochenos 11 ersichtlich¹⁴¹: καὶ ἐν ᾧ ἐφόρεσεν ἀνθρώπῳ τῷ ἐκ γηγενοῦς Ἀδὰμ, ζωοποιήσῃ τὸ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ γένος, θανατωθεὶς σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ὡς ὁ Πέτρος γράφει. Adam ist der Stammvater des menschlichen Geschlechts und damit der Mensch an sich, der zu erlösen ist. Darum erhält das Moment der Genealogie Jesu um der (vollen) Menschheit Christi willen bei Markell einen so starken Akzent.

Es ist schließlich noch der Kontext zu der Stelle, die ich zu Anfang dieses Abschnitts aus Epistula ad Antiochenos 8 herausgehoben habe, ins Auge zu fassen¹⁴²: τὸν γὰρ Ἀδὰμ ἐνδυσάμενος σὺν τοῖς παθήμασιν τὸν κατὰ πάντα ὁμοῖον ἡμῖν γενόμενον χωρὶς ἁμαρτίας, τὸν κεκλημένον Ἰησοῦν, δι' αὐτοῦ τὸ ἀπολούμενον πρόβατον προσῆξεν τῷ πατρὶ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀχθεὶς καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφρωνος, περὶ οὗ ὁ Παῦλος γράφει, ἀνθρώπος Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ δούς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. καὶ ἐν ἐτέρῳ τόπῳ φησὶν ὁ ἀπόστο-

¹³⁸ Schwartz Nr. 19; Casey Fragment Nr. 8, vgl. Casey, S. 19f.

¹³⁹ Oben S. 28.

¹⁴⁰ S. hierzu besonders Markells Briefe an Papst Julius; Klostermann Nr. 129, S. 215. 18.

¹⁴¹ Schwartz Nr. 64 (vgl. Nr. 25); Casey Fragment Nr. 12, vgl. Casey, S. 22.

¹⁴² Schwartz Nr. 61 (vgl. Nr. 23); Casey Fragment Nr. 9, vgl. Casey, S. 20.

λος, δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος καὶ δι' ἀνθρώπου ἡ ζωή. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκομεν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήθησόμεθα. καὶ πάλιν ἐν ἐτέρῳ τόπῳ γράφει, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δευτέρος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. τὸν τοίνυν πρῶτον Ἀδάμ τὸν πρωτόπλαστον τοῦ κόσμου δηλοῖ, τὸν δὲ δευτέρον Ἀδάμ τὸν κατὰ τὸν σωτῆρα νοούμενον ἄνθρωπον, ὃς καλεῖται υἱὸς ἀνθρώπου, πρόβατον, ἄμπελος, ἄρτος, δένδρον, κόκκος σίτου καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια, καλεῖται δὲ καὶ Ἀδάμ, εἰ καὶ πολλή <ῆ> τοῦ δευτέρου διαφορὰ παρὰ τὸν πρῶτον. ὁ μὲν γὰρ ἐκ γῆς γέγονεν, ὁ δὲ, λόγος ὢν τοῦ πατρὸς, σὰρξ ἐγένετο, οὐ κενωθεὶς τὸ εἶναι λόγος διὰ τὸ σάρκα φορέσαι, καθ' ὃ οὐδὲ τὸ χρύσιον κενοῦται τῆς δόξης ἔνδον ξυλίνου γλωσσοκόμου τύγχανον.

Hauptsächlich der *paulinische Einfluß* wird als *Korrektiv gegenüber dem pseudoklementinischen Element in Markells Lehre von der Adamssohnschaft Christi* wirksam. In seiner *Erlösungslehre*, für die sich Markell vornehmlich auf *Paulus* beruft, ist die pseudoklementinische Tradition entschärft und absorbiert. Christus wird auch Adam genannt, aber als zweiter Adam, der als Mensch Sohn des Menschen (also Adams) genannt wird. Der Abstand zwischen erstem und zweitem Adam ist in Markells Konzept durchaus gewahrt, und damit ist in dem rezipierten Element die spezifische Exklusivität der pseudoklementinischen Lehre vom wahren Propheten und der Adamssohnschaft Christi überwunden. Markell kann die alten Traditionselemente rezipieren. Er revidiert sie aber alsbald, sofern er sie in entscheidendem Widerspruch zur biblischen Überlieferung findet.

Auf Grund dieses Ergebnisses unserer Untersuchung müssen wir uns nun nochmals dem Problem von *De doctrina* zuwenden. Wie kommt es, daß dieses Stück, das so eindeutig als pseudoklementinische Tradition belegt werden kann, von Athanasios als „Vätertradition“ zitiert wird und außerdem noch in den Athanasioskorpora in seiner ursprünglicheren und vollständigeren Form separat und anonym überliefert ist? Daß Athanasios diese Tradition als „Vätertradition“ zitiert, ist quasi ein Kuriosum. Daß man sich jedoch im 4. Jahrhundert überhaupt mit pseudoklementinischer Tradition intensiv auseinandersetzte, ist an den Pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen ersichtlich. Aber wie ist nun das Rätsel der Erhaltung und Überlieferung von *De doctrina* zu lösen? Sollte es vielleicht in der theologischen Arbeit Markells seine Lösung finden? Daß *De doctrina* nicht von Markell verfaßt ist, dürfte nach unserer Untersuchung dieses Stücks nicht zweifelhaft sein. Es ließ sich aber mehr als einmal eine bemerkenswerte Nähe zwischen den Aussagen beider Seiten feststellen. Wenn Athanasios die „Vätertradition“ gegen die „Eusebianer“ benutzt, hat er darin vielleicht schon einen Vorgänger gehabt? Hat etwa Markell sich dieser „Vätertradition“ schon in derselben Weise bedient, d. h. sie in einer seiner antiarianischen Schriften zitiert? Nach dem, was wir über die Berührungen seiner theologischen Aussagen mit Lehren von *De doctrina* feststellen konnten, wäre das keineswegs unwahrscheinlich. Athanasios hat im Kampf mit den „Arianern“ alle Argumente gebraucht, die ihm nur irgendwie als brauchbar

erschienen; und dazu gehörte auch die Polemik im Werk des Markell, der ja den ersten systematischen Versuch einer Bekämpfung der Antinicaener unternommen hatte. Daß Athanasios bei der Übernahme der „Vätertradition“ nicht genau zugeschaute hat, möchte ich als erwiesen betrachten. Erklären würde sich dieses Verfahren, wenn er die Überlieferung bereits aus einer antiarianischen Polemik (des Markell) gekannt hätte. Ich meine, daß sich auf diese Weise das Rätsel der pseudoklementinischen „Vätertradition“ bei Athanasios am ehesten lösen läßt.

Athanasios könnte dann wirklich nichts dafür, daß *De doctrina* noch separat in den Korpora seiner Schriften erhalten ist.¹⁴³ Es ist ja darin auch mancherlei, was nichts mit Athanasios direkt zu tun hat, auf uns gekommen. Waren darunter Markellschriften, wie *De incarnatione et contra Arianos* und die *Epistula ad Antiochenos*, warum sollte nicht auch dort, wo man sich für diese Markellschriften interessierte¹⁴⁴, *De doctrina* wegen der vielen Berührungspunkte mit Markellischen Aussagen in Ehren gehalten worden sein? *De doctrina* darf fast als eine Zusammenfassung pseudoklementinischer Theologie gelten, wenn man den Aussagen dieses Stückes exkludierende Bedeutung zumißt, wie dies sein Verfasser in gewissem Maße getan hat. Rezipiert man es aber, wie wir in Markells Schriften pseudoklementinische Elemente rezipiert fanden, d. h. also, übernimmt man die Aussagen von *De doctrina* nicht in ihren exklusiven Präntentionen gegenüber der biblischen Überlieferung – und wie es der Fall Athanasios beweist, ist das in der Hitze der Diskussionen des 4. Jahrhunderts durchaus möglich gewesen –, so wird uns die Überlieferungsgeschichte von *De doctrina* schon verständlicher. Wir hätten dann auf nicaenischer Seite die Interessenten für *De doctrina* dort zu suchen, wo sich eine ähnliche Lehre sonderlich von der Adamssohnschaft Christi findet. Nach allem, was wir in diesem Abschnitt festgestellt haben, ist dabei zuerst an die Umgebung Markells zu denken.¹⁴⁵

Zur näheren Bestimmung der Verhältnisse greife ich zum Schluß noch einmal auf die gemeinsame Auslegung von Lk 3,38 in *De doctrina* und der *Epistula ad Antiochenos* zurück. Die *Lehre von der Adamssohnschaft Christi*, die ein älteres, fast verschollenes Theologumenon ist, ist von Markell mit der Berufung auf Lk 3,38 gegen die *Arianer* gerichtet worden. Sie entsprach der „dyoprosopischen“ Christologie Markells. Es blieb aber für Markell nicht bei dieser einen Front. Als gefährlicher Gegner auf altnicaenischer Seite trat ihm *Apolinarios von Laodikeia* entgegen, mit einer christologischen Lehre, die der Lehre von der Adamssohnschaft Christi stracks entgegenstand und in der die Lehre von der *Jungfrauengeburt* eine zentrale Stellung einnahm.¹⁴⁶ Für Markell mußten sie und ihr Urheber unter das Verdikt fal-

¹⁴³ S. oben S. 8.

¹⁴⁴ Vgl. Tetz, Markell I, S. 235 und 237f.

¹⁴⁵ S. Anm. 144.

¹⁴⁶ H. de Riedmatten, Some neglected Aspects of Apollinarian Christology, in: *Dominican Studies* 1 (1948), S. 240–245. Dieser Beitrag de Riedmattens ist nicht berücksichtigt in dem instruktiven Überblick H. von Campenhausens: *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*. (Sitz.-Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg.

len, das er über die Arianer gesprochen hatte. Denn auch die apolinaristische Lehre vermochte nicht richtig zwischen den beiden Prosopen Christi zu unterscheiden, sondern erklärte die beiden als *ἓνα καὶ τὸν αὐτόν* (vgl. *Epistula ad Antiochenos* 21).¹⁴⁷

Es kann uns nun kaum überraschen, die Lehre von der Adamssohnschaft Christi, unter Berufung auf Lk 3,38 – nach Markells Anwendung auf die Arianer – auch bei den Verfassern *antiapolinaristischer Schriften* zu finden. So findet dieses Argument in den beiden pseudathanasianischen Schriften *Contra Apollinarium* Verwendung. In *Contra Apollinarium* I,8 heißt es¹⁴⁸: εἰ μὲν οὖν ἐπὶ γῆς γέγονεν υἱὸς ἀνθρώπου, καίτοι οὐκ ἐκ σπέρματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ πνεύματος ἁγίου γεννηθεὶς ἐνὸς ὄντος τοῦ πρωτοπλάστου Ἀδάμ υἱὸς νοηθήσεται. οὐ γὰρ ἑτερός τις ἀναγέγραπται ἄνθρωπος ἐν οὐρανῷ ὑπάρξας παρὰ τὸν ἐκ γῆς Ἀδάμ, ἵνα καὶ ἐξ οὐρανῶν ἔχη τὸ σῶμα καὶ υἱὸς ἀνθρώπου ᾗ παρὰ τὸν Ἀδάμ. διὸ ὁ μὲν Ματθαῖος υἱὸν Ἀβραάμ καὶ Δαβὶδ ἀναγράφει τὸ κατὰ σάρκα, ὁ δὲ Λουκᾶς υἱὸν αὐτοῦ τοῦ Ἀδάμ καὶ τοῦ θεοῦ γενεαλογεῖ. Und *Contra Apollinarium* II setzt geradezu mit Lk 3,38 ein.¹⁴⁹ *Gregor von Nyssa* greift in seinem *Antirrheticus adversus Apollinarium* ebenfalls dieses Argument auf¹⁵⁰: ἐκ γὰρ τοῦ Ἀδάμ λέγει ἡ γραφή τὸ ἀνθρώπινον γενέσθαι καὶ πρῶτον ἐκεῖνον διὰ τῆς θείας δυνάμεως ἐκ γῆς φῦναι. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Λουκᾶς τὸν νομιζόμενον τοῦ Ἰωσήφ υἱὸν γενεαλογῶν φησι τοῦ Ἀδάμ ἐξάπτων καθ' ἕκαστον τῶν πατέρων τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως. ὁ τοίνυν μὴ ἐκ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων γενόμενος ἄλλο τι πάντως ἐστὶ καὶ οὐκ ἄνθρωπος. Vorher hatte er dem Apolinarios schon Gn 2,7 entgegengehalten¹⁵¹: πόθεν δὲ προσελήφθη ἄνθρωπος, εἰ μὴ ἐκ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου, οὗ τὴν πρώτην γένεσιν ἐκ γῆς, οὐκ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γενεαλογοῦντος Μωυσέως ἠκούσαμεν; λαβὼν γὰρ ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς τὸν ἄνθρωπον ἐπλασεν. ἄλλην δὲ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐξ οὐρανοῦ συστήναι παρ' οὐδενὸς μεμαθήκαμεν.

Die Lehre von der Adamssohnschaft Christi, die in pseudoklementinischer Tradition begegnet, scheint mir auf nicaenischer Seite zuerst von Markell vertreten zu sein. Bei Athanasios ist sie ausgeschlossen. Von anderen, die keine Freunde Markells waren, wurde sie erst aufgenommen, als es galt, Apolinarios entgegenzutreten. Es wäre darum in der Tat – mit K.

1962, 3. Abhdlg.) Heidelberg 1962. – An dem Gegensatz zur apolinaristischen Konzeption werden m. E. auch manche anderen „antiochenischen“ Stellungnahmen zum Thema der Mariologie besser erkennbar.

¹⁴⁷ Apolinarios ist wohl der erste Nicäner, der im christologischen Sinne *ἐν πρόσωπον* und *μία ὑπόστασις* sagt. Apolinarios, *De fide et incarnatione* ed. Lietzmann 194.22f; 199.16f. S. hierzu M. Richard, a. a. O. (Anm. 130), S. 6ff. Durch unsere Konfrontation der beiden entgegengesetzten Konzeptionen des Markell und des Apolinarios gerät die christologische Position des Athanasios in ein eigentümliches Licht.

¹⁴⁸ MPG 26,1105.42 – 1108.6.

¹⁴⁹ MPG 26,1132.19; vgl. noch 1140.14 und 1145.24.

¹⁵⁰ Gregorii Nysseni opera. Ed. W. Jaeger. Vol. III,1 (ed. F. Mueller), 1958, S. 169.

11–17.

¹⁵¹ Ebenda, S. 140.6–11.

Holl zu reden¹⁵² – „eine reizvolle Aufgabe, im einzelnen zu schildern, wie groß der positive Einfluß gewesen ist, den Marcellus auf seine Gegner geübt hat“. Doch fürs nächste geben die Marcelliana selbst noch einiges zu tun auf.

Ein solches Urteil über die Marcelliana selbst ist jedoch nicht zu bezweifeln.
 Mir scheint, daß auf Grund unserer Untersuchung nun auch nicht mehr unklar bleibt, warum die antiochenischen Gesinnungsfreunde Markells auf der Synode von Alexandrien (362) erklären müssen: οὐχ ὡς εἰς τοὺς προφήτας ἐγένετο ὁ λόγος κυρίου οὕτω καὶ εἰς ἄγιον ἄνθρωπον ἐνεδήμησεν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων. Ein solcher Vorwurf gegen ihre Lehre war offensichtlich nicht völlig aus der Luft gegriffen. Daß sie ihn guten Gewissens abweisen konnten, ist jedoch nicht zu bezweifeln.

¹⁵² K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern. 1904, S. 157 Anm. 1. Hierzu aber F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 1906⁴, S. 263 f Anm. 2 bzw. 1950⁵, S. 207 Anm. 6.

¹⁵³ Athanasios, Tomus ad Antiochenos 7,1 (Athanasius Werke, hrsg. v. H.-G. Opitz, Bd. II, S. 325.9–10; zitiert nach den Korrekturbogen).

Studien zur Vorgeschichte des Pfarrernotbundes*

Von Jürgen Schmidt

Professor Ernst Wolf zum 2. August 1967

Der Frage nach der Entstehung der Bekenrenden Kirche nachgehen, heißt, die Vor- und Frühgeschichte des Pfarrernotbundes untersuchen. Im Pfarrernotbund formierte sich zuerst der bekennnismäßige Widerstand gegen die mit „Deutschen Christen“ besetzten Kirchenleitungen und damit der Widerstand gegen die Versuche des nationalsozialistischen Regimes, die evangelische Kirche organisatorisch und ideologisch „gleichzuschalten“. In ihm schloß sich ein großer Teil der evangelischen Pfarrerschaft zur Verteidigung des Bekenntnisses zusammen, das durch die Übernahme des „Arierparagraphen“ für die Evangelische Kirche der altpreußischen Union verletzt war; zugleich sicherte man den Amtsbrüdern Unterstützung zu, die um ihres Eintretens für das Bekenntnis willen gemäßregelt und verfolgt wurden. Unter „Verteidigung des Bekenntnisses“ verstand der Pfarrernotbund – wie später auch die Bekenkende Kirche – nicht allein die Wahrung des überlieferten „Bekenntnisstandes“, sondern vor allem das öffentliche Bekennen der Wahrheit des Evangeliums gegenüber deutschchristlichen und völkischen Irrlehren. Der Pfarrernotbund entwickelte dabei Formen öffentlichen Bekennens und Methoden kirchlichen Widerstands, die von der Bekenrenden Kirche übernommen und während des Kirchenkampfes immer wieder praktiziert wurden: Kanzelabkündigung und Fürbitte, Information durch Rundschreiben und Unterrichtung der Gemeinden im Gottesdienst und in besonderen Veranstaltungen, Proteste durch Kundgebungen, in Eingaben und auf Flugblättern. Auch die im Pfarrernotbund ausgebildete Form gemeinschaftlicher Leitung durch Bruderräte wurde vorbildlich für die Bekenkende Kirche – für den Aufbau des kirchlichen Notregiments. „Von Anfang an bemüht, alle Gemeindeglieder zur gleichen Verantwortung und in die erste Front des Kampfes hineinzuziehen“, ¹ bereitete der Pfarrernotbund schließlich die Entstehung der Bekenrenden Gemeinden, den Zusammenschluß von Gemeindegliedern „unter dem Wort“ vor. So gilt der Pfarrernotbund zu Recht als die

* Diese „Studien“ sind im Zusammenhang mit einer Monographie „Martin Niemöller im Kirchenkampf, Widerstand und Bekenntnis“ entstanden, einer Dissertation, an der der Verf. auf Wunsch von Prof. Dr. Egmont Zechlin arbeitet.

¹ Kurt Scharf, Der Pfarrernotbund, in: Bekenkende Kirche. Festschrift für Martin Niemöller zum 60. Geburtstag. Hrsg. H. Mochalski und E. Wolf. München 1952, S. 136–141.

„eine Wurzel der werdenden Bekennenden Kirche“; und auch die andere „Wurzel“, die Bildung der Bekennenden Gemeinden, ist auf die Initiative des Notbundes und der in ihm vereinigten Pfarrer zurückzuführen.²

Angesichts des lebhaften historischen und kirchengeschichtlichen Interesses an den Vorgängen des Kirchenkampfes und zumal an der Geschichte der Bekennenden Kirche erscheint es wünschenswert, die Zusammenhänge, die zu der Entstehung des Pfarrernotbundes geführt haben, eingehender kennenzulernen, als es auf Grund der bisherigen Darstellungen möglich ist. In den allgemeinen Darstellungen zum Kirchenkampf und zu den Vorgängen des Jahres 1933 begegnet man häufig nur dem Hinweis, der Notbund sei von Martin Niemöller im September 1933 – im Anschluß an die Tagung der altpreußischen Generalsynode am 4. 9. – gegründet worden; auch in Spezialuntersuchungen sind bisher nur einzelne Entwicklungszüge aus der vielfältigen Vorgeschichte erhellt worden. Auf die Zusammenhänge zwischen den im Juli 1933 gegründeten Pfarrerbruderschaften im Rheinland und in Westfalen und der Entstehung des Pfarrernotbundes hat Wilhelm Niemöller hingewiesen;³ den Anteil der Pfarrer Jacob, Goltzen und Weschke aus der Niederlausitz an der Vorbereitung und Gründung des Notbundes hat Karl Kupisch in seinem Aufsatz „Zur Genesis des Pfarrernotbundes“ dargestellt.⁴ Ein genaues Bild über die Vorgeschichte des Pfarrernotbundes läßt sich jedoch erst entwerfen, wenn man der Entstehung und Entfaltung der verschiedenen regionalen Pfarrerbruderschaften und Pfarrervereinigungen seit dem Frühsommer 1933, den Verbindungen zwischen diesen Zusammenschlüssen und der Jungreformatorischen Bewegung, in der sich zunächst die Gegner der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ sammelten, und der vorbereitenden Bedeutung dieser Pfarrervereinigungen für den Pfarrernotbund nachgeht. Die Erörterung der Kundgebungen, der Thesen und Richtlinien, die von diesen Pfarrergруппen und von der Jungreformatorischen Bewegung herausgegeben wurden, soll dabei von der Frage geleitet sein, wieweit in diesen Stellungnahmen bereits Gedanken und Konzeptionen sichtbar werden, die später die innere Entwicklung der Bekennenden Kirche wesentlich bestimmt haben.

1. Die Bildung von Pfarrergruppen in der Zeit des preußischen Staatskommissariats

Unmittelbar nach der Einsetzung des Staatskommissars für sämtliche evangelischen Kirchen in Preußen am 24. Juni 1933 vereinigten sich die der Jungreformatorischen Bewegung nahestehenden Pfarrer in bruderschaftlichen Zusammenschlüssen, um gemeinsam den staatlichen Eingriffen in die kirchliche Eigenständigkeit Widerstand zu leisten. Diese – in den einzelnen Kirchen-

² Ernst Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade. München 1957, S. 58 f.

³ Wilhelm Niemöller, Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes. Berlin 1958, S. 3 ff.

⁴ Karl Kupisch, Zur Genesis des Pfarrernotbundes. ThLZ 91 (1966), Sp. 721–730.

provinzen der altpreußischen Union gebildeten – Pfarrerrgruppen bereiten den Pfarrernotbund organisatorisch durch regionale Sammlungen vor; ihre Ziele entsprechen z. T. bereits den zentralen Bestrebungen des Notbundes: geistliche Konsolidierung innerhalb der Pfarrerschaft und gemeinsame Verteidigung der kirchlichen Eigenständigkeit, der Freiheit für die schriftgemäße Verkündigung und der Bekenntnisgrundlagen der evangelischen Kirche.

Am 24. Juni 1933 war in den preußischen Landeskirchen erstmalig die für den Kirchenkampf typische Konfliktsituation eingetreten. Unter dem Vorwand, der altpreußische Kirchensenat habe das Amt des Präsidenten – wenn auch nur vorläufig – neu besetzt, ohne das nach dem preußischen Kirchenvertrag erforderliche Einverständnis des Staates einzuholen, setzte der preußische Kultusminister Rust den Landgerichtsrat August Jäger als Kommissar für alle preußischen Landeskirchen ein. Durch Jäger wurden mehrere Generalsuperintendenten suspendiert, die kirchlichen Körperschaften aufgelöst und die leitenden Ämter kommissarisch mit Bevollmächtigten besetzt, die sämtlich Mitglieder der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ waren. Nachdem die verfassungsmäßige Ordnung in der großen evangelischen Landeskirche Deutschlands gewaltsam beseitigt worden war, war es auch Friedrich von Bodelschwingh nicht mehr möglich, das Amt des Reichsbischofs auszuüben, mit dem er im Mai von den Bevollmächtigten der evangelischen Landeskirchen beauftragt worden war. – Diese Situation stellte die bekennnistreuen Glieder der evangelischen Kirche vor die Fragen, ob man das Eingreifen des Staates in innerkirchliche Angelegenheiten hinnehmen dürfe, ob man sich einer Kirchenleitung, die sich weder an die Verfassung noch an die Bekenntnisgrundlagen gebunden fühlte, unterordnen könne und ob es möglich sei, mit den „Deutschen Christen“ in einer Kirchengemeinschaft zu bleiben.

Erste Antworten auf diese zentralen Fragen des Kirchenkampfes sind in Stellungnahmen Friedrich von Bodelschwinghs und der preußischen Generalsuperintendenten enthalten: in Bodelschwinghs „Wort an Alle, die unsere Deutsche Evangelische Kirche lieb haben“ vom 24. Juni,⁵ in dem „Aufruf an die Gemeinden“, den die altpreußischen Generalsuperintendenten am 26. Juni herausgaben,⁶ und in dem Offenen Brief des Generalsuperintendenten Otto Dibelius an Jäger vom 27. Juni.⁷

In diesen Kundgebungen wird einhellig dem Staat das Recht abgesprochen, die Ordnung der Kirche eigenmächtig zu regeln und Kirchenleitungen von sich aus zu bestimmen; „bischöfliche und priesterliche Funktionen“ könnten „nur von der Kirche übertragen und von der Kirche zurückgenommen werden“ (Dibelius an Jäger). Dibelius erklärt sich zwar bereit, im Gehorsam gegen die „weltliche Obrigkeit“ auf die Ausübung „aller Verwaltungsgeschäfte“ zu verzichten, „bis die Frage nach der Rechtsgültigkeit der . . . Anordnung geklärt“ sei; er betrachtet jedoch die „geistliche Leitung“ als kirchlichen Auftrag, als Verpflichtung gegen Gott, von der er sich durch „keinen

⁵ Veröffentlicht u. a. in: Die Christliche Welt, 47 (1933), Sp. 667 f.

⁶ ebda., Sp. 668 f.

⁷ ebda., Sp. 669.

Staatskommissar beurlauben lassen“ könne. Auch Bodelschwingh erklärt, daß er angesichts der Einsetzung des Staatskommissars die ihm übertragene Aufgabe nicht mehr durchführen könne, daß damit jedoch nicht „der Auftrag hinfällig geworden“ sei, den er „aus Gottes Hand übernommen“ habe. In dem Aufruf der Generalsuperintendenten wird – über die Trennung zwischen geistlicher Leitung und kirchlicher Verwaltung hinausgehend – der Grundsatz aufgestellt, „Äußeres und Inneres“ stehe „in einer christlichen Kirche in enger Wechselwirkung“; diese (für die spätere Auffassung vom Wesen der Kirchenleitung wichtige) These beinhaltet, daß mit der geistlichen Leitung auch das Recht auf die Ausübung der Verwaltung unverzichtbar sei.

Gegen die Einsetzung von „Deutschen Christen“ in die Ämter der Kirchenleitung wenden die Generalsuperintendenten ein, daß diese Männer eine „allzu enge“ Bindung der Kirche an den Staat anstrebten. Sie neigten dazu, „das Evangelium der deutschen Reformation“ politisch zu verfälschen, und gefährdeten durch die Anwendung politischer Machtmittel „die offene Erörterung der großen Fragen unseres Glaubens“. Dem von Jäger zum geistlichen Vizepräsidenten der altpreußischen Union ernannten Pfarrer Joachim Hosenfelder, der als Reichsleiter der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ hervorgetreten war, verweigern die Generalsuperintendenten um ihres „Gewissens“ willen die Anerkennung im höchsten geistlichen Amt der Landeskirche.

Im Zusammenhang einer Untersuchung über die Vorgeschichte des Pfarrernotbundes sind diese Kundgebungen insofern bedeutsam, als sie Aufrufe an die Pfarrerschaft enthalten, sich zu einem gemeinsamen Vorgehen zusammenzuschließen. Bodelschwingh fordert zu einem Kampf um die „innerlich freie Kirche des Evangeliums“ auf, zu einem Kampf, der sich nicht in kirchenpolitischen Auseinandersetzungen erschöpfen dürfe, sondern zu einer Festigung „im Glauben und Bekennen“ führen müsse. Sein Aufruf richtet sich an „alle Brüder im Amt“; er bittet sie, „überall Kreise zu sammeln, die zu gemeinsamer Arbeit und zu gemeinsamem Gebet willig sind.“ – Die Generalsuperintendenten rufen die Gemeinden und Pfarrer auf, sich mit ihnen „zusammenzuschließen, damit Volk und Kirche vor schwerem Schaden bewahrt bleiben“. Die Pfarrer sollen die Gemeinden „um Gottes Wort“ sammeln; die Gemeindeglieder werden um Unterstützung ihrer Pfarrer gebeten. Für den 2. Juli ordnen die Generalsuperintendenten einen „Buß- und Betgottesdienst“ an, in dem „diese ganze Not unserer Kirche . . . vor das Angesicht des lebendigen Gottes“ gebracht werden soll. – Ziel der Aufrufe ist ein freier Zusammenschluß der Pfarrer unter der Führung der von der Kirche autorisierten leitenden Geistlichen, eine geistliche Konsolidierung im Glauben und im Bekennen, die Aktivierung und Unterweisung der Gemeinden und eine gemeinsame Demonstration gegen die Maßnahmen der illegitimen Kirchenbehörden.

Diesen Kundgebungen gingen mannigfache Unterredungen zwischen den Generalsuperintendenten, den Mitgliedern des preußischen EOK, dem Kreis um Friedrich von Bodelschwingh und den führenden Mitgliedern der Jung-

reformatorischen Bewegung voraus, die z. T. durch Eintragungen in den „Amtskalendern“ Martin Niemöllers belegt sind.⁸ Danach besprach Martin Niemöller am 25. Juni, nachdem er die Kirchenversammlung in Eisenach bereits am 24. mittags verlassen hatte, in wiederholten Zusammenkünften mit Bodelschwingh und Gerhard Stratenwerth das „Grußwort Bodelschwinghs an die Gemeinden“. Zu diesem „Grußwort“ – dem „Wort an alle, die unsere Deutsche Evangelische Kirche lieb haben“ – ist ein handschriftlicher Entwurf von Stratenwerth erhalten.⁹ Es ist daher wahrscheinlich, daß die beiden Adjutanten des „designierten Reichsbischofs“ – Niemöller und Stratenwerth – an der Konzeption wie an den Formulierungen dieses Aufrufs maßgeblich beteiligt sind. Auch die Stellungnahmen der Generalsuperintendenten wurden wiederholt zwischen Dibelius und Niemöller beraten, teils unter Hinzuziehung von Walter Künneth und Hanns Lilje, die gemeinsam mit Niemöller die Leitung der Jungreformatorischen Bewegung bildeten. Der Entwurf für den Aufruf der Generalsuperintendenten „an die Gemeinden“ stammt von Martin Niemöller.¹⁰ Aus diesen Zusammenhängen erklärt sich die Ähnlichkeit in den Stellungnahmen, die sich bis auf einzelne Formulierungen erstreckt, und der gleichzeitige Aufruf Bodelschwinghs und der Generalsuperintendenten an Pfarrer und Gemeinden. Da die Leitung der Jungreformatorischen Bewegung durch Niemöller maßgeblich an den Beratungen beteiligt war, kann man in den Aufrufen eine Fortsetzung der Bestrebungen erblicken, eine „lebendige, bekennende, kämpfende und betende Gemeinde“ durch „Bildung von Kampfbünden, Arbeitsgemeinschaften, (durch) Einrichtung von Schulungswochen und dergleichen“ ins Leben zu rufen.¹¹

Die Jungreformatorische Bewegung unterstützte das Vorgehen der Kirchenführer mit zwei Rundschreiben, deren Titel „Der Kampf um die innerlich freie Kirche des Evangeliums geht weiter!“ (und „Der Kampf geht weiter!!!“) wörtlich der Erklärung Bodelschwinghs entnommen sind. In dem ersten Dokument, das auf den 26. oder 27. Juni zu datieren ist,¹² wird der kompromißlose Kampf „um die Reinerhaltung des biblischen Evangeliums und um die Substanz der Kirche“ proklamiert. Der Staat sei nicht befugt, die Generalsuperintendenten „von ihrem geistlichen Hirtenamt abzusetzen“, da ihnen die Kirchenleitung nicht durch den Staat übertragen worden sei. Die Generalsuperintendenten behielten vielmehr das Recht auf die Ausübung ihres Amtes „auch dann, wenn man sie in den Urlaub schickt“. Angesichts der staatlichen Gewaltmaßnahmen bestehe die rechtmäßige Kirchenleitung

⁸ Die kürzlich wieder aufgefundenen Amtskalender Martin Niemöllers wurden mir von Pastor i. R. D. Wilhelm Niemöller zur Einsicht gegeben.

⁹ Hauptarchiv der von-Bodelschwinghschen-Anstalten in Bethel; Nachlaß Friedrich von Bodelschwingh, „Kirchenkampf 1933“ I.

¹⁰ Eintragung Martin Niemöllers im „Amtskalender“ von 1933 unter dem 26. 6.: „Aufruf der GenSpdten. gemacht“.

¹¹ Mitteilungen der Jungreformatorischen Bewegung Nr. 1 vom 19. 5. 1933; Bielefelder Archiv des Kirchenkampfes (BA); Jungreformator. Bewegung.

¹² BA; Jungreformator. Bewegung.

nun in der Zusammenarbeit der von der Kirche autorisierten Persönlichkeiten „mit denen, die zu ihnen halten“. Der „Kampf um die innerlich freie Kirche des Evangeliums“ soll zunächst durch Vervielfältigung und Verbreitung der Kundgebungen Bodelschwings und der Generalsuperintendenten, durch ihre Verlesung während des „Buß- und Betgottesdienstes“ am 2. Juli und durch die Sammlung und Unterrichtung der Gemeindeglieder aufgenommen werden. Die Jungreformatorische Bewegung erwartet von ihren Mitgliedern in diesen Auseinandersetzungen „Mut zum Bekennen und wenn nötig, auch zum Leiden“.

In dem zweiten, am 29. Juni herausgegebenen Rundschreiben¹³ wird berichtet, daß „allenthalben im Bereich der altpreußischen Union . . . die Widerstandsfront gegen die kirchenpolitischen Unternehmungen der Deutschen Christen in überwältigender Weise im Wachsen“ sei. Ein „erster Erfolg“ des geschlossenen Widerstandes wird in der „Beurlaubung“ des Pfarrers Hossenfelder aus dem „höchsten geistlichen Amt der Kirche“ erblickt. Andererseits habe sich der Konflikt inzwischen mit der Suspendierung weiterer Generalsuperintendenten und Superintendenten und mit der Inhaftierung zweier Pfarrer erheblich verschärft. Unter Hinweis auf die Schrift Martin Luthers „Von weltlicher Obrigkeit“, in der die Kirche zum Widerstand angehalten wird, wenn die weltliche Obrigkeit gewaltsam in Fragen des Glaubens und des Bekenkens eingreift, erklärt daher die Jungreformatorische Bewegung: „Der status confessionis ist, wenn je, dann jetzt gegeben“.

Damit nimmt die Jungreformatorische Bewegung einen Begriff auf, der zuerst von Dietrich Bonhoeffer auf die Auseinandersetzungen mit den Deutschen Christen, ihren Irrlehren und ihren kirchenpolitischen Manipulationen bezogen worden ist.¹⁴ In dieser Situation folgten Bonhoeffer und sein Freund Franz Hildebrandt aus dem „status confessionis“, daß alle Pfarrer ein „Interdikt“ aussprechen sollten, durch das sie sich weigerten, bis zur Zurückziehung der Staatskommissare irgendwelche Amtshandlungen vorzunehmen.¹⁵ Die Jungreformatorische Bewegung forderte dagegen die Pfarrer erneut auf, sich den Generalsuperintendenten zu unterstellen und „ausschließlich in ihnen . . . die maßgebliche Kircheninstanz zu sehen“. Den vom Staatskommissar verlangten „Revers“, das Amt in „seinem Sinne“ zu führen, solle man zurückweisen unter Berufung auf die „ausschließliche Verbindlichkeit des Ordinationsgelübdes“. – Eine demonstrative Amtsniederlegung, an der sich vermutlich nur ein Teil der Pfarrer, die zum Widerstand bereit waren, beteiligt hätte, wäre einer Kirchenspaltung, einem „Schisma“ gleichgekommen und hätte dazu führen können, daß die opponierenden Pfarrer suspendiert, daß sie mit den zu ihnen haltenden Gemeindegliedern aus der Landeskirche als einer Körperschaft öffentlichen Rechts in eine evangelische Freikirche verdrängt worden wären. Die Jungreformatorische Bewegung dagegen

¹³ BA; Karl Amborn 1933.

¹⁴ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse. München 1967, S. 339 f.

¹⁵ ebda., S. 344.

hoffte, die „Substanz der Kirche“, „die freie Kirche des Evangeliums“ in der bestehenden kirchlichen Organisation wahren zu können, indem sie die Pfarrer dazu anhielt, lediglich die kirchlich autorisierten Leitungen anzuerkennen und ihr Verhalten allein am Ordinationsgelübde auszurichten.

Der Hinweis in dem zweiten Rundschreiben der Jungreformatischen Bewegung auf die Bildung einer „Widerstandsfront allenthalben im Bereich der altpreußischen Union“ ist ein erster Anhaltspunkt für die Entstehung von Pfarrerezusammenschlüssen in den altpreußischen Kirchenprovinzen.

In Westfalen bildeten sich bereits in der Woche nach dem 24. Juni erste Widerstandsgruppen; sie entstanden durch gemeinsame Erklärungen von Pfarrern einzelner Kirchenkreise und wuchsen am 1. Juli mit der „Bekenntnisfront der Pfarrer für das biblische Evangelium“, dem späteren „Bund um Wort und Kirche“, zusammen. Am 26. Juni hatten 19 Dortmunder Pfarrer gleichlautende Telegramme an den Reichspräsidenten, den Reichskanzler, den Reichsinnenminister und den preußischen Kultusminister gesandt, in denen sie um eine „sofortige Wiederherstellung der Freiheit der Kirche zu ihrem gottgewollten Dienst an Volk und Vaterland“ baten.¹⁶ Am 29. Juni unterzeichneten 50 Pfarrer in Bielefeld das von Wilhelm Niemöller verfaßte „Bekenntnis westfälischer Pfarrer aus der Synode Bielefeld“.¹⁷ Hierin wird die Ernennung des Staatskommissars als „unerträgliche Verletzung der Freiheit der Kirche“ bezeichnet und „schärfster Protest“ erhoben gegen die widerrechtliche Einsetzung von „geistlichen Führern und kirchlichen Körperschaften“. Man fordert für die evangelische Kirche Freiheit „zur selbständigen Gestaltung des kirchlichen Neubaus“. Im Anschluß an die Aufrufe Bodelschwings und der Generalsuperintendenten bekundeten die Pfarrer ihre Bereitschaft, weiterhin den legitimen kirchlichen Führern „Gefolgschaft zu leisten“. Dieses „Bekenntnis“, in dem die Anliegen der bekennnistreuen Pfarrer bündig und nachdrücklich formuliert waren, erwies sich als zentrales Dokument für die Bildung einer „Widerstandsfront“ in Westfalen; es wurde am 7. Juli von der westfälischen Superintendenden-Konferenz, die in Hamm unter der Leitung von Präses Koch tagte, übernommen¹⁸ und gleichzeitig von der „Bekenntnisfront“ als Manifest verbreitet, hinter dem sich die zum Widerstand entschlossenen Pfarrer sammeln sollten.¹⁹

Am 1. Juli versammelten sich 150 Pfarrer aus der gesamten Kirchenprovinz auf Einladung Karl Lückings in Dortmund, um die „Bekenntnisfront der Pfarrer für das biblische Evangelium“ zu gründen. Von dieser Tagung gingen Hindenburg und Hitler Dankschreiben zu für die Einleitung „erster Schritte

¹⁶ Wilhelm Niemöller, *Bekennende Kirche in Westfalen*. Bielefeld 1952, S. 51.

¹⁷ Text des „Bielefelder Bekenntnisses“ bei Kurt Dietrich Schmidt (Hrg.), *Die Bekenntnisse und grundsätzliche Äußerungen zur Kirchenfrage 1933*. Göttingen 1934.

¹⁸ Wilhelm Niemöller, Karl Koch. Präses der Bekenntnissynoden. Bethel 1956, S. 28 f.

¹⁹ Dokumente über die Tagungen der westfälischen „Bekenntnisfront“ am 5. und 10. Juli; BA, Handakte Karl Lücking I. Wilhelm Niemöller schreibt zur Verbreitung des „Bielefelder Bekenntnisses“: „Es fand in wenigen Tagen lebhaften Widerhall, der sich in fast zahllosen weiteren Unterschriften bezeugte“ (*Bekennende Kirche in Westfalen*, a.a.O., S. 51).

zur Wiederherstellung der Einheit und Freiheit der evangelischen Kirche“.²⁰ Die Leitsätze für die Konstituierung der „Bekenntnisfront“ trug Karl Lücking vor.²¹ Danach gründete sich der Zusammenschluß auf das Bekenntnis „zur Kirche des Evangeliums von Jesus Christus . . . offenbart in den Schriften Alten und Neuen Testaments, bezeugt durch die Bekenntnisse der Reformation, zu bezeugen durch uns in der Gegenwart“. Dem Eingreifen des Staates in die kirchliche Ordnung und den kirchenpolitischen Bestrebungen der Deutschen Christen stellt Lücking die These entgegen, daß die Kirche „ihr ganzes Sein aus diesem Worte des lebendigen Gottes“ empfangt, „auch ihre Organisation und ihr Amt“. In dieser These wird der für die Bekenkende Kirche und für die Konzeption des kirchlichen Notrechts grundlegende Gedanke antizipiert, daß die kirchliche Ordnung, die Leitung und Verwaltung, einzig dem göttlichen Auftrag der Kirche, der Verkündigung des lauterer Evangeliums, zu dienen habe und selbst im Bekenntnis begründet sein müsse. Darin kündigt sich eine Überwindung der begrifflichen Trennung zwischen dem „Wesen“ der Kirche und ihrer äußeren Gewalt, wie sie im 19. Jahrhundert vollzogen wurde, an. – Auf einer Tagung der in den einzelnen Kirchenkreisen gewählten „Vertrauensleute“ am 10. Juli festigte sich die Organisation der „Bekenntnisfront“, die sich nun als „Bund um Wort und Kirche“ bezeichnete, durch die Bildung eines „Führerkreises“. Von diesem leitenden Gremium sollten künftig „Informationen“ über die jeweilige kirchliche Situation herausgegeben und die Sammlungen innerhalb der Pfarrerschaft um das „Bielefelder Bekenntnis“ fortgesetzt werden.²²

An die Pfarrer der Kurmark versandten am 3. Juli Kurt Scharf und Hermann Wauer, nach Besprechungen mit Dibelius und Niemöller,²³ eine „Erklärung von Pfarrern der Mark Brandenburg“. Gleichzeitig erging an die Pfarrer die Aufforderung, sich dem Generalsuperintendenten Dibelius als dem rechtmäßigen geistlichen Führer der Kirchenprovinz zu unterstellen.²⁴ Auf dieses Schreiben gingen mehr als 150 „Pfarrerunterschriften“ ein.²⁵

Die „Erklärung von Pfarrern der Mark Brandenburg“²⁶ gleicht in den Stellungnahmen zu den Eingriffen des Staates und der Kommissare – bis in den Wortlaut einzelner Formulierungen – dem „Bielefelder Bekenntnis“. Darin dokumentiert sich das Bemühen um eine gleichartige Argumentation und um ein möglichst einheitliches Vorgehen der oppositionellen Pfarrer-

²⁰ Vorausgegangen war das Schreiben Hindenburgs an Hitler vom 30. Juni und eine entsprechende Anordnung Hitlers an Frick; vgl. Joachim Gauger, Chronik der Kirchenwirren I. Gotthard-Briefe 1934, S. 88.

²¹ Handschriftliches Dokument Karl Lückings, betitelt „Dortmund, 1. 7. 1933“; BA, Handakte Lücking I.

²² Aufzeichnungen Karl Lückings von dieser Tagung; BA, Handakte Lücking I.

²³ Kurt Scharf bezieht sich in einem Brief an Martin Niemöller vom 1. Juli auf eine Besprechung am Vortag und versichert Niemöller seiner „unbedingten Gefolgschaft in allen Maßnahmen, die Sie treffen“; Akten Martin Niemöllers, Persönliche Korrespondenz 1933.

²⁴ Dokument in den Akten Martin Niemöllers, Pers. Korrespondenz 1933.

²⁵ Randnotiz Martin Niemöllers auf diesem Blatt: „150 Pfarrerunterschriften – weitere laufen ein“.

²⁶ Exemplar in den Akten Martin Niemöllers, Pers. Korrespondenz 1933.

gruppen in den verschiedenen Kirchenprovinzen. In der Beantwortung der prinzipiellen Fragen – vor allem nach der kirchlichen Eigenständigkeit – zeichnet sich die Kundgebung der brandenburgischen Pfarrer durch besondere Prägnanz aus: als „wirklich evangelische Kirche“ wird nur „die Kirche“ anerkannt, die „ihre Lehre und ihr Ethos ausschließlich aus der heiligen Schrift“ schöpft; man bestreitet dem Staat das Recht auf Besetzung kirchlicher Ämter, „weil die Schrift anders lehrt“; das Verbot jeglicher Stellungnahme zu kirchenpolitischen Vorgängen, das der kommissarische Präsident des altpreußischen EOK, Friedrich Werner, am 26. Juni erlassen hatte,²⁷ wird mit dem Argument verurteilt, daß durch diese Gewaltmaßnahme „die volle Anwendung des Wortes auf das Geschehen der Gegenwart“ gehindert werde. Die „Freiheit für die evangelische Kirche“ beruht also für die Verfasser dieser Erklärung darin, daß die Verkündigung, die Stellungnahme der Kirche zum Gegenwartsgeschehen und die kirchliche Ordnung allein von der Heiligen Schrift, vom „Wort“ aus bestimmt werden. – Ähnlich wie die Bielefelder Pfarrer²⁸ glaubten auch die bekennnistreuen Pfarrer in Brandenburg, sich bei ihrer Forderung nach kirchlicher Freiheit auf den Reichskanzler berufen zu können, „dessen Stellungnahme zu kirchlichen Fragen wir aus seinem programmatischen Werk und seiner programmatischen Reichstagsrede kennen und dankbar begrüßt haben“. Man versuchte offenbar, zwischen den staatlichen Eingriffen in Preußen und den Zielen und Anschauungen Hitlers zu differenzieren; denn nur dadurch war es möglich, gleichzeitig die Freiheit der Kirche zu verteidigen und die positive Einstellung zum „Dritten Reich“ und seinem „Führer“, die in fast allen kirchlichen Erklärungen anklingt, zu wahren.

In Berlin hatte sich bereits im Laufe des Jahres 1932 ein Kreis von Pfarrern und Theologen um Gerhard Jacobi und Hermann Sasse gebildet, der regelmäßig in der Wohnung Jacobis zusammentraf.²⁹ Dieser Kreis übermittelte am 30. Juni im Namen von 40 Pfarrern dem Berliner Generalsuperintendenten Emil Karow eine Vertrauenserklärung, die am 4. Juli allen Pfarrern Groß-Berlins in einem Rundschreiben zugesandt wurde; in diesem Rundschreiben wurden die Pfarrer außerdem zur Teilnahme an den Besprechungen des Jacobi-Kreises eingeladen.³⁰ Hinter eine von Bonhoeffer propagierte „Erklärung von Groß-Berliner Pfarrern“, in der gegen die Anordnungen Jägers zur Umbildung der kirchlichen Körperschaften protestiert wurde, stellten sich bis zum 6. Juli bereits 106 Berliner Geistliche.³¹ Aus dem gemeinsamen Vorgehen gegen die Maßnahmen des Staatskommissars ist dann der Wunsch erwachsen, die Verbindungen untereinander durch regelmäßige Zusammenkünfte aufrechtzuerhalten und zu festigen.³²

²⁷ Kundgebung Friedrich Werners vom 26. Juni; J. Gauger (a.a.O.), S. 87.

²⁸ Die Schlußwendungen der beiden Erklärungen entsprechen sich z. T. wörtlich.

²⁹ Schriftliche Mitteilung von Bischof i. R. D. Gerhard Jacobi vom 9. September 1965.

³⁰ Exemplar in den Akten Martin Niemöllers, Pers. Korrespondenz 1933.

³¹ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer (a.a.O.), S. 342.

³² Mündliche Mitteilung von Bischof D. Kurt Scharf am 2. Mai 1967.

Bei diesen ersten Gruppenbildungen in Berlin, in Brandenburg und in Westfalen handelte es sich zunächst um spontane Vereinigungen bekenntnistreuer Pfarrer mit dem Ziel, die Autorität der widerrechtlich abgesetzten leitenden Geistlichen zu stärken und den Eingriff in die Landeskirche durch gemeinsame Erklärungen – durch Eingaben bei den staatlichen Behörden, durch öffentliche Kundgebungen und durch die „Kanzelabkündigung“ im „Buß- und Betgottesdienst“ am 2. Juli – abzuwehren. In Westfalen nahm diese Vereinigung Anfang Juli die Form eines „Bundes“ an, indem sich die Pfarrer um das „Bielefelder Bekenntnis“ zusammengeschlossen und für das gemeinsame Vorgehen eine Leitung – den als „Bruderrat“ organisierten „Führerkreis“ – bestimmten. Diese Organisation wurde vorbildlich sowohl für den am 19. Juli von Joachim Beckmann gegründeten „Rheinischen Bund um Wort und Kirche“ (s. u.) als auch für den Aufbau des Pfarrernotbundes;³³ dem „Bielefelder Bekenntnis“ als dem sammelnden und einigenden Manifest entsprach dabei im Notbund die „Verpflichtung“, dem „Führerkreis“ als dem leitenden Gremium der – ebenfalls von einer Versammlung der Vertrauensmänner bestellte – Bruderrat. – Eine personelle Kontinuität zwischen diesen frühen regionalen Verbindungen und dem Pfarrernotbund wird darin sichtbar, daß mit Martin Niemöller, der an den Aufrufen Bodelschwings, der Generalsuperintendenten und der Jungreformatorischen Bewegung maßgeblich beteiligt war, mit Karl Lücking und Gerhard Jacobi die Initiatoren der Pfarrerezusammenschlüsse in der Zeit des preußischen Staatskommissariats dem am 20. Oktober gewählten Bruderrat des Notbundes angehörten.³⁴

Die Leitgedanken der Erklärungen und „Bekenntnisse“, die von der Jungreformatorischen Bewegung und den verschiedenen Pfarrerngruppen nach dem 24. Juni abgegeben wurden, die Kriterien für die Beurteilung der Vorgänge und die Postulate für eine Wiederherstellung der rechten Ordnung entsprechen vielfach den seit Mai von der Jungreformatorischen Bewegung vertretenen Anschauungen. Die Jungreformatorische Bewegung hatte in ihren „Kundgebungen“ und „Richtlinien“ wiederholt die Forderungen nach einer eigenständigen, dem Bekenntnis der Kirche entsprechenden Ordnung, nach einer Beantwortung der Gegenwartsfragen auf Grund von Schrift und Bekenntnis und nach Freiheit für die schriftgemäße Verkündigung erhoben. Neu ist – in dem 2. Rundschreiben der Jungreformatorischen Bewegung „Der Kampf geht weiter!!!“ – der Begriff des „status confessionis“; unter

³³ Martin Niemöller schreibt am 3. Oktober 1933 an den hessischen Pfarrer Karl Amborn: „Die gesammelten Brüder dachten wir, nach rheinländischem und westfälischem Muster bruderschaftlich zusammenzufassen“; Akten Martin Niemöllers, Pers. Korrespondenz 1933.

³⁴ Ein Protokoll dieser Sitzung befindet sich im Zehlendorfer Archiv des Kirchenkampfes (ZA, 698/106); die anderen Mitglieder des Bruderrates waren: Georg Schulz (für die Sydower Bruderschaft), Karl Bernhard Ritter (vorübergehend; für den Berneuchener Kreis), Eberhard Klügel (für die Landeskirchliche Sammlung Hannovers, s. u.), Hugo Hahn (für die Landeskirche Sachsen) und Ludolf Müller (für die Kirchenprovinz Sachsen). Als Vertrauensmänner nahmen an dieser Tagung auch Kurt Scharf, Herbert Goltzen (für den Niederlausitzer Kreis, s. u.) und Fritz Müller-Dahlem teil.

diesem Begriff wurde der vom Bekenntnis geforderte Widerstand der Kirche gegen den staatlichen Eingriff und gegen die widerrechtliche und häretische Kirchenleitung der Kommissare verstanden. Einzelne Wendungen in der Vorlage Lückings für die Dortmunder Tagung am 1. Juli und in der „Erklärung von Pfarrern der Mark Brandenburg“ – u. a. die These, daß die Kirche „ihr ganzes Sein aus diesem Worte des lebendigen Gottes“ empfangt, und die Forderung nach der „vollen Anwendung des Wortes auf das Geschehen der Gegenwart“ – klingen an die Formulierungen von Karl Barth in der Schrift „Theologische Existenz heute!“ an.³⁵ Es ist möglich, daß diese am Abend des 24. Juni niedergeschriebene, rasch und weit verbreitete Broschüre den Pfarrern bereits vorgelegen und ihre theologischen Urteile beeinflußt hat. – In der Verbindung der prinzipiellen Gesichtspunkte mit einem demonstrativen, „rückhaltslosen“ Eintreten für die sich aus ihnen ergebenden Forderungen, der prinzipiellen Entschiedenheit mit einer „mitreißenden“ Aktivität zeichnet sich schon in dem Vorgehen dieser Pfarrerrgruppen das charakteristische Gepräge des Pfarrernotbundes ab.

2. Die Festigung der Verbindungen nach den Kirchenwahlen

Die folgenden Wochen standen im Zeichen der bevorstehenden Kirchenwahlen, die – zusammen mit der Reichskirchenverfassung – am 14. Juli durch ein Reichsgesetz angeordnet worden waren. Gleichzeitig wurden die Kommissare für die preußischen Landeskirchen zurückgezogen. Im Wahlkampf wurden die Deutschen Christen von der nationalsozialistischen Presse, von den Parteiämtern und von führenden Politikern einschließlich des Reichskanzlers nachdrücklich unterstützt. Hitler forderte das evangelische Kirchenvolk in einer Rundfunkansprache am Vorabend des Wahltermins, am 22. Juli, auf, die „Kräfte“ zu unterstützen, „die mit den Deutschen Christen bewußt auf den Boden des nationalsozialistischen Staates getreten sind“.³⁶ Da andererseits die Wahlvorbereitungen der bekennnistreuen Kreise, die sich hinter dem Wahlvorschlag „Evangelium und Kirche“ zusammengeschlossen hatten, wiederholt von den politischen Behörden behindert worden waren, konnten die „Deutschen Christen“ am 23. Juli über 70 % aller Stimmen gewinnen.

Nach dem Wahlsieg der Deutschen Christen war die Situation – verglichen mit den Verhältnissen in der Zeit des Staatskommissariats – zugleich undurchsichtiger und bedrohlicher. Auf Grund des Wahlergebnisses war den Deutschen Christen die Mehrheit in den meisten Synoden zugefallen. Damit war eine rechtliche Basis gegeben für Neubesetzungen der leitenden kirchlichen Ämter mit Mitgliedern der „Glaubensbewegung“, die nun auch von der kirchlichen Opposition zugestanden werden mußten, wollte man nicht die Wahlen, an denen man sich selbst beteiligt hatte, ex post für ungültig erklären. Da dem Gremium, das die Leitung der DEK bis zum Zusammenreten der Nationalsynode ausüben sollte, neben zwei Landeskirchenführern

³⁵ Theologische Existenz heute, Heft 1. 10. Aufl. München 1934.

³⁶ Teilweise wiedergegeben bei J. Gauger (a.a.O.), S. 94.

(Schöffel und Koopmann) die Führer des „gemäßigten Flügels“ der Deutschen Christen (Ludwig Müller und die Professoren Fezer und Schumann) angehörten, war es allerdings noch ungewiß, ob sich der radikale Flügel, auf den sich der Vorwurf der „Häresie“ bezog, innerhalb der „Glaubensbewegung“ durchsetzen könnte und maßgeblich an den neuen Kirchenleitungen beteiligt sein würde. Andererseits war nach dem Vorgehen der Parteiorgane gegen den Wahlvorschlag „Evangelium und Kirche“ und nach der Rundfunkansprache Hitlers am 22. Juli zu befürchten, daß man in Zukunft die kirchliche Opposition gegen die Deutschen Christen mit einem politischen Widerstand gegen den nationalsozialistischen Staat gleichsetzen würde. In dieser Situation gab es keine Anhaltspunkte für ein demonstratives Vorgehen der bekennnistreuen Gruppen, keine Aussichten für eine Fortsetzung des kirchenpolitischen Kampfes. Die einzigen Möglichkeiten für eine Konsolidierung der „Bekennnisfront“ bestanden darin, die durch die Unterschriften-sammlungen und durch die gemeinsamen Wahlvorbereitungen gewonnenen Verbindungen zu festigen, die Pfarrer und Gemeinden durch Aufklärung und Unterweisung auf eine mögliche Entscheidung gegen die deutsch-christlich besetzten Kirchenleitungen vorzubereiten und sich für den Fall kirchenpolitischer oder politischer Zwangsmaßnahmen gegenseitig Unterstützung zuzusichern. Von diesen Gesichtspunkten waren die Entstehung weiterer Pfarrerguppen, die Entwicklung dieser Vereinigungen zu bruderschaftlichen Zusammenschlüssen und die Bemühungen um eine Aktivierung der Gemeinden während der folgenden Wochen bestimmt. Die Initiative ging dabei wiederum von der Leitung der Jungreformatorischen Bewegung aus.

Nachdem die führenden Mitglieder der Jungreformatorischen Bewegung am Tag der Kirchenwahl in wiederholten Zusammenkünften die Konsequenzen diskutiert hatten, die sich aus den staatlichen Eingriffen in den Wahlkampf, aus dem Appell des Kanzlers und aus dem vermutlichen Wahlsieg der Deutschen Christen für das künftige Vorgehen ergaben,³⁷ erklärte die Jungreformatorische Bewegung noch am Abend des 23. Juli ihre „kirchenpolitische Betätigung“ für abgeschlossen.³⁸ Diese Entscheidung bedeutete allerdings nicht die Preisgabe der Organisation und den Verzicht auf die Arbeit in Theologie und Gemeinde. Die Jungreformatorische Bewegung erklärte sich vielmehr in einem Telegramm an die kommissarische Leitung der DEK bereit, ihre „Kräfte in Theologie und Gemeinde im Dienst der neuen Deutschen Evangelischen Kirche zu deren inneren Aufbau und Ausbau“ einzusetzen.³⁹ Voraussetzung sei jedoch, daß ihre Mitglieder von den leitenden Gremien zur Mitarbeit herangezogen, daß sie infolge ihrer „bisherigen kirchenpolitischen Betätigung“ nicht benachteiligt und in ihrer „innerkirchlichen theologischen und gemeindlichen Arbeit“ nicht behindert würden.

³⁷ Eintragungen Martin Niemöllers im „Amtskalender“ von 1933 unter dem 23. Juli.

³⁸ „Erklärung der Jungreformatorischen Bewegung“ vom 23. Juli 1933 (gez. Dr. Künneth); BA, Jungreformator. Bewegung.

³⁹ Mitgeteilt in dem Schreiben „Die neue Aufgabe der Jungreformatorischen Bewegung“ vom 24. Juli (gez. Dr. Künneth, Dr. Lilje, Niemöller); ebda.

Der Verzicht auf kirchenpolitische Aktivität war zunächst durch das Bestreben motiviert, den Vorwurf der „Reaktion“, der Opposition gegen den „neuen Staat“ abzuwehren; denn man befürchtete, daß eine Fortsetzung des kirchenpolitischen Kampfes als „mindere staatspolitische Zuverlässigkeit“ ausgelegt werden konnte.⁴⁰ Zudem betrachteten die Jungreformatoren die Verlagerung des Gegensatzes zu den Deutschen Christen in einen kirchenpolitischen Kampf, der sich weiter zu einer politischen Konfrontierung verschieben konnte, als eine Fehlentwicklung in der grundsätzlichen theologischen und kirchlichen Auseinandersetzung.⁴¹ Die Zugehörigkeit zu den verschiedenen kirchlichen Gruppen war nach dem Wahlkampf „nicht mehr Frage des Glaubens . . . sondern der Taktik oder Strategie der Kirchenpolitik“.⁴² Ein bekenntnismäßiger Widerstand ohne Rücksicht auf die Konsequenzen, die sich für Pfarrer und Gemeinden daraus ergeben hätten, konnte allein mit dem „status confessionis“ begründet werden; der „status confessionis“ war aber nach Ansicht der Jungreformatoren in der derzeitigen Situation nicht gegeben.⁴³ – Statt sich in aussichtslosen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zu zersplittern, suchte die Jungreformatorenische Bewegung daher ihre Tätigkeit auf die „Herausarbeitung der eigentlichen und wesentlichen innerkirchlichen Linie“ zu konzentrieren.⁴⁴ Die „Reichsführung“ erklärte bereits am 24. Juli zur „entscheidenden Aufgabe“ der folgenden Wochen „die Arbeit an der inneren Sammlung der Kirche durch Einsatz aller ihrer Kräfte in Theologie und Gemeinde“;⁴⁵ sie rief die Mitglieder auf, sich „in besonderem Maße . . . in Gottesdiensten, Gemeindeabenden, Konferenzen zusammenzuschließen“.

Der Entschluß der Jungreformatorenischen Bewegung, sich aus der Kirchenpolitik zurückzuziehen, begegnete innerhalb der kirchlichen Opposition – vor allem vonseiten der Leitung des Wahlvorschlags „Evangelium und Kirche“⁴⁶ – zunächst heftigem Widerspruch. Die Entscheidung über den

⁴⁰ Martin Niemöller, Die Jungreformatorenische Bewegung und die Kirchenpolitik. 16 Thesen. JK I (1933), S. 99–101; in einer Eingabe an das Reichsinnenministerium vom 3. August berichten Küneth und Fritz Müller von „vielen bitteren Einzelerfahrungen, die bis zur Vernichtung (der) wirtschaftlichen Existenz gehen“, und von Gerüchten „über nahe bevorstehende ‚Strafversetzungen‘ wegen der Wahl“; Abschrift BA, Jungreformatoren. Bewegung.

⁴¹ Dankschreiben der „Leitung der Jungreformatorenischen Bewegung“ an die Kandidaten des Wahlvorschlags „Evangelium und Kirche“ von „Ende Juli 1933“; BA, Jungreformatoren. Bewegung.

⁴² Martin Niemöller, Die Jungreformatorenische Bewegung und die Kirchenpolitik (a.a.O.), 9. These.

⁴³ Martin Niemöller schreibt (a.a.O.): „Aber, um unsererseits jemand vor diese Forderung zu stellen, müßten wir selber gewiß sein, daß es hier um eine Frage geht, bei der es nur ein Bekennen oder ein Verleugnen geben kann. Status confessionis! Dieser Fall ist aber heute nicht gegeben“.

⁴⁴ Formulierung in dem Dankschreiben der Jungreformatorenischen Bewegung (s. Anm. 41).

⁴⁵ Rundschreiben „Die neue Aufgabe der Jungreformatorenischen Bewegung“ (s. Anm. 39).

⁴⁶ In einer Sitzung der Reichsleitung der Fraktion „Evangelium und Kirche“ am 27. 7. kritisierte Gerhard Jacobi den Entschluß der Jungreformatoren als Rückzug

künftigen Kurs fiel schließlich auf einer Versammlung der Vertrauensleute der Jungreformatorischen Bewegung am 2. August, in der man, nach „bewegter Diskussion“,⁴⁷ dem Programm der „Reichsleitung“ zustimmte, das Martin Niemöller in der Vorlage „Die Jungreformatorische Bewegung und die Kirchenpolitik“ formuliert hatte.⁴⁸ In den 16 Thesen Niemöllers wird die Einheitlichkeit der neuen Konzeption sichtbar. Umfassendes Ziel ist die Bildung „klarer Fronten“. Die Kirche soll von „innen heraus“ aufgebaut werden als „Gemeinde Jesu Christi“, die „auch bereit ist zu bekennen, wenn wirklich ein Bekenntnis von ihr gefordert wird“ (These 11). Um dieses Ziel zu erreichen, müßten sich die Pfarrer der „gemeindlich-praktischen Aufgabe“ widmen, „die gläubigen Glieder der Gemeinden zu sammeln“ und ihnen zu verdeutlichen, „was Bekenntnisgrundlage der Kirche ist und sein muß“ (These 12). Darüber hinaus ergebe sich aus der Unübersichtlichkeit der derzeitigen Situation die „kirchlich-theologische Aufgabe“, „die neue Leitung der Kirche und die für sie maßgebende Bewegung der Deutschen Christen vor die Bekenntnisfrage zu stellen“ (These 13). Denn obwohl die „Glaubensbewegung“ wiederholt erklärt hatte, daß sie auf dem „Boden“ der kirchlichen Bekenntnisse stehe, sei zu befürchten, daß zwischen ihrer Verkündigung und der reformatorischen Lehre – zumal im Hinblick auf das Verhältnis zwischen den drei Glaubensartikeln – ein „grundsätzlicher Unterschied“ bestehe (These 13). Durch ein „zeitgemäßes Bekenntnis“ wollte man die neuen Kirchenleitungen und die Deutschen Christen zu prinzipiellen Stellungnahmen herausfordern; von diesen Stellungnahmen sollte es abhängen, ob man die neuen Kirchenleitungen anerkennen und ob man mit den Deutschen Christen in einer Kirchengemeinschaft bleiben würde. Für den Fall eines Schismas mußten die bekennnistreuen Glieder der Gemeinden rechtzeitig gesammelt sein; um diese Sammlung einheitlich zu betreiben, sollte der Kontakt unter den Pfarrern erweitert und gefestigt werden.

Die neue Zielsetzung der Jungreformatorischen Bewegung hat die Entwicklung der „werdenden Bekennenden Kirche“ entscheidend beeinflusst; von ihr gingen Impulse aus für die Arbeit am „Betheler Bekenntnis“,⁴⁹ für die Bildung der Gemeinden „unter dem Wort“ und für die Gründung von bruderschaftlichen Zusammenschlüssen der Pfarrer, aus denen der Pfarrernotbund hervorgegangen ist. Die Leitung dieser Aufgaben übernahm Friedrich von Bodelschwingh, der „geistliche Führer“ der bekennnistreuen Gruppen, der auch nach den Wahlen als der „designierte Reichsbischof“ galt. In einer Betheler Besprechung am 24. Juli entwickelte Bodelschwingh ein Programm für die künftige Arbeit, das mit dem Aufruf der Jungreformatorischen

„nach der Niederlage“; E. v. Rabenau sprach von einer „Krise“ innerhalb der Jungreformatorischen Bewegung, O. Söhngen von „Defaitismus am grünen Holz“. Protokoll dieser Sitzung in den Akten Martin Niemöllers, Pers. Korrespondenz 1933.

⁴⁷ Tagebucheintragung Martin Niemöllers unter dem 2. August: „9 ½ Tagung der J.B. bewegte Sache . . . 4 h Schluß mit überraschender Einigung“.

⁴⁸ S. Anm. 40; Entwurf vom 31. Juli 1933 „Die J. B. am Wendepunkt“; BA, Jungreformator. Bewegung.

⁴⁹ Über die Entstehung des „Betheler Bekenntnisses“ vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer (a.a.O.), S. 352 ff.

Bewegung vom gleichen Tage übereinstimmt:⁵⁰ „1. brüderlicher Zusammenschluß der Pfarrer (unter Wort und Gebet; seelsorgerlicher Dienst aneinander unter Führung von D. von Bodelschwingh). 2. theologische Arbeit. 3. Schaffung von Gemeindekernen durch Verkündigung und Vortrag“.

Am 3. August, einen Tag nach der Versammlung der Jungreformatoren, tagte in Dortmund der westfälische „Bund um Wort und Kirche“. Zunächst bestimmte Karl Lücking – in enger Anlehnung an den Aufruf der Jungreformatoren Bewegung und das Programm Bodelschwinghs – die künftigen Aufgaben des Bundes.⁵¹ Er kritisierte dabei allerdings den Ausdruck „Rückzug auf die innere Linie“, mit dem die Jungreformatoren Bewegung die neue Tätigkeit – Belebung der theologischen Diskussion und Intensivierung der Gemeindegarbeit – bezeichnet hatte. Da in der Kirche „inneres und äußeres“, Lehre und Ordnung nicht zu trennen sind, sei die „Bekenntnisfront“ auch zu kirchlichem Handeln und zur „Aussprache über Wesen, Aufbau und Handeln der Kirche“ verpflichtet. Lücking forderte daher „neue, d. h. vor allem positive Formulierungen unseres Wollens, auch mit deutlicher Abgrenzung gegen alle Irrlehren“. Das Ziel der gemeinsamen Arbeit erblickte er darin, die „Volkskirche als Bekenntniskirche“ aufzubauen. – Eine von der Jungreformatoren Bewegung abweichende Auffassung von der kirchenpolitischen Aufgabe ergab sich schon aus den besonderen Verhältnissen in der westfälischen Kirchenprovinz; denn die westfälische „Bekenntnisfront“ hatte in den Kirchenwahlen gegen die „Deutschen Christen“ die Mehrheit errungen. Ihr war damit die Aufgabe zugefallen, den Präses der Provinzialsynode und vier von insgesamt sieben Mitgliedern des Provinzialkirchenrates zu stellen; sie hatte wesentlichen Anteil an der kirchlichen Gesetzgebung der Provinzialsynode und konnte die Richtlinien der Kirchenpolitik bestimmen.⁵²

Deshalb beschloß man auf der gleichen Tagung (am 3. August) ein Aktionsprogramm für die künftige Arbeit in der Kirchenprovinz, das unter dem Titel „Forderungen der ‚Bekenntnisfront Evangelium und Kirche‘ für die westfälische Provinzialsynode 1933“ verbreitet wurde.⁵³ Um die Entwicklung der Kirche zur „Bekenntniskirche“ zu fördern, sieht das Programm eine „Fortbildung der Bekenntnisse hinsichtlich der in unserer Zeit aufgeworfenen Fragen und Irrlehren“ und eine „Klärung des Bekenntnisstandes der Gemeinden“ vor. Dem Ziel der „Glaubensbewegung“, die kirchliche Leitung und Verwaltung nach dem „Führerprinzip“ umzugestalten, stellt die „Bekenntnisfront“ die Forderung entgegen, die Kirche „organisch“ aufzubauen „aus der Gemeinde derer, die Gemeinschaft haben an Wort und Abendmahl“ – ein Gedanke, der aus der besonderen Tradition der westlichen Kirchenprovinzen zu begreifen ist, in denen den evangelischen Gemeinden ein maß-

⁵⁰ Mitgeteilt von Karl Lücking in dem Schreiben „Was sollen wir tun?“ vom 3. August; BA, Handakte Lücking I.

⁵¹ s. Anm. 50.

⁵² Über die Situation in Westfalen nach der Kirchenwahl vgl. Wilhelm Niemöller, *Bekennende Kirche in Westfalen* (a.a.O.), S. 62 ff.

⁵³ Exemplar in: BA, Handakte Lücking I.

geblicher Einfluß bei der Bildung kirchlicher Körperschaften zukam.⁵⁴ Die Aktivierung der Gemeinden soll durch eine „zielbewußte Erfüllung des volkmissionarischen Auftrages“ erreicht werden, „den die Kirche kraft ihrer göttlichen Vollmacht an das gesamte Volk hat“. Da die Gestaltung der Kirche vor allem von der Haltung der Pfarrer und der leitenden Geistlichen abhängig ist, erklärt die „Bekenntnisfront“ die „Stärkung und Festigung des geistlichen Amtes, insbesondere des Amtes der Leitung, unter fester Bindung an das Bekenntnis“ zu einem „dringenden Gebot“. Darin berührt sich das Programm der westfälischen „Bekenntnisfront“ mit den Forderungen Friedrich von Bodelschwinghs und der Jungreformatoren Bewegung. Das Verständnis der Kirche als Bekenntniskirche, die zugleich Volkskirche und lebendige Gemeinde ist, wurde bestimmend für die Entwicklung der Bekenntnenden Kirche in Westfalen; diese Entwicklung hat – seit Frühjahr 1934 – wiederum die Konstituierung der Bekenntnenden Kirche in den anderen Kirchengebieten nachhaltig beeinflußt.

In den übrigen Kirchenprovinzen der altpreußischen Union waren die bekennnistreuen Gruppen durch den überlegenen Wahlsieg der Deutschen Christen in die Opposition gedrängt worden. Ihre kirchenpolitischen Möglichkeiten waren zumeist darauf beschränkt, in Verhandlungen mit den Deutschen Christen auf die Neubesetzung kirchlicher Körperschaften und leitender Ämter Einfluß zu nehmen. Die in der Zeit des preußischen Staatskommissariats gebildeten Pfarrerrgruppen, die im Wahlkampf den Wahlvorschlag „Evangelium und Kirche“ unterstützt hatten, widmeten sich nun den im Aufruf der Jungreformatoren Bewegung vom 24. 7. und in den Thesen Niemöllers bezeichneten „innerkirchlichen“ Aufgaben.

In einem Rundschreiben vom 4. August, das an den gleichen Personenkreis gerichtet war, der sich Anfang Juli dem Generalsuperintendenten Dibelius unterstellt hatte,⁵⁵ rief Kurt Scharf zu einer Fortsetzung des „Kampfes“ um die „Grundlage der Kirche“ auf. Dieser Kampf sollte sich allerdings „weder auf politische, noch auf kirchenpolitische Dinge“ erstrecken; er sollte sich vielmehr auf die Erhaltung der „christlichen Substanz in Wortverkündigung und Leben“ der evangelischen Kirche konzentrieren. Die zur Mitarbeit bereiten Pfarrer wurden aufgefordert, innerhalb ihrer Gemeinden Arbeitsgruppen zu bilden, in denen die „Hauptfragen reformatorischen Christentums“ erörtert werden sollten. Um eine Verbindung zwischen den Amtsbrüdern herzustellen, wurde ein „Informationsdienst“ eingerichtet, der neben Darstellungen zur „gesamtkirchlichen Lage“ „Losungen und Worte“ für die „gemeinsame Fürbitte“ enthalten werde. Bei bewußtem Verzicht auf „feste Organisation“ bestand die Verbindung zunächst in einem Austausch von Ergebnissen und Erfahrungen in der Gemeindearbeit, in der gemeinsamen

⁵⁴ Zu der Bedeutung der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835 für den Kirchenkampf in den Westprovinzen vgl. Wilhelm Niemöller, *Bekennende Kirche in Westfalen* (a.a.O.), S. 10 ff. und passim; Joachim Beckmann, *Der Kampf der bekennenden Kirche im Rheinland um die Presbyterial-Synodale Kirchenordnung*, ZevKR 1 (1951), S. 135–162 u. S. 261–279.

⁵⁵ ZA, 44/5.

„Fürbitte“ und in der Bereitschaft zu gegenseitiger Unterstützung.⁵⁶ – In einem 2. Rundschreiben vom 11. August⁵⁷ berichtete Scharf von der Bildung weiterer Pfarrerkreise in Berlin und in der Niederlausitz, die – wie die Guppe in der Kurmark – mit Bodelschwingh in Verbindung standen.

Kristallisationspunkt dieser Pfarrergemeinschaften in den Ostprovinzen der altpreußischen Union waren die jetzt wöchentlich stattfindenden Versammlungen bei Gerhard Jacobi in Berlin. An ihnen nahmen bald insgesamt mehr als zweihundert Pfarrer teil, außerdem mehrere Theologen der Berliner Fakultät, unter denen sich besonders Dietrich Bonhoeffer für die Ziele der kirchlichen Opposition einsetzte. Neben dem Vorgehen der Fraktion „Evangelium und Kirche“ in den verschiedenen Synoden wurden in diesen „Montagsgesprächen“ die aktuellen Probleme der jeweiligen „Lage“ und prinzipielle theologische Fragen erörtert.⁵⁸

Die von Scharf erwähnte Gruppe in der Niederlausitz um Günther Jacob wurde besonders bedeutsam für die Entstehung des Pfarrernotbundes. Geschult an der Theologie Karl Barths, hatten die Niederlausitzer Pfarrer Günter Jacob, Herbert Gozen und Eugen Weschke die Entwicklung der „Deutschen Christen“ schon seit Herbst 1932 kritisch beurteilt. Sie schlossen sich im Frühjahr 1933 der Jungreformatorischen Bewegung an, standen allerdings der dezidiert lutherischen Auffassung vom Wesen der Kirche, von der die Kundgebungen und Richtlinien der Jungreformatoren bestimmt waren, distanziert gegenüber. Angesichts des Wahlerlasses vom 14. Juli erwogen sie die Gründung eines Pfarrernotbundes, um Pfarrer und Gemeinden davor zu bewahren, von der dynamischen Entwicklung der „Glaubensbewegung“ „überrollt“ zu werden. Dieser Pfarrerbund war ursprünglich nur für die Niederlausitz geplant; in der Zeit der Kirchenwahlen erstrebte man jedoch eine Verbindung der evangelischen Pfarrer aus allen Kirchengebieten. Ziel dieses Zusammenschlusses war eine „echte geistliche Konsolidierung“ innerhalb der Pfarrerschaft. Dem Bund sollte daher eine gemeinsame theologische Entscheidung zugrundeliegen, die Erklärung des „status confessionis“, den Jacob mit der Stellungnahme der Kirchenleitungen zur Frage der Kirchengemeinschaft mit den Judenchristen kommen sah. In den Überlegungen der Niederlausitzer Pfarrer begegnet demnach erstmalig der für die „Verpflichtung“ des Pfarrernotbundes grundlegende Gedanke, den Pfarrerbund auf eine gemeinsame Stellungnahme gegenüber dem „Arierparagrafen“ zu gründen.⁵⁹

⁵⁶ Bischof D. Kurt Scharf teilte mir mit, der Gedanke an einen Pfarrerbund, in dem sich die Mitglieder gegenseitig Unterstützung zusicherten, sei erstmalig kurze Zeit nach den Kirchenwahlen erörtert worden.

⁵⁷ ZA, 483/60.

⁵⁸ Die Einzelheiten berichtete mir Bischof D. Gerhard Jacobi in einem Schreiben vom 9. September 1965. In den Akten Martin Niemöllers (Pers. Korrespondenz 1933) findet sich ein Entwurf von Prof. Lütgert „Unser Kampf um die Kirche“ mit Marginalien Niemöllers und mit dem Vermerk: „14. 8. bei Jacobi erhalten“.

⁵⁹ Diese Angaben stützen sich auf die ausführliche Darstellung von Karl Kupisch in dem Aufsatz „Zur Genesis des Pfarrernotbundes“ (a.a.O., S. 725 ff.) und auf mündliche Mitteilungen von Pfarrer Eugen Weschke anlässlich eines Gesprächs am 14. April 1967.

Für die Organisationsformen des Pfarrernotbundes wurde die Ordnung der rheinischen Pfarrerrbruderschaft vobildlich. Kurz nach dem Wahlerlaß vom 14. Juli hatte Joachim Beckmann die bekennnistreuen Pfarrer im Rheinland zur Gründung eines – dem gleichnamigen Bund westfälischer Pfarrer entsprechenden – „Bundes um Wort und Kirche“ aufgerufen.⁶⁰ Beckmann wollte damit der „Gemeinschaftslosigkeit“ unter den Pfarrern begegnen, die eine „Erneuerung der Kirche allein aus dem Wort und Bekenntnis“ anstreben, die angesichts des Vorgehens der Deutschen Christen und der politischen Organe jedoch in ihrem Kampf um das Bekenntnis zu vereinsamen drohten. Auf der Gründungsversammlung am 19. Juli gab sich die Rheinische Pfarrerrbruderschaft eine Ordnung, in der die wesentlichen Gesichtspunkte für die Zusammenschlüsse innerhalb der Pfarrerschaft vereinigt sind:⁶¹ Führung des Amtes in der Bindung an das Ordinationsgelübde, Ausrichtung der Verkündigung an Schrift und Bekenntnis und kirchliches Handeln als Dienst an der Verkündigung; Verbindung der Pfarrer zu „gemeinsamer Stärkung durch Wort und Sakrament“, zu „theologischer Arbeit in Arbeitskreisen“ und zu „brüderlicher Hilfe für den Dienst an der Gemeinde“; Verpflichtung zur Abwehr von „Angriffen gegen den Bekenntnisstand der Kirche durch entschlossenes Bekennen“ und zum öffentlichen Eintreten für die Amtsbrüder, „die um solchen Bekenntnisses willen bedrängt sind“. Der Bund gab sich eine bruderschaftliche Organisation durch die Bildung von „Bruderkreisen“ in den einzelnen Synoden (Kirchenkreisen) und durch die Übertragung der gemeinsamen Leitung auf einen Konvent der Vertrauensleute aus den Synoden. Diese Ordnung wurde später von dem westfälischen „Bund um Wort und Kirche“ übernommen.⁶²

Die einzige namhafte Verbindung von bekennnistreuen Pfarrern außerhalb der altpreußischen Union, die „Landeskirchliche Sammlung“ der lutherischen Landeskirche Hannovers, entstand bereits am 8. Juni, im Anschluß an eine Tagung der „Pfingstkonzferenz“, der traditionellen Vereinigung hannoverscher Lutheraner.⁶³ In einer Situation, in der die Ordnung der Landeskirche zwar noch unangefochten war, in der jedoch der Einfluß der Deutschen Christen im öffentlichen und im kirchlichen Leben ständig zunahm, galt es zunächst, Pfarrer zu sammeln, „die sich bei der augenblicklichen Lage für die Aufgaben der Stunde verbunden wissen“.⁶⁴ Diese Aufgaben wurden in „Richtlinien“ umschrieben, die ein Ausschuß des Gründerkreises am

⁶⁰ Undatierte Einladung Joachim Beckmanns zu der Versammlung am 19. 7.; BA; Jungreformatoren. Bewegung.

⁶¹ Ordnung der Rheinischen Pfarrerrbruderschaft; bei: Wilhelm Niemöller, *Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes* (a.a.O.), S. 19.

⁶² Die bei Wilhelm Niemöller (*Bekennende Kirche in Westfalen*, a.a.O., S. 78) wiedergegebenen „Richtlinien“ der westfälischen Bruderschaft sind identisch mit der Ordnung der rheinischen Pfarrerrbruderschaft.

⁶³ Vgl. Eberhard Klügel, *Die lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof 1933–1945*. Berlin und Hamburg 1964, S. 48 f.

⁶⁴ Flugblatt der „Landeskirchlichen Sammlung“ vom 17. Juni (ebda., S. 49).

16. Juni vorlegte.⁶⁵ Danach sollte die Wirksamkeit der Kirche, die sich auf „sämtliche Lebensgebiete“ erstrecke, im Evangelium begründet werden, die kirchliche Verfassung „aus dem Bekenntnis“ erneuert werden und überall lebendige Gemeinden gebildet werden. Die Arbeit stand unter dem Leitsatz: „Kirche muß Kirche bleiben. Kirche muß Kirche werden!“ Ähnlich wie die Pfarrerrgruppen in den altpreußischen Kirchenprovinzen in der Zeit des Staatskommissariats unterstellte sich die „Landeskirchliche Sammlung“ dem geistlichen Führer der Landeskirche, Landesbischof August Marahrens, und dem designierten Reichsbischof Friedrich von Bodelschwingh. Der Festigung der Verbindung diente die Einrichtung eines Nachrichtendienstes, der „Grünen Blätter“, am 26. Juni und – im Anschluß an die Kirchenwahlen – der Aufbau einer Organisation durch Bestellung von Vertrauensleuten für die einzelnen Kirchenkreise.⁶⁶

Trotz vieler Gemeinsamkeiten in der Zielsetzung und in der Struktur des Zusammenschlusses unterschied sich die „Landeskirchliche Sammlung“ in der Folgezeit von den Pfarrerrgruppen in der altpreußischen Union durch die starke Bindung an das „lutherische Bekenntnis“⁶⁷ sowie durch die „Unterstellung unter die geistliche Führung von D. Marahrens“.⁶⁸ Sie schloß sich zwar im Oktober 1933 dem Pfarrernotbund an, verselbständigte sich jedoch wieder im Laufe des Jahres 1934 und beteiligte sich später nur noch sporadisch an den Unternehmungen des Notbundes.

Der Aufruf der Jungreformatorischen Bewegung im Anschluß an die Kirchenwahlen hat in verschiedenen altpreußischen Kirchengebieten neue Sammlungen unter den Pfarrern angeregt und eine Festigung der bestehenden Vereinigungen eingeleitet. In den folgenden Wochen wurden die Verbindungen durch regelmäßige Informationen und durch die Bildung von Arbeitskreisen zu bruderschaftlichen Zusammenschlüssen ausgestaltet, die einer gegenseitigen Stärkung und Unterstützung innerhalb der Pfarrerschaft dienen wollten. In den Westprovinzen hatten sich die Pfarrerrgruppen gleichzeitig oder schon vor den Kirchenwahlen eine feste Ordnung gegeben; ihre Mitglieder wurden dabei auf „Richtlinien“ verpflichtet, die vor allem Anweisungen für die rechte Führung des geistlichen Amtes enthielten. Als mit der Gesetzgebung der altpreußischen Generalsynode die von Martin Niemöller in den 16 Thesen bezeichnete Situation für den „status confessionis“ eintrat, ermöglichten die regionalen Pfarrersammlungen und die theologischen und organisatorischen „Vorarbeiten“ dieser Gruppen die Entstehung eines Zusammenschlusses, der sich zunächst auf die altpreußische Landeskirche, bald darauf über das Gesamtgebiet der Deutschen Evangelischen Kirche erstreckte – des Pfarrernotbundes.

⁶⁵ Richtlinien der „Landeskirchlichen Sammlung“ (ebda., S. 49 f.).

⁶⁶ ebda., S. 80 f.

⁶⁷ Klügel schreibt (a.a.O., S. 78), die hannoverschen Pfarrer hätten unter „Bekenntnis“ „eindeutig das lutherische Bekenntnis verstanden“.

⁶⁸ ebda., S. 80.

3. Die Entstehung des Pfarrnotbundes im Anschluß an die Tagung der altpreußischen Generalsynode

Die kirchliche Opposition hatte bereits seit Wochen erwartet, daß sich auf der Tagung der altpreußischen Generalsynode entscheiden werde, ob man mit den neuen, vornehmlich mit Deutschen Christen besetzten Kirchenleitungen verantwortlich zusammenarbeiten könne oder ob man ihnen – als bekenntniswidrigen Kirchenleitungen – den Gehorsam aufkündigen müsse. Zunächst hatte die Berliner Leitung der Fraktion „Evangelium und Kirche“ offenbar erwogen, der Generalsynode die Arbeit des Betheler Theologenkreises, das von Bonhoeffer und Sasse vorbereitete „Betheler Bekenntnis“, vorzulegen, um die Deutschen Christen dadurch zu einer verbindlichen Stellungnahme zu veranlassen.⁶⁹ Nach den Vorgängen auf der brandenburgischen Provinzialsynode am 24. August war jedoch zu befürchten, daß die „Entscheidung“ schon allein durch die Gesetzgebung und den Verhandlungsstil der Generalsynode herbeigeführt werden könnte.

Auf der Tagung der brandenburgischen Provinzialsynode,⁷⁰ die man später als „Räubersynode“ bezeichnete, wurde ein Antrag des Synodalen Reinhold Krause beraten, wonach die Provinzialsynode die altpreußische Generalsynode auffordern sollte, ein dem staatlichen „Gesetz zum Schutze des Berufsbeamtentums“ entsprechendes kirchliches Beamtengesetz zu verabschieden. Zu diesem Antrag erklärte Gerhard Jacobi im Namen der Fraktion „Evangelium und Kirche“, die Übertragung von politischen Gesichtspunkten auf die kirchliche Ämterbesetzung widerspreche dem „Wesen der Kirche“. Diese Erklärung wurde mit dem Zwischenruf „Hört! Hört!“ und mit „Lachen“ quittiert. Es folgte eine namentliche Abstimmung, die zur Annahme des „Antrags Krause“ führte. – Damit lag der Generalsynode der Entwurf für ein Beamtengesetz vor, das jüdische Christen von kirchlichen Ämtern ausschloß und Pfarrer und Kirchenbeamte, die sich nicht „rückhaltlos“ zum „nationalen Staat“ „bekannten“, mit Strafversetzung oder Amtsenthebung bedrohte.

In den folgenden Tagen fanden wiederholt Versammlungen im Hause Jacobi statt, in denen das Vorgehen der Fraktion „Evangelium und Kirche“ auf der Generalsynode vorbereitet wurde.⁷¹ Von hier aus nahm man Verbindung auf zu den Führern der westfälischen „Bekenntnisfront“, zu Präses Koch und Karl Lücking.⁷² Martin Niemöller formulierte einen Antrag der

⁶⁹ Gerhard Stratenwerth schreibt am 30. August an Martin Niemöller: „Zur Verwendung auf der Generalsynode ist die Ausarbeitung (des Betheler Theologenkreises) nicht bestimmt . . .“; Akten Martin Niemöllers, Pers. Korrespondenz 1933.

⁷⁰ Verhandlungen der 21. ordentlichen Brandenburgischen Provinzialsynode im Jahre 1933. Berlin 1933 (Exemplar in der Bibliothek des EOK in Berlin).

⁷¹ Im „Amtskalender“ Martin Niemöllers sind Zusammenkünfte am 24., 27. und 30. August und am 3. September bei Jacobi verzeichnet. An der Beratung vom 3. September nahm auch Bonhoeffer teil.

⁷² In dem Brief vom 30. August (s. Anm. 69) schreibt Stratenwerth, er halte Präses Koch zur Führung der Fraktion auf der Generalsynode für geeignet. Offenbar ist eine entsprechende Anfrage des Berliner Kreises vorausgegangen.

Fraktion „Evangelium und Kirche“, die Generalsynode möge den Beschluß der brandenburgischen Provinzialsynode betr. Neuregelung des Beamtenrechts „für erledigt“ erklären, „da er dem Wesen und dem Bekenntnis der Kirche“ widerspreche.⁷³

Die Verhandlungen der Generalsynode wurden am Abend des 4. September eingeleitet durch eine Sitzung des „Ältestenrates“, auf der die Gesetzesentwürfe zusammengestellt, die Delegation für die Nationalsynode bestimmt und der Modus für die Verhandlungen am folgenden Tag festgelegt wurden. Angesichts der bekenntniswidrigen Vorlagen, der willkürlichen Zusammenstellung der Delegation für die Nationalsynode und der ungeistlichen, den kirchlichen Gepflogenheiten widersprechenden Verfahrensweise beschloß die Fraktion „Evangelium und Kirche“ noch am Abend des 4. September, auf der Synode eine Protesterklärung zu verlesen und im Anschluß daran die Tagung zu verlassen.⁷⁴

In der von Lücking und Niemöller am Vormittag des 5. September verfaßten Erklärung⁷⁵ kritisiert die Fraktion „Evangelium und Kirche“ das kirchenpolitische Vorgehen der Deutschen Christen als „rücksichtslosen Gebrauch der Macht“ und als Anwendung von „Methoden der Welt im Raum der Kirche“. Sie begründet, warum sie die Gesetzesentwürfe für die Umgestaltung der altpreußischen Union und für die Neuregelung der Beamtenverhältnisse ablehnen müsse. Durch das „Kirchengesetz über die Errichtung des Landesbischofsamtes und von Bistümern“ sollte das Amt der Generalsuperintendenten aufgehoben und durch die Einrichtung von zehn Bistümern ersetzt werden.⁷⁶ Die Fraktion „Evangelium und Kirche“ erklärt dazu, daß mit dieser Neuordnung „die evangelische Kirche der altpreußischen Union von Grund auf in ihrer Struktur verändert“ werde. Gegen das neue Beamtengesetz wendet sie ein, daß „mancher dieser (staatspolitischen) Grundsätze“, nach denen bei der Besetzung kirchlicher Ämter verfahren werden soll, „das Wesen der Kirche verletzt, wie wir es im dritten Glaubensartikel bekennen“. Die Fraktion lehnt eine „Mitverantwortung an dieser Synode“ ab, weil sie diese „vor der Geschichte und vor der Christenheit als eine echte Synode nicht anerkennen“ könne.

Der unkirchliche Stil der Synode zeichnete sich bereits in der Plenarsitzung am Vormittag des 5. September ab;⁷⁷ die Verhandlungen waren gekennzeichnet durch die Beschränkung der Rednerliste auf je ein Mitglied der Fraktionen und durch scharfe Begrenzungen der Redezeit, besonders bei den Vertretern der Gruppe „Evangelium und Kirche“. Bevor die Synode am

⁷³ Abschrift BA; Martin Niemöller Ia.

⁷⁴ Bericht in: JK I (1933), S. 192 f.; Eintragung in dem „Amtskalender“ Martin Niemöllers: „Abends wieder Gruppensitzung . . . Auszugsbeschluß“.

⁷⁵ Veröffentlicht in: JK I (1933), S. 193 f.; Tagebucheintragung Niemöllers vom 5. September: „9 h Herrenhaus. Gottesdienst geschwänzt. Erklärung mit Lücking gemacht“.

⁷⁶ Text der Gesetze bei: Joachim Beckmann (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch 1933 bis 1944. Gütersloh 1948, S. 23 ff.

⁷⁷ Protokoll über die Verhandlungen der 10. Generalsynode der altpreußischen Union am 5./6. September 1933; Bibliothek des EOK in Berlin.

Nachmittag über die Gesetzentwürfe abstimmte, verlas Präses Koch die von Niemöller und Lücking konzipierte Erklärung. Er wurde dabei verschiedentlich unterbrochen von „lebhaftem Widerspruch rechts“, „Schlußrufen“, „steigender Unruhe“, „großem Lärm und Rufen: Unerhört“ und „stürmischen Schlußrufen rechts“; schließlich wurde ihm vom Präses der Synode, Friedrich Werner, das Wort entzogen, denn man habe nur ein Wort zur Geschäftsordnung zulassen können. Darauf trat Präses Koch vom Rednerpult zurück und verließ mit der Fraktion „Evangelium und Kirche“ – „unter stürmischem Beifall der Deutschen Christen“ – die Versammlung.

Die Gruppe „Evangelium und Kirche“ hatte durch den Schlußsatz ihrer Erklärung und durch ihren geschlossenen Auszug die Trennung von der Synode, der gesetzgebenden Körperschaft der Landeskirche, vollzogen. In den Diskussionen der beiden folgenden Tage gingen jedoch die Meinungen auseinander, ob damit bereits das „Schisma“ eingetreten sei, das den Austritt aus dem Rechtsverband der Landeskirche bedeutet hätte. Während Dietrich Bonhoeffer gemeinsam mit Franz Hildebrandt die „umgehende Einleitung von Amtsniederlegungen“ befürwortete und den „Gedanken der Freikirche“ vertrat,⁷⁸ trat die Mehrheit des Berliner Kreises der Auffassung des Missionsdirektors Siegfried Knak bei, daß mit dieser Entscheidung zumindest bis zur Tagung der Nationalsynode am 27. September gewartet werden solle.⁷⁹

Einerseits war man sich unschlüssig, ob die Einführung des neuen Beamtengesetzes Anlaß genug war, aus dem Verband der Landeskirche auszutreten; denn von dem „Arierparagraphen“ waren im Gebiet der altpreußischen Union weniger als 20 Pfarrer betroffen, für die z. T. die Ausnahmebestimmungen des Gesetzes geltend gemacht werden konnten. Andererseits bestand – wenn man die Entscheidung bis zur Nationalsynode vertagte – Aussicht auf ein gemeinsames Vorgehen mit den nicht-deutsch-christlichen Landeskirchenführern. Diese konnten vielleicht die neue Reichskirchenleitung zur Aufhebung des bekenntniswidrigen Gesetzes veranlassen. Falls aber dieses Gesetz auch für die Deutsche Evangelische Kirche beschlossen werden sollte, bestand die Möglichkeit, daß die bekenntnistreue Opposition in allen evangelischen Landeskirchen die Kirchengemeinschaft mit den Deutschen Christen aufkündigte und eine eigene, öffentlich gleichberechtigte Ordnung aufrichtete. Das gemeinsame Vorgehen v. a. mit den Landesbischöfen Marahrens, Meiser und Wurm sollte durch ein „Wort oppositioneller Pfarrer“ vor-

⁷⁸ Brief Dietrich Bonhoeffers an Karl Barth vom 9. September, in: Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften II. Hrg. E. Bethge. München 1957, S. 126.

⁷⁹ Karl Lücking schreibt am 8. September an Georg Merz: „Über den Verlauf der Generalsynode werden Sie gehört haben, dann gewiß auch davon, wie uns in der Gruppe ‚Evangelium und Kirche‘ nach der Tagung der ‚Arierparagraph‘ beschäftigt und Not gemacht hat. Es zeigte sich, daß wir über diese Frage noch sehr wenig einer Meinung sind. Alle empfanden aber die dringende Notwendigkeit einer baldigen Klärung“ (BA, Handakte Lücking I) – Im „Amtskalender“ Niemöllers ist ein Gespräch am Vormittag des 6. September in Berlin verzeichnet mit einer „Aussprache Knak – Bonhoeffer, Stählin usw.“ – Über den Inhalt dieses Gesprächs berichtet E. Bethge in: Dietrich Bonhoeffer (a.a.O.), S. 362.

bereitet werden, mit dessen Ausarbeitung ein besonderer Ausschuß beauftragt wurde.⁸⁰

Schien es also opportun zu sein, die Entscheidung über einen geschlossenen Kirchenaustritt und eine organisatorische Verselbständigung der bekenntnistreuen Gemeinden auf die Tagung der Nationalsynode zu verschieben, so war es andererseits notwendig, die Verletzung des Bekenntnisses durch das neue Beamtengesetz sofort mit einer öffentlichen Kundgebung zu beantworten. In der Nacht vom 6. und 7. September beriet eine Gruppe von Berliner Studenten unter Dietrich Bonhoeffer mit Martin Niemöller den Text für eine Erklärung, die zunächst den bekenntnistreuen Pfarrern zur Unterschrift vorgelegt und anschließend von Bodelschwingh der neuen Kirchenleitung unterbreitet werden sollte.⁸¹ In dieser Erklärung wird das von der Generalsynode beschlossene Beamtengesetz als unrechtmäßig und bekenntniswidrig verurteilt, denn es stehe zu dem „grundlegenden Bekenntnissatz im Widerspruch“, wonach „das kirchliche Lehramt lediglich an die ordnungsmäßige Berufung“ gebunden ist. Da die Evangelische Kirche der altpreußischen Union „auf den Bekenntnissen der Reformation steht“, seien die durch den „Arierparagraphen“ betroffenen Pfarrer auch weiterhin zu „der freien Wortverkündigung und der freien Sakramentsverwaltung“ berechtigt. Aus der Bestimmung der altpreußischen Landeskirche als „Bekenntniskirche“ ergibt sich die abschließende These, daß sich „aus der Gemeinschaft der Kirche ausschließt“, „wer einem solchen Bruch des Bekenntnisses seine Zustimmung gibt“.

Dieser Text wurde am 7. September Friedrich von Bodelschwingh zugesandt. Bodelschwingh konnte zwar die 3. These der Erklärung, daß eine Zustimmung zum Beamtengesetz einem Selbstausschluß aus der Evangelischen Kirche gleichkäme, nicht mitvollziehen;⁸² er nahm jedoch die beiden ersten Punkte in ein Schreiben an Ludwig Müller, den Landesbischof der altpreußischen Landeskirche, auf.⁸³

Die Erklärung Bonhoeffers und Niemöllers wurde am 8. September den bekenntnistreuen Pfarrern der Kurmark in einem „Informationsblatt“ von Kurt Scharf mitgeteilt.⁸⁴ Scharf berichtet außerdem von dem Plan, der „von

⁸⁰ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer (a.a.O.), S. 362.

⁸¹ Datierung der Sitzung gem. einer Tagebucheintragung Niemöllers. Das Ziel der Erklärung geht aus einem Schreiben Bodelschwinghs an Karl Lücking vom 8. September hervor (Abschrift: BA, Martin Niemöller Ia): „Bruder Niemöller-Berlin schickt mir die beifolgende Erklärung mit der Bitte, sie den mir bekannten Pfarrern zur Unterschrift vorzulegen. Der Entwurf ist von ihm mit Lic. Bonhoeffer und einigen anderen aufgestellt worden. Die Brüder meinen, daß wir dies Bekenntnis zur Kirche den Männern, die die Verantwortung tragen, und den Brüdern, die jetzt ihr Amt verlieren, schuldig seien“. – Text der Erklärung in: Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften II (a.a.O.).

⁸² Stellungnahme Bodelschwinghs in dem Brief an Lücking vom 8. September (s. Anm. 81).

⁸³ Brief Bodelschwinghs an Ludwig Müller vom 11. September; Abschrift in den Akten Martin Niemöllers, Pers. Korrespondenz 1933.

⁸⁴ 4. Informationsblatt von Kurt Scharf an die Amtsbrüder in der Kurmark vom 8. September; ZA, 483/58.

D. von Bodelschwingh, von der Sydower Bruderschaft und anderen begonnenen Sammelarbeiten“ auch in der Kurmark „festere Gestalt“ zu geben; denn man sei der Überzeugung, „daß den in den verschiedenen Kirchenkreisen schon bestehenden Bruderkreisen in der kommenden Zeit eine größere Bedeutung als bisher zufallen wird“. Eine Entscheidung über das künftige Vorgehen erwartet Scharf von einer Zusammenkunft bei Gerhard Jacobi am 11. September. – Durch die spontane Reaktion des Berliner Kreises um Martin Niemöller auf die Gesetzgebung der Generalsynode wurde die Gründung des Pfarrernotbundes unmittelbar vorbereitet: in einer gemeinsamen Erklärung sollen die Pfarrer den „Arierparagraphen“ als bekenntniswidrig verurteilen; gleichzeitig sollen die Verbindungen innerhalb der Pfarrerschaft gefestigt werden, um die Amtsbrüder vor Gewaltmaßnahmen der neuen Kirchenbehörden zu schützen.

Auf den 11. September – den gleichen Tag, an dem sich die Berliner Pfarrer bei Jacobi versammelten – lud Joachim Beckmann die Vertrauensleute der rheinischen Pfarrerbruderschaft zu einem Konvent nach Essen ein. Die „Ergebnisse“ dieser Beratungen sind in einem drei Punkte umfassenden Programm festgehalten.⁸⁵ Im Anschluß an die Beschlüsse vom 19. Juli wird zunächst die „Konstituierung (von) Bruderschaften in jeder Synode“ und die Verpflichtung der Mitglieder auf die „Ordnung“ der Pfarrerbruderschaft gefordert. Die Stellungnahme zu den Gesetzen der Generalsynode richtet sich gegen das „Bischofsgesetz“ und allgemein gegen das „bekenntniswidrige“ Führerprinzip, gegen das Beamtengesetz und gegen die Forderung nach „rückhaltsloser“ Anerkennung des Staates und der Deutschen Evangelischen Kirche“. Die „Gleichschaltung“ kirchlicher Amtsträger mit „Staatsbeamten“ und die „Ausschaltung von Judenchristen“ bei der kirchlichen Ämtervergabe sei „vom Bekenntnis unserer Kirche aus formal und inhaltlich untragbar“. Die Pfarrer werden angehalten, bei „Anwendung und Durchführung“ des Beamtengesetzes „geistlichen Widerstand“ zu leisten, der in einem „gemeinsamen protestierenden öffentlichen Bekennen (Kanzel)“, einem „öffentlichen Eintreten für die Betroffenen“ und einer „brüderlichen Hilfe bei Notständen der Betroffenen“ bestehen soll. Diese Forderungen sind inhaltlich identisch mit dem 2. und 3. Satz der Notbund-Verpflichtung.

Obwohl sich ein unmittelbarer Kontakt zwischen der rheinischen Pfarrerbruderschaft und dem Berliner Kreis um Jacobi und Niemöller in diesen Tagen nicht nachweisen läßt, ist anzunehmen, daß das „Programm“ für die Essener Tagung den Berlinern bereits vorher bekannt war bzw. daß die Zusammenkünfte in Essen und in Berlin als parallele Aktionen geplant waren. Aus den Hinweisen von Kurt Scharf (s. o.), den „schon bestehenden Bruderkreisen“ solle „eine größere Bedeutung zufallen“ und eine „festere Gestalt“ gegeben werden, scheint hervorzugehen, daß sich die Pfarrergruppen in Berlin und Brandenburg am 11. September eine ähnliche Ordnung geben

⁸⁵ Ergebnisse der Beratungen in Essen am 11. September 1933; in: Wilhelm Niemöller, *Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes* (a.a.O.), S. 20–22.

wollten, wie sie in Essen für die rheinische Pfarrerruderschaft beschlossen wurde.

Als die Pfarrer Günter Jacob und Eugen Weschke aus der Niederlausitz – nach Besuchen bei Superintendent Messow und bei dem deutsch-christlichen Oberkonsistorialrat Friedrich Peter – am Mittag des 11. September Martin Niemöller aufsuchten, fanden sie daher lebhaft Unterstützung für ihren Plan, einen über das Gesamtgebiet der Deutschen Evangelischen Kirche verzweigten Pfarrerbund durch ein gemeinsames Bekenntnis gegen den „Arierparagraphen“ zu gründen.⁸⁶ Sie legten Niemöller den Text für die „Verpflichtung“ des Pfarrernotbundes vor, den Günter Jacob, anknüpfend an die Erklärung Bonhoeffers und Niemöllers vom 7. September, entworfen hatte.⁸⁷ Hierin verpflichten sich die Pfarrer, gemäß ihres Ordinationsgelübdes das Amt „allein in der Bindung an die Heilige Schrift und an die Bekenntnisse der Reformation“ auszuüben, gegen „alle Verletzung solchen Bekenntnisstandes mit rückhaltslosem Einsatz zu protestieren“, die „um solchen Bekenntnisstandes willen“ verfolgten Amtsbrüder zu unterstützen und „die Anwendung des Arierparagraphen im Raum der Kirche Christi“ als „Verletzung des Bekenntnisstandes“ zu verurteilen. Als vierten Punkt enthielt die ursprüngliche Fassung eine Vertrauenserklärung für Friedrich von Bodelschwingh, den „geistlichen Führer“ der regionalen Pfarrerrgruppen, unter dessen Leitung auch das „Betheler Bekenntnis“ erarbeitet wurde.

Nachdem Weschke auch Gerhard Jacobi informiert hatte, trugen Jacob, Niemöller und Weschke den Plan zur Gründung des „Pfarrernotbundes“⁸⁸ am Nachmittag des gleichen Tages auf der Pfarrerversammlung bei Jacobi vor. Mit der Zustimmung der hier versammelten Pfarrer und mit Versendung einer Aufforderung zum Beitritt am Abend des gleichen Tages durch Martin Niemöller beginnt die „Geschichte“ des Pfarrernotbundes.

⁸⁶ Die folgende Darstellung stützt sich auf den Bericht bei Kupisch (a.a.O.), auf Briefe Eugen Weschkes (ZA, 785/125 ff.), auf Tagebucheinträge Martin Niemöllers und auf zahlreiche mündliche Mitteilungen.

⁸⁷ Die „Fassung Niemöller“ der „Verpflichtung des Pfarrernotbundes“ bei Kurt Dietrich Schmidt, Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen . . . (a.a.O.), S. 77 f. – Ursprüngliche Fassung im BA; Pfarrernotbund I.

⁸⁸ Der Name ist wahrscheinlich schon auf dieser Versammlung gewählt worden, denn Kurt Scharf berichtet in einem Rundschreiben vom 14. September (ZA; 483/57), daß sich „am vergangenen Montag in Berlin ein Pfarrernotbund aus zunächst ca. 80 Amtsbrüdern gebildet“ habe.

KRITISCHE MISCELLEN

Die Urfassung der Thesen Luthers

Entgegnung zum Aufsatz von Hans Volz

Von Klemens Honselmann

Hans Volz hat in einem Aufsatz in dieser Zeitschrift¹ sich gegen meine Schrift „Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung“² gewandt und meine Ansicht, daß uns in den von Silvester Prierias abgedruckten Ablassthesen Luthers erste Fassung, in den Drucken von 1517 aber eine zweite Textform erhalten ist, heftig bekämpft.³ Er bezeichnet nunmehr den Text der Drucke von 1517 als „Urfassung“ und kann dann sagen: „Die „Urfassung“ von Luthers 95 Thesen war also zugleich deren einzige Fassung“ (S. 92).

Die Beweisführung, die Volz versucht, leidet an wesentlichen Mängeln. Ich will hier nicht zu den Vorwürfen Stellung nehmen, die Franz Lau gegen manche Beiträge, die von evangelischer Seite zu der Streitfrage um den Thesenanschlag geschrieben worden sind, erhoben hat, sie seien „teilweise in einem nachgerade peinlichen apologetischen Stile“ gehalten.⁴ Man hat den Eindruck, daß die Vorwürfe hier berechtigt sind. Volz hat es zwar unternommen, „die Frage der Urfassung und einer eventuellen nachträglichen Überarbeitung der 95 Thesen kritisch zu untersuchen und die Abhängigkeitsverhältnisse aller in Frage kommenden Drucke genau zu überprüfen“ (S. 67). Aber das heißt offenbar nicht, daß er das Für und Wider in seinen Erörterungen zu erwägen geben will. Für ihn ist nur das erwähnenswert, was er für die Tatsächlichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines Thesenanschlags am 31. Oktober 1517 vorbringen kann. In seiner Übersicht der Überlieferung weist

¹ Die Urfassung von Luthers 95 Thesen, ZKG Bd. 78 (1967) S. 67–93.

² Paderborn 1966.

³ Ich wende mich mit diesen Worten nicht gegen Berichtigungen, wie Volz sie in den Anmerkungen 20, 23, 40 und 41 seines Aufsatzes bringt, im Gegenteil, ich bin dankbar, daß Irrtümer richtiggestellt werden. Aber der Leser gewinnt aus dem Aufsatz von Volz den Eindruck, daß alles, was ich vorgebracht habe, unrichtig sei. Dieser Eindruck ist aber schon deshalb falsch, weil Volz manches, was ich gesagt habe, stillschweigend als richtig anerkennt und übernimmt. Einen Hinweis auf meine Arbeiten bringt er aber im allgemeinen nur dort, wo er glaubt, mir Fehler nachweisen zu können.

⁴ F. Lau, Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag; Sachstandsbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten; Lutherjahrh. 1967 S. 11–59. Hier S. 15. Zu den Argumenten, die Lau vorbringt, werde ich anderswo Stellung nehmen.

Volz darauf hin, daß das Exemplar der Ablaßthesen, das Luther dem Erzbischof Albrecht übersandte, verschollen ist (S. 67), deutet aber hier nicht die Möglichkeit an, daß im Thesentext des Prierias ein Abdruck eben dieses Textes erhalten sein kann, was in diesem Zusammenhang doch ohne Zweifel von Bedeutung ist und nicht erst von mir hervorgehoben wurde.⁵ Der Leser wird also hier auf wichtige Umstände des zu behandelnden Problems nicht aufmerksam gemacht. Volz weist dann die in etwas anderer Textgestalt und anderer Einteilung überlieferte Thesenreihe des Prieriasdruckes (P) in die Reihe der Drucke von 1517 und stellt sie damit irgendwie diesen gleich, ohne zuvor ihr verwandschaftliches Verhältnis zur sonstigen Überlieferung zu prüfen, was methodisch keineswegs richtig ist.⁶

Im Zusammenhang mit der Übersicht versucht Volz eine Einteilung der Drucke, die auch P mit einschließt. Er findet drei Worte, die, weil „sie stets geschlossen auftreten“, für ihn als kritische Merkmale für die Gruppierung in zwei Gruppen gelten (S. 68). Wenn Druck P nicht dazu zu rechnen ist, bleiben für die Gruppe 1 nur noch B und R (Druck in Luthers Resolutiones 1518) übrig; R hat aber nur zwei der Merkmale aus Gruppe 1, ein drittes gehört der Gruppe 2 zu. Die Texte der von Melanchthon 1530 und von Luther 1538 besorgten Abdrucke der Thesen (M und L), die er für diese Gruppierung ausklammert (sie würden mit dem 1. Merkmal zur Gruppe 1, mit den beiden anderen zur Gruppe 2 gehören), erklärt er in dem diesen eigens gewidmeten Abschnitt als abhängig von dem zur Gruppe 1 gehörigen Druck B (S. 88–91). Wichtige, von B abweichende, aber teilweise auch in den beiden Drucken verschiedene Schreibungen haben für ihn „keinerlei Gewicht“, dasselbe sagt er von den beiden sonst für die Gruppierung der Drucke als kritisch verwerteten Schreibungen, die M und L mit der Gruppe 2 gegen die Gruppe 1 gemeinsam haben; Volz vermutet von diesen Schreibungen, sie mögen „beide wohl nur aus stilistischen Gründen entstanden sein“ (S. 90).

Das Fehlen der Zählung in den Texten M und L ist für Volz nicht auffällig. Obwohl er früher als Vorlage für B eine Abschrift annahm, „in der die Zählung ganz fortgelassen“ war,⁷ damit also das Fehlen der Zählung bei M und L auch auf solche Abschriften ohne Zählung (und zwar auf zwei verschiedene) zurückgeführt werden könnte, ist das von ihm gar nicht in Erwägung gezogen, vielmehr sind M und L nach ihm „nachweislich“ von einem Druck B „abhängig“,⁸ bei dessen Übernahme und Verbesserung Melan-

⁵ So schon J. K. F. Knaake in WA I S. 232. Die Frage ist aber weder von ihm noch später untersucht worden. Vgl. meine Ausführungen, Urfassung S. 54.

⁶ Er setzt hier bereits voraus, daß der Prieriastext mit dem der Drucke von 1517 identisch ist, was er erst S. 75–88 (mit unzureichenden Mitteln, wie weiter unten zu zeigen ist) zu beweisen versucht.

⁷ Volz, Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte (Weimar 1959) S. 135.

⁸ F. Nieländer hat in dieser Zeitschrift, Bd. 35 (1914) S. 161, über den Druck M geschrieben und in ihm einen Abdruck von B gesehen, der anhand von Druck A verbessert sei. Diese These, die die Sonderlesungen keineswegs erklärt und willkürlich ist, habe ich abgelehnt. Volz stimmt mir, ohne das direkt zum Ausdruck zu bringen, zu, läßt aber nun Melanchthon den Druck B korrigieren, der das „wohl auch ohne

dhthon die Zählung tilgte, wie er sie auch bei den anderen Thesenreihen getilgt habe.⁹ Die vorhandenen Unterschiede zwischen B, M und L, auch jene, die bei der Gruppenbildung von „kritischem Wert“ waren, sind ihm hier nur „unbedeutende Änderungen“ ohne jedes Gewicht oder „völlig bedeutungslos für das Abhängigkeitsverhältnis“ (S. 90 f.).

Viel Fleiß und Mühe widmet Volz dem Druck der Thesen im Dialogus des Prierias mit dem Hinweis darauf, daß der für die Untersuchung des Thesenanschlages bisher noch nicht verwertete Abdruck das Kernstück meiner Untersuchung sei. Ich hatte Knaakes Behauptung zitiert, Prierias habe „zu sehr die Neigung verraten, Luthers Latein zu meistern“, und bemängelt, daß diese Behauptung ohne Untersuchung des Sachverhalts aufgestellt und auch später nie überprüft sei.¹⁰ Hier glaubt nun Volz zum Gegenangriff über

Heranziehung eines anderen Druckes (nämlich A)“ gekonnt habe. Er ersetzt damit die unbewiesene und aufgegebene These Nieländers durch eine neue, die wiederum nur einen Teil der Differenzen erklärt. In diesem weit gefaßten Sinne ist das „abhängig“ aufzufassen.

⁹ Urfassung S. 90. Richtig ist daran, daß in den Propositiones, die Melanchthon 1530 drucken ließ, die 12 abgedruckten Thesenreihen keine Zählung haben. Die Behauptung, Melanchthon habe in allen von ihm abgedruckten Thesenreihen die Zählung getilgt, setzt voraus, daß diese Thesenreihen vorher eine Zählung gehabt haben. Wie will Volz das beweisen? Er hütet sich auch, seine zum Druck Melanchthons von 1530 gemachten Behauptungen auf Luthers Druck von 1538 auszudehnen. Ich habe die beiden Drucke verglichen und einige Beobachtungen mitgeteilt (Urfassung S. 45 Anm. 10), die die Angaben von Volz als sehr gewagt erscheinen lassen. Nur auf einige sei hier hingewiesen. Im Druck von 1538 sind ungezählte und gezählte Thesenreihen veröffentlicht; zwei darunter haben eine Zählung, die 1530 ungezählt sind. Von den 10 Thesenreihen, die der Druck von 1538 mit dem von 1530 gemeinsam hat, zeigen 9 textliche Abweichungen, was zu der Vermutung führt, daß der Druck von 1538 ebenso wie der von 1530 nach handschriftlichen Vorlagen hergestellt ist. Auch der Text der Ablassthesen von 1538 ist ungezählt und hat verschiedene textliche Abweichungen gegenüber dem von 1530. Dennoch steht für Volz „einwandfrei eine Abhängigkeit von M“ fest. Die Abweichungen gegenüber M sind für ihn „geringfügig“. Er muß aber für die Herstellung der Vorlage den Reformator selbst bemühen, der „als einstiger Verfasser der Thesen diese Korrekturen auch von sich aus durchführen konnte“. Daß L in Th. 28 „in cista“ und in Th. 41 „falso“ hat, ist für Volz „völlig bedeutungslos und für das Abhängigkeitsverhältnis ganz unerheblich“ (S. 91). Daß aber auch in P „in cista“ zu lesen ist, wird, wohl weil es gleichfalls „ganz unerheblich“ ist, dem Leser verschwiegen, wie auch in den Ausführungen zu P diese Differenz nicht erklärt ist. Mit der Möglichkeit, daß der Reformator 1538 unter den noch ungedruckten und doch wohl handschriftlichen Thesenreihen, die er für den Druck der Propositiones zur Verfügung stellte, auch eine Abschrift seiner eigenen Ablassthesen von 1517 zum Druck geben konnte, rechnet Volz nicht. Diese keineswegs unvernünftige Annahme würde aber besser und einfacher allen Schwierigkeiten gerecht werden, die Volz vergeblich zu erklären sich bemüht. Mir kommt es zudem seltsam vor, daß ausgerechnet der vom schlechtesten Druck von 1517 (B) über den Druck M nach wenigstens zweifacher Verbesserung (Melanchthon und Luther) hergestellte Text L die beste Fassung bietet (was übrigens Volz S. 92 Anm. 86 bestätigt), die mit dem von Knaake mühsam aus den drei Thesendruckten von 1517 erarbeiteten Grundtext bis auf Kleinigkeiten übereinstimmt.

¹⁰ Urfassung S. 53 f. F. Lau, Diskussion S. 52, hält übrigens meine Heranziehung des Prieriasdruckes der Ablassthesen Luthers für richtig und erklärt es als „nicht sehr rühmlich für die evangelische Lutherforschung, daß sie den Text so gut wie vollständig übersehen konnte“.

gehen zu können. „Unter diesen Umständen hätte nun Honselmann die selbstverständliche Pflicht gehabt, selber den Text P genau daraufhin zu prüfen, ob Prierias wirklich „die ihm vorliegende Fassung wörtlich abgedruckt hat“ (S. 80). Ich hatte geschrieben, das sei „bis zum Beweise des Gegenteils“ anzunehmen. Mir war damals keine Quelle bekannt, die über die Gestalt der Thesen Luthers vom 31. Oktober 1517, also jenen Thesentext, den Albrecht von Mainz bekommen hat, etwas aussagte. Inzwischen ist nun nachgewiesen worden, daß der erste Satz der Vorbemerkung in jenem Text gestanden hat, d. h. daß Prierias diesen Satz ausgelassen hat. Die Nachricht darüber – es ist weiter unten noch davon zu handeln – ist bereits früher gedruckt, aber in der Diskussion um den Thesenanschlag niemals herangezogen worden. Ich hatte also recht, die Einschränkung „bis zum Beweis des Gegenteils“ zu machen, die Volz allerdings für unzulässig hält.

Auch den Vorwurf, daß ich damit dem Gegner allein die Beweislast habe zuschieben wollen, glaube ich zurückweisen zu dürfen. Ein uns überkommener Text ist in der uns überlieferten Gestalt zunächst ein historisches Dokument und hat seinen eigenen Wert. Bei der Behandlung des Textes der Drucke A–C und der Resolutiones Luthers ist das auch für Volz selbstverständlich. Er beachtet in jedem einzelnen Stück jede Eigenheit der Schreibung und hält es für notwendig, sie peinlich genau nach der Vorlage wiederzugeben. Auch ich halte das für richtig. Ich bin aber der Meinung, daß man dem Thesentext im Dialog des Prierias dieselbe Behandlung zukommen lassen muß. Ich habe das auch getan. Weder aus den Worten des Prierias noch aus Luthers Gegenschrift ist die Spur eines Beweises zu finden, daß der römische Prälät an dem ihm vorliegenden Text Änderungen vorgenommen hat. Mit dem Hinweis darauf und weiteren sachlichen Begründungen habe ich darum im Thesendruck des Prierias „den authentischen Text der Thesen vom 31. Oktober 1517“ gesehen (S. 56). Volz wendet aber bei der Beurteilung des von Prierias veröffentlichten Textes eine andere Art von Quellenkritik an. Ausgangs- und Endpunkt seiner Untersuchung ist der Text der Drucke von 1517. Ihn damit vergleichend weist er im Prieriastext „rund fünfzig Differenzen“ nach, die er in vier Gruppen unterbringt (S. 81 f.). Er greift dann die Anfänge von vier Einzelsätzen heraus und behauptet, daß Prierias diese änderte, um den Sinnzusammenhang wiederherzustellen, der durch die Einfügung der von ihm gemachten Bemerkungen zwischen die Thesen Luthers gestört worden sei. Dieser „Eingriff“ des Prierias ist nach ihm „eindeutig“, ein anderer „offenbar“ (S. 83 f.). In Wirklichkeit stellt Volz Behauptungen auf, die nicht exakt nachgewiesen werden.¹¹ Da er nun glaubt,

¹¹ Was Volz gerade zu den in Frage stehenden vier Satzanfängen sagt, sieht zunächst einleuchtend aus. Aber auch die Fassung, die Prierias bringt, kann durchaus ursprünglich sein. Die den Thesen 42–51 entsprechenden Sätze im Druck des Prierias beginnen sämtlich – es sind neun Satzanfänge – mit den Worten: „Docendi sunt Christiani“. In der Fassung der Drucke von 1517 ist die Reihe unterbrochen durch die Teilung des zweiten Satzes dieser Reihe in Th. 43 und 44. Das ist nun doch wohl erst nachträglich gemacht worden. Man darf annehmen, daß Luther die Aufeinanderfolge der Satzanfänge, wie Prierias sie bringt, bewußt gewählt hat. Übri-

„wirkliche Textabweichungen in P gegenüber dem durch die Einzeldrucke überlieferten Wortlaut der Lutherthesen mit Sicherheit als das Werk des ‚Dialogus‘-Verfassers“ nachgewiesen zu haben, hält er sich für berechtigt, noch weiterzugehen: „So wird man auch bei weiteren Differenzen, deren Urheber nicht eindeutig auszumachen ist, dem in P dargebotenen Texte kritisch gegenüberstehen müssen und kann ihm dann nicht (wie Honselmann es tut) ohne weiteres dem Reformator zuschreiben“ (S. 83). Auf diesem Wege kommt er zu seinem Resultat, „daß in dem von Prierias dargebotenen Text der 95 Thesen unter keinen Umständen deren von Honselmann behauptete ‚Urfassung‘ zu erblicken ist“ (S. 87). Nun scheint allerdings Volz in diesen Dingen klarer zu sehen, als Luther selbst es tat. Mein Argument, daß sich in Luthers Gegenschrift zum Dialog des Prierias kein Hinweis auf eine Veränderung seiner Thesen durch den römischen Prälaten findet, beantwortet Volz mit der Alternative, daß der Reformator entweder „den Protest unterließe, weil er die (im ganzen gesehen) geringfügigen Veränderungen für zu unwesentlich hielt, oder aber, weil er sie überhaupt nicht entdeckte“. Ist sich Volz auch nicht klar darüber, welche der beiden Meinungen er sich aneignen soll, „auf alle Fälle ist aber Honselmanns apodiktische durch nichts bewiesene Behauptung . . . eindeutig widerlegt“ (S. 85).

Ich will hier die Kritik an den Methoden, die Volz angewandt hat, um meine Ergebnisse als falsch hinstellen zu können, nicht weiterführen, weil sie nicht nur unerfreulich, sondern auch unfruchtbar ist. Ich möchte mich vielmehr mit zwei zuerst von H. Bornkamm in die Diskussion eingeführten Stellen befassen, die zur Gestalt der Thesen Luthers vom 31. Oktober klare Aussagen machen. Sie sind zwar gegen meine Position ins Feld geführt, beweisen aber in Wirklichkeit, daß der Prieriastext der Ablassthesen Martin Luthers, in dem nach meiner Auffassung der am 31. Oktober an Erzbischof Albrecht gesandte Text erhalten ist, vor der Mitteilung an die Freunde durch den Reformator formal in wichtigen Stücken geändert wurde. Ich schicke aber voraus eine kurze Erörterung über die doppelte Ausgabe der Thesen, die für das Verständnis der beiden folgenden Texte von Bedeutung ist. Die Klarstellung dieser Dinge erweist die Behauptungen von Volz als unhaltbar.

1. Volz isoliert die Untersuchung der Thesentexte völlig von den Äußerungen Luthers über die Ausgabe der Thesen. Luther unterscheidet deutlich – ich glaube das nachgewiesen zu haben – zwei Stufen, die Sendung an Erzbischof Albrecht am 31. Oktober und an andere Bischöfe, bei der er niemand aus seinem Freundeskreis oder vom Hofe unterrichtet hat, und eine zweite

gens sind bis auf die gesondert gezählte Th. 44 alle Satzanfänge mit denen der Drucke gleich. Bei den Sätzen im Prieriastext, die den Thesen 56–66 entsprechen, wird immer wieder das Wort *Thesaurus* gebraucht. In 56, 57, 59 und 63 steht das Wort im Nominativ oder Akkusativ am Anfang des Satzes, in 58 und 60 gehen ein oder mehrere Worte voraus, in 60/61, die bei Prierias nur eine These ausmachen, steht es am Ende des ersten Satzes. Wenn nun im Prieriastext auf den Anfang von Th. 56 „*Thesauri ecclesie*“ die von 57 „*Thesaurus certe*“, von 58 „*Nec sunt isti thesauri*“ und von 59 „*Thesaurus ecclesie*“ folgen, so ist es keineswegs „eindeutig“, wie Volz S. 84 meint, daß die Lesung der Drucke von 1517 für Th. 57 „*Temporales certe*“ und für Th. 58 „*Nec sunt merita*“ als die ursprüngliche anzusehen ist.

Sendung an seine Freunde, welche er (vor der geplanten Disputation) um kritische Stellungnahme zu seinen Thesen bittet, wovon er am deutlichsten in dem vielbesprochenen Brief an Christoph Scheurl handelt.¹² Meine Behauptung von einer Urfassung der Thesen, die uns im Druck des Prierias erhalten sei, und von der zweiten Fassung, die von Luther den Freunden zugesandt sei, habe ich mit diesen Nachrichten in Verbindung gebracht. Sodann ist die Fassung der drei Drucke von 1517 sicherlich jene, die Luther an seine Freunde gesandt hat; das ist eindeutig dem zweiten Satz der Vorbemerkung dieser Drucke zu entnehmen. Gerade dieser Satz war erst in dem Augenblick sinnvoll, da Luther die Thesen versandte.¹³ Volz, der erklärt, daß es nur *eine* Fassung der Thesen gegeben hat, hätte auch die Äußerungen Luthers mit dieser seiner These konfrontieren und zeigen müssen, wie sie damit in Einklang zu bringen sind, mit anderen Worten, meine Sicht von der doppelten Ausgabe der Thesen und der Zuordnung der Äußerungen Luthers zu diesen beiden Ausgaben als falsch erweisen müssen. Ich kann in seinem Schweigen zu diesem wichtigen Abschnitt nur ein Ausweichen vor einer echten Auseinandersetzung sehen.¹⁴

2. Volz hat wie vor ihm Heinrich Bornkamm¹⁵ darauf aufmerksam gemacht, daß sich im Archiv der Mainzer Universität im 18. Jahrhundert noch

¹² Ich habe (Urfassung S. 71–122) mich mit den Äußerungen Luthers selbst befaßt und meiner Meinung nach bewiesen, daß sie nur zu verstehen sind, wenn man die zweifache Ausgabe der Thesen annimmt.

¹³ Honselmann, Urfassung S. 56. Auch Bornkamm, der in der Erweiterung seines Aufsatzes (S. 42 f.) mein Buch bespricht, übergeht meine diesbezüglichen Ausführungen mit Schweigen. Ebensovienig nimmt K. Aland, Neue Thesen zum Thesenanschlag, Dt. Pfarrerbl. 1967 S. 626 f., dazu Stellung, obwohl auch er (Gesch. in Wissensch. u. Unterr. 16–1965–S. 694) die Sendung der Thesen an die Freunde erst zu einem späteren Zeitpunkt annimmt.

¹⁴ Was Volz S. 88 zum 2. und 3. Abschnitt meines Buches sagt, ist außerordentlich dürftig. Daß ich darin ausführlich „die literarischen Zeugnisse über die Thesenveröffentlichung“ geprüft und die „Nachrichten über Luthers Verhalten am 31. Oktober“ denen „über die Mitteilung der Thesen an weitere Kreise“ gegenübergestellt habe, teilt Volz nicht mit. Immerhin nimmt dieser Abschnitt über 50 Seiten meines Buches in Anspruch. Ich glaube darin gezeigt zu haben, daß das, was Luther über die Ausgabe seiner Thesen gesagt hat, „nirgendwo in Widerspruch steht zu dem, was sich bei der Untersuchung der Texte ergab“ (S. 120). Volz spricht nur von meinen „Schlußfolgerungen“; er meint damit wohl den Abschnitt über den historischen Ablauf der Ereignisse: „Die Stufen der Thesenveröffentlichung in ihrer geschichtlichen Abfolge“. Er erklärt: Eine kritische Auseinandersetzung damit „würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen“. Er hält sie auch für überflüssig; „denn ist das textkritische Fundament nicht tragfähig, so stürzt zwangsläufig auch das gesamte darauf errichtete Gebäude in sich zusammen“ (S. 88). Nun ist aber die Kritik der Thesentexte nur ein Pfeiler des Gebäudes, der andere wird durch die Prüfung der literarischen Quellen erstellt. Die Auseinandersetzung auch mit der literarischen Überlieferung ist unerlässlich; wenn man auf sie verzichtet, kann das nur zum Irrtum führen.

¹⁵ H. Bornkamm, Thesen und Thesenanschlag Luthers; Geist und Geschichte der Reformation, Festgabe für Hanns Rückert (Berlin 1966) S. 207. Der Aufsatz ist, erweitert um einen zweiten Teil: Der Ertrag der Auseinandersetzung über den Thesenanschlag, unter dem Titel des Aufsatzes als Heft 14 in der Reihe „Theologische Bibliothek Töpelmann“ (Berlin 1967) erschienen, hier S. 29.

die Abschrift der Thesen befunden hat, die Luther dem Erzbischof Albrecht zusandte (S. 77). Franz Anton Dürr, von 1755 bis zur Aufhebung der Universität Mainz Professor des öffentlichen Rechts und der Geschichte († 1805), hat in seiner handschriftlichen Universitätsgeschichte, die im Hessischen Staatsarchiv in Darmstadt aufbewahrt, aber bei einem Luftangriff 1944 vernichtet wurde, von einem Thesendruck berichtet, den er im Stift Göttweig gezeigt bekam, und dazu bemerkt: „Soweit ich mich erinnere, waren das eben dieselben Thesen, die unsere Universität von Erzbischof Albrecht übersandt worden waren, nur daß am Schluß im gedruckten Exemplar noch zu lesen war: „Si quis autem non velit verbis mecum certare, faciat id litteris in nomine domini nostri Jesu Christi“. Er schließt noch den Satz an: „Diese Klausel fehlt in der handschriftlichen Mainzer Kopie“.¹⁶ Ich hatte aus dem Fehlen des einleitenden Vorwortes zu den Thesen im Druck des Prierias schließen zu müssen geglaubt, die Thesenreihe, die Luther dem Erzbischof Albrecht zugesandt hat, habe dieses Vorwortes noch entbehrt. Daß Luther die Sätze als Disputationsthese verfaßt hatte, wäre für Albrecht sowohl aus ihrer Gestaltung wie aus dem Nachsatz des Briefes zu erkennen gewesen; aber die Bitte um schriftliche Stellungnahme derer, die an einer Disputation nicht teilnehmen könnten, war nach meiner Überzeugung „erst sinnvoll in dem Augenblick, da Luther die Thesen versandte, um später nach Empfang schriftlicher Äußerungen die Zeit für die Disputation ansetzen zu können“ (S. 56). Bezüglich des ersten Satzes des Vorwortes ist meine Vermutung, er habe auch in der Vorlage des Prierias gefehlt, durch den Hinweis auf Dürres Bemerkung widerlegt. Nach Kenntnis der Aussagen Dürres bin ich mit Bornkamm und Volz davon überzeugt, daß „der erste die Disputation ankündigende Satz“¹⁷ der Überschrift der Mainzer Universität und damit auch Prierias vorlag“. Prierias hat ihn aus einem für uns heute unwichtigen Grunde ausgelassen. Aber das ist gegen Bornkamm (S. 207 bzw. 29, Anm. 87) und Volz (S. 77), die den Sachverhalt zwar registrieren, aber keine Schlüsse daraus ziehen, zu betonen: Der zweite Satz, also die Bitte an die Freunde, kritisch zu den Thesen Stellung zu nehmen, hat nach Dürr in den Albrecht von Mainz zugesandten Thesen bzw. in deren Abschrift nicht gestanden.

¹⁶ ZKG 28 (1907) S. 371 Anm. 2. Daß Dürr den zweiten Satz der Vorbemerkung aus dem Gedächtnis, zwar nicht ganz wörtlich, aber sachlich richtig zitiert, ist ein starkes Indiz für das Interesse, das er der Sache entgegenbrachte, aber auch für die Treue seines Berichtes.

¹⁷ Im Gutachten vom 17. Dezember 1517 schreiben die Professoren der Mainzer Universität von den „conclusiones seu positiones per quendam sacrae theologiae magistrum ordinis Heremitarum divi Augustini in insigni universali gymnasio Wittenburgensi scolastice et publice disputatae et . . . ad nos datae“. Volz, der ebenso wie Lau und Bornkamm diese Stelle mitteilt, schließt aus den Worten (gegen meine Annahme, daß der ersten Fassung der Thesen vom 31. Oktober das Vorwort noch gefehlt habe) mit Recht nur zweierlei, nämlich die Einleitung habe damals bereits am Kopf der Thesen gestanden (rechnet aber mit der Möglichkeit, daß das nur für den ersten Satz gilt), sodann, daß man in Mainz die Disputation als in der Zwischenzeit erfolgt voraussetzte (S. 77). Ich pflichte ihm darin bei. Mehr kann man aber daraus auch nicht erschließen (gegen Lau, Diskussion S. 33, Bornkamm, Thesen (Monographie) S. 43 und Aland in Dt. Pfarrerblatt 1967 S. 627).

Das Fehlen des zweiten Satzes scheint Volz nicht angenehm zu sein. Nach ihm besteht „die Möglichkeit“, daß er „auch in Prierias Vorlage gefehlt haben könnte“. Er zweifelt, ob „man der Angabe des Mainzer Historikers Anton Dürr . . . trauen darf“. Aber indem er erklärt, wenigstens der erste Satz der Einleitung habe in den Albrecht zugestellten Ablaßthesen gestanden, rechnet er auch mit dem Fehlen des zweiten Satzes. Weiter geht Volz nicht. Daß der zweite Satz dann später hinzugefügt, damit also erst einer zweiten Fassung, einer Überarbeitung der Thesen zuzuschreiben ist, erfährt der Leser nicht. Aber gerade hierin ist ein sehr wichtiges Kriterium gegeben. Daß der zweite Satz der Überschrift erst bei einer Überarbeitung eingefügt wurde, läßt meine Annahme, in den von Prierias gedruckten Thesen sei die Urfassung der Ablaßthesen Luthers erhalten und die Drucke von 1517 brächten die zweite, die überarbeitete Fassung, als richtig erscheinen. Schon damit ist aber die These von Volz, daß die Drucke von 1517 die „Urfassung“ der Thesen haben, zusammengebrochen.

3. Ich hatte darauf hingewiesen, daß Prierias in seinem Drucke (P) vielfach mehrere Thesen in einem sinngemäßen Zusammenhang bringt, während die Drucke von 1517 sie aufteilen oder sogar spalten, daß wir also in P die ursprüngliche Gestalt vor uns haben (S. 54 ff.). Gegen meine Annahme zitiert Volz den Text des Kommentars, in welchem Prierias zu These 1–3, die bei ihm in einem Absatz zusammengezogen erscheinen, sagt: „Hiis verbis tres conclusiones, Martine, comprehendis et verbaliter saltem quatuor falsitates“, ebenso zu den zusammengezogenen Thesen 14 und 15: „Hiis dictis, Martine, duas conclusiones et tres falsitates comprehendis“.¹⁸ Die Worte muß ich, da Volz aus dem nur lateinisch gebrachten Zitat falsche Schlüsse zieht, hier auch in deutscher Übersetzung wiedergeben: „Mit diesen Worten faßt du, Martin, drei Schlußsätze zusammen und wenigstens vier Irrtümer“ und zu These 14/15: „Mit diesen Aussagen faßt du, Martin, zwei Schlußsätze zusammen und drei Irrtümer“. Nach Volz beweisen diese Sätze die nach seiner Meinung entscheidende „Tatsache, daß Prierias an zwei Stellen, *an denen er drei bzw. zwei Thesen zu einem Absatz vereinigte*, ausdrücklich die Zahl der erst von ihm zusammengefaßten Thesen genau angibt“.¹⁹ Volz druckt zwar die Worte „tres“ und „duas“ in den beiden Sätzen gesperrt, legt also den Ton darauf, daß es drei bzw. zwei Sätze sind, die hier zusammengefaßt wurden, aber es ist eine Zumutung an den aufmerksamen Leser, wenn er nicht Luther, wie es eindeutig im Text steht, sondern Prierias als den Urheber der Zusammenfassung bezeichnet. Der Text ist so sonnenklar und Volz des Lateins so kundig, daß man für die falsche Interpretation der Stelle keine Erklärung

¹⁸ Bl. a 3^r und a 4^v. Ich zitiere nach dem römischen Druck.

¹⁹ Auch Bornkamm, Thesen S. 208 bzw. S. 30 zitiert die beiden Sätze, und zwar gleichfalls lateinisch, hat aber im ersten fälschlich „Luthere“ statt „Martine“. Auch er macht Prierias zum Urheber der Zusammenfassung der Thesen: „Prierias faßt zwar, wie es für einen Kritiker naheliegt, mehrfach eine kleine Thesengruppe in seiner Erwiderng zusammen“. Er bemerkt dann etwas rätselhaft: „Daß es sich dabei um Einzelthesen handelt, zeigt ein paarmal ein kleiner rednerischer Effekt“. Es folgt dann nach der Angabe: „Zu These 1–3“ der oben wiedergegebene Text.

finden kann. Übrigens bestätigt auch Luther selbst die Richtigkeit der Aussage, indem er in seiner Antwort auf den Kommentar des römischen Prälaten sagt: „Du verkündigst, daß ich in den drei ersten Thesen vier Irrtümer zusammengefaßt habe“.²⁰ Wenn die Irrtümer von Luther zusammengefaßt sind, dann ist es auch so mit den Sätzen, die sie enthalten. Es sei hinzugefügt, daß Luther sich mit keinem Wort dagegen wendet, daß er die Thesen zusammengefaßt habe. So bestätigen die neu für die Beurteilung des Prieriastextes der Ablassthesen herangezogenen Stellen meine Behauptung, daß in der von ihm abgedruckten Vorlage die Thesen bereits sinngemäß zusammengezogen waren.

Damit ist aber auch klargestellt, daß das Exemplar der Thesen, das Luther dem Erzbischof Albrecht zusandte und (wohl in einer Abschrift) dem Prierias für den Abdruck der Thesen vorlag, keine Zählung gehabt hat, daß diese vielmehr erst später den bis dahin ungezählten Thesen hinzugefügt worden ist.

Volz hat also zu Unrecht meine Ansicht, daß wir im Thesendruck des Prierias die Ablassthesen Martin Luthers in der Urfassung vor uns haben, angegriffen. Was dazu dargelegt werden konnte, genügt vollauf zur endgültigen Bestätigung meiner These von der Bedeutung des Prieriastextes als Urfassung. Daß die beiden von mir bei der Abfassung meiner Studie übersehen Texte, die gegen mich ins Feld geführt wurden, in Wirklichkeit neue, und zwar durchschlagende Beweisstücke sind, ja daß sie zu den klarsten Aussagen gehören, die wir über Luthers Thesen vom 31. Oktober 1517 haben, ist ein erfreuliches Ergebnis der Diskussion, das die Richtigkeit meiner Ansicht erneut beweist.²¹

²⁰ Ad dialogum S. Prieratis Responsio (1518) Bl. A ii. WA I S. 648.

²¹ Ich schließe damit die Entgegnung auf den Aufsatz von Volz und verzichte bewußt auf die Richtigstellung einer Reihe weiterer Irrtümer. Bei Gelegenheit hoffe ich, zu dem einen oder anderen noch Stellung nehmen zu können.

QUELLEN

Briefe von Karl Holl 1914-1921

Von Paul Schattenmann †

Vorbemerkung:

Die folgenden Briefe gewähren uns einen Einblick in Holls persönliches Leben, vor allem in die Art und Weise, wie er den ersten Weltkrieg durchlebt und beurteilt hat. Wie hat er um die Sinngebung der Kriegszeit gerungen! Insofern klingen Gedanken an, wie sie in seinen 1926 von Emanuel Hirsch veröffentlichten „Christlichen Reden“, vor allem in seinen Predigten, niedergelegt sind. So sind diese Briefe für uns heute auch an ihrem Teil ein beachtliches Zeitdokument. Sie werden im Landeskirchl. Archiv Nürnberg, Bestand 101 Personen XXXV Nr. 50 aufbewahrt.

Charlottenburg, 2. 6. 1914

Lieber Herr Schattenmann,

Ihren freundlichen Ostergruß, der meine Frau und mich sehr erfreut hat, kann ich leider erst mit einem Pfingstgruß erwidern. Ich bin seit Ostern, seitdem der Druck meines Epiphanius begonnen hat, so eingespannt, daß ich mich kaum mehr rühren kann. Examensarbeit, wie Sie sie treiben, ist Erholung dagegen, wie für mich jetzt gerade eine Lutherarbeit, die ich nebenher mache. Im Johanneum¹ würden Sie jetzt viele neue Gesichter sehen; der Wechsel an Ostern war sehr stark; aber es scheint, daß auch der Nachwuchs wieder gut einschlägt. Sogar der HE. Geheimrat weiß nicht viel zu klagen und äußert höchstens Befürchtungen, was alles noch kommen könnte. Die Disputationslust ist erfreulich rege . . . Ich denke oft an Sie, wenn ich in den Kirchenzeitungen über Bayern lese. Aber ich komme immer auf meinen alten Spruch zurück: Luther muß den Bayern helfen, aber der wirklich gekannte und verstandene Luther.

Herzliche Grüße an Sie und die werten Ihrigen,
auch von meiner Frau,

Ihr K. Holl

Charlottenburg, Mommsenstr. 13,
20. 1. 15

Lieber Herr Schattenmann, also nun ist Ihr Wunsch erfüllt und Sie dürfen unmittelbar hinter der Front ein gesegnetes Werk tun. Gott sei mit Ihnen und behüte Sie dabei. Was werden Sie hier alles innerlich zu verarbeiten haben. Ich denke, wir alle müssen dafür dankbar sein, daß wir jetzt erfahren, was Gottvertrauen und was Anfechtung ist. England hat mich eigentlich nicht überrascht: für den Engländer sind Frömmigkeit einerseits, Geschäft (und was damit zusammenhängt) zwei ganz geschiedene Welten. Er kann im einen vornehm und ernsthaft christlich, im andern gemein, lügnerisch, grausam sein, ohne den Widerspruch zu bemerken. Das gilt auch von Leuten, die innerlich so edel sind wie Lloyd George. Aber wie wir je als Chri-

¹ Theol. Stift Berlin N 24, Artilleriestr. 15, dessen Ephorus Holl damals war.

sten mit ihnen sollen wieder verkehren können, das ist mir eine ernste Frage. Denn Erkenntnis des Unrechts ist bei ihnen leider gar nicht zu erwarten. Schreiben Sie uns doch wieder.

Herzlich grüßend
Ihr K. Holl

Charlottenburg, Mommsenstr. 13
25. 6. 15

Lieber Herr Schattenmann,

... Haben Sie einmal während des Krieges die Christliche Welt zu Gesicht gekriegt? Ich war immer von Rades Andachten ebenso ergriffen, wie über die sonstigen Artikel empört. Eine Zeitlang wurde es besser. Aber jetzt wittert der Pazifismus Morgenluft und Rade predigt wieder, einmal muß man doch mit den jetzt bekämpften Völkern wieder zusammenkommen. Wenn er mit seiner Behauptung Recht hat, daß der Pazifismus gerade jetzt gewaltig wachse, dann könnte ich nur mit Schmerz die unverbesserliche Gedankenlosigkeit so vieler unserer Gebildeten feststellen. Wer nicht einsieht, daß wir nach dem Krieg einem auf Vergeltung sinnenden Rußland gegenüberstehen werden, wer nicht merkt, daß Rußland seit dem japanischen Krieg riesengroße Fortschritte gemacht hat und nach diesem, das ganze Volk aufschüttelnden Krieg noch größere machen wird – der ist mit Blindheit geschlagen. Und was heißt das eigentlich „mit andern Völkern wieder anfangen“? Ich sehe jetzt eine solche Verschiedenheit der einfachsten sittlichen Begriffe bei Engländern und Amerikanern im Vergleich mit den unsrigen, daß ich mir gar nicht vorstellen kann, auf welcher Grundlage wir uns finden sollen. Ich kann wohl künftighin mit einem Engländer mich darüber unterhalten, ob ein *dè* im Nachsatz erlaubt und ob Poseidonios mittelbar oder unmittelbar auf Basilios eingewirkt hätte, aber eine ins Gemüt greifende Frage nicht. Es blutet mir ja das Herz, wenn ich an diesen Niederbruch des Protestantismus denke. Aber es bleibt uns nichts anderes übrig, als an unserer Stelle und in unserer Art weiterzuarbeiten und abzuwarten, bis die andern wieder zu uns kommen. Vielleicht bringt es uns einen Segen, daß auf den Krieg bald das Reformationsfest kommt. Luther muß uns helfen, aber nicht der melanchthonisch oder orthodox verstandene, sondern der echte, große Luther.

Herzlich Sie grüßend
Ihr K. Holl

Charlottenburg, 24. 10. 15

Lieber Herr Schattenmann,

ich muß für die Verzögerung meiner Antwort eine Entschuldigung vorbringen, bei der Sie vielleicht zunächst ungläubig den Kopf schütteln. Aber es ist wirklich so, ich habe in den letzten Wochen, in meinen sogenannten Ferien, so viel zu tun gehabt, daß mir das Wasser immer an der Kehle stand: lauter Dinge freilich, die Sie anmuten werden wie Überbleibsel aus einer versunkenen Welt, Epiphanius, Osterberechnungen, syrische Bruchstücke, Luther, dann noch die durch Wendlands frühen Tod verwaiste Hippolytausgabe,² das drehte sich täglich im Wirbel in meinem Kopf herum; ich atme jetzt erst auf, wo das Semester wieder beginnt. Sie haben Recht und doch wieder Unrecht, wenn Sie sagen, wir in der Heimat hätten uns an den Krieg wie als etwas Alltägliches gewöhnt. Es ist natürlich wahr, die

² Paul Wendland (geb. 1864, gest. 10. 9. 1915). Mitforscher der sog. Religionsgeschichtlichen Schule. RGG³ 5, 991.

starke Aufregung der ersten Zeit ist weg, man hält nicht mehr so viele Reden und selbst die Predigt kehrt vielfach wieder in das alte Geleise zurück. Aber ich weiß nicht einmal, ob ich das bedauern soll: mir war es im Anfang namentlich bei dem vielen Reden-Schreiben unbehaglich; es kam so viel Gesteigertes, auch so viel Bedürfnis sich vorzudrängen dabei zum Vorschein, daß mir der jetzige Zustand lieber ist. Und ich meine doch, daß man jetzt – die betreffenden Unverbesserlichen ausgenommen – die Schwere des Krieges viel tiefer empfindet als zu Anfang. Wenn man damals Verlustlisten las, so tröstete man sich immer: ohne Verluste kann es natürlich nicht abgehen; jetzt, wo schon ganze Geschlechter und Häuser ausgestorben sind, empfindet man allmählich den Tod jedes Einzelnen als einen unersetzlichen Verlust. Wir in der Wissenschaft vor allem sehen bang in die Zukunft; es wird verdoppelter Arbeit jedes Überlebenden bedürfen, damit wir uns nur annähernd auf der Höhe vor dem Krieg halten. Und ich meine gerade der Krieg zeigt es, die Wissenschaft bedeutet doch etwas: gelingt es uns nicht, den großen Erwerb, den uns der Krieg bringen kann, immerzu zu verarbeiten und in klare Gedanken zu wandeln, so ist das Beste verloren und der Sieg kein Gewinn. Im Augenblick getraue ich mir noch nicht, die Zeichen zu deuten: es gährt so viel durcheinander, Fatalismus, Gleichgültigkeit gegen die geschichtlichen Formen, Abstumpfung und doch wieder eine Besinnung auf das Letzte, Einfache, Tiefste (echte Demut, wie man sie früher nicht kannte, Empfindung für die Kleinheit des Menschen und für die Allgewalt Gottes, dem gegenüber auch alle Begabung der Heerführer und alle Tapferkeit der Truppen nichts sind – ist es nicht ein Wunder, daß Rumänien im Frühjahr etwa im März nicht losschlug: man schaudert vor dem Gedanken, wie im andern Fall die Dinge gelaufen wären). Wenn nur unsere Kirchenregimenten und Kultusministerien besser begriffen, was ihre Pflicht wäre. Mit dem bloßen „Burgfrieden“, dem Fortwursteln ist es wahrlich nicht getan. Aber das ist meine tiefste Sorge, wo ist dort ein Mann, der die Zeit nützen möchte? Ich werde immer bitter, wenn ich die selbstzufriedenen Gesichter sehe. Doch ich mag in diesem Ton nicht fortfahren: ich habe in dem Krieg ein Stück Gottvertrauen hinzugelernt. Wenn es auf die Menschen ankäme, wäre auch in der Kirche alles schon lang verdummt; aber Gott ist doch unser wirkliches Kirchenregiment, er wird den Protestantismus so wenig verschwinden lassen, als er Deutschland untergehen läßt . . .

Können Sie es übrigens auch bestätigen, was ich nun schon von verschiedenen Seiten hörte, daß unsere ev. Feldprediger so selten vorn an die Front und nie in die Schützengräben kämen; die Katholiken seien darin viel rühriger? Die Erklärung, die aber die Unsern kaum entlastet, gab mir neulich ein Urlauber: der ev. Feldprediger sei ein Mann, mit dem man eine gebildete Unterhaltung führen könne, der darum am Offizierstisch beim Divisionsstab ganz gerne gesehen sei; während dies auf den katholischen nicht zutreffe. Das wäre doch ein höchst zweifelhaftes Lob . . .

Herzlich Sie grüßend

Ihr K. Holl

Charlottenburg, 23. 4. 16

Lieber Herr Stadtvikar,

vielen Dank für Ihren treugesinnnten Brief und Ihre herzlichen Wünsche. Unsererseits freuen wir uns sehr darüber, daß Sie nun eine so in jeder Hinsicht befriedigende Tätigkeit gefunden haben . . . Wir sind bei aller inneren Beschäftigung mit dem Krieg in unsere Kreise gebannt: ich muß an meinem Epiphanius weiter drucken, überlege mir Lesarten, sammle Kirchenväterstellen und tue das mit dem deutlichen Bewußtsein, daß wohl niemand diese Arbeit richtig lesen, höchstens sie viele heim-

lich ausschachten werden. Das war zwar von jeher das Schicksal der Herausgeber, aber jetzt, wo alles – mit Recht – zunächst an die Gegenwart denkt, wird es doppelt zutreffen . . .

Das gehört überhaupt für mich zum Erfreulichsten: Diejenigen, die glücklich durchkommen, sind zu Männern gereift und haben eine Lebenserfahrung gewonnen, daß man von ihnen das Beste für ihr Amt erwarten darf. Und die evangelische Kirche wird es so schreierend nötig haben, daß Männer von Charakter sie vertreten. Denn mir ahnt, wir gehen hintendrein erst recht schweren Kämpfen entgegen.

Herzlich Sie grüßend
Ihr K. Holl

Charlottenburg, Mommsenstr. 13,
den 8. 9. 19

Lieber Herr Pfarrer!

Im Begriff, eine recht unbehagliche Reise anzutreten – sie soll mich über Bonn (!) nach Würzburg zur Sitzung der Kommission für kath.-protest. Forschung über Reformation und Gegenreformation führen – erhalte ich gerade noch Ihren Brief und Ihren Aufsatz im Korrespondenzblatt.³ Ich habe mich ganz außerordentlich darüber gefreut. Sie haben genau das betont, was man den anderen gegenüber immer wieder unterstreichen muß. Man kann es ihnen nicht oft und nicht kräftig genug sagen, daß gerade nach lutherischem Standpunkt Wort Gottes und Bekenntnis zweierlei sind – die Einleitung der Konkordienformel sagt das ja noch einmal deutlich – und daß der evangelische Glaube sich nur auf das Wort Gottes richten darf und nicht auf das Bekenntnis; sonst wird er verfälscht. Vielleicht darf ich Ihnen noch sagen, daß ich in meinem Büchlein über „Die Bedeutung der großen Kriege“ gezeigt habe,⁴ wie dieselbe falsche Vereinerleung auch dem in der Aufklärungszeit (!) entstandenen heutigen Begriff der „Bekenntniskirche“ zu Grund liegt. Sonst würde ich beim Apostolicum immer wieder auch auf den Artikel von der Sündenvergebung drücken. Denn hier ist es doch am allerklarsten, daß wirklich eine Umdeutung stattgefunden hat.

. . . Unsere Ausspracheabende⁵ waren im letzten Semester sehr lebhaft und sehr ergiebig. Die längste Zeit haben wir, wie Sie sich denken können, über Christentum und Sozialismus gestritten. Es gab einige, die stark von Tolstoi, d. h. von Rittelmeyer,⁶ beeinflusst waren und darum auch mit dem Bolschewismus liebäugelten. Aber es war ganz gut, daß man sich gründlich aussprach. Rittelmeyer wirkt auf die Studenten außerordentlich stark, aber ich bin nicht in jeder Hinsicht daran erfreut. Schon sein Werben für Steiner, das in neuester Zeit etwas nachgelassen hat, war eine Gefahr; sein Pacifismus ist eine noch größere. Gestern hörten wir wieder eine Predigt von ihm, in der er Jes. 53 auf das deutsche Volk anwandte. So als der Allerverachtetste und Unwerteste muß das deutsche Volk jetzt dastehen, aber eben zugleich – er sprach das Wort nicht aus, aber der Sinn war es – durch die Art, wie es sein Schicksal trägt, zum Heil für die Welt werden.⁷ Das scheint mir deutsche Selbst-

³ Korrespondenzblatt für die ev. luth. Geistlichen in Bayern 1919, Nr. 35 v. 1. 9. 1919, 277–279: „Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses“.

⁴ Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III Der Westen 1928 (Tübingen: Mohr 1917, 129 S.), 302–384, hier S. 371.

⁵ im Johanneum.

⁶ Friedrich Rittelmeyer (1872–1938) RGG³ 5, 1119/20.

⁷ Ähnlich: „In aller Bescheidenheit ganz von ferne: wir glauben doch auch von unserem deutschen Volke sagen zu können, daß es noch ein Licht zu bringen hat den

überhebung auf dem Gipfel zu sein; dagegen war doch alles, was man jetzt dem alten Deutschland an Überhebung vorwirft – ich tue das nicht – eine Kleinigkeit. Hat das deutsche Volk wie es jetzt ist, das sittliche Recht, sich in eine solche Rolle hineinzufühlen? Aber die Zuhörer waren tief ergriffen. Desto schlimmer, mußte ich denken.

Herzliche Grüße v H z H
Ihr K. Holl

Charlottenburg, Mommsenstr. 13,
17. 8. 21

Lieber Herr Pfarrer und Licentiat!

Vor allem meinen herzlichen Glückwunsch zu Ihrer neuen Würde . . . Wie Sie hoffentlich wissen, gibt es eine „Luthergesellschaft“, die von Euken zuerst begründet, aber nach einem Jahr schon von ihm „freigegeben“ wurde. Er ist jetzt nur noch Ehrenmitglied des Vorstandes; denn er widmet sich jetzt mehr seiner eigenen Eukengesellschaft.⁸ Für die Luthergesellschaft ist das nach meinem Empfinden kein Schade. Die LG gibt zwei Arten von Schriften heraus 1. die Mitteilungen, 2. das Jahrbuch. Die ersteren, um breiteren Kreisen von Luther etwas zu geben; das zweite in streng wissenschaftlicher Absicht. Es scheint mir ein Ziel, des Ehrgeizes der Besten wert, daß das Jahrbuch auf die Höhe des Goethe- und Shakespearejahrbuchs kommt, und für die Mitteilungen, daß unser Volk und unsere Gebildeten wenigstens etwas von Luther zu lesen anfangen. Denn es ist doch eigentlich ein Skandal, wie geflissentlich unsere Zeit Luther ausweicht. Lieber lesen, auch unsere Studenten, die Theologia deutsch, als daß sie Luther in die Hand nehmen. Und doch ist, nach meinem Gefühl, Luther bisher überall nur angeschürft. Die Leute ahnen nicht, was alles in ihm steckt . . .

Ich selbst habe augenblicklich „Ferien“, d. h. ich freue mich darüber, einmal ununterbrochen an meiner Arbeit bleiben zu können. Ich lasse eben meine Lutheraufsätze drucken, die früheren umgearbeitet, dazu einige neue.⁹ Mir hat diese Sache Freude gemacht; ich fürchte nur, daß der Verleger einen für Studenten kaum erschwinglichen Preis dafür verlangen wird. Daneben gehen eben Epiphanius, Paulus und Tolstoi in einem manchmal aufregenden, aber auch wieder anregenden Reigen durcheinander.

In unserem Johanneum sollen wir nun schon wieder einen Wechsel der Hausdame haben . . . aber eine neue zu finden ist sehr schwer. Allzuviel können wir nicht geben; wir müssen schon vom Kapital zusetzen. Und es wäre doch ein großer Verlust, wenn wir das Johanneum nicht mehr halten könnten.

Herzlich Sie grüßend, natürlich auch von meiner Frau
Ihr K. Holl

Völkern: sollte es jetzt so etwas wie eine Christustaufe erleben können? Unendlich viel liegt daran . . .“ F. Rittelmeyer, Was bleibt? Predigt gehalten am 13. Oktober 1918 Nürnberg 1918 Verlag der Buchhandlung des Vereins f. Innere Mission Ebnersgasse 10, S. 14. – Ferner: „Die deutsche Not im Licht Jesu“ Chr. Kaiser München 1919, 94 ff.

⁸ Rudolf Eucken (1846–1926). Neue deutsche Biographie 4, 670 ff. – In seinen „Lebenserinnerungen“ K. F. Koehler Leipzig 1921 wird die Luthergesellschaft nicht erwähnt.

⁹ Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther. Die zweite und dritte Auflage erschien 1923 bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Charlottenburg, Mommsenstr. 13,
1. 6. 21

Lieber Herr Schattenmann!¹⁰

Besten Dank für Ihr treues Gedenken zum 15. V. Ich denke immer an Sie mit, wenn ich in das Johanneum gehe. Denn was dort aus- und eingeht, betrachte ich immer ein bißchen als meine geistlichen Söhne, die mir nahebleiben, auch wenn sie selbständig ihren Weg ins Leben hinaus machen. Wir „diskutieren“ im Johanneum weiter, jetzt wieder über andere Gegenstände als unmittelbar nach der Revolution, aber immer noch mit erfreulicher Erregtheit.

Daß Sie sich so stark auf das Soziale werfen, wage ich nicht zu richten. Die Aufgabe ist zweifellos dringend, die Kluft zwischen den zwei Völkern in unserem Volk zu überbrücken. Nur möchte ich Ihnen ans Herz legen: wenn Sie es tun, dann nicht in der zimpferlichen Weise von Siegmund Schultze.¹¹ Wer, wie es S. Sch. tut, das Christentum zunächst versteckt und nur „menschlichen“ Verkehr sucht, wird nie etwas erreichen. Er kann es soweit bringen, daß die Arbeiter (angeblich) zu ihm „Vertrauen“ haben, d. h. sich seinen Umgang gefallen lassen, aber sobald er dann den entscheidenden Schritt tun und rein Christentum reden will, werden sie ihm sagen: aha, nun zeigt sich der Pfaff. Mir scheint es ehrlicher, das lieber gleich zu sagen. Dann wird sich freilich das Feld als sehr hart erweisen. Denn was mir immer deutlicher wird, die Sozialdemokratie ist eine regelrechte „Kirche“, freilich eine Kirche übler Art. Sie hat ein richtiges „Dogma“, um das sich die Parteibischöfe zanken, hat eine fides implicita – denn wie viele von den Arbeitern verstehen Marx, hat Inquisition und Exkommunikation genau wie die katholische Kirche. Der Arbeiter hat wirklich das Gefühl, daß er einer andern Religion angehört als wir. Kann man da mit bloßer Freundschaft etwas ausrichten? Ich fürchte, so lange er nicht an seinem Glauben irre geworden ist, wozu ja jetzt manche Anzeichen vorhanden sind, wird nichts bei ihm auszurichten sein. Aber ich will Ihren frischen Eifer nicht lähmen. Nehmen Sie es tapfer und mit dem Mut, auch viel Undank geduldig zu tragen auf, so möge Gott Ihr Tun segnen.

Aber verachten sie die „Wissenschaft“ dabei nicht. Im heutigen Geisterkampf braucht man sie mehr denn je. Wer führen will, muß nicht bloß im Willen stärker sein, sondern immer auch einen Gedanken mehr haben als die andern.

Herzlich grüßend
Ihr K. Holl

Charlottenburg, Mommsenstr. 13,
2. 12. 21

Lieber Herr Schattenmann!

Gerne helfe ich, nur müssen Sie bei mir, dem augenblicklich in Arbeit Ertrinkenden, einen gewissen Telegrammstil entschuldigen.

Von den Büchern, die Sie genannt haben, würde ich unbedingt für nötig halten Jülicher, Gleichnisreden bei Bände!¹²

S. Kierkegaard (Anleitung zur Selbstprüfung! Dann Entweder – oder und Stadien auf dem Lebenswege; für seine religiöse Stellung am bezeichnetsten „Furcht und

¹⁰ Brief Nr. 8 und 9 sind an meinen Bruder Johannes Schattenmann, damals Erlangen und Weißenburg, gerichtet.

¹¹ Siegmund-Schultze, Friedrich RGG³, 6, 29.

¹² Jülicher, Adolf, Die Gleichnisse Jesu I (1888) 1899²; II (1899) 1910². RGG³, 3, 1008.

Zittern“; für die kirchliche „Angriff auf die Christenheit“ – letzteres aber ein gefährliches Buch, das vielen jungen Theologen hochmütige Kritik beigebracht und die Freude an der Kirche verdorben hat).¹³

Häring¹⁴ ist neben Kaftan doch wertvoll, weil er die Fragen eigenartig entwickelt.

Dann füge ich hinzu

Schlatter Ethik¹⁵ (sein bestes Buch).

Ebenso ist unbedingt *auszuscheiden*

Dokumente der Gnosis (geschichtlich im einzelnen unzuverlässig und gibt als Ganzes ein falsches Bild).

Bertram, Nietzsche¹⁶ (weder als Darstellung Nietzsches richtig; noch als eigene Schöpfung brauchbar, obwohl glänzend geschrieben; er stellt die Widersprüche in Nietzsche gut heraus und behauptet, Nietzsche hätte eine Einheit überall gehabt, ohne zeigen zu können, worinnen diese Einheit bestand).

Dann über Einzelnes

1. zum N Test. Weizsäcker¹⁷ gibt ein Gesamtbild, das als solches immer noch wertvoll ist, kennt aber die heutigen Fragen nicht und bei Joh. Weiß fehlt die letzte Feile.¹⁸ Ganz befriedigt mich keines von beiden; aber eins von beiden oder beide muß man haben. – Norden, *ἄγνωστος θεός* ist methodisch höchst anregend, obwohl ich den Ergebnissen vielfach nicht zustimme.¹⁹ Auch Strathmanns Askese ist ein tüchtiges Buch.²⁰ Ich würde noch Weinels, Neutest. Theol. hinzufügen, wiewohl dort der Stoff nach meinem Geschmack zu sehr unter Gegenwartsgesichtspunkte gestellt ist.²¹ Über Tröltzsch Soziallehren möchte ich mich nicht äußern. Wenn Sie einmal meinen Luther in die Hand kriegen, der gerade erschienen ist, werden Sie dort deutlich genug lesen, wie ich über das Buch urteilen muß.²²

Nun über die Kirchenväter. Da ist der Fall verzweifelt; denn unsere Berliner KVV Ausgabe ist viel zu teuer und die Kempten-Köselche Übersetzung als Ganzes gleichfalls; diese bringt auch nur eine Auswahl. Ich würde als wünschenswert ansehen 1. Eusebius, 2. wenn Sie Origenes wollen *περὶ ἀρχῶν*. – Schade, daß es keine billige Ausgabe von Theodor von Mopsueste gibt.²³ Von Augustin ist de civitate in einer Sonderausgabe (Dombart) zu haben, aber das Werk wird Sie vielleicht enttäuschen; das Enchiridion und de catechizandis rudibus (in Krügers kleiner Sammlung) gibt einen besseren Überblick.²⁴

Aber für wertvoller hielte ich eine *Lutherausgabe*. Da Sie die große WA nicht kaufen können, die Bonner von Lietzmann und wenn Sie es geschickt kaufen können, Luthers Briefwechsel: Sie glauben nicht, was alles in diesen Briefen steckt.

¹³ Kierkegaard S. A. RGG³ 3, 1265–1271.

¹⁴ Häring, Theodor (1848–1928) RGG³ 6, 591.

¹⁵ Schlatter, Adolf, Die christliche Ethik, 1914¹; 1929³; 1961⁴.

¹⁶ Bertram Ernst, Nietzsche 1918 (1929¹). D. Gr. Brockhaus 1955, 8, 411.

¹⁷ Weizsäcker Karl Heinrich RGG³ 6, 1593.

¹⁸ Weiß Johannes RGG³ 6, 1582/83.

¹⁹ Norden E. Agnostos Theos 1913, 1956⁴.

²⁰ Strathmann H., Geschichte der frühchristlichen Askese I, 1914, RGG³ 3, 644.

²¹ Weinels, Heinrich, Bibl. Theologie N. T. 1911, 1928⁴, RGG³ 6, 1574.

²² Ges. Aufs. zur KG I (Luther 1921, 1923^{2,3}: 105², 109¹, 243² ff.), Luther Zeitschr. d. Luther-Gesellschaft 1966, 120.

²³ Theodor von Mopsuestia († 428) RGG³ 6, 748.

²⁴ Augustin Aurelius RGG³ 1, 743. – PRE² 2, 258 de civitate rec. Dombart, Leipzig, 1863 u. 77.

. . . Im Johanneum haben wir eine neue Hausdame, die sich offenbar sehr gut einlebt und gut wirtschaftet. – Im übrigen drückt eben auf uns alle der Jammer des Vaterlandes. Aber ich freue mich darüber, daß Sie trotzdem so eifrig an der Arbeit sind. Von dorthor muß es doch zuletzt kommen.

Herzlich Sie grüßend
Ihr K. Holl

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Wilhelm de Vries: *Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung?* (= Herder-Bücherei 323). Freiburg (Herder) 1965, kart. DM 2,80.

Die am 7. Dezember 1965 in Konstantinopel und Rom abgegebene Erklärung, daß der Bann vom Jahre 1054 aufgehoben sei, ist kein Abschluß, sondern ein Anfang neuer Verhandlungen. Um die Tiefe und Schwere der bevorstehenden Gespräche zu ermessen, ist ein Einblick in die Vergangenheit notwendig. Dazu bietet das vorliegende Büchlein eine gute Einführung und vermittelt einen gründlichen historischen Überblick. Mit Recht weist der Verf. auf die schon in den ersten Jahrhunderten bestehenden Verschiedenheiten zwischen Ost und West hin, um dann auf die dogmatischen und kirchenrechtlichen Differenzen im Einzelnen einzugehen. Sodann geht er auf die Konzilsbestimmungen, die den Gegensatz vertieften, und auf die weiteren theologischen und liturgischen Abweichungen ein, die im 9. Jahrhundert schon unüberbrückbar erschienen. Vom photianischen Schisma wird die Linie weiter zum endgültigen Bruch von 1054 durchgeführt. Dabei geht der Verf. in sorgfältiger Weise auf die tieferen Gründe der Trennung ein. Entgegen manchen heutigen Stimmen betont er, daß es verfehlt ist, „für das Schisma nur einige wenige Einzelpersonen verantwortlich zu machen“.

In einem zweiten Teil, der von 1054 bis 1903 reicht, verfolgt der Verf. die Verschärfung der Gegensätze, die sich im Mittelalter zwischen Rom und Konstantinopel ergab. Diese Entwicklung ist theologisch durch die stärkere Betonung des *filioque*, rechtlich durch die Zentralisierung der Kirche im Westen ausgelöst. Ob man den östlichen Palamismus als Gegenwirkung gegen die westliche Schultheologie ausgeben darf, bleibt fraglich. Dazu werden aber auch neuere Stimmen aus der griechischen und russischen Theologie zu Gehör gebracht. Der Theologie wird die Unionspraxis gegenübergestellt, die in ihrer Ausprägung vom 13.–18. Jahrhundert deutlich gemacht wird. Den Abschluß bildet die Haltung Roms gegenüber dem Osten im 19. Jh. In seinem Schlußwort weist der Verf. auf die neue Phase der Begegnungen und auf die ökumenische Gesinnung in beiden Kirchen hin, die ungeahnte Ausblicke eröffnet.

Münster

Robert Stupperich

P. Placid J. Podipara, CMI: *Die Thomas-Christen.* (= Das östliche Christentum. Neue Folge, Heft 18). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1966. 201 S., 4 Bildtafeln, kart. DM 45,90.

Die hier vorliegende Geschichte der Thomas-Christen Südindiens ist von hoher Gegenwartsbedeutung; denn der indische Bundesstaat Kerala, der in der Weltpresse wegen seiner Sonderstellung immer wieder starke Beachtung findet, ist in seiner religiösen Struktur hauptsächlich von den Thomas-Christen geprägt. Ohne Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung dieses Zweiges der Ostkirche sind darum auch die religiösen Verhältnisse jenes „christlichen“ indischen Staates unverständlich. In der kirchlichen Öffentlichkeit des Westens fand dieser Teil der östlichen Christenheit in neuester Zeit überdies starkes Interesse durch seine Fruchtbarkeit an Priester- und Ordensberufen. All diese Umstände empfehlen die vorliegende Studie einem Leserkreis, der ohne Zweifel weit über die Grenzen der zunächst angesprochenen Fachwissenschaft hinausgeht. – Der Verfasser ist selbst gebürtiger Inder, Priester des syro-malabarischen Ritus, Mitglied der südindischen Kongregation der Maria-Immakulata-Karmeliter und Professor am Orientalischen Institut in Rom. Er bringt

darum die besten Voraussetzungen mit, um Antwort geben zu können auf viele sehr schwierige Fragen. Von besonderer Bedeutung sind aus dem gleichen Grunde jene Abschnitte (4. und 5. Kapitel) und Belegstellen, in denen er aus eigener Anschauung das politisch-soziale Leben und die gesamte kirchliche Ordnung der Thomas-Christen charakterisiert, die offenbar aus den Mitgliedern einer hohen hinduistischen Kaste hervorgegangen sind, die zum Christentum übertraten, ihre politisch-soziale Kastenordnung aber beibehielten.

Die Verbindung des Christentums mit der bodenständigen politisch-sozialen und kulturellen Ordnung Südindiens schuf eine Kirchengemeinschaft ganz eigener Prägung, die ihren Ursprung nach uralter Tradition auf den Apostel Thomas zurückführt. Besonnen und kritisch weiß der Verfasser diese Tradition als begründet und glaubwürdig darzutun. Offen bleibt jedoch die Frage, warum die südindische Kirche anscheinend von Anfang an von der Kirche Mesopotamiens abhängig blieb, obwohl doch die eine wie die andere in gleicher Weise apostolischen Ursprungs ist.

Eine Tragödie sondergleichen entwickelte sich jedoch, als diese uralte christliche Kirche eigener Prägung im 16. Jahrhundert durch die portugiesische Eroberung Malabars mit der lateinischen Kirche des Westens in Berührung kam. Hätte man dieser Kirche, die rechtgläubig und mit dem Apostolischen Stuhl in Rom verbunden sein *wollte*, statt der Latinisierungsversuche einheimische Bischöfe des eigenen Ritus als Oberhirten gegeben, dann wäre ihr die lange Leidensgeschichte vom 16. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts erspart geblieben; und das neue Leben, das mit der Errichtung der einheimischen Hierarchie durch Pius XI. im Jahre 1923 begann, wäre wohl schon früher aufgebrochen. Zuerst waren es die Portugiesen, später unter der holländischen und britischen Herrschaft auch die übrigen lateinischen Missionare, die sich den Bemühungen der Propaganda um die Ernennung einheimischer Oberhirten ständig widersetzen. – Der Verfasser behandelt diese leidvollen vierhundert Jahre mit Takt und starker Zurückhaltung. Er verschweigt zum Beispiel, daß der rätselhafte, wahrscheinlich aber von einem der damals (1652) vorübergehend unierten chaldäischen Patriarchen in Mossul und Salmas/Urmia auf Betreiben des Archidiacons Thomas entsandte Bischof Ahatalla von den Portugiesen auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde (S. 128), sodaß es dadurch zu einem vorübergehenden Schisma der Thomas-Christen kam, in dem aber nur eine Minderheit verharrte. Die gesamten Wechselbeziehungen zwischen der chaldäischen Kirche Mesopotamiens und der syro-malabarischen Kirche Südindiens muß die fernere Forschung wohl noch klarer herausarbeiten.

Es ist dem Verfasser ein Herzensanliegen, den Nachweis zu versuchen, daß die Thomas-Christen eigentlich niemals Nestorianer oder von der katholischen Kirche getrennte Schismatiker waren. Auf Grund seiner Argumente kann man zugeben, daß die Thomas-Christen nach ihrem eigenen Selbstverständnis immer katholische Christen sein und mit dem Apostolischen Stuhl zu Rom in Verbindung bleiben *wollten*. Am überzeugendsten beweist das ihr ursprüngliches Verhalten gegenüber den Portugiesen, mit denen sie sich als zur gleichen Kirchengemeinschaft gehörig betrachteten. Ohne weiteres anerkannten sie auch die Bischöfe, die ihnen von 1556 an von den unierten chaldäischen Patriarchen gesandt wurden. Die späteren Widerstände und Revolten richteten sich nur gegen die Latinisierungsbestrebungen und gegen die übrigen unberechtigten Eingriffe der Abendländer in ihre religiös-nationale Eigenart. Mit Recht wird die unglückselige Synode von Diamper (1599) als „Unions“-Synode abgelehnt, da die Thomas-Christen ja schon unierte, von Rom bestätigte Bischöfe hatten.

Kaum haltbar ist jedoch die These des Verfassers, daß auch das Patriarchat von Seleukeia-Ktesiphon nicht nestorianisch und schismatisch gewesen sei. Es wirkt zunächst etwas verwirrend, daß er nur vom Patriarchat Seleukeia-Ktesiphon als der übergeordneten kirchlichen Instanz der Malabar-Christen spricht; denn diese waren offenbar von Anfang an von der Kirche Mesopotamiens abhängig, das im 1. christlichen Jahrhundert zum persischen Patherreich, von Kaiser Trajan an mit kurzer Unterbrechung bis 364 zum Römischen Reich gehörte und dann erst Provinz des

neupersischen Reiches mit Seleukeia-Ktesiphon als Hauptstadt wurde. Die kirchlichen Zentren waren in den ersten drei Jahrhunderten Edessa, Nisibis und Arbela, danach erst Seleukeia-Ktesiphon. Es ist wohl zuzugeben, daß es kein Schisma, sondern nur das Streben nach berechtigter, nationaler Autokephalie war, als der Groß-Metropolit der neupersischen Hauptstadt im Jahre 424 mit allen von ihm abhängigen Kirchen sich vom Patriarchat Antiochien unabhängig machte (S. 31). Doch darf hier nicht übersehen werden, daß der scharfe politische Gegensatz zwischen dem neupersischen und dem oströmischen Reiche vom 4. bis 7. Jahrhundert die Gestalt der Kirchengemeinschaften in diesen Ländern bestimmte. Weil das katholische Christentum im oströmischen Reiche Staatsreligion war, wurde es im neupersischen Reiche in den furchtbaren Verfolgungen vernichtet. Die Nestorianer jedoch und zum Teil auch die Monophysiten, die im oströmischen Reiche verfolgt oder wenigstens bedrückt waren, wurden aus dem gleichen Grunde im neupersischen Reiche aufgenommen und konnten sich zu einer mächtvollen Kirchengemeinschaft entfalten. Das Patriarchat Seleukeia-Ktesiphon, das 762 nach Bagdad und 1559 nach Mossul verlegt wurde, verstand sich selbst ohne Zweifel als nestorianisch und unabhängig vom Apostolischen Stuhl in Rom und blieb es auch trotz mancher Annäherungsversuche unter der arabischen und mongolischen Herrschaft. Dieser juristische und faktische Sachverhalt wird auch dadurch nicht wesentlich anders, daß es sich demnach zutiefst um eine politisch-nationale Frage, nicht aber um eine Häresie oder ein Schisma im theologischen Sinne handelte, daß die große Masse der Gläubigen von den spitzfindigen theologischen Streitfragen nichts wußte und daß die Unionsbestrebungen in dieser Kirche immer sehr stark waren; denn das ist bei allen Kollektivabspaltungen und -wiedervereinigungen der Fall; die eigentlichen theologischen Fragen spielen in diesen Fällen gegenüber den politisch-nationalen und sonstigen pragmatischen Interessen meistens die geringste Rolle.

Vielleicht kommt man dem geschichtlichen Sachverhalt am nächsten mit der Feststellung, daß das ostsyrische Patriarchat in Seleukeia-Ktesiphon und später in Bagdad und Mossul vom 5. Jahrhundert bis zu den Unionsversuchen im 16. bis 19. Jahrhundert zwar nestorianisch und vom Apostolischen Stuhl in Rom getrennt war, daß die Thomas-Christen, die von den Verfolgungen im neupersischen Reich ja nicht berührt wurden, im großen und ganzen jedoch ihren vornestorianischen Glauben beibehielten und auch in Kirchengemeinschaft mit Rom bleiben *wollten*, obwohl ihre von den ostsyrischen Patriarchen entsandten Bischöfe bis 1556 nestorianisch waren. Das war möglich, weil die einheimischen Archidiacone, die fürstlichen Ranges waren, die eigentliche Leitung der syro-malabarischen Kirche in Händen hatten, während die landfremden und der Landessprache meist unkundigen Bischöfe über die liturgischen Funktionen hinaus wenig Einfluß besaßen; diese nahmen außerdem sehr stark Rücksicht auf ihre Gemeinden und schlossen sich praktisch deren Glauben und Kirchengemeinschaft an, wie es das Beispiel des Mar Jakob (1504–1550) zeigt. Wahrscheinlich sind sogar die Unionsbestrebungen der Patriarchen von Bagdad/Mossul im 17. und 18. Jahrhundert zutiefst von dem kirchenpolitischen Ziel bestimmt, auf diese Weise nicht nur ihrer Familie das 1450 eingeführte Erbpatriarchat zu erhalten, sondern auch die Jurisdiktion über die Thomas-Christen nicht zu verlieren.

Vallendar-Schönstatt

H. Schulte S. A. C.

Ernst Benz: Die russische Kirche und das abendländische Christentum. München (Nymphenburger Verlagshandlung) 1966. 192 S., geb. DM 16.80; kart. DM 12.80.

Dieses Bändchen enthält fünf Aufsätze, von denen die meisten schon vor 20 Jahren erschienen waren, jetzt aber überarbeitet und ergänzt worden sind. Der erste Beitrag behandelt die Beziehungen der russischen Kirche zu Westeuropa. Der Verf. faßt hier seine früheren Untersuchungen zusammen, ohne auf neuere Arbeiten zu demselben Thema einzugehen. Auf diese Weise werden viele Beziehungen der rus-

sischen Kirche zum Auslande außer acht gelassen. Die Übersicht muß daher lückenhaft bleiben. Anscheinend hat der Verf. die Einzelheiten bei der Überarbeitung nicht überprüft, denn es finden sich darin manche Fehler. Die berühmten Sendschreiben des Mönchs Filofej sind nicht an Ivan den Schrecklichen, sondern an seinen Vater Vasilij III. gerichtet (S. 22). Ivan hat das Tatarenreich von Kazan' erobert, nicht aber die Tataren aus Kazan' vertrieben (S. 23). Vasilij III. regierte nicht von 1503, sondern von 1505 an (ebd.). Das Religionsgespräch Ivans mit Jan Rokyta fand nicht 1569 sondern 1570 statt. Auf S. 171 wird gar behauptet, daß die Altgläubigen einen eigenen Patriarchen gehabt haben.

Während der Aufsatz über „Menschenwürde und Menschenrecht“ auf die russische Missionsgeschichte hinweist und dann zum Menschenbild Dostojevskijs und Vladimir Solov'evs übergeht und der 4. Beitrag dem russischen Nihilismus des 19. Jhs. gewidmet ist, geht der Verf. mit dem 2. und 5. Aufsatz in die Gegenwart. Der eine gilt dem Anteil der orthodoxen Kirchen an der ökumenischen Bewegung in der Zeit von 1920–1964, der andere der Russischen Kirche. Dieser letzte Beitrag trägt die schockierende Überschrift „Sind die Sowjetrussen noch Christen?“ Der Verf. vertritt die Ansicht, daß die christliche Tradition in Rußland vor 50 Jahren abgerissen sei, von einer Kontinuität der Kirche keine Rede sein könne und nur eine verschwindende Minderheit noch als kirchlich bezeichnet werden könne. Alles andere, was über diese Kirche gesagt würde, sei Mythos. Aus diesen Feststellungen zieht der Verf. seine Folgerungen, über deren Recht oder Unrecht erst die Zukunft entscheiden wird.

Münster

R. Stupperich

Alte Kirche

Bruno de Solages: *Synopse grecque des évangélistes. Méthode nouvelle pour résoudre le problème synoptique* (édition française). Leiden/Toulouse (Brill/Institut catholique) 1959. 1128 S., hfl. 45.–.

Das Ergebnis dieses umfangreichen, von stupendem Fleiß und enormer Sorgfalt zeugenden Werkes über das synoptische Problem ist nicht neu; es ist die Zwei-Quellen-Theorie. Neu aber ist der eingeschlagene Weg: eine „mathematische“ Methode, die der Verf. zunächst auf die Wortstatistik und dann auf die Reihenfolge der einzelnen Perikopen anwendet, um so eine objektive Erfassung des Tatbestandes zu gewinnen. Bemerkenswert ist ferner dies, daß die Zwei-Quellen-Theorie, von vielen katholischen Neutestamentlern auch heute noch mit Argwohn betrachtet, hier von einem katholischen Gelehrten mit dem Anspruch auf objektive Richtigkeit vorgebracht wird und (in der Préface des Werkes) die Zustimmung des Kardinals Tisserant erhält.

Auf einen 1. Teil, in dem der Verf. alle theoretisch möglichen Erklärungen des Verhältnisses zweier und dreier verwandter Texte erwägt, folgt der Hauptteil „Synopse et Analyse statistique“ (23–1050). Diese Synopse folgt nicht dem Aufbau einzelner Evangelien, sondern dem numerischen Vorkommen einzelner Perikopen bei drei, zwei oder einem der Synoptiker (triplex, duplex und simplex traditio). Dabei wird die erste Gruppe unterteilt in triplex traditio ‚Marciana‘ pura, ‚Marciana‘ in Luca cum traditione ‚Luciana‘ commixta, ‚Marciana‘ cum duplici traditione ‚X‘ commixta. Dann folgt die duplex traditio ‚X‘ (üblicherweise Q), darauf die duplex traditio ‚Marciana‘ (das von Mk und nur einem Seitenreferenten gebrachte Material). Nach der traditio simplex (Sondergut) bilden die Dubletten den Abschluß. Auch diese Gruppen sind wie die erste scharfsinnig untergegliedert. Die statistische Analyse wird gleichzeitig mit der Synopse dargeboten. Ich charakterisiere das Verfahren an der triplex traditio. Auf jeder Seite oben finden sich die drei Paralleltexte einer Perikope synoptisch nebeneinander gedruckt. Darunter – in Fächer graphisch gegliedert – die Vokabelstatistik der betr. Perikope; zunächst werden die allen drei

Referenten gemeinsamen Vokabeln genannt und gezählt, dann die je zweien und schließlich die nur einem Referenten gehörenden Wörter. Das gemeinsame Vokabular wird dabei aufgegliedert in identische, äquivalente (von gleichem Wortstamm, aber anderer Form), synonyme und analoge Vokabeln. Zur Kontrolle wird die Totalsumme der Wörter der Perikope beigegeben. Analog verfährt der Verf. bei der duplex traditio und bei den Dubletten, während er die simplex traditio, das Sondergut, naturgemäß ohne solchen Apparat und nur der Vollständigkeit halber abdruckt. In einem 3. Teil (1051–1086) wertet er die Vokabelstatistik mit dem bekannten Ergebnis aus. Dabei ist ihm die Tatsache wichtig, daß die Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk gegen Mk zahlenmäßig geringfügig sind und sich nicht als Indizien gegenseitiger Abhängigkeit, sondern als spontane grammatikalische und stilistische Zusätze zu Mk erweisen.

de Solages versucht im letzten Teil (1087–1117), das synoptische Problem von einer völlig andern Seite, von der Reihenfolge der Parallelperikopen her, aber auch mit mathematischer Methode zu lösen und so die wortstatistische Analyse zu kontrollieren. Eindeutig ist das Ergebnis bei der triplex traditio Marciana: in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle besteht Übereinstimmung, in den andern gehen entweder Mt oder Lk mit Mk, nie aber beide miteinander gegen Mk, womit die Priorität des Mk erwiesen ist. Bei der duplex traditio ist die Lage komplizierter; hier – das drängt sich dem Leser auf – versagt die mathematische Methode.

Eine kritische Auseinandersetzung, die sehr ins Detail gehen müßte, ist hier nicht möglich, aber sachlich auch nicht nötig. Denn das Werk bestätigt von einem ungewöhnlichen Aspekt her – der Wortstatistik einzelner Perikopen, nicht des jeweiligen ganzen Evangeliums – die Theorie, die sich als plausibelste und brauchbarste Arbeitshypothese für das synoptische Problem bewährt hat. Man kann natürlich über manche Abgrenzung und manche Rubrizierung einzelner Perikopen anderer Meinung sein. Man muß die Ignorierung der Textvarianten bedauern – der von Lagrange übernommene Text ist ja nicht der Urtext. Beidemale hätten sich etwas andere Prozentsätze der Statistik ergeben, beidemale hätte sich aber das Hauptergebnis, die Zwei-Quellen-Theorie, nicht geändert. Man mag die mathematische Methode als zu mechanisch und schematisch empfinden und als tatsächlich zur Erfassung mancher Aspekte des synoptischen Problems ungeeignet erkennen; aber das ist kein Einwand gegen die grundsätzliche Berechtigung dieser Methode, zumal der Verf. in einem weiteren Werk die literarischen Probleme behandeln will. Das jetzt vorliegende Werk wird jedem Freund der Wortstatistik und der graphischen Darstellung komplizierter Probleme ebenso willkommen wie unentbehrlich sein.

Bonn

P. Vielbauer

Hans Lietzmann: Kleine Schriften III. Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte, zur Wissenschaftsgeschichte. Herausgegeben von der Kommission für Spätantike Religionsgeschichte (= Texte und Untersuchungen 74). Berlin (Akademie-Verlag) 1962. X, 406 S., 5 Taf., geb. DM 57.–.

Mit dem 3. und letzten Band liegen alle wichtigen „Kleinen Schriften“ Lietzmanns gesammelt und leicht zugänglich (wenn auch nicht gerade billig erhältlich) vor. Dieser Band enthält 12 Beiträge zur Geschichte der Liturgie, 3 zur Geschichte des Symbols, unter der Überschrift „Zur Wissenschaftsgeschichte“ 5 Nekrologe (auf P. Wendland, K. Holl, A. v. Harnack, A. Deißmann, Ed. Schwartz), 2 autobiographische Aufzeichnungen und eine Bibliographie. Liturgiegeschichte und Symbolforschung waren offenbar die Arbeitsgebiete, denen Lietzmanns besondere innere Anteilnahme galt. Jedenfalls sind die diesbezüglichen Studien, ob allgemeiner oder ganz spezieller Natur, bei aller Strenge seltsam packend und nicht nur lehrreich, sondern auch zu eigener Arbeit anregend. Letzteres gilt vor allem von den symbolgeschichtlichen Untersuchungen – weniger von der klassisch gewordenen über „Die Urform des apostolischen Glaubensbekenntnisses“ als von der über „Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses“ und von den berühmten „Symbolstudien“ aus der ZNW. Gerade auf dem Gebiet der Anfänge, des neutestament-

lichen und urchristlichen Materials, ist das Meiste noch zu tun und durch die form- und traditionsgeschichtliche Methode zu tun möglich, die Lietzmann damals (1922–27) noch fremd war. Er hat allerdings auch auf diesem Gebiet scharfsichtig manches erkannt, was Basis weiterer Forschung bleibt; und seine meisterhaft geübte Methode, von Spätformen analytisch zu den Urformen zurückzudringen, hat manche Entwicklungslinien aufgezeigt, deren Beachtung die form- und traditionsgeschichtliche Forschung zur geschichtlich richtigen Einordnung ihrer Ergebnisse anleiten kann. Von den symbolgeschichtlichen Arbeiten Lietzmans ist der Anstoß zu historisch wie theologisch gleichermaßen relevanten Untersuchungen zu erwarten – hoffentlich zu solchen, die vor Lietzmans unbestechlichem Blick bestehen würden. Aus der liturgiegeschichtlichen Abteufung des Bandes sind hervorzuheben: „Die Entstehung der christlichen Liturgie nach den ältesten Quellen“, „Der altchristliche Gottesdienst“, „Die liturgischen Angaben des Plinius“ sowie die Editionen und Kommentierungen eines liturgischen Papyrus des Berliner Museums und der Liturgie des Theodor von Mopsuestia. Die Nekrologe, bei aller spürbaren Wärme von großer Verhaltenseit, lassen in Einzelbildern das Gesamtbild einer Gelehrtergeneration entstehen, zu der dank höchster Erudition und strengstem Ethos Lietzmann selbst gehörte; manch treffliches Wort über Wendland, Holl und Schwartz klingt wie eine ungewollte Selbstcharakterisierung. Der Wunsch des Fünfzigjährigen, „das bunte Vielerlei meines bisherigen Lebens zu einer starken Einheit zu formen“ (368), ist – soweit bei dem Bruchstück-Charakter eines Lebens, zumal eines Gelehrtenlebens, überhaupt möglich – erfüllt worden: nicht nur die Gesamtdarstellung der „Geschichte der Alten Kirche“, obwohl unvollendet geblieben, sondern auch „das bunte Vielerlei“ der Kleinen Schriften übt auf den aufgeschlossenen Leser die Macht „einer starken Einheit“ aus.

Bonn

P. Vielhauer

L. G. Patterson: *God and History in Early Christian Thought. A Study of Themes from Justin Martyr to Gregory the Great* (= *Studies in Patristic Thought*, edited by R. A. Norris, Jr., Vol. 2). New York (The Seabury Press) 1967. IX, 181 S., geb. \$ 5.50.

Für einen skandinavischen Theologen ist es etwas Eigenartiges, ein amerikanisches Buch über frühe christliche Geschichtsauffassung in einer deutschen Fachzeitschrift für Kirchengeschichte anzuzeigen – etwas Eigenartiges, weil die Situation dazu einlädt, auf englischsprachige Theologie und Geschichtsforschung als auf etwas höchst Nützliches hinzuweisen, und dazu fordert, irgendwie – wenn auch nur bis zu einer gewissen Grenze – jeder Seite, deutscher Spekulation und angloamerikanischem common sense, das Ihrige zu geben. Das von deutscher Seite seit dem Kriege trotz allem so oft gehörte Bedauern darüber, daß englisch-amerikanische Forschung – wenn auch besonders die neutestamentliche Wissenschaft – hinsichtlich Präzision und Problembehandlung viel zu wünschen übriglasse, dürfte einem exemplum eruditionis gegenüber wie dem Buch von Patterson wohl verstummen müssen. Das Buch ist zwar für den englischen Sprachraum bestimmt, was auch aus der Bibliographie (S. 167–181) hervorgeht, und beansprucht nicht, neue Forschungsergebnisse vorzulegen, sondern will nur ideengeschichtlich einigen Gedanken der alten Kirche nachgehen. Es enthält auch bei weitem nicht eine vollständige Darstellung des heutigen Forschungsstandes und ist spezifisch deutschen Problemstellungen gegenüber sogar ziemlich zurückhaltend (z. B. in den Bemerkungen zum Unterschied zwischen „Historie“ und „Geschichte“, S. 4. Anm.). Aber trotzdem gibt es einen anregenden Eindruck von dem, was amerikanische Theologie heute hervorbringen im Stande ist. Es darf wohl – und das soll als nichts anderes denn als Freundlichkeit gemeint sein – von Zeit zu Zeit gesagt werden, daß deutsche Theologen und Historiker von den englischen und amerikanischen viel zu lernen vermöchten, weil diese im Unterschied zu jenen von den Problemstellungen eines Hegel, eines F. C. Baur und eines Bultmann, vom a-historischen, „geschichtslosen“ Existenzialismus oder von den Dis-

kussionen über „Heilsgeschichte“ (ein unübersetzbares Wort) verhältnismäßig unbelastet sind und mit ganz anderen Traditionen als Voraussetzung (und somit also keineswegs „voraussetzungslos“) sozusagen entspannt über die Dinge reden können. Man fragt sich, ob es die Sprache ist, die diesen Unterschied bedingt, oder die Nationalität, die einem Engländer oder Amerikaner einen leichteren Zugang zur Geschichtsproblematik der Spätantike zu eröffnen scheint als einem Deutschen.

Deutsche Theologie will ja letztlich Gnosis, d. h. heilbringende Erkenntnis, vermitteln. Soweit gedenkt es englische und amerikanische Theologie nicht zu bringen (das Heil kommt anderswoher). Sie will vielmehr ein zweckentsprechendes Verständnis von Existenz und Geschichte herausfinden, das diese als einen Ereignisverlauf verständlich macht, der mit Gott als dem Herren über das *corpus temporum* zu rechnen erlaubt. Es gibt vieles in der nichtkontinentalen Theologie und Geschichtsforschung, das hinweg führt sowohl von Baur's Auffassung der Geschichte als Offenbarungsmedium als auch von Bultmann's Verständnis der Welt als eines Ortes, der erst und eben durch das verkündigte Wort zum profanen (u.d.h.: wahren) Platz für menschliches Handeln wird und dennoch, paradoxerweise, Gott als den Handelnden zu haben beansprucht. Es ist somit kein Zufall, daß Patterson die allgemeine Auffassung, biblische Theologie sei im Gegensatz zur vermeintlichen Eigenart der klassischen und patristischen Tradition in besonderem Maße „geschichtlich“, verwirft: „To speak of biblical thought als locating God's action in 'history' is to obscure the nature both of the clash of cultures in the early Christian era and of its aftermath in our own time. The question . . . is not that of whether this literature takes the 'historical character' of the Gospel seriously. Rather, it is that of why Christians were led . . . to invade the preserve of the practitioners of classical *historia*“ (S. 4–5). Und es ist auch kein Zufall, daß Patterson Augustins Kennzeichnung des Gottesstaates als einen damals singulären Versuch stempelt, durch den Augustin vermeidet, irdischen Segen und wahre Gottesverehrung in ein wechselseitiges Verhältnis zu bringen: es war Augustins „concern to transcend the logic which has confounded his Christian associates in the face of pagan recriminations over the present course of events“ (S. 125); Augustin hatte das Problem von Gott und Geschichte eben nicht gelöst, sondern war ihm ausgewichen.

Das Buch von Patterson ist das zweite einer Reihe, die sich mit solchen Gedanken der alten Kirche befaßt, die Themen, wie sie in der heutigen Kirche diskutiert werden, verwandt oder mindestens vergleichbar sind. Das Problem, das Patterson in seiner Darstellung behandelt, ist nicht das von Staat und Kirche, sondern das von Gott und Geschichte, so wie die Frage nach diesem Verhältnis in der anfangs im eigentlichen Sinne eschatologischen Urkirche und dann im Denken der Kirchenväter bis hin zu Gregor dem Großen gestellt und beantwortet wird. Das geschieht in sechs Kapiteln: im ersten über das Evangelium der Urkirche und die klassische *historia* (S. 3–30), im zweiten über den Platonismus bei Justin und Origenes (S. 31–57), im dritten über die römische Eschatologie bei Tertullian und Cyprian (S. 59–77), im vierten über das Problem der staatlichen Anerkennung und die Reichstheologen (S. 79–101), im fünften über Augustin (S. 103–131) und im sechsten über Orosius, Salvian und Gregor den Großen (S. 133–157).

Die Schwierigkeit, den eschatologischen Charakter der Urkirche zu bestimmen, besteht darin, daß scholastische und reformierte Theologie „Eschatologie“ als Lehre vom rein futurischen Zustand nach dem Ende des jetzigen aufzufassen gelehrt hat, während die Urkirche selbst Vergangenheit und Zukunft in einer Weise verband, die mit der Arbeitsweise eines modernen politischen Analytikers vergleichbar ist: „to see the ultimate purposes of God already at work in the present course of events“ (S. 7). Genau dieselbe eschatologische Auffassung der weltlichen und politischen Ereignisse ist es nun auch, die in der lateinischen Kirche bis hin auf Orosius und Gregor besteht und sich unter dem Eindruck des römischen Unglücks bei ihnen, wenn auch mehr futurisch als im Urchristentum, noch lebendig erhält.

Bei den Griechen dagegen ist die Philosophie im Sinne des zeitgenössischen Platonismus stärker im Spiele, was zu einer Abwertung der *historia* und zu einem

Mangel an Interesse an den Begebenheiten selbst führte. So z. B. bei Justin, für den die von Carl Andresen behauptete „Geschichtstheologie“, über die Patterson unterrichtet ist, nochmals mit einem Fragezeichen versehen wird. Ebenfalls bringt Augustins größere Beeinflussung durch die Kappadozier, die allerdings von Patterson nur ganz beiläufig erwähnt werden (S. 179), zum Teil eine Erklärung bei für seine Weigerung, das Verhältnis von Gott und Geschichte zu formulieren.

Besonders verdient die Darstellung hervorgehoben zu werden, die Patterson von Eusebs Auffassung im Panegyrikon auf Konstantin und in den Kommentaren zu den Psalmen und Jesaja gibt: Konstantin als Herrscher über die physische Schöpfung, vergleichbar mit dem göttlichen Logos selbst, und die physische Welt als ein göttliches politeuma und als Erfüllung von Verheißungen, die sonst auf das kommende Gottesreich bezogen wurden. Euseb hatte jedoch nur wenige Nachfolger unter den Griechen.

Auch erwähnt werden müssen Pattersons Bemerkungen über die „zyklische“ Geschichtsauffassung im griechischen Denken (S. 118). Der Begriff scheint eine Exegese zu sein von Augustins Angriff auf den philosophischen *circuitus temporum* (Civ. Dei XII 18) oder von älteren christlichen Verächtlichmachungen der heidnischen Spekulationen über die Wiederholung aller Dinge; beide haben nichts mit *historia* als solcher zu tun: „the attack . . . which has so frequently been cited in justification of a Greek 'cyclic view of history'. Its importance is very different“ (S. 118). Ist der Unterschied zwischen „linearer“ und „zyklischer“ Geschichtsauffassung hiernach als illusorisch zu betrachten? In seiner Darstellung des Verhältnisses von Augustin und Orosius ist Patterson, mit bewußten Abänderungen, von T. E. Mommsens Untersuchungen abhängig. Er erwähnt in der Bibliographie nicht Chadwicks Übersetzung von Origenes' *Contra Celsum*.

„Tertullianische“ Auffassung des Problems Gott und Geschichte, Reichstheologie bei den meisten Lateinern, bevorstehendes und bereits spürbares Ende der Welt bei ihnen, doppelte Bedeutung der staatlichen Anerkennung des Christentums (erst das ausgebliebene Strafgericht über Rom, dann die ausbleibende Veränderung des Staatsglückes) – all das wird lehrreich und anziehend dargestellt in einem Buch, das Solidarität mit eben diesem Stück Vergangenheit herbeizwingen will, weil auch die heutige Theologie vom Evangelium sprechen muß als von „a proclamation of what God is 'up to' in the unfolding course of events“ (S. 163).

Risskov

Niels Hyldahl

Stewart Perowne: Hadrian. Sein Leben und seine Zeit. Aus dem Englischen von Hannelore Wilken. München (C. H. Beck) 1966. 240 S. mit acht Tafeln, geb. DM 15.80.

Der Verf. ist nicht Fachhistoriker. Nach seinem Studium in Harvard stand er lange im auswärtigen Dienst Großbritanniens im Nahen Osten und im Mittelmeer. Hier hat er, gleichsam an Ort und Stelle, sein Interesse für die Geschichte der spätantiken Welt um die Zeitenwende vertieft. Seine auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Bücher über Herodes den Großen und die Herodianer führten in die politische Welt Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostel. Sein „Hadrian“ gilt einem Herrscher, der sowohl in seiner Persönlichkeit wie als Politiker sehr auseinander gehende Urteile erhalten hat. Er war ein Friedenskaiser, ganz unsoldatisch und geistig dem Griechentum zugewandt. Als Zeus Olympios ließ er sich in seiner kaiserlichen Gottheit huldigen, errichtete Tempel und schenkte auf seinen vielen Reisen der Stadt Athen seine besondere Fürsorge. Er hat den Limes erweitert, in Britannien den Pikenwall errichtet, die Judenaufstände im Orient niedergeschlagen, aber den Christen gegenüber die vorsichtige Politik seines Vorgängers weiter verfolgt, was ihm das Lob der Apologeten und Tertullians eintrug. Der notwendige, wenn auch unruhmliche Friede mit den Partnern bedeutete die Rückkehr zur augusteischen Ostpolitik; Steuernachlässe, Spenden und Volksspiele vermochten freilich das Defizit des Staatshaushaltes nicht zu verdecken. Aber das kümmerte diesen sensiblen hel-

lenisierten Römer wenig. Obwohl in der Abartigkeit seines Wesens den Frauen kaum zugetan, haben Frauen sein Schicksal bestimmt, während er mit einem philosophischen play-boy umherzog, dessen plötzlicher Tod durch Ertrinken ihn tief erschütterte. Wenn auch kein zielstrebigter Monarch, so doch ein interessanter Mensch. – Perowne hat in seinem Buch *Leben und Zeit Hadrians* sachlich und in den Tatsachen auch zutreffend erzählt. Aber seine Darstellung erhebt sich nirgends zur eindrucksvollen Historie. Selbst seine Hauptfigur, der er gern eine besondere Bedeutung zumessen will, wird nicht scharf genug konturiert. Die Urteile bleiben unscharf. Und wie hätten gerade der gewiß ganz unheroische Hadrian und seine engere Umwelt (Plotina, Sabine, Antinous) zur Darstellung einer Geistes- und Sittengeschichte in einer sinkenden Zeit dienen können, in der allerdings die morbiden Züge hätten deutlicher werden müssen, als es die Konzeption des Verf. vermochte.

Berlin

Karl Kupisch

Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, herausgegeben und erläutert von Hermann Dörries, Erich Klostermann † und Matthias Kröger (= Patristische Texte und Studien 4). Berlin (de Gruyter) 1964. LXVIII, 341 S., geb. DM 72,-

The Macarian Homilies have been the subject of special interest in the present century because of two developments in particular. In 1920 Villecourt demonstrated beyond all reasonable doubt that this masterpiece of fourth century ascetical theology, which remains today prescribed reading in Orthodox monasteries, is the ultimate source of the propositions condemned as Messalian in Timothy of Constantinople and John of Damascus. Then in 1941 Dörries (Symeon von Mesopotamien, TU 55/1) showed that the transmission of the Messalian texts was far more complicated than had previously been thought. Not only are there the seven homilies, appended to the Normal Collection of fifty, which Marriott first printed in 1917 from cod. Bodl. Baroccianus 213, (of which one homily is largely an excerpt from the Lausiac History). There is also the Arabic tradition studied by Strothmann (1934), and above all the rich collection of Macarian material contained in Vat. gr. 694 s. XIII (= B) and Vat. gr. 710 s. XIV (= A), of which Dörries provided a summary in German translation with occasional, tantalising excerpts from the Greek text. Since then the question of the character of the transmission has been made even more complicated by the discovery of yet a third type of Macarian tradition. The new material therein contained was well edited by Klostermann and Berthold in 1961 (TU 72). All three types of collection overlap with one another. Blocks of the same material appear in quite different settings in each, and it is not easy to discern a pattern to explain the divergent order in which the pieces occur. Evidently there were separate recensions which drew, each in its own way, on the literary remains of the great Messalian master, Symeon of Mesopotamia.

The Normal Collection (H) was apparently the product of an orthodox editor who exercised considerable care in arranging and selecting his material. Kröger's introduction suggests that he may have worked in the tenth or eleventh century about the time of Symeon the New Theologian.

The volume here under review is certainly an excellent work. The critical text is Kröger's work; the commentary is contributed by Dörries. Kröger has been able considerably to enlarge the manuscript base. The ed. princeps of 1559 used Paris. gr. 1157 s. XIII. In 1850 Floss made some use of Berol. gr. 16 s. XIII/XIV (= F), a manuscript lost since 1945 but fortunately collated by Dörries in 1926. The Oxford manuscript (Baroccianus 213, s. XIV/XV = D), known since 1721, was used by A. J. Mason for his English translation (1921), but Mason did not publish the text that his version presupposed. D turns out to give the same type of text as Paris. gr. 1157 but to offer an older and superior form of it; accordingly, Paris. gr. 1157 is not cited in the apparatus at all. Besides these manuscripts and two other Paris codices which have parts of the collection, Kröger has used two 12th century manuscripts from Halki and Moscow, both originally on Mount Athos, and two others still on the holy mountain – Panteleimon 128 s. XVI (Z) and Lavra H 61 s. XIV (G). The full readings of G became available (thanks to K. Aland) only when the book was already in proof. A collation of G is therefore given in the introduction, and there are inevitable risks that this information will be undeservedly neglected. A perusal

suggests that in a few places G's readings have very reasonable claims to remedy lacunae and to amend corruptions in the rest of the tradition, e. g. p. 252,28 where G restores words that have fallen out by homoioteleuton, and incidentally provides additional evidence of the brilliant insight of Klostermann who had already detected the lacuna and made an uncommonly good guess at what it must have contained. Likewise p. 92,35 μήτε + ἔκπεινοι GB, probably rightly since the word is part of Symeon's vocabulary, p. 95,49 PG 34, 928C.

The existence of at least two other recensions of the material makes the critical apparatus slightly uncomfortable to use. There is so much information about the parallel texts which the editor has not been able to include. The reader must remind himself continually that the editor's purpose is to print the recension H, not to try and get behind the tenth century Redactor and to ask what the original Messalian documents may have said before he expurgated them. This purpose is entirely right. Nevertheless, the parallel tradition in the other recensions can correct errors and omissions which appear in all the manuscripts of H and were probably there in their archetype. Five striking instances are mentioned on p. XLI, and the observant reader will notice other places where the help of B is invoked. Yet the recension preserved by B, now supported by A and by Atheniensis 423 s. XIII (described by Darrouzès in *Muséon* 67, 1954, 297–309) is so independent of H, even where its material runs parallel, that Kröger was surely right to judge that, unless B is supporting a variant within the H tradition, only relatively few of its variants can be recorded.

A striking example of the results of this decision can be seen on p. 206. Immediately before the question H 26,2, whether natural appetite is uprooted with sin when the Holy Spirit comes, cod. A has the question 'Had Adam a pure nature?' with the answer, 'Just as the prophoric word comes out without passion, or as saliva and the tongue are moved without passion, so before the Fall Adam's intercourse with Eve was without passion.' This last sentence is cited by John of Damascus as an objectionable Messalian proposition. But it was not admitted to the original recension of H, and therefore is not recorded in this book in either commentary or critical apparatus.

The B recension, however, is occasionally mentioned in Dörries' commentary (pp. 135, 177–178, 283).

The text printed is easy to read and in good order. There is no occasion for intruding an obelus, hardly even for an emendation on the part of the editor. A minor transposition suggested by Klostermann at p. 11, 233 looks plausible, but is not promoted from apparatus to text. The author of the homilies certainly believed that a good thing deserved to be said more than once, and because of his repetitions it is easy to find parallels for his diction. On these grounds, at p. 314, 48 probably ἀτιμίας is to be preferred to Kröger's ἀμαρτίας, in view of the parallel phrase, p. 303, 72. At p. 147, 191 the text reads ὁ οὖν ποτὶ τὰ θελήματα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ τὰ θελήματα τῆς καρδίας ποιεῖ, ἐπειδὴ συμπλέκεται καὶ συγκέκραται τῇ ψυχῇ. The confusion between καρδίας and κακίας is common in the manuscripts (see the apparatus for p. 49, 51 and 165, 187) and the sense here demands the latter. The curious use of πελάζεται in the sense of πλάζεται, 'roams', is consistent throughout (p. 66, 48; 85, 23; 195, 27), so that the strong temptation to emend must presumably be resisted. At p. 231, 8–9 there is a curiosity; the text reads πλησθέντων ἐν ταῖς ὁδοῖς τῶν γνωρισμάτων αὐτῆς θηρίων δεινῶν, καὶ ἑρπετῶν πνεύματων πονηρίας ἐν αὐτῇ καταλυόντων. It would be natural to transpose the comma to fall before θηρίων, and to regard the preceding genitive absolute as a quotation from some unidentified apocalypse describing the desolation of Jerusalem (which is the context of the remark). In that case, πλησθέντων may be a corruption, as A. J. Mason suggested, of either λησθέντων or ἐπιλησθέντων.

It is time to turn to the commentary. Dörries draws deeply on his rich mine of erudition. The notes take the form of providing (a) the relevant citations from Timothy of Constantinople or John of Damascus; (b) cross-references to other places in H where similar ideas and language occur; (c) parallels in gnostic and apocryphal literature or in other ascetic writers such as Origen, Gregory of Nyssa, Evagrius, and Diadochus of Photice. The gnostic and apocryphal parallels are seldom very illuminating, but the presence of a parallel in Tatian (H 14, 6 p. 125) is noteworthy, in view of the Mesopotamian background of the original author. Attention should also be called to the immense and

most instructive notes on Christology and Pneumatology, pp. 283–285, on the Church, p. 268, on Baptism, p. 135, on the Devil, pp. 270 + 134, and the numerous annotations on the central Macarian thesis that the Devil remains deep in the soul even after baptism. From the patient study of the notes there is so much to be learnt that it would appear ungrateful to ask for more, or to wish that the information had been presented in a slightly different form. There are, however, a few gaps. Diadochus of Photice is cited perhaps a dozen times, but not on 17,5 (cf. 16,3) where the parallel to Cent. 80 is too close to be accident; perhaps Tatian, Or 13, p. 14, 18 Schwartz also deserves mention here. The note on p. 64,8 sends the reader off to Type III, ed. Klostermann-Berthold (Kl.-B.), p. 41, 21; the same text will be more speedily found in H 23,2. H 4, 11–12 speaks of the depth of divine wisdom transcending all creaturely terms; the affinity with Kl.-B. p. 110, 20ff. is close enough to deserve record. H 15, 39 might have a cross-reference to 26,6, and 15,23 could be added to the note on 3,5 (p. 24, 29). But no one could know better than Dörries how much more detail could be added. It must have been hard to know when to stop in giving the cross-references to other passages in H.

H 26, 24 (p. 216, 317) on giving a drug to a dragon', looks like an allusion to Bel and the Dragon 27.

Two themes, though prominent in H and of great interest for the history of Messalian ethics, receive short treatment. One is the reiterated doctrine that the help of divine grace is indispensable but kept to the minimum and often withdrawn to test the soul. (cf. Diad. Photice, cent. 85.) The index s. v. ὑποστέλλω guides the reader to H 26,7 where there is the very true but brief note that, Sich-entziehen der Gnade ist ein häufiges Thema Symeons z. B. H 8,5'. Here is a place where Dörries could have disclosed more. The other theme on which the commentator is reticent is that of not judging others. Symeon taught that the perfect saint passes judgement on no one, not even on malefactors and harlots. The note on H 8,6 modestly refers to H 15,8 and 27,6, but not to H 5,6; 7,4; 18,8 and 37,3. Moreover, it is surprising to have no signpost to either the Liber Graduum or Marcus Eremita. Both Liber Graduum (8, 5 and 30, 2) and Marcus Eremita (PG 65, 1071ff.) concur that an absolute refusal to reprehend evil doers is a mark of high sanctity. Diadochus of Photice was not so convinced, cent. 62 and 91. The point is of special interest because it draws attention to the fact that the relationship between the Macarian homilies and the Liber Graduum does not make its way into the commentary. At H 8,3 (p. 79,37), where the mystical ecstasy is such that the saint seems a fool to others, a comparison with Lib. Gr. 16,7 and 27,5 could be illuminating.

A few other details may be noted. The translation of κωδικέλλους as 'Ehrenstellen' (p. 274) may be queried. The word means the imperial diplomas conferring honours, not the positions thereby conferred.

Timothy of Constantinople ascribed to the Messalians the opinion that the Lord's body was full of demons which he expelled. Dörries (p. 102) notes that this proposition cannot be reconciled with H 11, 9 (no sinless body in the world until the Lord). Perhaps a closer parallel, however, is H 26, 15: The Lord put on a body καταλιπὼν πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν, and in the temptations the devil attacked his body from the outside, for within he was God. H 6,5 (79) is another probable source.

Dörries denies that Symeon ever says ὅτι φύσει τὰ κακά, which stands among the Messalian propositions in John of Damascus. That Symeon was anti-Manichee is evident from H 16, 1 and 46, 3. But no one could derive from his works a cheerful estimate of the natural order apart from grace, and there is a phrase in H 26, 22 (p. 215, 290), σύνεστι κακία τῇ φύσει, which might have been exploited by a malevolent inquisitor anxious to please authority by unearthing hidden heresy among the Messalians. H 15, 21 condemns as erroneous those who say that evil is not 'born and bred' in man.

The index of Greek words is no guide to Symeon's vocabulary. Only those words are included which happen to serve as pegs for hanging notes in the commentary. The selection is inevitably arbitrary. One cannot use this index to recall where, for example,

Symeon uses homousios (p. 176)*, and where he recommends self-hatred (H 15, 51 and 26, 12). It remains to add that this fine volume has been splendidly produced by the printer and publisher. None of the trivial misprints in Greek words (p. 6, 116 app.; p. 30, 73 note; p. 268, 14 note; p. 322, 78) could possibly mislead anyone. The book deserves an enthusiastic salute.

Oxford

Henry Chadwick

L. A. van Buchem O.P.: *L'homélie Pseudo-Eusébienne de Pentecôte. L'origine de la confirmation en Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*. Nijmegen (Drukkerij Gebr. Janssen N.V.) 1967 242 S., kart. fl. 16.90.

Im 1. Teil dieser ausgezeichneten Studie wird erstmals eine textkritische Edition einer „Homilia in Pentecosten“ geboten, als deren Verfasser in einigen Handschriften ein „Eusebius episcopus“ angegeben wird. Der Verf. bringt beachtenswerte Argumente, die es wahrscheinlich machen, daß Faustus von Reji († um 485) der Autor dieser Pfingsthomilie ist. Dabei befaßt er sich eingehend mit der Person des immer noch mysteriösen Eusebius Gallicanus (bzw. Emessenus). In einem Aufsatz in der *Revue bénéd.* 69 (1959) 198–215 hatte der Rezensent seinerzeit den Bischof Eusebius von Massilia (um 480) als mögliche Persönlichkeit vorgeschlagen, in dessen Auftrag, wie wir durch Gennadius wissen, der Priester Musäus von Massilia ein Sakramentar und Lektionar verfaßt und Homilien gesammelt hat. Jedenfalls bestände in diesem Fall Übereinstimmung mit dem in den Handschriften genannten Namen „Eusebius episcopus“.

Im 2. Kapitel wird vom Verf. diese Pfingst-Homilie, in der eingehend von der „confirmatio“ (Firmung) gehandelt wird, mit echten Schriften des Faustus verglichen, während im 3. Kapitel näher auf den Ritus der „confirmatio“ im Gallien des 5. Jh. eingegangen wird. Danach wurde gegen 425 im südöstlichen Gallien ein eigener Initiationsritus im Anschluß an die Taufe ausgebildet, der „confirmare neophytos“ genannt wurde und in einer 2. Salbung und Handauflegung bestand. Auf dem Konzil von Orange wurde i. J. 441 die 2. Salbung in Gallien wieder abgeschafft, so daß der Ritus der Firmung in der Folgezeit nur noch in einer Handauflegung und der Anrufung des Hl. Geistes bestanden hat. Er erhielt nun die substantivische Bezeichnung „confirmatio“.

Die Homilie ist der einzige Text aus Südgallien, der eine eingehende Erklärung der „confirmatio“ darstellt. Dabei wird das Wesen von Taufe und Firmung wie folgt formuliert: „In baptismo regeneremur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam“.

Die Studie stellt einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte des Firmungsritus dar. Ob jedoch in allen behandelten Fragen, so in der Frage nach der Person des Eusebius Gallicanus, das letzte Wort gesprochen worden ist, muß erst die Zukunft lehren. Die Arbeit wird neben dem Patrologen und Liturgiegeschichtler auch der Dogmatiker mit Nutzen studieren.

Regensburg-Prüfening

Klaus Gamber

* Timothy of Constantinople says that according to the Messalians the three hypostases of Father, Son, and Spirit are changed to one hypostasis. The charge of Sabellianism is not repeated in John of Damascus, and has no point of support in the Macarian homilies. Nevertheless, there is good evidence that there was some discussion of this topic among the Messalians. Cf. Marcus Eremita, *de Baptismo*, PG 65, 1008 D: In baptism do we receive the spirit of Christ or the Holy Spirit? Is the Spirit the Trinity?

Mittelalter

Römische historische Mitteilungen. Hrsg. vom Österreichischen Kulturinstitut in Rom und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Geleitet von Leo Santifaller und Hermann Fillitz. 8. und 9. Heft. 1964/65 und 1965/66. Graz/Köln (Hermann Böhlau Nachfolger) 1967. 425 S., 4 Taf., kart. DM 46.—.

Alle vier Aufsätze, die sich den Jahresberichten für die erfolgreichen Studienjahre 1964/65 und 1965/66 (S. 5–12) anschließen, gehören in den Arbeitsbereich des Kirchenhistorikers. In einem 1965 gehaltenen und nunmehr mit knappen Nachweisen veröffentlichten Vortrag über „Weltliche Bildung der Mönche im 6. Jahrhundert“ (S. 13–28) unterstreicht Hans Weißengruber die bekannte Tatsache (vgl. M. L. W. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe*, 21957, S. 93 f., 98 f., 108 ff., 113 und 121; Fr. Prinz in: *ZbLG*. 26, 1963, S. 48 f. und 51 = ders., *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, 1965, S. 464–467), daß führende Persönlichkeiten des 6. und beginnenden 7. Jahrhunderts weltliche Bildung als unwesentlich, wenn nicht gar schädlich für die Verfolgung mönchischer, ja, christlicher Ideale erachteten. Etwas anders als bei Gr. Penco in: *Los monjes y los estudios* (Poblet 1963) S. 41 f., dessen einschlägiger Überblick über „*Lo studio presso i monaci occidentali nel secolo VI*“ (ebd. S. 41–60) unerwähnt bleibt, erhält dieser Zeitraum hier durch die Beschränkung der Darlegungen lediglich auf das benediktinische Mönchtum und die Stellungnahme zu profanem Wissensgut die Signatur deutlicher Bildungsfeindlichkeit – ähnlich der allerdings erst nach Cassiodors Tod (um 580) einbrechenden „Nacht ohne Sterne“ H. Dannenbauers („Die Entstehung Europas“ 2, 1962, S. 73; vgl. auch Penco S. 55). Gleichwohl erklärt W. die entgegengesetzten Leistungen der Benediktiner seit der karolingischen Bildungsreform nicht nur (unter Verweis auf Fr. Prinz in: *ZbLG*. 26 S. 100; vgl. eher S. 50–53 = „Frühes Mönchtum“ S. 467–470) mit der unbelasteten Übernahme mittelmeeischen Glaubens- und Bildungsguts durch Priesterschaft und Mönche im Norden, sondern auch mit der hierfür förderlichen benediktinischen *discretio* und der Hochschätzung traditionellen Schulwissens sogar im mönchischen Freundeskreis Papst Gregors des Großen (S. 26 ff.) – hier fehlt z. B. ein Hinweis auf Columban d. J. († 615; vgl. O. Seeßaß in: *Herzog/Haucks RE*. 4, 1898, S. 242 und 245 sowie Prinz, *Frühes Mönchtum* S. 486). Berücksichtigt man weiter die abnehmende Gefährlichkeit heidnischen Bildungsguts mit zunehmender Etablierung des Christentums, so wirkt die Verbindlichkeit allgemeiner Urteile fraglich: Wo selbst einzelne Persönlichkeiten wie der vielfältig nachwirkende Augustin ein gebrochenes Verhältnis zum heidnischen Bildungsgut verraten, scheint die einhellige Charakterisierung ganzer Jahrhunderte kaum möglich. Angesichts der unterschiedlichen Verhaltensweisen christlicher Autoren zur antiken Kultur (vgl. Prinz, *Frühes Mönchtum* S. 450 f.) liegt es zunächst näher, die Verbindungslinien zwischen den bewahrenden Bemühungen Cassiodors und Isidors (zu diesem die ausgewogenen Beurteilungen von Reinhold Schmid in: *Herzog/Haucks RE*. 9, 1901, S. 448 und 452 sowie Dannenbauer 2 S. 84 ff.) auf der einen und Benedikt von Nursia und seinem Hagiographen Gregor dem Großen (zu berücksichtigen wäre noch K. Hallinger in: *Studia Anselmiana* 42, 1957, S. 241 A. 31) auf der anderen Seite auszuzeichnen, dann nach den persönlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen solcher Stellungnahmen zu fragen, um schließlich die Wirkung mönchischen Gedankenguts im Gesamtbereich der Auseinandersetzung zwischen antiker Kultur und (abendländischem) Christentum abzuschätzen.

In einer umfangreichen und gründlichen Untersuchung der „Parteiungen und Papstwahlen in Rom zur Zeit Kaiser Ottos des Großen“ (S. 29–88) bemüht sich Harald Zimmermann um eine Neuwertung Papst Leos VIII., der Anfang Dezember 963 von einer unter dem Vorsitz Ottos des Großen im Petersdom tagenden Synode wohl als Exponent einer Gruppe niederer Kleriker und vor allem einflußreicher Laien (S. 30, 50–56 und 85) gegen den aus Rom gewichenen Papst Jo-

hann XII. erhoben worden war. Obwohl dem ehemaligen Protoskriuiar als bisherigem Laien ohne Rücksicht auf die kanonischen Interstitien alle Weihen kurz hintereinander erteilt werden mußten (MG. Const. 1 S. 534 Nr. 380), konnten sich seine Anhänger auf die Kritik am ungeistlichen Lebenswandel Johanns XII., des Bischofs und – als Sohn Alberichs – *princeps* der Römer (Flodoards Annalen zu 954, Ausgabe Lauer S. 140), stützen, die aus klerikalen Reformkreisen Roms lautwurde. Deren Exponent Benedikt V. bestieg nach der Vertreibung Leos VIII. und dem Tod Johanns XII. zwar als „Kompromißkandidat“ den päpstlichen Stuhl (S. 59–66 mit Verweis auf Hauck 3 S. 236 A.O.), vermochte aber nicht die Unterstützung des Kaisers zu erlangen, der an Leo VIII. festhielt und diesen restituierte. Als dieser in Rom und Benedikt im Hamburger Exil gestorben waren, wurde wohl nach Verhandlungen mit Otto dem Großen Anfang Oktober 965 Johann XIII. als geistlich unanstoßiger und sowohl den Crescentiern als auch der Familie Alberichs nahestehender Bischof promoviert (S. 68–73), mußte aber, obwohl keineswegs bedingungsloser Parteigänger des Kaisers (S. 79 f.), bereits im Dezember des Jahres vor einer von hohen römischen Beamten beherrschten militanten Opposition aus Rom fliehen (S. 67 und 73–77), ehe ihm der Kaiser im November 966 seine Stellung endgültig sichern konnte. Sein Nachfolger Benedikt VI. gelangte im Januar 973 zu seiner Würde wahrscheinlich erst als Gegenkandidat des späteren Bonifaz VII., der sich nachher als Parteigänger der Crescentier und Byzantiner erwies (S. 82 f.). Im ganzen kommt Z. zu dem Ergebnis, daß in Rom damals deutlicher als politische Gesinnungen die ständischen Unterschiede ausgeprägt und für politische Vorgänge maßgebend waren: Neben Adel und Volk sind die Haltung der Kardinäle und die Auswirkung geistlicher Reformbewegungen als selbständige Faktoren zu berücksichtigen, denen gegenüber Otto dem Großen zwar vielfach das letzte, aber keinesfalls entscheidende Wort zugekommen ist (S. 83 f.). Diese Schlußfolgerungen haben deshalb viel für sich, weil Z. als derzeit bester Kenner dieser Fragen, der demnächst auch im Rahmen der Regesta Imperii einen Band zur Geschichte der Päpste des 10. Jahrhunderts vorlegen wird, die schmale Quellengrundlage seiner Hypothesen stets im Auge behält und z. B. bei der Gleichsetzung von Personen gleichen Namens und gleicher Würde äußerste Zurückhaltung walten läßt (vgl. etwa S. 53 f. und 58 mit H. Fuhrmann in: DA. 22, 1966, S. 130–134). Den methodischen Angelpunkt bildet nämlich ein Vergleich der Teilnehmerlisten der Synoden vom November/Dezember 963 (Erhebung Leos VIII.) und Februar 964 (dessen Absetzung durch Johann XII.) sowie ein solcher der Synodalen von 963 mit den Zeugen einer Schlichtungsurkunde zweier Teilnehmer dieser Versammlung vom Juli 966 (S. 39–49 bzw. 74–77). In Einzelheiten wie der unterschiedlichen Haltung Johanns XIII. und Ottos des Großen in der Magdeburgfrage (S. 79) kann man gelegentlich anderer Meinung sein. Die Differenzen zwischen Kaiser und Papst bezogen sich wohl weniger auf die Öffnung des Missionsfeldes nach Osten (so Z. nach A. Brackmann, Gesammelte Aufsätze, 1941, S. 144–147; vgl. dens., Magdeburg als Hauptstadt, 1937, S. 20 ff.), als auf die [*prima*] *post Deum auctoritas* bei der Errichtung der Missionsmetropole (H. Beumann in: HZ. 195, 1962, S. 567 f.). Das *nominative nunc et presentialiter* in JL. 3715 von 967 IV 20 aus Ravenna läßt erkennen, daß keine Beschränkung der neuen Kirchenprovinz auf die genannten Suffraganbistümer beabsichtigt, sondern nur der Status quo geschildert wurde, und die unmitteibar vorausgehende päpstliche Erlaubnis, *per congrua loca, ubi per illorum predicationem christianitas creverit, episcopos ordinare*, bestätigt diese Deutung. Für die traditionelle Auslegung der in DO. III 389 überlieferten Vorwürfe gegen *Iohannes cognomento Digitorum mutilus* (S. 58) sollte man – auch in der letzten Korrektur – nicht einfach auf Fuhrmann in: DA. 22 S. 128 ff. verweisen, da dieser mit der Herstellung eines angeblichen Originals des Constitutum Constantini und der möglichen Anfertigung der erhaltenen Prunkabschrift des Ottonianums von 962 durch den stummelfingerigen Kardinaldiakon eine abweichende Hypothese begründet hat (a.a.O. S. 149 ff.; vgl. diese Zs. 78, 1967, S. 37 und 60). Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang Z.s Zusammenstellung der Argumente für die Unverfälschtheit des Kaiser-

privileges von 962 (S. 36 f.) gegen die inzwischen auch von E. E. Stengel („Abhandlungen und Untersuchungen zur mittelalterlichen Geschichte“, 1960, S. 223 A. 31) zurückgewiesenen Angriffe W. Ullmanns (vgl. dessen „Machtstellung des Papsttums im Mittelalter“, 1960, S. 337 ff. und „Growth of Papal Government“, 1965, S. 471).

„Zur Rechtsstellung der Abtei Vézelay um 1200“ (S. 89–100) verweist Othmar Hageneder auf eine Indulgenz Innocenz' III. von 1198 IV 22 (Register Innocenz' III. 1, 1964, S. 205 Nr. 139), mit der dem Abt Gerhard die päpstliche Richtergewalt auch für Streitigkeiten zwischen Laien delegiert wurde. Hierdurch wie durch ein 14 Tage jüngeres päpstliches Verbot laikaler Jurisdiktion sicherte sich das burgundische Kloster einen Rechtstitel für die bislang nur auf Grund päpstlichen Obereigentums gegen Vogt und König behauptete gesamte weltliche und geistliche Gewalt in seinem genau umgrenzten Immunitätsbezirk. Durch die geschickte Verwendung von *volentes* für die jeweils Rechtsnehmenden überschritt Innocenz III. nicht die von ihm selbst mehrfach herausgestellte Grenze (S. 97 mit A. 49) zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit, sondern verlieh solchen Gerichtsverfahren den Anstrich der Freiwilligkeit: Selbst bei weltlichen Streitsachen pflegte dem Wunsch beider Prozeßparteien nach einem päpstlichen Richter entsprochen zu werden. Die unpräventöse äußere Form dieser Verfügung unterstreicht die Deutung, daß für Vézelay nicht eine Angleichung der Rechtsstellung an die des Kirchenstaates oder der von der römischen Kirche zu Lehen gehenden Territorien beabsichtigt war. Dem widerspricht jedoch (anders Hageneder S. 96 bei A. 43) die in dieser Hinsicht völlig eindeutige Randnotiz zum Indulgenztext im 4. Vatikanischen Register *Nota: Temporaliter et spiritualiter pertinet ad Romanam ecclesiam immediate* (Register Innocenz' III. 1 S. 205 A. b-b zu Nr. 139). Die Marginalie steht neben einem leicht verschnörkelten Kreuz (vgl. bereits Fr. Kempf, Die Register Innocenz III. = Misc. hist. Pont. 9, 1945, S. 135 mit A. 2). Ähnliche Zeichen und gleichhändige Vermerke finden sich auch sonst bei rechtlich bedeutsamen Registereintragungen, so daß H. in ihnen Hinweise für die Kompilatoren von Dekretalsammlungen sieht und mit W. M. Peitz (vgl. Register Innocenz' III. 1 S. XXI) Anbringung durch den Papst selbst erwägt. Innocenz III. hätte also persönlich seinen Mitarbeitern eine weitergehende, ja, geradezu falsche Deutung der Indulgenz nahegelegt. Diese Schwierigkeit scheint H. ebensowenig gesehen zu haben wie eine andere, die sich aus der Zuschreibung einer weiteren Reihe von Korrekturen in Briefen der ersten Pontifikatsjahre an dieselbe Hand ergibt: Eine von ihnen beinhaltet die Änderung des Absendertitels „Ökumenischer Patriarch“ zu „Patriarch von Neu-Rom“ in einem Schreiben des byzantinischen Patriarchen Johannes an Innocenz III. Da wohl an eine Weiterverwendung des Textes gedacht war, wird dem Papst hier eine recht weitgehende und grundsätzliche Fragen betreffende Urkundenfälschung unterstellt, die seine eigene Kritik an anderen Fälschungen (vgl. zuletzt H. Foerster in: AZ. 50/51, 1955, S. 302–306 und 318) in eigentümlichem Licht erscheinen ließe. Um so mißlicher ist es, daß H. seinem Aufsatz kein Faksimile dieser Marginal- und Korrekturhand beigegeben hat, so daß sich der Leser selbst von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Schriftvergleichs mit den Kardinalsunterschriften Lothars von Segni bei Br. Katterbach/W. M. Peitz in: Studi e Testi 40 (1924) S. 243 ff. Abb. 61, 62b 65a und 66 hätte überzeugen können.

Gleichsam als Buch mit eigenem ausführlichen Inhaltsverzeichnis und mehreren Registern ist die letzte Abhandlung des Doppelheftes von Alfred A. Strnad über „Francesco Todeschini-Piccolomini. Politik und Mäzenatentum im Quattrocento“ (S. 101–425) ausgestattet. Im Mittelpunkt dieser umfangreichen Vorstudie zu einer ausführlichen Biographie des Neffen Papst Pius' II., für welche die Verwertung des gesamten einschlägigen deutschen und italienischen Archivmaterials in Aussicht gestellt wird (S. 100 A.*), steht vor allem das Verhältnis des Titelhelden zu Deutschland. Dies erscheint insofern berechtigt, als der „Kardinal von Siena“ schon seit dem Pontifikat seines Onkels Pius II. (1458–1464) immer stärker in die Rolle eines *protector totius nationis Germanice* hineingewachsen war. Selbst zum Teil (1451 bis 1453) in Deutschland und besonders an der Universität Wien ausgebildet, beherrschte

er das Deutsche in Wort und Schrift, wie seine eigenhändigen Nachschriften in manchen Briefen an deutsche Empfänger zeigen. Bei Kontakten mit Boten Markgraf Albrecht Achilles' soll er im November 1481 erfreut festgestellt haben: *Sie haben mich für ein guten Dewczschen*. Ähnlich hatte sein Oheim Enea Silvio de' Piccolomini sich eher für einen Deutschen als für einen Italiener halten zu können geglaubt und kurz nach seiner Kardinalserhebung an Kaiser Friedrich III. geschrieben: *... me Theutonicum magis quam Italicum cardinalem esse* (S. 280, 250 A. 4 und 350). Deutsche spielten auch in Francescos *familia* eine Rolle. Somit wurde er der natürliche Mittelsmann kaiserlicher Politik an der Kurie, blieb gleichwohl aber auch selbständig und kritisch Wünschen Friedrichs III. gegenüber. Als Entgelt für solche Dienste nahm er mehrfach wertvolle Geschenke entgegen, verhielt sich während seiner Deutschlandlegation und des Regensburger Reichstages im Jahre 1471 jedoch absolut unbestechlich. Obwohl mit der Papstwahl seines Oheims auch Francescos kuriale Karriere begann, steht seine absolute Würdigkeit fest, und dies gilt auch für die anderen Günstlinge Pius' II. (S. 171 f.). Demgegenüber fällt der schrankenlose Nepotismus namentlich unter Sixtus IV. (1471–1484) unangenehm auf. Bezeichnend ist für die kurialen Zustände, daß die einer Vermehrung ihrer Zahl stets abgeneigten Kardinäle entsprechende Wünsche Pius' II. glaubten abwehren zu können, indem sie von sich aus die Kreation des Neffen, also Francescos, als Alternative in Vorschlag brachten (S. 170 f.). Auch sonst gewährt die Abhandlung reiche Einblicke in die Verhältnisse des Kardinalkollegs und der päpstlichen Kurie überhaupt, zumal S. die Persönlichkeiten, mit denen sein Titelheld zusammengekommen ist, vielfach einer sachkundigen Kurzbiographie würdigt. Daneben wird betont, daß dem Kardinal von Siena auch die *protectio Angliae* zukam und er im Hinblick auf ein Gesuch Heinrichs VII. von 1492 IX 6 sogar als erster offizieller Protektor eines bestimmten Landes angesprochen, ja, als Vorläufer des späteren englischen Kronprotektors an der römischen Kurie angesehen werden kann (S. 350 ff.). Schließlich beantwortet die Abhandlung auch die Frage, was die Zeitgenossen dazu berechnete, die Wahl des Piccolomini zum Nachfolger Alexanders VI. im September 1503 trotz der gebrechlichen Gesundheit des damals Vierundsechzigjährigen mit so großen Erwartungen und Hoffnungen zu begrüßen, die dann schon am 18. Oktober des Jahres mit ihm ins Grab sanken: Es waren die unübertroffenen Leistungen und Verdienste des Kardinals von Siena als Diplomat, Verwaltungs- und Kirchenmann.

Marburg

Kurt-Ulrich Jäschke

Friedrich Prinz: Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert). München/Wien (R. Oldenbourg) 1965. 634 S., 18 Karten im Anhang, geb. DM 120.—

Die Monographie von P. zielt darauf ab, das Mönchtum des spätromischen Gallien und des merowingischen und frühkarolingischen Frankenreiches, soweit es als Faktor der Kultur-, Sozial- und politischen Geschichte zu verstehen ist, auf dem Wege über eine analytische Aufhellung der Vielschichtigkeit seiner Erscheinung und der Komplexität seiner Entfaltung in seiner Bedeutung und Funktion als tragende Teilerscheinung des Kulturwandels von Antike zum Mittelalter darzustellen. Unter Verarbeitung einer überwältigenden Fülle von Material und ebenso vielfältiger Sekundärliteratur kommt P. so zu einem geschlossenen, in sich reich gegliederten Gesamtbild, das nicht nur ein im Rahmen der angedeuteten, selbstgezogenen Grenzen neu geschriebenes Kapitel der Geschichte des Mönchtums, sondern auch ein weiterführender Beitrag zu Erkenntnis und Verständnis der frühen fränkischen Reichsgeschichte, speziell für das 7. und 8. Jahrhundert, ist.

P. beginnt mit einer Behandlung des „altgallischen Mönchtums“ (S. 19 ff.), d. h. der monastischen Entwicklung der Zeitspanne zwischen Martin von Tours und Columban. Der Rückgriff bis ins vierte Jahrhundert entspricht sowohl der Zielset-

zung, das Mönchtum im Zusammenhang des antik-mittelalterlichen Kulturwandels zu zeichnen, als überhaupt einer vorgegebenen Notwendigkeit jeder kultur- und sozialgeschichtlichen Betrachtung der fränkisch-merowingischen Zeit. Das gallische Mönchtum dieser Periode gewinnt in der Analyse P.s an Profil durch die Herausarbeitung zweier verschiedener, auch räumlich getrennter und in der Entwicklung im wesentlichen nebeneinander herlaufender Typen, des aquitanischen martinischen Mönchtums, wenig organisiert und in größerem Maße gekennzeichnet durch charismatisch, und des vor allem durch die Ausstrahlung von Lérins gekennzeichneten, unter dem Einfluß orientalischer Regeln stärker organisierten und durch seinen aristokratischen Einschlag in engerer Beziehung zur antiken kulturellen Tradition stehenden Mönchtums, dessen Wirkungsbereich dem Rhoneweg folgt, im Norden ins Pariser Becken ausstrahlend („Rhonemönchtum“).

Dem „irofränkischen Mönchtum“, d. h. der von Columban und dem irischen Anstoß ausgelösten fränkischen monastischen Expansion, die ja den Anbruch des 7. Jahrhunderts als einer deutlich erkennbaren zweiten Phase fränkisch-merowingischer Kirchengeschichte kennzeichnet, und dem „angelsächsischen karolingischen Mönchtum“ gilt der zweite und Hauptteil des Werkes (S. 121 ff.). Prägnant werden die politischen und gesellschaftlichen Beziehungen des irofränkischen Mönchtums herausgeholt; sie führen auf das merowingische Königtum von Paris und sein Hofbeamtentum einerseits und in den Kreis der merowingisch-fränkischen Reichsaristokratie andererseits. Die gesellschaftspolitische Funktion dieser Klostergründungen der Hof- und Adelskreise ist erheblich. Sie sind als der „soziologische Ort“ (S. 488) der im 7. Jahrhundert einsetzenden Verschmelzung der einzelnen gentes innerhalb des Frankenreiches zu betrachten. Weiterhin ergibt eine räumliche Analyse der Klostergründungen, wie sehr sich schon seit dem Beginn des 7. Jahrhunderts ein Kernraum karolingischer Macht herausbildet.

Als lohnend erweist sich ferner der Versuch einer genauen Verfolgung des Ausbreitungsprozesses zunächst der regula mixta und dann der reinen Benediktinerregel und des dadurch repräsentierten irofränkischen und später angelsächsisch-karolingischen Klosterwesens. Neben den Vorstößen dieser von der altgallischen deutlich zu unterscheidenden Klosterkultur nach Norden und Nordosten erfolgt ein Ausgreifen aus dem Kernraum der merowingischen Reichskultur nach Süden, in den Bereich des altgallischen Mönchtums, das am Ende, in der Karolingerzeit, zur völligen Assimilierung des letzten führt und als dessen Wirkung im 7. Jahrhundert eine monastische Reaktivierung Aquitaniens zu beobachten ist. Damit setzt auch hier, auf dem Gebiet der monastischen Kultur, mit dem 7. Jahrhundert die Entwicklung zu jener Umkehrung der Kulturströmungen ein, die sich dann zur karolingischen Renaissance verdichtet.

Ein besonderes Kapitel des zweiten Teils hat P. einer Analyse der monastischen Entwicklung in Bayern gewidmet (S. 317 ff.), auch hier mit bemerkenswerten Erträgen. Kirchengeschichtlich vielleicht besonders interessant ist der versuchte Nachweis einer Kontinuität spätantiker monastischer Tradition bis in die Agilulfingerzeit hinein, die durch die fortwirkenden italienischen Kontakte verstärkt wurde. Sodann fällt von der Betrachtung der monastischen Entwicklung Licht auf die Geschichte der karolingisch-agilulfindischen Auseinandersetzung. Es grenzt sich ein agilulfindischer Kernraum im Osten ab gegen einen Raum abgestufter karolingischer Infiltration im Westen. Der „herzogsfreie“ Augsburger Raum wird vorschlagsweise als karolingische Ausgreifzone betrachtet.

Ein dritter und letzter Teil, „Zur Literatur- und Kulturosoziologie des Mönchtums“ (S. 449 ff.) dient der systematischen Durchdringung und Vertiefung der analytisch gewonnenen Ergebnisse. Der Weg von dem noch ganz in der Spätantike verwurzelten, in kritischer Konfrontation zur antik-heidnischen kulturellen Tradition stehenden südgallischen Mönchtum des Lérins-Kreises zu dem vor allem mit den Angelsachsen in Erscheinung tretenden mittelalterlichen Mönchtum als Kulturträger und Vermittler antiken Kulturgutes wird aus seinen geschichtlichen Voraussetzungen verständlich gemacht, die Betroffenheit des Mönchtums durch den Kultur- und

Gesellschaftswandel von Antike zum Mittelalter und zugleich seine Rolle als wesentlicher gestaltender Faktor in diesem Wandlungsprozeß verdeutlicht und illustriert. In diesem Zusammenhang wird eine spezifische Leistung des merowingischen und frühkarolingischen Mönchtums, die Hagiographie des 7. und 8. Jahrhunderts mit ihrem aristokratisch-„weltlichen“ Heiligentyp, in ihrer politischen und sozialen Funktion als – natürlich im religionsgeschichtlichen Sinne der „Geblütsheiligkeit“ und nicht im theologischen Sinne zu fassende – „Selbstheiligung“ der fränkischen Reichsaristokratie verständlich gemacht und von daher auch ein entsprechender Bedeutungsaspekt der adligen Klostergründungen, speziell der Eigenklosterstiftungen, herausgearbeitet.

Gewiß wird man eine Untersuchung, die eine solche Fülle von Material auch im Detail aufarbeitet, nicht ohne Fragen und kritische Einwände hier und dort lesen können. So stellt sich für den Rez. etwa die Frage, ob P.s Versuch, Lérins in seiner Entstehungsgeschichte „als ‚Flüchtlingskloster‘ der nordgallichen Aristokratie“ (S. 47 ff.), als „response“ auf die „challenge“ des germanischen Vordringens (S. 321) zu charakterisieren, durchgehalten werden kann. Für die Herkunft von Honoratus, Caprarius, Hilarius, Lupus, Vincentius kommt man, und auch das zum Teil nur hypothetisch, nördlich bis hinauf nach Toul, allenfalls Metz, aber nicht in den Trierer und rheinischen Raum, der wohl als das eigentliche Gebiet des Rückzugs der senatorischen Aristokratie während der hier in Betracht kommenden Zeit zu gelten hat; Caesarius aus Chalon darf zu dieser Rückzugsbewegung gar nicht in Beziehung gesetzt werden, und so bleiben der Brite Faustus und der Rhein- oder Moselländer Salvian – für P.s These doch wohl eine zu schmale Basis.

Vielleicht gerade bei der Darstellung P.s fordert auch zur Frage heraus die Übernahme der Chronologie Schieffers für die Jahre 741–743 (S. 244, 289). Wenn P. von einer „Verfrankung“ Burchards von Würzburg redet und diese als eine Entwicklung begreift (S. 246 f.), d. h. also nicht als schon anfänglich gesetzt betrachtet, dann muß man sich doch wohl fragen, ob das im Zusammenhang mit dem Überleben nun gerade Würzburgs nicht eher für Löwes als für Schieffers Vorstellung vom ursprünglichen Charakter der Bistumsgründungen des Bonifatius spricht, mit anderen Worten, ob nicht gerade hier ein wenigstens leises Indiz gegen Schieffers deutungsbedingte Chronologie zu sehen ist.

Wieder in einen anderen Problemkreis führt es, wenn P. ein oratorium, das Germanus von Auxerre „in suo predio“ erbaut hat, einfach als Eigenkirche bezeichnet (S. 65, vgl. S. 152, Anm. 1). Zweifellos hat das spätantike Gutsoratorienwesen mit dazu beigetragen, den Boden jedenfalls für die Ausbreitung des fränkischen Eigenkirchentums zu bereiten. Aber reichen jenes Gutsoratorienwesen und der sein Heranwachsen ermöglichende gesellschaftliche Strukturwandel hin, die Entstehung dieses Eigenkirchentums völlig zu erklären? Nach wie vor scheint es dem Rez. problematisch zu sein, spätrömische Gutsoratorien als Eigenkirchen im strikten Sinne der Erscheinung zu bezeichnen, die uns dann seit dem 7. Jahrhundert im fränkischen Raum bezeugt ist (Testament des Adalgisel-Grimo, Konzil zu Chalon). Stütz hatte beides deutlich geschieden. Vollends fraglich wird es dann, wenn der Rückzug des Sulpitius Severus in ein asketisches Leben im Kreise Gleichgesinnter als Stiftung eines Eigenklosters bezeichnet wird (S. 453). Das widerspricht schon sachlich dem, was P. selbst über die Bedeutung und Funktion der spezifischen Erscheinung Eigenkloster für die fränkische Aristokratie ausgeführt hat, ganz abgesehen davon, daß die Asketengemeinschaft des Sulpitius Severus vermutlich doch auf einem Gut lebte, das anscheinend de iure bereits der Kirche übertragen war (Paulinus v. Nola, Ep. XXIV 1).

So ließe sich noch manche Frage zu einzelnen Punkten stellen. Auch finden sich – und auch das ist bei der fast verwirrenden Vielfalt des ausgebreiteten Materials kaum verwunderlich – zuweilen offensichtliche Fehler, so etwa, wenn es heißt, Augustin habe bei einem Aufenthalt in Trier dort nach dem Vorbild des Antonius lebende Mönche angetroffen (S. 197), was nur auf einer recht flüchtigen Lektüre von Conf. VIII 6 beruhen kann, oder wenn man auf die völlig konfuse Behauptung stößt, die

Vita Antonii dürfte durch Athanasius nach Trier gekommen sein, der sie während seines dortigen Exils „zwar . . . noch nicht ins Lateinische übersetzt, aber wohl schon gekannt hatte“ (S. 96, Anm. 38) – gut zwanzig Jahre also, bevor er sie selbst verfaßt hat!

Es wäre jedoch nicht nur kleinlich, sondern völlig verfehlt und ungerechtfertigt, der Leistung P.s mit einer, gar wohl noch geflissentlich zusammengesuchten, Aufzählung solcher Versehen oder auch mit skeptischen Fragen zu Problemen dieses oder jenes untergeordneten Details entgegenzutreten zu wollen; dergleichen ist hier nur als positiv gemeinte Kritik sinnvoll. Darüber hinaus aber muß P.s Untersuchung als ganzes genommen und gewertet werden, als der Entwurf eines aus zahllosen Mosaiksteinchen zusammengefügt profilierten und weit über die engere Thematik hinaus erhellenden Gesamtbildes von einem wesentlichen Gestaltungsfaktor der frühmittelalterlichen Geschichte, und sie wird gewiß den Anspruch erheben dürfen, als Begleitbuch für die historische Arbeit auf diesem Gebiet zu gelten.

Siegburg

K. Schäferdiek

Dicuili Liber de mensura orbis terrae. Edited by J. J. Tierney with contributions by L. Bieler (= *Scriptores Latini Hiberniae* vi). Dublin (The Dublin Institute for Advanced Studies) 1967. VII, 135 S., geb. 30 s.

Dicuils *Liber de mensura orbis terrae* ist von Interesse für die Geschichte der Cosmographie (I, 15: Germania, vi, 48: Rhenus), als Zeugnis der karolingischen Renaissance und als das Hauptwerk eines der damals auf dem Festlande tätigen Iren. Aus dem letztgenannten Grunde ist die vorliegende Ausgabe, die erste seit 1884 und die erste in Irland erschienene, besonders willkommen. Sie zeichnet sich wie die bereits in dieser Serie erschienenen Bände (vgl. meine Besprechung von iv hier lxxii [1961] 175 f. und von v DLZ lxxix [1958] Heft 7/8) durch Ausstattung und Zuverlässigkeit aus. Nur wünschte man, daß im Kopf der Seiten für den Text und die Anmerkungen die Zahlen der betr. Kapitel und Paragraphen angegeben würden.

Neben der auf den drei Hss beruhenden Edition des Textes wird eine ausgezeichnete englische Übersetzung geboten, gefolgt von 18 Seiten Anmerkungen, einem Index scriptorum (vor allem der Stellen aus Plinius Sec. und Solinus), Index nominum et rerum und Index latinitatis (Vokabular, Grammatik, Orthographie, dazu Einl. S. 34 ff. auch über Versbildung), für den L. Bieler durch seine Arbeit über die Texttradition von Dicuils *Liber de mensura orbis terrae* (Proc. R. Irish Acad. 64 C [1965] 1–31) bestens qualifiziert war. Nur ganz gelegentlich kommt etwas von unmittelbarem kirchengeschichtlichem Interesse vor, etwa vi 12 die Erwähnung des Berichts von *Fidelis frater meo magistro Suibne*, daß ein Arm des Nils in das Rote Meer fließe, vi 13 die von Dicuil nicht erfundene Bezeichnung der Pyramiden als *borrea* des hier als *sanctus* bezeichneten Joseph, vi 17–20 die Bezugnahmen auf die Bedeutung des Roten Meers und seiner verschiedenen Teile in der Geschichte des *populus Israel* und vii 15 der Bezug auf die *heremitae*, die die Inseln bei Irland *nunc causa latronum Normannorum* verlassen haben. Interessant ist die Verwahrung gegen einen *litterator*, der sich dagegen wenden könnte, daß Dicuil (nur) von *corporales et visibiles* (viii 31) gesprochen habe, eine Verteidigung seines an Priscian anschließenden Gebrauchs des Wortes *res* für Geographisches (hierzu eine wichtige Anmerkung von L. Bieler und B. Fischer zur Geschichte des Wortes *res*).

Die Einleitung stellt Dicuils Leben und Werk auf dem Hintergrunde der Welt- und Kulturgeschichte der Zeit dar (Diskussion der Chronologie gegenüber M. Espósito). Aus Dicuils anderen Werken werden Daten vor allem für sein Verhältnis zu Ludwig d. Frommen herausgehoben. Die Quellen von *De mensura* werden eingehend behandelt.

Basel

J. Hennig

Homilies of Aelfric. A supplementary collection being twenty-one full homilies of his middle and later career for the most part not previously edited, with some shorter pieces, mainly passages added to the second and third series. Edited from all the known manuscripts, with introduction, notes, Latin sources and a glossary by John C. Pope. Volume I (= Early English Text Society No. 259). London (Oxford University Press) 1967. XVIII, 491 S., 4 Abb., geb. 84 s.

Dieses Werk ist die Frucht vierzigjähriger Beschäftigung mit Aelfric, dessen angelsächsische Homilien einen einzigartigen Platz in der Geschichte der Literatur der germanischen Völker und der christlichen Theologie einnehmen. Es wird damit das von A. S. Napier (Berlin 1883) Begonnene vollendet.

Der bedeutende Beitrag, der aus dem deutschsprachigen Bereich zur Aelfric Kunde geleistet worden ist, ist durch den kürzlich (Darmstadt 1964) von Peter Clemoes veranstalteten Neudruck von Peter Assmanns *Angelsächsischen Homilien und Heiligenleben* (Kassel 1889) betont worden. Grundlegend war Eduard Dietrichs Aufsatz über Aelfric in *Niederns Z. f. histor. Theol.* 25 und 26 (1855 f.). Zu erwähnen wären auch F. Pipers *Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen* (Berlin 1862), wo auf die Bedeutung der Tatsache hingewiesen wurde, daß Aelfrics *Pasiones* auf einem Kalendar für das Volk, seine angelsächsischen Homilien dagegen auf einem monastischen Kalendar beruhen. Pope konnte noch von Max Foerstlers Rat Nutzen ziehen, dessen Dissertation (1892) und Aufsatz in *Anglia* 6 (1894) die Quellen von Aelfrics exegetischen *Homiliae Catholicae* behandelt hatten. Eine Geschichte der Aelfricforschung aus der Feder eines ersten Sachkundigen wie Pope würde natürlich vor allem für den Kirchengeschichtler von größtem Interesse sein.

Hier werden die bislang ungedruckten Aelfric zuzuweisenden angelsächsischen Homilien aus 26 durchweg in englischen Bibliotheken ruhenden Manuskripten des 11. und 12. Jahrhunderts veröffentlicht. Der vorliegende Band enthält die für das Temporale von Weihnachten bis zum 1. Sonntag nach Pfingsten. Der zweite, für Ende 1968 zu erwartende Band wird den Rest der Temporale-Homilien sowie Homilien „für unspezifizierte Gelegenheiten, Exzerpte und Zusätze“, Glossar und Namenverzeichnis zu dem Gesamtwerk bieten. Der Text jeder Homilie wird von einer Gesamteinleitung und Komposition behandelnden Einleitung eingeführt, von Fußnoten (1. Lesarten, 2. offenkundige Parallelen vorzugsweise aus Alkuin, Augustin, Beda, Gregor d. G., Haymo, Hieronymus und Isidor) begleitet und von auf sprachliche und inhaltliche Einzelheiten bezüglichen Anmerkungen gefolgt.

Die Gesamteinleitung (S. 1–190) befaßt sich mit den Prinzipien der Ausgabe, den Manuskripten (S. 6–93), den Hinweisen auf Aelfrics Verfasserschaft, den Eigenheiten seiner Sprache (zusammenfassend S. 177–185) und seiner „rhythmischen Prosa“, dem sog. Kanon seiner Werke (komplette Liste seiner Homilien für Temporale, Communia Sanctorum (bereits sämtlich veröffentlicht von Benjamin Thorpe 1844/46) und sonstige Gelegenheiten, lateinische Prosawerke, exegetische und hagiographische Texte, Briefe, Vorreden etc.), Datum und Bereich der hier veröffentlichten Texte (nach 992), ihren Quellen, Bibelziten (S. 172–177) und Glossen.

Aus den Anmerkungen seien folgende gegenständlichen Punkte herausgehoben: S. 217–220 zur Geschichte der Lehre, daß die Frau des Zebedäus die Schwester der Jungfrau Maria gewesen sei; S. 222 Ausdrücke für die Menschwerdung Christi im Unterschied zu gewöhnlicher Geburt; S. 243 nicht im Evangelium zu findenden Details über den Teich von Bethesda; S. 245 über das Verhältnis von Sabbat und Sonntag; S. 284 f. über die acht Todsünden; S. 331 zur Tradition von Maria Magdalena; S. 391 die Biblischen und Nachbiblischen verbindende Geschichtskonzeption; S. 450 über den Zustand der Körper bei der Auferstehung; S. 453 ff. die Trinitate, eine zweifellos später aus drei Stücken, die sich getrennt in Aelfrics Werken befinden, zusammengestellte Homilie; S. 490 über Kindertaufe und über Präfiguration der Taufe in Gen. 1:2.

Basel

John Hennig

Kajetan Eßer OFM/Engelbert Grau OFM (Bearb.): Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut. (= Franziskanische Quellenchriften, Bd. 9). Werl/Westf. (Dietrich Coelde-Verlag) 1967. 177 S., geb. DM 12.40.

In der für ein breiteres Publikum bestimmten, aber auch vom Forscher dankbar als Hilfe zu benutzenden Reihe der „Franziskanischen Quellenchriften“ in deutscher Übersetzung erscheint nach den historisch wichtigeren Quellen hier das „Sacrum commercium S. Francisci cum domina paupertate“. Historisch-theologische Einführung und Kommentar zur Übersetzung (nach der Ausgabe Quaracchi 1929) und zu Sachfragen stehen auf der gewohnten Höhe; K. Eßer hat in seinen Untersuchungen zum Sacrum commercium (Miscellanea Melchor de Pobladora I, Rom 1964, S. 1–33) eine gründliche Vorarbeit geleistet, die in der Einführung zur vorliegenden Ausgabe aufgenommen und ergänzt wird. Die Übersetzung ist schön und flüssig lesbar; an schwierigen und besonders wichtigen Stellen wird im Apparat der lateinische Text mitgeteilt, sodaß der Leser kaum je über Sinn und Nuancen des Originaltextes im Unklaren bleibt, auch wenn dieser ihm nicht zur Verfügung steht. Für den weiteren Leserkreis gedachte Hinweise auf Literatur zum Neuen Testament und auf Texte des 2. Vatikanischen Konzils o. ä., die den Rahmen historischer Erläuterungen überschreiten, werden den Historiker nicht stören. Wer das Buch zur Erbauung und Belehrung liest, hat ungleich mehr an historischen Details zu schlucken, für die wiederum der Historiker dankbar ist, z. B. für wohlbegründete Korrekturen der Textvorlage nach den Handschriften.

Die Frage nach dem Verfasser wird von den Herausgebern mit Recht offen gelassen; es war ein theologisch gebildeter (und literarisch fähiger!) Franziskaner der ersten Hälfte des 13. Jh.s. (Datum der ältesten Hs.: Mitte 13. Jh.). In Hss. des 13. und 14. Jh.s begegnet am Ende die Datierung auf den Juli 1227, wogegen nach der Meinung der Herausgeber nichts einzuwenden sei, weil es sich um voneinander unabhängige Hss. handle. Ich meine, der späte Beginn dieser Überlieferung und die Gewohnheit des Verfassers, Franz als „beatus“ oder „sanctus“ zu bezeichnen, sollten doch Anlaß zur Zurückhaltung sein (vgl. S. 23 f.). Die Ungewißheit des Verfassers, der nicht auszüräumende Zweifel am überlieferten präzisen Datum und der literarische Charakter der Schrift, die keine präzisen und eigenständigen historischen Nachrichten über Franz und seine Genossen bietet, machen eine restlos sichere und genaue historische Einordnung und Auswertung unmöglich. Man wird sich zunächst damit begnügen müssen, das Commercium als eine ziemlich frühe Reflexion eines gebildeten Franziskaners über die Armut des Ordens und ihren Ort in der Heilsgeschichte anzusehen. Diese literarische Darstellung der Kirchengeschichte und der Bedeutung des Franziskus in ihr ist freilich eine höchst fesselnde Lektüre; hinter ihr stehen geschichtlich die mönchischen und kirchlichen Reformbestrebungen seit dem 11. Jh.; ihr voraus geht auch die radikale häretische Kritik an der reichen Kirche seit Konstantin und Silvester, die von 1200 an nicht mehr zum Schweigen kommt. Und die heilsgeschichtliche Einordnung der mönchisch-kirchlichen Erneuerung, zu der der Verfasser sich bekennt, hat nicht nur im gleichzeitigen und späteren radikal-franziskanischen und joachitischen Schrifttum Parallelen, sondern auch Vorläufer, z. B. im Prolog des waldensischen Liber antiheresis um 1190. Die Entwicklung eines kritischen Bildes der Kirchengeschichte im 12. und 13. Jahrhundert, vor und neben den joachitischen Entwürfen, wäre sicher ein würdiger Gegenstand für eine kirchengeschichtliche Monographie, und in diesem Rahmen hätte das Sacrum commercium einen wichtigen Platz. Es handelt von der freiwilligen ganzen Armut „in geistlicher Absicht und aus Sehnsucht nach den ewigen Gütern“, der das Himmelreich nicht nur verheißen, sondern ohne Aufschub verliehen wird (Mt. 5, 3; S. 88 f.) und ihrem Weg durch die Geschichte bis zu Franz, der sie erneuert hat in einer Zeit, in der jedermann sie haßte (92 ff.). Im Paradies, als der Mensch nackt war, hatte die Armut ihren Platz (113); nach dem Fall fand sie ihn erst wieder in Christus, der sie (Mt. 10 par.; Mt. 5/6) zum Vermächtnis für seine Jünger machte (fecit de me testamentum fidelibus electis suis, S. 118: die Übersetzung „bestellte mich zum Bunde für seine

treuen Auserwählten“ ist nicht schön). Die urgemeindliche Gütergemeinschaft (Act. 2) verwirklicht dies Vermächtnis (120). Der zweite große Abfall von der Armut wird mit dem Wort „Friede, der bedrückender ist als jeder Krieg“ (121 f.) bezeichnet; der Friede mit der Welt ist gemeint; nach Meinung der Herausgeber liegt auch eine Anspielung auf die Donatio Constantini vor – die Assoziation, die in der Zeit denkbar ist, bleibt aber jedenfalls dem Leser überlassen. Nun wird die Armut durch die Mönche erneuert (125 ff.); auch im Mönchtum aber beginnt bald der Abfall von den Idealen der Stifter. Die „Söhne Belials“ behaupteten arm zu sein, obwohl sie es nicht waren (127), und ermäßigten die Armut aus vorgeblichen Vernunftgründen. Auch im Mönchtum gab es eine Zeit der ersten Liebe (131, 128) und eine Zeit des Abfalls, in der die Habsucht unter dem Namen der Klugheit und der Vorsorge zu herrschen begann (132 ff.); und die Trägheit (*acedia*), die das angefangene Gute nicht zu vollenden vermag, kam ihr zu Hilfe (137 f.). Angesichts dieser Apostasie (143) des unter dem Schein der Heiligkeit reich, weltförmig und gesellschaftsfähig gewordenen Mönchtums, das die wahre Armut verlästert (140 ff.), ist Franziskus aufgetreten und hat ihr wieder einen Platz gegeben. Der geschichtliche Rückblick endet in einer Mahnung an Franz und seine Brüder, sich nicht völlig auf ihre erste Begeisterung zu verlassen, sondern beständig zu bleiben (148 f., 161) – ein Indiz für die Einordnung der Schrift in die innere Ordensgeschichte: die Anfangszeit der ersten Begeisterung, in der alles klar und eindeutig schien, ist vorbei; das Beispiel der alten Orden dient dazu, die Argumente der Klugheit und Vorsorge abzuwerten. Auch die Ablehnung der Klöster (155, 158 f.: die ganze Welt als Kloster der Brüder) ist zu notieren. Das ist ein Problem, das sich seit den zwanziger Jahren im Orden gestellt hat. Die Antwort der Schrift ist eindeutig; sie ist m. E. ein frühes Zeugnis der „Observanz“, das in anschaulicher und paränetischer Form die Brüder bei der ganzen Armut des Franz festhalten und sie warnen möchte, den Weg der alten Orden zu gehen. Ubertain von Casale hat das *Sacrum commercium* später in den Dienst der Spiritualenpolemik gegen die Entwicklung des Ordens gestellt; das *Commercium* selbst bietet dafür Anhaltspunkte, kann aber noch nicht als Zeugnis einer schroff einer anderen Richtung gegenüberstehenden Partei verstanden werden. Auch das spricht für eine ziemlich frühe Datierung zwischen 1228 (1227?) und ca. 1250. Daß freilich der Orden zur Zeit seiner Abfassung „noch keine Mißstände kannte“, wie die Herausgeber sagen (S. 65 f.), will angesichts der bekannten Entwicklungen und Streitigkeiten schon zu Lebzeiten des Franz in den zwanziger Jahren nicht einleuchten. Die Gefahren, denen die alten Orden erlegen sind, zeigen sich auch in der Gemeinschaft des Franz mindestens am Horizont und wahrscheinlich mehr als das; sonst hätte das *Commercium* so nicht geschrieben zu werden brauchen. Aber es ist noch nicht so weit, daß der Verfasser eine direkte Polemik für nötig hielt; eine friedfertige Paränese und Erinnerung an den Armutsbegriff der Anfänge schien ihm hinreichend. Im übrigen stimme ich der Charakteristik, die die Herausgeber S. 60 ff. geben, zu.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

Kajetan Eßer: *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder* (= *Studia et Documenta Franciscana* IV). Leiden (E. J. Brill) 1966. XVI, 296 S., geb. DM 24.–

Kajetan Eßer, der zur Zeit wohl beste Kenner des verzweigten Quellenbestandes zur franziskanischen Frühgeschichte, legt hier eine erweiterte und zum Teil modifizierte Fassung seiner Sicht dieser Frühgeschichte vor, wie er sie in dem Aufsatz „*Ordo Fratrum Minorum*. Über seine Anfänge und ursprünglichen Zielsetzungen“ (*Franziskanische Studien* 42, 1960, 97–129; 297–355 und 43, 1962, 171–215; 309–347) entworfen hatte.* Es handelt sich nicht um eine fortlaufende Darstellung der Frühgeschichte des Ordens, sondern um den Versuch, ein Bild des Ordens in der Frühzeit zu entwerfen und einige wesentliche Probleme zu lösen: Handelte es sich von Anfang an um einen „Orden“ (Kap. 2)? Was war an diesem Orden neu (3)?

Welche Krisen gab es, und wie versuchte man sie zu überwinden (4)? Welches war das „christliche Leitbild“ (5)?

Das erste Kapitel befaßt sich mit den Quellen. Verf. scheidet die *Specula perfectionis*, *Legenda antiqua* etc., d. h. alle Quellen, die von dem heftigen Streit des späteren 13. Jhs. um die Konzeption des Ordens beeinflusst sind, aus. Das ist methodisch richtig; man wird freilich am Ende, wenn man das von späteren Streitigkeiten ungetrübte Material verarbeitet hat, auf das in jenen Quellen auch enthaltene gute Material doch nicht verzichten können. Dagegen bin ich nicht ohne grundsätzliche Bedenken gegen die vorgenommene Anordnung des übrigen früheren Quellenbestandes. Eßer stellt voran die Berichte von Augenzeugen und nicht dem Orden angehörigen Zeitgenossen einschließlich der frühen Kurialschreiben; an zweiter Stelle nennt er die Schriften des Franz selbst, an dritter die franziskanischen Quellen, „die vor der eigentlichen Auseinandersetzung um die Beobachtung der Regel, also vor 1230, entstanden sind, oder die unberührt von dieser Problematik berichten, sowie solche, die vor der in das Wesen des neuen Ordens so tief eingreifenden Akkommodation desselben an klosteral-monachale Formen geschrieben wurden“ (4): I. Celano, Jordan von Giano, Eccleston, das *Sacrum commercium* u. a. – M. E. gehören an den Anfang eindeutig die Schriften des Franz selbst. Zu ihrer Erklärung ist in zweiter Linie sämtliches Material aus frühen wie späten Quellen heranzuziehen, das eine genauere historische Lokalisierung dieser Texte von Franz erlaubt. Selbstverständlich ist dies Material kritisch zu behandeln: ebenso das frühe wie das späte vom Armutsstreit beeinflusste Material. Augenzeugen, Zeitgenossen, Kurialbeamte gebrauchen ihre Kategorien, um das Beobachtete einzuordnen. I. Celano verschleierte ebensoviel, wie er sagt. Vor 1230 hat es schon wesentliche Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der franziskanischen *Vita* gegeben: das Jahr ist als Grenzscheide zwischen brauchbaren und zunächst zurückzustellenden Quellen nicht akzeptabel. Erst wenn diese Arbeit zur alleinigen Erklärung der Texte von Franz getan ist, kann man m. E. darangehen, das Erarbeitete durch weiteren Stoff aufzufüllen.

Das zweite Kapitel weist nach, daß die „*fraternitas*“ des Franz „von ihrem ersten Erscheinen an als kirchlicher Orden angesehen“ wird, „der gleichberechtigt und gleichwertig neben die bisherigen Ordensformen in der Kirche tritt“ (51); Männer aus allen Ständen, Kleriker und Laien, sind in der Gemeinschaft verbunden, die „das feudale Ordnungsprinzip der meisten alten Orden durch das der evangelischen Brüdergemeinschaft . . . zu ersetzen“ versucht (52). – Das ist, von Formulierungen abgesehen, die für die „Anfänge“ etwas großartig klingen („gleichberechtigt“), richtig; man vermißt aber die Nachzeichnung der historischen Genesis bis zur Anwendung des Begriffs „Orden“, der nun einmal nicht wie „*fraternitas*“ am Anfang steht. Beobachter nannten die Gemeinschaft früh einen „Orden“, die Kurie und Franz selbst aber zunächst eben nicht. Die den Sachverhalt richtig treffende Feststellung der *Legenda trium sociorum* „*non enim ordo eorum dicebatur religio*“ (18 Anm. 3) bezeichnet also ein zu lösendes Problem; sie mag „schwer verständlich“ sein, darf aber nicht beiseitegeschoben werden. Vermutlich hatten die Kurie und vor allem Franz selbst Gründe, den Ordensbegriff zunächst nicht zu gebrauchen. Bei der Kurie mag man an die bezeugte Opposition gegen neue Ordensgründungen in der Zeit des 4. Laterankonzils sowie an den langsamen Prozeß der kirchenrechtlichen Approbation der neuen Gemeinschaft von der mündlichen Erlaubnis 1210 über die vielleicht 1215 erfolgte Regelapprobation „*sine bulla*“ bis zur Approbation in einer Papstbulle 1223 denken, bei Franz an seinen bekannten Willen, den Unterschied zur Lebensweise der alten Orden zu wahren. Es ist falsch, daß Franz „*ordo*“ unter-

* Ich habe mich in einem Aufsatz mit Eßers Thesen in dieser und anderen Arbeiten auseinandergesetzt: *Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi*. In: *Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte und Konfessionskunde*, Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag (= Kirche und Konfession 11), Göttingen 1966, S. 1–31. Da mir Eßers neues Buch damals noch nicht vorlag, habe ich S. 31 diese Rezension angekündigt.

schiedslos wie religio und fraternitas gebraucht hätte; das Wort fehlt in seinen Schriften bis 1223; I. Celano 38 darf man angesichts dieses Sachverhalts hier nicht anführen. Regula non bullata 6 muß als echtes Zeugnis des Franz vor diesem Zitat, das 1228 formuliert worden ist, den Vorrang erhalten. Dies ist ein Beispiel, wie sich das oben beanstandete quellenkritische Verfahren auswirkt (vgl. die Nachweise in meinem oben in Anm. zitierten Aufsatz, Anm. 39). – Falsch ist es auch, daß Burchard von Ursperg die Brüder schon 1210 in Rom als „Fratres Minores“ kennenlernte (25): er schreibt 1229, als der kaum vor 1215 eingeführte Name längst allgemein bekannt ist. Falsch ist auch die Deutung des zweiten Satzes des Prologs der Regula non bullata als „das früheste Selbstzeugnis des hl. Franziskus über sich und seinen Orden“ (25): Frater Franciscus et quicumque erit caput istius religionis promittat obedientiam et reverentiam domino Innocentio papae et successoribus eius, et omnes alii fratres teneantur obedire fratri Francisco et eius successoribus. Der Satz ist nur als kuriale Formulierung zu verstehen, 1210 oder vielleicht noch eher bei der vielleicht 1215 „sine bulla“ erfolgten Bekräftigung der Regel dem Text des Franz vorgestellt.

Damit entfällt dies Zeugnis für das Selbstverständnis des Franz als „Haupt dieses Ordens“. Als einen der neuartigen Züge der Gemeinschaft bezeichnet Eßer im 3. Kapitel den „allen gemeinsamen Oberen“, der den sonst locker gefügten, nicht klösterlichen Verband zusammenhielt. Die Brüder hätten ihm „unverbrüchlichen Gehorsam“ geschuldet, „so daß er die ganze Fraternität sehr zentral leitet“; durch ihn sei „der Gesamtorde der Römischen Kirche in einem neuartigen Gehorsamsverhältnis verbunden“ gewesen (138). Ich halte das eben für die Richtung, die die Kurie der Gemeinschaft in jenem Vorspann der Regel weist, aber nicht für das Ergebnis des Denkens des Franz und gar für eine jener gottgegebenen Weisungen, auf die Franz seine Lebensweise zurückführt (Test. 1–4). Nicht daß ich einen Konflikt konstruieren möchte, aber es besteht ein Unterschied zwischen der Konzeption, die Franz für seine Gemeinschaft hat, und der Entwicklung, die die Verfassung auch unter kurialer Mitwirkung nimmt. Es ist mir bei Eßer 63 ff. zuviel von „Oberem“ und „Untergebenen“, „rückhaltlosem Gehorsam“ die Rede. Der „Orden“ war „am Anfang straff zentralistisch organisiert“. Franz „vereinigte . . . alle Gewalt in seiner Person“ (66). In dieser Konzeption steht die juristische Ordnung am Anfang, und all das, was Franz von Bruderschaft, Dienst, gegenseitigem Untertansein sagt, kommt als erbauliche Sinnerfüllung hinzu; die Struktur der Gemeinschaft bleibt davon im Grunde unberührt (66–73). Einen Satz, der über diese so auch bisher von Eßer vertretene Auffassung hinausführt, würde ich gern zum Ausgangspunkt der Überlegungen über die franziskanische Verfassung gemacht sehen: „Die Bezeichnung ‚minister et servus‘ . . . wurde von Franziskus sicher nicht als eine Art Titel oder Amtsbezeichnung empfunden, sondern im ganzen Ernst ihrer Aussage gebraucht“ (72 f.) Macht man mit dieser Auffassung, die sich aus den echten Schriften des Franz ergibt, Ernst, so kommt man zu einem anderen Bild der Verfassungsordnung der frühen Gemeinschaft, als wenn man den kurialen Vorspann der älteren Regel und die Beschreibungen der sekundären Quellen zum Ausgangspunkt macht, wie Eßer es 63 ff. tut. Dasselbe gilt für die Gehorsamsauffassung: die Normierung des „wahren Gehorsams“ in Regula non bullata 4/5/6 und anderen Zeugnissen des Franz selbst verdient den Vorzug vor den anschaulichen Beschreibungen des Befehlens und Gehorchens in der Gemeinschaft durch die sekundären Zeugen. Die autoritative Stellung, die nach Eßer dem „gemeinsamen Oberen“ zukommt, ist m. E. vielmehr der „gemeinsamen Regel“ (101 ff.) zuzuschreiben, und zwar nicht als einem Text, der seine Autorität aus irgendeiner juristischen Qualifikation empfängt, sondern aus ihrem inhaltlichen Charakter als „vita evangelii Jesu Christi“, die darum verbindlich ist, weil Gott selbst sie Franz so offenbart hat (Test. 4). Zu ihr gehört auch der „wahre Gehorsam“. Franz selbst und später die ministri haben nach dem Rechtsbegriff des Franz keinen juristischen Titel, sondern nur eine Funktion in der Vita evangelii; diese Funktion ist grundsätzlich jederzeit auswechselbar. Der Gehorsam ist primär durch die Nachfolge des sich erniedrigenden Gottessohnes begründet und

ist jedem Nachfolger einschließlich des Franz und des minister aufgetragen; die Verrechtlichung in einer einseitigen Gehorsampyramide ist ein sekundärer Vorgang, der durch die Verhältnisse beim Anwachsen des Ordens unter kräftiger Mitwirkung der Kurie bewirkt wurde; die Reg. non bull. bezeugt klar, daß Franz sich gegen ihn zwar nicht gänzlich sträubte, aber ihn durch das ursprüngliche und unbedingte Gesetz der Nachfolge umzuprägen suchte. Das zeigt, worauf es ihm ankam und was an den Anfang der Entwicklung gehört. Sabatier hat bei allen Übertreibungen und Entstellungen schon eine richtige Intuition gehabt, wenn er die verschiedenen Partner der Entfaltung der Gemeinschaft scharf, allzu scharf unterschied. Die entstehenden autoritativen Instanzen, vor allem die wesentlich legislative Instanz des Kapitels (dessen Aufgaben und Entwicklung 81 ff. vorzüglich geklärt werden), sind der Norm der Vita evangelii unterzuordnen; sie haben diese Norm zu wahren und in konkrete Situationen hinein zu entfalten (vgl. 107–114). Eßer schreibt selbst richtig: „Somit erscheint die Regel und das Leben nach ihr als stärkstes inneres Bindeglied dieser neuen Gemeinschaft“ (113). Ich würde nur hinzufügen: sie ist, als gottgegebene Vita evangelii verstanden, zunächst auch das *einzig* wirklich normative „Bindeglied“; nur in ihrem Namen kann von Franz und von anderen Brüdern Autorität in Anspruch genommen werden. Eßer arbeitet das im übrigen im 4. Kapitel, das den ersten Krisen im Orden gilt, 163 ff. (im Abschnitt über die Profex) auch nahezu so heraus; er zeigt, daß die Auffassung der Profex als unaufhebbar und mit Strafgewalt durchzusetzenden Gelübdes kural ist (164). Am Anfang stand dagegen die einfache Verpflichtung zum Gehorsam gegen die vita evangelii nach der Regel (165 ff.). Die Behauptung, durch dies Versprechen sei ein besonderes Gehorsamsverhältnis zu dem „Oberem“ begründet worden, die auch hier (165) wieder aufgestellt wird, ist nur durch die mühsame Konstruktion mit jener anderen, richtigeren und quellenmäßig zuverlässig belegten Auffassung zu verbinden, der Obere (also nach Eßer am Anfang Franz) verkörpere „ja die Gemeinschaft in seiner Person“, und der Neuling verspreche mit der besonderen Gehorsamsverpflichtung gegen den Oberen also, „das Leben der Gemeinschaft zu dem seinigen zu machen“ (165). So muß also die falsche These von der „straff zentralistischen“ Struktur der ersten Gemeinschaft unter dem caput Franz mühsam wieder weginterpretiert werden. Es ginge einfacher.

Im übrigen bietet dies vierte Kapitel ein vorzügliches Bild der Schwierigkeiten, die im ersten Jahrzehnt der Gemeinschaft entstanden, weil ziemlich jeder Anwärter aufgenommen wurde (darunter besonders viele junge Leute), weil die Gemeinschaft gewaltig anwuchs und die Freiheit der Brüder in ihrem ortsungebundenen Leben oft zu Regelübertretungen, auch zu Abfall, gefährlicher Gemeinschaft mit Frauen und auch dazu führte, daß Brüder der Propaganda der verwandten häretischen Bewegungen anheimfielen. Auch das Armutsprinzip führte zu Schwierigkeiten, wo die Handarbeit nicht den notwendigen Unterhalt brachte und wenig Almosen gegeben wurden: in England hört man von großen Schulden des Ordens. Vielleicht verleitete das Betteln manche Brüder zur Arbeitsunlust. – Manches ließe sich hier aus der Regula non bullata wohl noch ergänzen oder auch berichtigen: offenbar haben sich doch viele Brüder geschämt zu betteln (Nr. 9). Das Unterhaltsproblem hat jedenfalls zur gegenüber den Anfängen noch schärferen Forderung des Franz geführt, die Brüder sollten sogar, wenn sie es noch nicht gelernt hätten, ein Handwerk lernen (Test. 5). – Anschließend an die Schwierigkeiten stellt Eßer die Lösungsversuche dar: den abgewiesenen Vorschlag der ministri, bewährte Lebensformen der alten Orden zu übernehmen (157), die päpstliche Erlaubnis an die ministri angesichts des Fehlens einer Strafgewalt im Orden, kirchliche Zensuren zu verhängen (157 f.), die ebenfalls vom Papst veranlaßte Einführung von Noviziat, Gelübde und Ordensbindung (159 ff.), das allmähliche Sesshaftwerden (wobei in den entstehenden Niederlassungen nur ein Gastrecht beansprucht wird, um die Armut nicht zu verwässern 168 ff.), die Ausfächerung der Ordensämter (189 ff.): das Entstehen des Amtes eines Hausoberen (Guardian) aus dem älteren Amt des Begleiters und Hüters einer wandernden Brüdergruppe, die Ansätze zur Bildung einer klösterlichen Tagesord-

nung (194 ff.) und die stärkere juristische Bindung an die römische Kirche durch die Schaffung des Amtes eines Kardinalprotektors u. a. (197 ff.). Es fehlt m. E. nur eines in dieser Darstellung: die Einführung der Ämter überhaupt. Weil der Orden nach Eßer am Anfang ein leitendes Amt hatte, erscheint die Einführung des minister-Amtes nicht als ein so schwerwiegendes Novum, wie es das gewesen ist, wenn man die Anfänge gänzlich amlos als nur durch die Vita evangelii normiert sieht. Der Wachstumskrise wurde aber m. E. zunächst durch die Einführung der ministri begegnet, deren Autorität von Franz unamtlich interpretiert und der Vita evangelii untergeordnet wurde; unter der Mitwirkung der Kurie und möglicherweise aus der Notwendigkeit der Sache, wie viele ministri sie sahen, nahm die minister-Funktion aber eine zunehmend amtliche Entwicklung und wurde mit juristischen Rechtstiteln versehen.

Das Buch endet mit einer schönen Darstellung des „christlichen Leitbildes der neuen Gemeinschaft“ (209 ff.), wie es sich aus dem Willen, Buße zu tun, in einer Erneuerung der Vita evangelii ausformt. Das führte auch zur Wanderpredigt und dem Zeugnis des Lebens vor der ganzen Christenheit und den Nichtchristen. Die radikale Armut war nicht Selbstzweck, sondern Ausdrucksform des evangelischen Lebens, der Nachfolge Jesu als ganzer (245 f.). Daß der Mensch nach Franz in der Nachfolge Christi in der Armut am Heilswirken Christi teilnahme (255, 280), ist vielleicht eine Überzeichnung, jedenfalls aus den Schriften des Franz nicht deutlich als Sinn der Armut zu erheben. Die Arbeit, die den Brüdern im Normalfall den Unterhalt verschafft, gibt ihnen keinen *Rechtstitel* auf Entlohnung; der Bettel wird im Notfall geübt. – Vielleicht ließe sich dies „christliche Leitbild“ noch etwas tiefer und einheitlicher fassen, wenn man die franziskanische Buße in der Form der Nachfolge des Lebens Christi als ein Leben der vollen Selbstentäußerung, der Entäußerung vom eigenen Willen und eigenen Anspruch faßt, wozu als ein Bestandteil die Armut gehört. Regula non bullata 17, 2. und 3. Absatz und verwandte Stellen geben m. E. die tiefste Deutung des eigenen Vorhabens durch Franz selbst (vgl. auch Reg. non bull. 10, alles als konkrete Entfaltung der ursprünglich in den Schriftworten Reg. non bull. 1 gewiesenen Richtung). Reg. non bull. 17, 2. Absatz (unser Eigentum sind nur unsere Laster und Sünden) hat als Kehrseite den unvergleichlichen franziskanischen Lobpreis, die kreatürliche Dankbarkeit: omnia bona Domino Deo altissimo et summo reddamus et omnia bona ipsius esse recognoscamus et de omnibus ei gratias referamus, a quo bona cuncta procedunt: alles, was nicht Laster und Sünde ist, kommt von Gott, selbst Krankheit (Reg. non bull. 10) und Tod (Sonnen- gesang). Unter den Zielen der Gemeinschaft verdiente ferner m. E. eine schärfere Hervorhebung die gewissermaßen indirekte Kirchenerneuerung durch das Beispiel des eigenen Lebens, durch die Heilighaltung all dessen, worin der erniedrigte Gottessohn sichtbar erscheint: vor allem des Altarsakraments (Ep. ad capitulum, Testament 3). Die tiefe Fassung der Nachfolge Christi als Selbstentäußerung bewahrt die Gemeinschaft in dieser Absicht vor jeder rechtsanmaßenden, direkten Kritik am Klerus.

Man hat in Eßers Arbeit eine große Fülle des historisch verwertbaren Quellenstoffs zur frühen Franziskanergeschichte beisammen und dazu viele eindringende und überzeugende Interpretationen. Die Gesamtkonzeption ist ein Fortschritt über die früheren Entwürfe desselben Autors, enthält aber noch die angedeuteten m. E. grundlegenden Irrtümer vor allem zur Frage der Fassung der frühsten Gemeinschaft des Franz. Jedenfalls wird jeder, der über diese Zeit arbeitet, in dem reichen, zuverlässigen Stoff, der hier ausgebreitet ist, eine nicht leicht selbständig zu schaffende Arbeitsgrundlage finden und von dem Verfasser an sehr vielen Stellen Hinweise zum richtigen Verständnis entgegennehmen. Der zweite Arbeitsgang, die methodisch zuverlässige Auswertung des Stoffes der späten Legenden, hätte sich anzuschließen; er wird sich anschließen können, wenn über die richtige Auswertung des primären Stoffes Einmütigkeit erzielt werden sollte.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

David Ethelbert Flood O.F.M.: *Die Regula non bullata der Minderbrüder.* (= Franziskanische Forschungen, H. 19). Werl/Westf. (Dietrich-Coelde-Verlag) 1967. 168 S., kart. DM 22.—.

Die von Kajetan Eßer angeregte und in Köln als Dissertation angenommene Arbeit ist ein Fortschritt auf dem Weg zur Erhellung des ersten Jahrzehnts (1209/10 bis 1221/22) der franziskanischen Gemeinschaft. Sie bietet aufgrund einer genauen Analyse des seit Boehmers Edition erweiterten Handschriftenbestandes und der übrigen Textüberlieferung eine neue Edition des Textes der *Regula non bullata* von 1221 (1222?); diese Edition ist künftig bei jeder Arbeit zur frühen Franziskaner-geschichte zu berücksichtigen. Und sie bietet eine Strukturanalyse dieser Quelle, die an vielen Punkten überzeugt und den langsamen Entstehungsprozeß des komplizierten Textes ein Stück weiter aufhellt als es bisher geschehen ist. Das ist von größter Bedeutung; denn in der *Regula non bullata* als dem ältesten urkundlichen Niederschlag des frühen franziskanischen Lebens ist das Zuverlässigste verborgen, was sich über die Frühgeschichte der Gemeinschaft feststellen läßt, wenn eine einwandfreie quellenkritische Analyse gelingt. Es läßt sich nicht mehr mit vernünftigen Gründen bestreiten, was auch Flood von neuem nachweist, daß Franz und seine Brüder, beim Anwachsen der Gemeinschaft die Kapitel, die von Innozenz III. 1209/10 mündlich bekräftigte Urregel („*Vita*“) nach und nach ergänzt und umgestaltet haben. Die *Regula non bullata* ist das um 1221/22 erreichte Stadium dieser Arbeit. Sie ist ein Konglomerat von Texten, die alle zu irgendeinem Zeitpunkt des vorausgehenden Jahrzehnts notwendig geworden sind. Das Mißliche für den Forscher ist, daß sie diesen Zeitpunkt meist nicht mehr ausdrücklich verraten. Der Forscher muß die Entstehungsgeschichte des Textes, soweit es noch geht, aus den Indizien der formalen Textstruktur und der inhaltlichen Aussagen zu rekonstruieren versuchen. Es ist eine Schulaufgabe sorgfältiger historischer Methode.

Der Unterschied in der Textherstellung zu Boehmers Edition ergibt sich vor allem a) aus der anderen Bewertung der Zitate bei Angelo de Clareno, die Boehler zugrundegelegt hat, b) aus der detaillierten Prüfung der Handschriftenfiliation und dem Nachweis, daß die wohl älteste Handschrift (Rom, Sant' Antonio, Bibl. major 1, fol. 69–73; kurz nach 1344) gegenüber der gesamten Überlieferung einschließlich Clareno im allgemeinen einen altertümlicheren und von deutlichen Fremdeinflüssen freieren Text bietet. Sie weist die geringsten Einflüsse des Textes der *Regula bullata* von 1223 auf; ihre Sprache ist am wenigsten verbessert; sie zeigt die wenigsten Spuren einer Anpassung an spätere Verhältnisse etc. Clareno dagegen (dessen Text der gleichen Handschriftenfamilie zugehört) hat sein Werk zwar schon 1321–1323 verfaßt; die beste Handschrift seiner *Expositio regulae* stammt aber erst von ca. 1400. Auch bei ihm zeigt sich häufig der Einfluß der *Regula bullata*, und er legt auf einen klaren, nicht auf einen kritisch sicheren Text Wert; es gibt auch Spuren für eine Anpassung des Textes im Dienst der von Clareno verfolgten Ordenspolitik.

Eine nicht allein aus der Textüberlieferung erklärable Sondergestalt des Textes bringen die (Boehler noch unbekannte) Handschrift Worcester, Kathedralbibliothek Q. 27, 158–159 (1. Hälfte 14. Jh.), die Zitate bei Hugo von Digne (um 1250. Datum der ältesten Hs. wird nicht angegeben) und einige Zitate in 2. Celano (die wohl auf die *cedulae fratris Leonis* zurückgehen). Schon Boehler hatte die Besonderheit dieses Textes erkannt (Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Großausgabe 1904, S. LIV f.) und angenommen, daß ihm eine sonst verlorene, auf Franz selbst zurückgehende Textrezension vor 1223 zugrundeliege. K. Eßer hat die Frage aufgrund der neuen Handschrift Worcester wiederaufgenommen (Zur Textgeschichte der *Regula non bullata*, Franziskanische Studien 33, 1951, 219 ff.), und Flood bestätigt und präzisiert beider Ergebnisse (S. 84 ff.), indem er plausibel macht, daß es sich bei dieser Rezension zum Teil um eine Überarbeitung des sonst überlieferten Textes handelt, die die „Leitung des Ordens“ (S. 101) 1222/23 vorgenommen hat. Dankenswerterweise bietet Flood S. 86 ff. den Text der Hs. Worcester und S. 102 ff. den Text der Regelzitate bei Hugo von Digne vollständig.

Der Text der mit umfangreichem Apparat versehenen Edition S. 54 ff. beruht

also auf der Hs. Sant' Antonio (*An*; Boehmer: *B* 3), jedoch vielfach verbessert durch das übrige Zeugnis der beiden Überlieferungsstränge und wo sonstige Indizien für eine Korruption dieses Textes bestehen (S. 52). Hinzuweisen ist auf die Siglaliste S. 23 ff., 54, der der Leser die entsprechenden Sigla Boehmers (Analekten, Großausgabe S. LIII f.) zum Vergleich leider selbst hinzufügen muß.

Die neue Textgestalt S. 54 ff. weicht an sehr vielen Stellen von Boehmers Text (und der Edition von Lemmens, *Opuscula S. Patris Francisci Assisiensis*, Quaracchi 1904, ³1949; vgl. die Kritik an dieser Edition, die leichte Lesbarkeit anstrebt, S. 50 f.) ab. Sie ist im ganzen altertümlicher und grammatisch noch weniger korrekt. Freilich hat man auch hier sicher nicht immer das originale Latein des Franz vor sich: auch die Hs. *An* ist spät und hat eine lange Überlieferungsgeschichte hinter sich. Aber, von Einzelheiten abgesehen, mag es sich um den frühesten beim gegenwärtigen Handschriftenbestand erreichbaren Text handeln; ein genaues Urteil hierüber würde eine minutiöse eigene Handschriftenanalyse voraussetzen. Textabweichungen von inhaltlicher Bedeutung sind nicht selten.

Ich notiere die wichtigsten: 1. Reg. non bull. 1: Das Zitat Matth. 16, 24 wird unter Berufung allein auf *An*, gegen alle anderen Zeugen, gestrichen; vgl. die Begründung S. 33. Man mag fragen, ob dies Verfahren, bei allem begründeten Zutrauen zu *An*, richtig ist. Immerhin hat auch *An* genug Überlieferungsfehler. Der von Flood gegebenen Erklärung, Mt. 16, 24 sei durch Bonaventura, *Legenda maior* 3, 3; *Tres socii* 29 in die Hss. hineingekommen, haftet große Unsicherheit an, da wir die Überlieferung im 13. Jh. nicht kennen. Daß das Zitat „in das Ganze nicht gut hineinpaßt“ (33), leuchtet mir nicht ein. Mt. 16, 24 vertieft den Gedanken Mt. 19, 21 und leitet ganz passend über zu den folgenden Zitaten Luk. 14, 26 und Matth. 19, 29. – 2. Reg. non bull. 2 (Boehmer, *Analekten*, Kleine Ausgabe S. 2, Z. 8) wird das „presentis“ als tendenziöse Zutat Clarenos gestrichen, s. Flood S. 79. – 3. Reg. non bull. 3 (Boehmer, Kl. Ausgabe S. 3, 3) wird „Romane ecclesie“ gestrichen, s. Flood S. 77. – 4. Reg. non bull. 5 (Kl. Ausg. 4, 17): Exemplum ist gestrichen. – 5. Reg. non bull. 6 (Kl. Ausgabe 5, Z. 5 und 8: in illis locis und in vita ista getilgt. – 6. Reg. non bull. 7 (Kl. Ausg. 5, 12): lies cancellarii statt cellararii; Reg. non bull. 7 (Kl. Ausg. 5, 23): statt pauperes lies fratres; zu ferramenta hinzuzufügen „et instrumenta“, vgl. Flood S. 79; Reg. non bull. 7 (Kl. Ausg. 6, 2: statt revereri lies revidere (Flood S. 41). – 7. Reg. non bull. 8 (Kl. Ausg. 6, 12 und 19): die Ausnahmeklauseln für Geldgebrauch im Falle der Not für kranke Brüder gehören in den Text; Clarena hat die Klauseln im Dienst seiner Armutspolitik und in Anlehnung an *Regula bullata* 4 getilgt, Flood S. 78. Ich erinnere daran, daß Boehmer zwischen den beiden Lesarten geschwankt hat (Große Ausgabe LIV); Reg. non bull. 8 (Kl. Ausg. 6, 20): et pro apostata ist zu streichen; Reg. non bull. 8 (Kl. Ausg. 6, 25): lies „locis facere“; vgl. Flood S. 40. – 8. Reg. non bull. 9 (Kl. Ausg. 7, 25): statt ei lies eis. – 9. Reg. non bull. 10 (Kl. Ausg. 8, 8): statt alicui fideli persone lies: alicuique personae. – 10. Reg. non bull. 11 (Kl. Ausg. 8, 24): lies Inutilis servus sum. – 11. Reg. non bull. 12 (Kl. Ausg. 9, 10 f.): „aut – vadat“ und „aut – comedat“ zu tilgen; vgl. Flood S. 82 f. – 12. Reg. non bull. 16 (Kl. Ausg. 10, 6 f.): lies quicumque fratrum divina inspiratione voluerit. – 13. Reg. non bull. 17 (Kl. Ausg. 11, 9): lies Caveat sibi minister, ne – concedat; vgl. Flood 39 f. – 14. Reg. non bull. 21 (Kl. Ausg. 13, 18): Jak. 5, 16 zu tilgen. – 15. Reg. non bull. 22 (Kl. Ausg. 13, 30): lies vult diabolus a nobis; Reg. non bull. 22 (Kl. Ausg. 14, 7): quod solliciti simus zu tilgen. – 16. Reg. non bull. 23 (Kl. Ausg. 17, 7): lies religiosos omnes conversos et parvulos pauperes; Reg. non bull. 23 (Kl. Ausg. 17, 27): lies iustorum omnium bonorum in caelis congaudentium; Reg. non bull. 23 (Kl. Ausg. 18, 3): Am Schluß des Abschnitts hinzuzufügen „Amen“. – 17. Reg. non bull. 24 (Kl. Ausg. 18, 4): Lies: In nomine Domini Dei! Rogo . . .

Die andere frühe Regelrezension (Hs. Worcester u. a.) beginnt in der Hs. Wo nach dem Testament ohne markierten Übergang mit Reg. non bull. 22; dieser Abschnitt endet mit einem Gloria Patri (Flood 88, Z. 60 f.); es folgen Abschnitte aus den capp. 12, 14, 16, 17, 19, 21, 7, 10, 9. Das Ganze wird im Explicit als Testament

des Franz bezeichnet. Inhaltlich fallen an dieser Regelrezension zwei Änderungen auf: 1. Reg. non bull. 7 (Kl. Ausg. 5, 20 f.) lautet hier: *Unusquisque in ea arte et officio in qua vocatus est permaneat secundum dispositionem ministri*; 2. Reg. non bull. 21 (Kl. Ausg. 13, 11 f.) wird ebenfalls der minister eingeschaltet: *quandocumque inspiraverit eis Deus annuntiare inter quoscumque homines cum benedictione Dei et licentia sui ministri* (Flood S. 94 und 99).

Einige der zitierten Lesarten sind von besonderer historischer Bedeutung. „Fratres“ statt „pauperes“ Kl. Ausg. 5, 23 bezeugt die Bedeutung des Bettels in der Frühzeit. Die Einfügung von „locis“ Kl. Ausg. 6, 25 führt zu einer genaueren Auffassung von Reg. non bull. 7 und 8: es geht hier ursprünglich um die Dienstleistungen von Brüdern in fremden Häusern: Dienste, in denen die Brüder etwa Geld für diese anderen Häuser zu sammeln hätten, sind unerlaubt (Flood 40 f., 117 ff.). Weitere historische Erkenntnisse gewinnt der Verf. im 2. Teil seiner Arbeit, der Strukturanalyse der Regel (105 ff.). Verf. versucht zunächst „negative Einschübe“ in einen älteren Textzusammenhang herauszuschälen (108 ff.). Der erste Satz von cap. 7 ist sicher ein Einschub, der dem älteren Text der nächsten Sätze vorangestellt worden ist, nachdem man mit den Dienstleistungen der Brüder in fremden Häusern seine Erfahrungen gemacht hatte. Der ältere Beschluß lautete: *Fratres qui sciunt laborare laborent etc.* Ebenso steht es mit anderen negativen Sätzen (*caveant o. ä.*) in cap. 7 und sonst. Die Mahnung, sich keinen Aufenthaltsort anzueignen (Kl. Ausg. 5, 29 f.), ist ein durch Erfahrungen bedingter Einschub in den älteren folgenden Text. In cap. 9 (Kl. Ausg. 7, 27 ff.; 8, 1 ff.), wo Freiheit im Speisengebrauch in der Not gewährt wird, wird später (Kl. Ausg. 7, 30 ff.) vor Mißbrauch dieser Freiheit gewarnt. Cap. 4 ff. werden Anweisungen für das neu eingerichtete Ministeramt gegeben. In cap. 5 (Kl. Ausg. 4, 1 ff., 4 ff., 9 ff., 16 ff.) sind mit dem neuen Amt gemachte Erfahrungen berücksichtigt. Ähnlich steht es mit dem Reitverbot, das sich in cap. 15 an den früheren Beschluß cap. 14 anschließt.

Dies Verfahren, Schichten des Textes voneinander abzulösen, bewährt sich hier und an anderen Stellen (cap. 2: Aufnahme neuer Brüder, Flood 116; cap. 7/8: Arbeitsleistungen und Geldgebrauch, Flood 117 ff.; cap. 9: geistliche Verarbeitung der mit dem cap. 7 angeordneten Bettel gemachten Erfahrungen, Flood 121 ff. usw.). Sicher ist der Entstehungsprozeß der *Regula non bullata* nicht mehr restlos aufzuklären. Aber die analytische Methode ist richtig und führt hier und da zu zuverlässiger Erkenntnis von Erfahrungen, Problemen und Lösungen der franziskanischen Frühzeit.

Vielleicht geht Flood bei der Analyse am Ende etwas zu weit. S. 125 ff. stellt er fest, daß cap. 18–20 wohl die *canones* 12, 3 und 21 des 4. Laterankonzils voraussetzen; Spuren eines Einflusses zeigten auch cap. 16, 17 (und auch cap. 21: S. 133). Der Text cap. 1–17 habe in seinen Grundzügen schon vor 1216 existiert (132 f.). Ich weiß nicht, ob die möglichen indirekten Auswirkungen der Konzilsbeschlüsse eine solche Unterscheidung zwischen cap. 1–17 und 18–20 wirklich begründen. Die Capp. 19–20 sind auch vor dem Konzil durchaus denkbar, und 1–17 sind nach 1216, wie Verf. selbst feststellt, noch wesentlich überarbeitet und ergänzt worden. – S. 133 ff. beschäftigt Flood sich mit dem Sondercharakter von cap. 21–23. Natürlich ist cap. 21 ein später, vielleicht nachkonziliarer Text. Die These aber, cap. 22 sei eine „Art Testament, das Franziskus den Brüdern hinterließ, als er im Jahre 1219 zu den Sarazenen ging“ (133), scheint mir in der historischen Lokalisierung doch etwas überzogen. Über den testamentarischen Charakter des Kapitels läßt sich reden. Man sollte aber gerade in der frühen Franziskusforschung nur Hypothesen aufstellen, die sich irgendwie zur Lösung eines Problems aufnötigen. An interessanten Ideen, die nicht mehr als interessant sind, ist wirklich kein Mangel; sie machen das Dickicht der Franziskusforschung so undurchdringlich. Ebenso steht es mit der Erklärung von cap. 23 als „Umriss einer Lebensordnung, die die Brüder zur Zeit ihrer raschen Verbreitung jenen Leuten aufzeigen konnten, die sich von den Brüdern auf Grund ihres Wandels angezogen fühlten“ (136).

Für die leidige Frage nach dem Umfang der „Urregel“ von 1209/10 ergibt sich

aus der Strukturanalyse: die drei Hauptkristallisationspunkte, an die sich weitere Textentwicklungen innerhalb des älteren Bestandes der Regel anschließen, sind cap. 14, der positive Kern von cap. 7 (nicht mehr ganz von Retuschen zu befreien) und die „Leitsätze“ von cap. 1–3 (S. 139). Dieser älteste Kern wird der Urregel nahe- stehen, ohne daß man ihn damit identifizieren dürfte; daß alle Teile der Urregel erhalten geblieben sind, kann man nicht behaupten (157). – S. 141 ff. befaßt Flood sich mit der Frage der Bekräftigung der Regel durch Innozenz III. während des Laterankonzils 1215 (Frater Leo, *Intentio Regulae*, *Documenta Antiqua Franciscana* I, 83 u. 85: hier soll der Name *fratres minores* enthalten gewesen sein, der sicher bei der ersten Romfahrt 1209/10 noch fehlte, in *Regula non bullata* 6 aber steht; das älteste datierte Zeugnis für den Namen ist neben der *Intentio regulae* der Brief Jakobs von Vitry, Oktober 1216, nach seinem Besuch an der Kurie in Perugia. Vitry hat über die Gemeinschaft auch Informationen von der Kurie, Boehmer, *Kl.* Ausgabe 67, 4 f.; vgl. auch Grundmann, *Religiöse Bewegungen* S. 146 f.).

Wie Grundmann nimmt Flood an, Innozenz III. habe 1215 einen gegenüber der Urfassung von 1209/10 entwickelten Regeltext bekräftigt. Die Vermutung scheint mir durch die verschiedenen Indizien einen sehr hohen Wahrscheinlichkeitsgrad zu gewinnen; das von Flood übergangene Zeugnis Vitrys und das S. 150 zitierte Zeugnis Jordans von Giano c. 4 schlagen in dieselbe Kerbe. Endlich paßt auch die Angabe des Prologs der Regel über ihre Bekräftigung durch Innozenz III. wohl besser zu einem schon halbwegs ausgedehnten Text als zu der 1209/10 mündlich gebilligten rudimentären Urvita: der Hiatus zwischen jenem knappen Urtext und der unförmig aufgeblähten vorliegenden Gestalt der Regel von 1221/22, die immer noch die Bekräftigung durch Innozenz III. beansprucht, ist doch schwer erträglich. Nimmt man dagegen eine 1215 erfolgte etwas formellere Bekräftigung, immer noch „*sine bulla*“, an und stellt man in Rechnung, daß bei der Weiterentwicklung vor allem der Verfassung in den folgenden Jahren nach dem Tode Innozenz' III. der Rat des Kardinals Hugolino von Ostia nicht fehlte, so verringert sich die Spannung.

Es fehlt eines an Floods Arbeit: die Vollendung und Kontrolle der Analyse durch den Versuch einer darstellenden Synthese der Franziskanergeschichte während des Wachstums der Regel von der Ur- zur vorliegenden Gestalt. Das war nicht die Absicht der Arbeit (S. 138); es ist aber ihre notwendige Fortsetzung, wenn die entwickelte, richtige Methode ihre ganze Fruchtbarkeit beweisen soll. Franz und seine Gemeinschaft von 1210 bis 1222 – das ist das Thema, für das wir von einer methodisch erschlossenen *Regula non bullata* noch wesentliche neue Aufschlüsse erwarten können.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

Eberhard Winkler: *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart* (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 6). Tübingen (J. C. B. Mohr) 1965. VII, 130 S., kart. DM 18.–.

Untersuchungen zur Methode der mittelalterlichen, systematischen oder biblischen Theologie können immer auf das angespannte Interesse der historischen Forschung rechnen, da noch immer eine zusammenfassende Darstellung der Methode der mittelalterlichen Theologie fehlt. Diese Feststellung gilt besonders für eine Arbeit über Meister Eckharts exegetische Methode, da dieser Magister in vieler Hinsicht sozusagen *extra chorum* steht, und zwar auch und gerade mit seiner Methode der Schriftauslegung. Wie erinnerlich, wurde diese sogar vor dem Kölner erzbischöflichen Gericht auf ihre Rechtgläubigkeit hin geprüft. Sie wurde aber nie verurteilt (vgl. S. 40).

Das patristische Programm des vierfachen Schriftsinnes war zwar dem Mittelalter wohl bekannt, es war aber nie konstitutives Prinzip für die Auslegung. Grundsätzliche Bedeutung und Gültigkeit hatte aber wohl die Unterscheidung zwischen dem literarischen und geistlichen Sinn der Hl. Schrift. Die Abgrenzung des Literal-sinnes war schwierig, da nach der mittelalterlichen Vorstellung von der Tätigkeit

des Haupturhebers und der werkzeuglichen Ursache der Schrift (Gottes und des Hagiographen) der ursprüngliche, angestammte Sinn eines Textes komplex und vielfältig sein konnte. Ferner konnte nach dem scholastisch-augustinischen Verständnis von res und signum eine bedeutete Sache obendrein Zeichen für etwas anderes sein. Thomas von Aquin machte diesen Gedanken zur Grundlage der Theorie vom dreifachen sensus spiritualis, dem allegorischen, moralischen und anagogischen (S. th. I q. 1 a. 10). Bedeutsamer als die Unterscheidungen und Abgrenzungen des zweifachen bzw. vierfachen Schriftsinnes ist die durchgängige christologische bzw. ekklesiologische Auslegung des AT im Mittelalter und die im 13. Jahrhundert zu beobachtende Loslösung der Exegese von der systematischen (dogmatischen und moraltheologischen) Wissenschaft.

In diesem einleitenden Überblick über die Probleme der patristischen und scholastischen Hermeneutik (1–18) konnte der Autor weithin nur Forschungsergebnisse resümieren. Eine detailliertere Bestandsaufnahme der Probleme der Exegese im 13. Jahrhundert hätte aber wohl das Unterscheidende und Gemeinsame der Auslegung Eckharts noch deutlicher sehen lernen.

Zur Hauptsache! Im Auslegungswerk (Opus expositionum), dem dritten Teil des großangelegten, unvollendeten theologischen Werkes Eckharts (Opus tripartitum) haben wir dessen Schriftauslegung im Programm und in der Durchführung. Mit guten Gründen ging der Autor zuerst Eckharts programmatischen und methodischen Aussagen nach und analysierte dann erst die Durchführung des Programms in den einzelnen Kommentarwerken, denn Plan und wissenschaftliche Durchführung stimmen bei den scholastischen Theologen nicht immer überein. Das überkommene Schema des vierfachen Schriftsinnes hatte weder in der Idee noch in der praktischen Auslegung der Schrift bei Eckhart Bedeutung. „Nur ein zweifacher Schriftsinn wird deutlich unterschieden“ (S. 32): Literalsinn und allegorische Deutung. In dieser allgemeinen Unterscheidung brachte aber der Magister (mehrfach sprachlich, noch öfters aber sachlich) den dreifachen Gesichtspunkt „quantum ad divina, naturalia et moralia“ zur Geltung (S. 50).

Die Idee einer naturphilosophischen Allegorese ist das eine Unterscheidende und Charakteristische der Eckhartschen Schriftauslegung. „Die Bezugnahme auf Maimonides im Prolog von Gen II legt den Gedanken nahe, daß Eckhart diese Verwendung des Terminus der lateinischen Maimonidesübersetzung entnommen hat“ (S. 53). Schade, daß Winkler dem Verhältnis Eckhart-Maimonides nicht näher nachgegangen ist! Die Eckhartforschung und die Erforschung des Einflusses des Maimonides auf die lateinische Philosophie und Theologie warten auf diesen Beitrag, und zwar umso mehr als die zur Begründung angeführte Dissertation von P. Heidrich („Maimonizität bei Meister Eckhart“, Rostock 1959) nicht gedruckt ist und die These von E. Reffke, Eckhart sei durch Maimonides zur zweiten naturphilosophischen Genesisauslegung angeregt worden, noch näher begründet werden muß. Unverkennbar ist nämlich auch Augustins Einfluß auf Eckharts Methode. Im Johanneskommentar führte Eckhart aus:

„Augustin sagt im 7. Buch der Bekenntnisse, er habe alles, was vom Anfang dieses Kapitels bis zu diesen Worten: ‚voll der Gnade und Wahrheit‘ einschließlich geschrieben steht, in den Büchern Platos gefunden und gelesen; dort fehlten aber die Worte: ‚er kam in sein Eigen‘ bis: ‚die an seinen Namen glauben‘ einschließlich (1, 11–12) und ebenso diese Worte: *das Wort ist Fleisch geworden und hat in uns gewohnt* . . . Trotzdem könnte man mit einer gewissen Berechtigung sagen, daß der ganze Text: *das Wort ist Fleisch geworden bis: voll der Gnade und Wahrheit* einschließlich die Eigentümlichkeiten der Dinge in der Natur, im geistlichen Leben und in der Kunst enthält und lehrt. Dabei ist die Wahrheit des geschichtlichen Vorgangs immer vorausgesetzt.“ Expositio s. Ev. secundum Johannem n. 124 f. p. 108.

Augustins Vorgehen in der Auslegung des Johannes-Evangeliums hielt Eckhart an, eine neue, ebenso gewagte wie meisterhafte Synthese zwischen Naturphilosophie und johanneischer Logoslehre zu schaffen.

Unbeschadet der Bedeutung dieser äußeren Anregungen zur naturphilosophischen Auslegung der Schrift müßte diese (uns heute befremdende) Methode noch als Ausdruck und Form der spezifischen Geistigkeit und Gläubigkeit verstanden werden, speziell seiner Christusfrömmigkeit. Diese Analyse kann nicht durch eine terminologische Bestandsaufnahme gemacht werden, so richtig und interessant diese auch sein mag.

Christus und Johannes (d. Täufer) repräsentieren nicht nur das alte und neue Testament, sondern zugleich in anderer Hinsicht Gnade und Natur. Für die mittelalterliche Theologie war das Verhältnis zwischen altem und neuem Testament nur eine Dimension. Dieser entsprach die andere zwischen Gnaden- und Naturordnung. Daß Eckhart das Verhältnis zwischen altem und neuem Testament noch nicht auf die einfache Beziehung von Weissagung und Erfüllung reduzierte, kann ihm gewiß nicht als Mangel angelastet werden (S. 43). Weil ferner sein Naturdenken nicht gegenständlich, sondern prinzipiell war, konnte es stets auch existenzial-ontologisch sein. „... alle ontologischen Ausführungen, mögen sie noch so abstrakt-philosophisch erscheinen, erfüllen doch eine sehr konkret-religiöse Aufgabe.“ (117). Sie zeigen die Abkömmlingheit alles Seienden von Gott an und damit auch die göttliche Gebürtigkeit der Seele. Die tropologische Auslegung der Schrift, die Meister Eckhart in den deutschen und lateinischen Predigten gab, ist darum nichts anderes als die kerygmatische Wendung der existenzial-ontologischen Exegese im *Opus expositivum*. Die Predigt wendet und expliziert, was in der Auslegung grundgelegt ist. Das ist das andere Unterscheidende und Charakteristische der exegetischen Methode Eckharts: die Einheit und die Differenz von Auslegung und Verkündigung der Schrift.

Beide Momente hat die vorliegende Arbeit erfaßt. Sie hätte sie gewiß noch unterschiedener angehen, ausgreifender explizieren und darstellen können, dafür hätte man gerne auf manche Ausführungen in der Einleitung oder im Exkurs I verzichtet; sie stellt aber ohne Zweifel eine alte Methode der Schriftauslegung neu zur Diskussion.

Der Anmerkungsapparat ist z. T. fehlerhaft. Abgesehen von den Unebenheiten im Abkürzungssystem ist die Textwiedergabe ungenau (z. B. S. 5 Anm. 9 *tollitur*, S. 9 Anm. 2 *parabolam* ... *proferre* ... *tenere*, S. 16 Anm. 5 *Summa Sententia*, S. 30 Anm. 1 *prima propositione*, S. 35 Anm. 2 *fecundavit*, Anm. 3 *metaphora*, S. 40 Anm. 5 *rationalis ipsius*, S. 41 Anm. 4 *rationalis* S. 60 Anm. 2 *tenebra*, Anm. 3 *personarum divinarum*, S. 71 Anm. 2 *necessario ipsi*). Wiederholt sind auch die Stellenangaben falsch (z. B. S. 17 Anm. 4 AaO 84, S. 35 Anm. 1 ff.) 8–12, S. 61 Anm. 2 54, 24–26) und vielfach fehlen sie.

Bochum

L. Hödl

Franz Rudolf Reichert (Hrsg.): Die älteste deutsche Messe. Gesamtauslegung der Messe. Erstaussage ca. 1480, herausgegeben und eingeleitet von Dr. Franz Rudolf Reichert. (= *Corpus Catholicorum*. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Band 29). Münster (Aschendorff) 1967. CXXXII, 233 S., 6 Taf., 9 Abb., kart. DM 44.–.

Die Meßauslegung „Messe singen oder lesen“ war bisher hauptsächlich durch die Beschreibung und die Auszüge bekannt, die Adolf Franz in seinem Werk über die Messe im deutschen Mittelalter (1902) geboten hat. Diese Auszüge betrafen im wesentlichen die Texte des *Ordo Missae* nach dem Brauch von Augsburg, die der unbekannte Verfasser lateinisch und in Übersetzung anführt. Die gegenwärtige vollständige Ausgabe zeigt, daß noch manche bemerkenswerte Einzelheiten bei Franz unerwähnt geblieben sind, z. B. die feierliche Inzensierung vor dem Evangelium mit Formeln, die sonst nur beim Offertorium gebräuchlich waren (S. 74 f.). Schon daraus ist ersichtlich, daß eine vollständige Ausgabe begründet war, und dies, obwohl von der ersten Auflage des Werkes (Nürnberg, spätestens 1482) über ein Dutzend Exemplare in Bibliotheken vorhanden sind. Das Werk hat dann, wie aus Reicherts kundiger Einleitung des Näheren hervorgeht, alsbald eine zweite Nürnber-

ger Auflage und einen Augsburger Nachdruck (1484) erlebt und ist von 1572 bis 1598 durch Adam Walasser in etwas verkürzter Form noch sechsmal neu aufgelegt worden.

Reichert, der die Schwächen dieser echt mittelalterlichen Meßauslegung mit Nachdruck hervorhebt, wundert sich mit Recht über Walassers inhaltlich kaum veränderte Neuauflagen „obwohl es inzwischen . . . ein Konzil von Trient gegeben hat“. Immerhin hätte er hervorheben können, daß darin, wie aus dem Apparat der Ausgabe ersichtlich ist, die Änderungen des Missale Romanum von 1570 berücksichtigt sind: zum Stufengebet kein Knien mehr, neue Fassung des Confitetur sowie der Begleitformeln zum Kommunionempfang und des Schlußgebetes Placeat. Ein Hauptverdienst von Reicherts Einleitung ist der Nachweis, daß die Gesamtauslegung auf weite Strecken, nämlich beinahe für den ganzen Kanon der Messe, eine deutsche Wiedergabe des Werkes des Bernhard Parentini (um 1340) ist. Die Abhängigkeit wird durch eine eingehende Tabelle aufgezeigt (LXXIX–LXXXI); es hätte doch wohl auch typographische Mittel gegeben (wie sie etwa M. Andrieu in seinen Textausgaben anwendet), um in der Ausgabe selbst die entsprechenden Partien eindeutig kenntlich zu machen. Unglaublich ist z. B., daß nicht auch S. 135, 9–14 aus der Vorlage stammt.

Was der unbekannte Verfasser wollte, war die fromme Auslegung von Wort und Ritus der Messe. Er ist darin reiner Kompilator, bestrebt, das Erbe der vorausgehenden Jahrhunderte möglichst vollständig zu übernehmen; doch hat er seine Darlegungen von den damals grassierenden abergläubischen Vorstellungen und auch von der einseitigen Betonung der fructus Missae freigehalten. Ausdrücklich nennt er allerdings von Quellen für seine Arbeit, abgesehen von einigen Zitaten aus der *Imitatio Christi*, nur die *Summa Johannis* (von Freiburg, † 1314), der er seine kirchenrechtliche Einleitung entnommen hat. Nicht daß er im Bann der damals fast einzig gehandhabten allegorischen Erklärung bleibt, wohl aber, daß er für jede Einzelheit die einander widersprechenden Deutungen der verschiedenen Systeme nebeneinanderstellt und so den Leser in einen ziel- und ausweglosen Irrgarten führt, muß man dem Verfasser zum Vorwurf machen, obwohl er auch darin Vorläufer hat. Reichert bemüht sich um eine Analyse dieses Gewirrs von Deutungen, indem er sie wohlwollend in drei Schichten auseinanderlegt (XCV–CVII). Grundlegend ist – neben „anagogisch-typologischen“ und „tropologischen“ Deutungen – die „rememorative“ Deutung, die in den Zeremonien der Messe eine Darstellung der Heilsgeschichte finden will. Diese steht jedenfalls in den ersten Entwürfen einer Liturgieallegorese, bei Amalar von Metz, am Anfang, und zwar so, daß die dargestellten Ereignisse nicht mit der Geburt Christi, sondern schon mit dem Rufen der Väter beginnen; dieses hätte darum auch von Reichert nicht der zweiten Schicht zugewiesen werden dürfen. Allerdings hat unser Ausleger auch in seinen rememorativen Deutungen zwei Systeme durcheinandergemischt; zu jenem Amalars, das das gesamte Leben Jesu in den Ritus hineininterpretiert, kommt nämlich gegen Ende des Mittelalters ein anderes, das zunächst die liturgischen Gewänder, mit denen der Priester an den Altar tritt, und dann den ganzen Verlauf der Messe auf das Leiden Christi deutet (S. 18 ff.; S. 43). Die besonders seit dem 12. Jahrhundert (Honorius von Autostodunum) auch in der Messeerklärung wuchernde Zahlensymbolik (z. B. in der Ausgabe S. 59 ff.: siebenmaliger Gruß des Priesters: die sieben Gaben des Hl. Geistes; dabei fünfmal Wendung zum Volke: die fünf Erscheinungen des Auferstandenen usw.) trägt ein Übriges zum Durcheinander bei. Zur eigentlichen Auslegung kommen übrigens noch die eingestreuten Gebetshilfen hinzu, die dem aus der Ferne teilnehmenden Laien an die Hand gegeben werden; es sind Texte, die der Herausgeber mehrfach in der vorausliegenden Überlieferung nachzuweisen vermag (LXXXIV).

Die Ausgabe ist sorgfältig gearbeitet; gelegentlich, doch etwas ungleichmäßig, sind auch Anmerkungen beigegeben (S. 125 ist die Erklärung von *ly* – *Ecce ly igitur* – als Abkürzung von *lege* oder *legitur* unannehmbar). Der Wert der Neuausgabe liegt darin, daß uns damit ein konkretes Bild jener Frömmigkeit geboten wird, mit

der das ausgehende Mittelalter den längst nicht mehr verstandenen altüberlieferten Formen der eucharistischen Liturgie zu entsprechen suchte, nicht bloß ohne den Beihelf geschichtlicher Einsichten, sondern auch weithin ohne die klärenden Begriffe scholastischer Theologie.

Innsbruck

Jos. A. Jungmann

Reformation

Sir Thomas More: Neue Briefe. Mit einer Einführung in die epistolographische Tradition. Herausgegeben von Hubertus Schulte Herbrüggen (= Neue Beiträge zur englischen Philologie 5). Münster (Aschendorff) 1966. XLIV, 131 Seiten, 1 Tafel, kart. DM 25.-, geb. DM 28.-.

Die erste kritische Ausgabe der Morus-Korrespondenz erschien 1947 als Ergebnis einer 25jährigen Forschungsarbeit der Herausgeberin E. F. Rogers. Diese kommentierte „Correspondence of Sir Thomas More“ enthält 218 Briefe, davon 29 erstmals publizierte. Wenn nunmehr H. Schulte Herbrüggen dieser Sammlung 19 weitere Briefe hinzufügen kann, so sagt allein diese Zahl genug über die Bedeutung seines Beitrags zur Morus-Forschung. Es hat sich gelohnt, daß die Quellen und Literatur einmal von einem kontinentalen Anglisten durchgearbeitet wurden. Die meisten der handschriftlichen Neufunde entstammen festländischen Archiven von Wien bis Rom und Simancas. Aber auch aus englischen Bibliotheken konnte der findige Editor noch unbekannte Dokumente zutage fördern. Hinzu kommen einige von Rogers übersehene bereits gedruckte Stücke. Die Mehrzahl der neuen Quellen bezieht sich auf More's amtliche Tätigkeit bei Verhandlungen mit dem Deutschen Reich, Frankreich, den Niederlanden und der Hanse. Für den Kirchenhistoriker von besonderem Interesse ist ein kleiner Brief Joh. Ecks an Morus, womit jener ihm seine Loci übersendet. Der Herausgeber macht den Leser einleitend mit dem Verhältnis der beiden Männer vertraut: beide waren als literarische Verteidiger Heinrichs VIII. gegen Luther hervorgetreten und hatten sich in London persönlich kennengelernt. Gleichfalls hervorgehoben sei ein (schon früher gedruckter) Brief des Cochlaeus von 1531 über die Arbeit an seiner Luther-Biographie und über andere seiner Schriften.

Die einzelnen Briefe werden durch gehaltvolle Einleitungen, die den Umfang einer kleinen Abhandlung erreichen können, in den historischen Zusammenhang eingeordnet. Dabei werden auch drei Briefe der Rogers-Ausgabe umdatiert und interpretiert. Die allgemeine Einführung berichtet nicht nur über die Editionsgrundsätze, sondern auch über die literarischen Quellen und Vorbilder der Briefkunst des Morus. Die Texte selbst sind diplomatisch getreu ediert. Die Lücken einiger stark beschädigter Handschriften konnten zum größten Teil emendiert werden. Fast überflüssig, Bibliographie, Register und die übersichtlichen Seitentitel zu erwähnen. Insgesamt: eine vollkommene Edition.

Dennoch muß der Rezensent gegen die Textgestaltung ernste Bedenken anmelden. Das Druckbild gibt Auskunft über jede Auflösung bis zum letzten N. Streichungen in den Konzepten werden als durchgestrichene Wörter gedruckt! Das mag für den Herausgeber, der möglichst viel von dem mühsam und liebevoll entzifferten Manuskript erhalten wissen will, reizvoll sein, und bei ganz fragmentarischen Stücken wie Nr. 169^F ist es auch die für den Leser aufschlußreichste Form der Wiedergabe. In der Regel jedoch bildet diese übermäßige Präzision für den Benutzer, der einen lesbaren Text erwartet, eine störende Ablenkung. Der dafür nötige Aufwand an Kraft und Geld steht in keinem Verhältnis zu dem ohnehin problematischen Nutzen. Bei englischen Texten, wo die Orthographie nicht eindeutig festliegt, ist eine Rechenschaft über die vom Herausgeber vollzogenen Auflösungen angebracht. Bei den lateinischen Texten, die weitaus in der Mehrzahl sind, ist die Kenntlichmachung der vielen ganz eindeutigen Abkürzungen überflüssig und daher nur störend. Dringend erforderlich wäre jedoch eine sinnvolle Interpunktion nach

modernen, logischen Grundsätzen. Es wäre zu begrüßen, wenn H. Schulte Herbrüggen, der sich durch seine „Neuen Briefe“ als Bearbeiter der Morus-Korrespondenz in der neuen Yale-Ausgabe bestens qualifiziert hat, wieder zur bewährten normalisierenden Editionstechnik lateinischer Texte zurückfände, obwohl für die Yale Edition die Entscheidung anscheinend schon in seinem Sinn getroffen wurde. Verhängnisvoll wäre es nach Meinung des Rezensenten, wenn seine in ihrer Weise vollkommene Ausgabe der „Neuen Briefe“ Schule machen würde.

Heidelberg

Heinz Scheible

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Erste Abteilung 1533–1559. 1. Ergänzungsband 1530–1531. Legation Lorenzo Campeggios 1530–1531 und Nuntiatur Girolamo Aleandros 1531. Im Auftrage des Deutschen Historischen Instituts in Rom bearbeitet von Gerhard Müller. Tübingen (Niemeyer) 1963. XCIII, 473 S. mit 3 Abb. im Text, kart. DM 70.–.

Das große Unternehmen der „Nuntiaturberichte aus Deutschland“, bald nach Eröffnung des Vatikanischen Archivs begonnen und vor allem im ersten Jahrzehnt seines Bestehens kräftig vorangetrieben, mit Beginn des Ersten Weltkriegs zum Erliegen gekommen und erst 1959 mit einem von H. Lutz vorgelegten Band wiederaufgenommen, spiegelt in seinem Fortgang ein gut Teil Wissenschafts- und Editions-geschichte.* Der großangelegte Plan sah die Herausgabe der Nuntiaturkorrespondenz innerhalb mehrerer Abteilungen vor, deren erste die Akten der Jahre 1533–1559 umfassen sollte. Bereits das Anfangsjahr dieser Reihe zeigt, wie sehr die Geschichte der Nuntiaturforschung zugleich auch eine Geschichte ihrer Editoren ist. Mehr persönliche als sachliche Gründe waren es nämlich, die W. Friedensburg dazu führten, die Abteilung I der Nuntiaturberichte mit dem Jahr 1533 beginnen zu lassen und das zeitlich vorherliegende Quellenmaterial unberücksichtigt zu lassen (S. XIX ff.). So müssen die von G. Müller betreuten Nuntiaturberichte Campeggios und Aleanders aus den Jahren 1530/32 als „Ergänzungsbände“ erscheinen, obwohl sie doch zeitlich an den Anfang der Abteilung gehören.

Der hier angezeigte erste Teil dieser Korrespondenz umfaßt die Nuntiaturberichte von 1530 März bis 1531 Dezember; ihm soll bald der zweite Bd. mit den Berichten des Jahres 1532 folgen. In mühevoller Arbeit hat sich Hg. der nicht immer dankbaren Aufgabe unterzogen, viele hierhergehörige, teils bereits gedruckte, teils schon in anderen Sachzusammenhängen ausgewertete Akten erneut zu sichten und geschlossen zu publizieren. Unter diesen Vorarbeiten sind neben anderen vor allem Laemmers „Monumenta Vaticana“ und Ehses' Arbeit „Kardinal Lorenzo Campeggio auf dem Reichstage zu Augsberg 1530“ zu nennen, deren Editionsprinzip Müller zu Recht als unzulänglich kritisiert. Freilich wird ein allseits befriedigender „Maßstab für das, was wesentlich ist“ (S. XXX) und daher in extenso abzudrucken ist, schwer zu finden sein. Für seine eigene Edition findet Hg. ihn in der Relevanz der Korrespondenz für das „politische Geschehen“, soweit es für die deutsche Geschichte von Bedeutung ist (ebd.). Darüber hinaus aber sind auch „manche Abschnitte, die vor allen Dingen für die italienische Geschichte wichtig sind“ (ebd.) und „viele Abschnitte über Pfründen und Begünstigungen . . ., die zwischen dem Kaiserhof und der Kurie verhandelt wurden“ (S. XXIX) in verhältnismäßig ausführlichen Passagen aufgenommen oder wenigstens als Regest berücksichtigt, jedenfalls nicht völlig beiseitegelassen, so daß zumindest der Betreff dieser Teile bekannt ist und der Originalwortlaut für Detailstudien, die in anderen Zusammenhängen wie etwa der Prosopographie oder des Pfründenwesens bemerkenswert sein können, leicht auffindbar ist. Als Faustregel bei der Editionsarbeit an den Nuntiaturberichten wird man ohnehin

* Vgl. dazu H. Lutz, Nuntiaturberichte aus Deutschland. Vergangenheit und Zukunft einer „klassischen“ Editionsreihe, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 45 (1965), S. 274–324.

den Grundsatz aufstellen dürfen, im Zweifelsfall lieber „Überflüssiges zu publizieren“ (S. XXX), statt allzu rigoros Abschnitte zu kürzen, die „unwesentlich“, „uninteressant“ oder „unwichtig“ scheinen. Der möglichst vollständige Abdruck wird – auf die Länge gesehen – auch veränderten Forschungsrichtungen und -zielen, die heute noch nicht erkennbar sind, sicherlich eher gerecht als Kürzungen von Passagen, deren Kenntnis der gegenwärtigen Historikergeneration – und zunächst nur ihr – überflüssig erscheint.

Der Edition von M. dankt die Forschung einen doppelten Fortschritt; einmal wird die bisher nur verstreut und auszugsweise veröffentlichte Korrespondenz Campeggios und Aleanders mit der Kurie durch die geschlossene Vorlage der Quellen bequem zugänglich und benutzbar; bedeutet dieses Ergebnis zunächst lediglich eine technische Erleichterung für die Arbeit des Historikers, so ist der zweite Gesichtspunkt für die Forschung selbst von Bedeutung: Erst durch die vollständige Darbietung des Materials nämlich wird es möglich, ein unverfälschtes Bild von Person und Wirken der beiden Diplomaten zu gewinnen, ein Ziel, das z. B. von Laemmer schon wegen der Art seiner Quellenauswahl, mehr noch durch seine Interpretation verfehlt wurde, wie M. nachweisen kann (S. XXIV f.).

Bietet die Edition also den Briefwechsel annähernd vollständig – daß nicht alle Stücke mitgeteilt werden können, liegt an Lücken im Überlieferungsbestand (S. XXXI) – so sind gleichzeitige Korrespondenzen anderer kurialer Vertreter in Deutschland nur ausnahmsweise berücksichtigt; solche Beschränkung kommt der Klarheit der Publikation zugute und läßt andererseits die Möglichkeit offen, diese Akten im Rahmen von Monographien auszuschöpfen oder später in eigenen Bänden zu publizieren, falls ihr historischer Wert sie für die Veröffentlichung innerhalb der „Nuntiaturreports aus Deutschland“ empfiehlt (S. XXXI f.). Ein Blick auf die Quellenlage zeigt die außerordentliche Mühe, die der Herstellung des Textes gewidmet wurde. Besondere Aufmerksamkeit hat Hg. darauf verwandt, die gesamte Überlieferung – d. h. neben den Originalen die kopiale und Registerüberlieferung sowie die Konzepte – nachzuweisen; im Fall der Chiffrierung von Stücken sind alle Dechiffre auf Grund des Schlüssels . . . überprüft worden (S. XLV). Daß bei dem mitunter sehr verwickelten handschriftlichen Befund (vgl. etwa Nr. 25 mit A. 1 und A. 2) und den teilweise großen paläographischen Schwierigkeiten (vgl. Tafel 3 mit der Handschrift Sangas) kleinere Ungenauigkeiten vorkommen, wird niemand tadeln wollen, der selbst einmal die mühevollen Lesung und Kollationierung der Quellen versucht hat. Stichproben ergaben zuweilen Abweichungen von der Lesart der Vorlage; so ist etwa der Text von Nr. 28 (Campeggio an Salviati, 1530 August 20) teilweise nach dem Original in Princ. 11, teilweise auch nach der Kopie in Princ. 10 abgedruckt. Im ganzen aber sind die Texte außerordentlich gewissenhaft kopiert – eine bei der regellosen Orthographie nicht immer leichte Aufgabe, wobei hier angefügt sei, daß die Absätze sehr häufig vom Hg. stammen, während die Vorlage oft ohne Alinea verschiedene Betreffende aneinanderreihet.

An kleineren Ausstellungen seien erwähnt: Dumonts „Corps universel . . .“ hätte, da mehrfach zitiert (S. 57, A. 12 b; S. 219, A. 21; S. 290, A. 4, hier bedeutet die nicht ganz klare Angabe: Bd. 4, Teil 2, Seite 3 und 5) abgekürzt ins Literaturverzeichnis aufgenommen werden sollen, ebenso vielleicht die Arbeit von Monterisi (vgl. S. 28, A. 7; S. 319, A. 4; S. 356, A. 41) und das Répertoire von Cottineau (S. 85, A. 27 und S. 334, A. 19). S. XXXVI, Zeile 2 lies „Principi“ statt „Prinzipi“, S. 301, A. 4 „Domstiftes“; der Hg. von Gregorovius' „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter“ heißt Kämpf (S. 148, A. 9).

Das Register, das am Ende des in Aussicht gestellten 2. Bandes folgen soll, wäre vielleicht bereits im vorliegenden 1. Teil am Platz gewesen. Im Zusammenhang dieser technischen Einzelheiten sei schließlich auch die Frage zur Diskussion gestellt, ob man nicht gut daran tut, die deutschen Regesten am Kopf jedes Stücks ebenfalls kursiv zu setzen, um das Prinzip „Alle Originaltexte und zeitgenössischen Vermerke in der Grundschrift, alle vom Hg. stammenden Teile, Hinweise und Anmerkungen kursiv“ konsequent durchzuführen.

Zum Inhalt des Bandes mögen angesichts kompetenterer Beurteiler wenige Beobachtungen genügen. Nach einer ausführlichen Einleitung mit den Biographien Campeggios und Aleanders bis zum Einsetzen ihrer Mission 1530/31, sowie ihrer kurialen Korrespondenzpartner Salviati und Sanga folgt in 131 Nummern der Briefwechsel. Im Mittelpunkt der Berichterstattung Campeggios steht der Reichstag in Augsburg 1530, wohin der Legat nach der denkwürdigen Zusammenkunft von Papst und Kaiser im Frühjahr 1530 in der Begleitung Karls V. reiste. Bei der Bedeutung des Augsburger Tages für die Reformationsgeschichte leuchtet der Wert der nun mustergültig edierten Berichterstattung Campeggios ohne weiteres ein; und wenn auch gerade aus dieser Zeit bereits vor Müllers Edition umfangreiche Abschnitte der Korrespondenz gedruckt vorlagen, so ist doch gerade wegen des Wertes der Akten manche Korrektur in der Überlieferungslage, der Adressatenangabe, der Verfasser-schaft einzelner Stücke und der Verschlüsselung der Texte bedeutsam, von der allen Ansprüchen moderner Editionstechnik genügenden Kommentierung nicht zu reden, die bei der vielfachen Verderbtheit vor allem der Eigennamen mitunter nicht geringe Schwierigkeiten gemacht haben dürfte.

Die Entsendung Aleanders nach Deutschland galt der Vertretung der kurialen Interessen auf dem geplanten Reichstag in Speyer 1531, auf dem über die reformatorische Bewegung und die Konzilsfrage verhandelt werden sollte. Da der streitbare Aleander als außerordentlicher Nuntius neben dem Kardinallegaten den Kampf gegen die neugläubige Häresie führen sollte, cuius extirpatio non unius tantum sed plurium operatorum industria et diligentia indiget (Nr. 80 a, S. 279), blieben Spannungen zwischen den beiden nicht aus, zumal der Nuntius ausdrücklichen Auftrag hatte, aufs engste mit dem Legaten zusammenzuarbeiten (ebd. und Nr. 91). Beide trafen erst am 3. November in Brüssel zusammen (Nr. 109), da der Reichstag inzwischen auf das folgende Jahr verschoben und nach Regensburg verlegt worden war. In der Zwischenzeit erwarteten sie den Aufbruch des Kaisers aus Brüssel zum Reichstag, von dem Aleander hoffte, che Dio... ci dii o buona concordia con gli heretici, quod esset in primis votis, aut saltem victoriam orthodoxis, quod in secundis... (Nr. 129). Über die Erfüllung dieser seiner Erwartungen wird der hoffentlich bald folgende 2. Band Auskunft geben.

Bonn

Burkhard Roberg

Helmut Kind (Hrsg.): Die Lutherdrucke des 16. Jahrhunderts und die Lutherhandschriften der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. (= Arbeiten aus der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Band 6). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1967. 349 S., kart. DM 38.-

Bereits im Jahre 1961 wurde von F. G. Kaltwasser der Katalog der Landesbibliothek Coburg mit den in ihrem Besitz befindlichen Lutherdrucken und Lutherhandschriften veröffentlicht. In der Besprechung dieses Werkes (ZKG 73, 1962, S. 175 ff.) brachte ich meine Freude darüber zum Ausdruck, daß der Bearbeiter die verdienstvolle Aufgabe auf sich genommen hat, die reichen Schätze dieser zentralen Sammelstelle der Öffentlichkeit vorzustellen. Mein damals ausgesprochener Wunsch, es möchten auch andere Bibliotheken diesem Beispiel folgen, hat sich für die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen in dem von Helmut Kind vorgelegten Katalog erfüllt.

Kaltwasser und Kind sind m. W. die einzigen, die nach 1945 die Bestandsaufnahme einer Bibliothek an Reformationsdrucken durchgeführt und deren Ergebnisse mit ihren Veröffentlichungen zugänglich gemacht haben. Es gibt allerdings schon eine Reihe von älteren Luther-Bibliographien (z. B. für Marburg, Erlangen, Breslau u. a.). Aber seit dem Erscheinen dieser Bände – und das gilt besonders auch für die Angaben der jeweiligen Fundorte in der WA – sind Jahrzehnte vergangen, und zwei Kriege haben an manchen Bibliotheken noch kaum übersehbare Veränderungen verursacht. Die in der WA oder in der älteren Literatur gemachten Ausfüh-

rungen können nicht mehr ungeprüft übernommen werden. Immer wieder steht man also in der Lutherforschung vor der Frage: Was ist geblieben, wo befinden sich die Schätze aus der Reformationszeit heute?

Hierauf gibt Josef Benzing mit seiner 1966 erschienenen Luther-Bibliographie (F. Lau hat sie im Luther-Jahrbuch 1967, S. 141 f. besprochen) erschöpfende Antwort, und jeder wird diesem Gelehrten auf Jahrzehnte hin für seine aufopfernde Tätigkeit volle Bewunderung und aufrichtigen Dank schulden. Ich benutze gern die Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß Benzing auf S. X eine Reihe von älteren Luther-Bibliographien einzelner Bibliotheken aufführt. Vollständig ist die dort zitierte Literatur nicht; das wird auch nicht die Absicht des Verfassers gewesen sein. Erheblich ausführlicher ist der Literaturnachweis bei Kind (S. 15–20). Dennoch ist auch von ihm offenbar keine absolute Vollständigkeit angestrebt. Um so lieber teile ich hier einen Hinweis B. Möllers, Göttingen, mit, daß auch Frankfurt a. M. und Hamburg eigene Luther-Kataloge herausgebracht haben. Meinem Dank für seine Informationen möchte ich dadurch Nachdruck verleihen, daß ich die genannten Titel hier zitiere: *E. Kelchner*, Die Luther-Drucke der Stadt-Bibliothek zu Frankfurt a. M. 1518–1546, Frankfurt a. M. 1883, und *A. v. Dommer*, Lutherdrucke aus der Hamburger Stadtbibliothek 1516–1523, Leipzig 1888 (letzterer ist auch von Kind in seinem Literaturverzeichnis aufgenommen). Vielleicht können die beiden hier genannten hilfreichen Bibliographien auf diese Weise der Gefahr des Vergessenwerdens entrissen werden.

Nun könnte man der Meinung sein, daß durch Benzings Arbeit die Kataloge von Kaltwasser und Kind – um nur die neuesten Erscheinungen auf diesem Gebiet zu nennen – überflüssig geworden sind. Dem ist aber keineswegs so. Benzing schreibt selbst in seinem Vorwort (S. VI): „An Besitzvermerken wird nach Möglichkeit eine weit streuende Auswahl gegeben.“ Seine Absicht ist also von vornherein eine andere als bei dem hier zu besprechenden Werk. Der zuverlässige Besitznachweis an Reformationsschriften einer Bibliothek stellt eine Arbeit sui generis dar und ist repräsentativ für das betreffende Land oder die Stadt.

Die Verdienstlichkeit eines solchen Werkes hier besonders hervorzuheben, kann nicht meine Aufgabe sein. Es versteht sich von selbst, daß Kind mit seinem Katalog der Lutherforschung einen überaus wertvollen Dienst geleistet hat, vor dem jede Besserwisserei verstummen muß.

Was über die Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit solcher und ähnlicher wissenschaftlicher Hilfsmittel im Zusammenhang der oben angeführten Rezension zum Katalog von Kaltwasser gesagt wurde, das gilt unverändert und betont auch für die Bibliographie von Kind und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Die Besprechung soll nur möglichst genau anzeigen, welche Antworten der Lutherforscher von Kind erwarten kann und wie sie gegeben werden. Danach wird jedem mit einem Lutherthema Beschäftigten von selbst klar sein, daß er um eine Befragung dieser modernen Bibliographie nicht herumkommt, ja daß man sie eigentlich im eigenen Bücherschrank haben sollte.

Aus sehr bescheidenen Anfängen – bei der Gründung der Universität im Jahre 1737 war der Grundstock ihrer Bücherei eine Schenkung Bülows († 1724) von 30 Lutherdrucken – ist die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen durch ihre bis in die Gegenwart hinein kontinuierlich und weitschauend gesteuerte Leitung zu einer der an Reformationsschriften reichsten Sammlung in Deutschland geworden. Über 1200 Lutherdrucke des ganzen 16. Jahrhunderts befinden sich in ihrem Besitz. Vergleichsweise sei die Zahl der Lutherdrucke (allerdings nur bis 1546 berücksichtigt) auf der Landesbibliothek Coburg angegeben: hier notiert der Katalog 694 Nummern. An Handschriften befinden sich in Göttingen 2 Urschriften und 31 Abschriften und Faksimiles. (Coburg: 16 Urschriften und 5 Abschriften.) Schon an dem Umstand, daß der Göttinger Katalog 20 Ausgaben verzeichnet, die in der WA überhaupt nicht aufgenommen sind, wird die eigenständige Bedeutung dieser Bibliographie mit genügender Deutlichkeit unterstrichen.

Hinweisen möchte ich auch auf die wohl einmalige Tatsache, daß in Göttingen sämtliche Editionen der Werke Luthers – angefangen bei der Wittenberger bis hin zur Weimarer Ausgabe – vorhanden sind. In einer ähnlich glücklichen Lage dürfte wohl nur noch die Lutherhalle in Wittenberg sein, deren Benutzung aber leider erschwert ist.

Im äußeren Aufbau lehnt sich der Katalog an die „Preußischen Instruktionen“ (Berlin 1909) an. Inhaltlich wurden wegen der besseren Übersichtlichkeit von Kind folgende sieben Gruppen gebildet: A. Gesamtausgaben, B. Teilsammlungen, C. Auszüge, D. Einzelschriften, E. von Luther herausgegebene bzw. übersetzte Schriften anderer Autoren, F. Deutsche Bibel, G. Lutherhandschriften. Zahlreiche Verweisungen der Schriften erleichtern das Auffinden der Titel, die in einer anderen Gruppe als der vermuteten untergebracht sind, sehr erheblich. Auf diese Weise gelingt es mühelos, den genauen Titel einer Schrift zu verifizieren, dessen präziser Wortlaut einem nicht geläufig ist. Unterstützt wird man bei diesem zuweilen recht schwierigen Auffinden der gesuchten Schrift mit oft sehr schwerfälligen Titeln durch ein außerordentlich sinnreich angelegtes Register am Schluß des Bandes. Zusätzlich sind sämtliche in einem Titel vorkommenden Personennamen (S. 322–324), Bibelstellen (S. 324 f.) und geographischen Begriffe (S. 325 f.) durch Indices aufgeschlüsselt. Für den Besitzer oder wenigstens Benutzer der WA ist eine Konkordanz zu deren Bibliographien beigegeben (S. 326–332). Außerdem notiert das ausführliche Register die Drucker (S. 332–336), 27 Abbildungen (S. 336 f.) und Provenienzen, handschriftliche Eintragungen, Schreiber der Handschriften (S. 337–346).

Über die Aufnahme der Titel erübrigen sich nähere Ausführungen. Jedem Benutzer wird das von Kind gewählte System sinnvoll und einleuchtend sein. Erfreulicherweise wird der Fundort der betreffenden Schrift in der WA nachgewiesen, und durch die Beifügung der Bibliothekssignatur wird die Benutzung der Göttinger Schätze sehr erleichtert. Es ist anzunehmen, daß sich durch Kinds Katalog die Anfragen und Bitten an die Göttinger Universitätsbibliothek sehr mehren werden. Unsere Hoffnung kann es nur sein, daß die UB den mannigfachen Wünschen der Lutherforscher durch großzügige Handhabung bei der Entlehnung ihrer Schätze entspricht.

Münster

E. O. Reichert

Wilhelm Maurer: Melanchthon – Studien. (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 181). Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1964. 163 S., kart. DM 19.80.

Als Vorarbeit zu seiner seit langem geplanten Biographie des jungen Melanchthon hat der Verfasser im Laufe des letzten Jahrzehnts eine Reihe von Einzeluntersuchungen durchgeführt, von denen er sechs bereits gedruckte Vorträge und Abhandlungen aus den Jahren 1955–62 in diesem Bande vereinigt. Das durchgehende Thema ist die Frühentwicklung Melanchthons, jeweils unter einem besonderen Aspekt betrachtet. Die einzelnen Studien reihen sich gut aneinander. Behandelt wird Melanchthon als Laienchrist, als Humanist, im Verhältnis zu den Naturwissenschaften seiner Zeit, unter dem Einfluß Augustinus, Luthers und schließlich in seiner Position zwischen Luther und Erasmus.

An der ursprünglichen Fassung dieser Aufsätze ist nichts geändert. Auch die Überschneidungen läßt der Verfasser bewußt stehen. Die Sammlung ist dadurch beachtlich, daß in ihr nicht nur eine Reihe neuer Thesen auftreten, sondern neue Blickpunkte gegeben und neue Auffassungen vertreten werden, die mit der am Verf. bekannten Gründlichkeit belegt und bekräftigt werden. Im Vergleich zur älteren Literatur werden wichtige Zusammenhänge untersucht und Einzelheiten erhellt. Auf das Problem Erasmus – Luther im Leben Melanchthons wird besonderes Gewicht gelegt. In diesen Studien zeichnet sich schon ein einheitliches neues Melanchthon-Bild ab, dem wir in Maurers abschließendem Werk noch begegnen werden.

Münster

Robert Stupperich

Ernst-Wilhelm Kohls: *Evangelische Bewegung und Kirchenordnung. Studien und Quellen zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Gengenbach* (= Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche in Baden XXV). Karlsruhe (Verlag Evangelischer Presseverband für Baden) 1966. X, 68 S., kart.

Die Schrift von Kohls enthält als „Studien“ einen Vortrag mit dem Titel „Evangelische Bewegung und Reformation am Beispiel der Reichsstadt Gengenbach“ (S. 1–23), als „Quellen“ den Text der Kirchenordnung der ehemaligen freien Reichsstadt Gengenbach im Kinzigtal (Baden) sowie zwei dazugehörige Aktenstücke (S. 29–49), dazu eine Einleitung und einen (etwas üppig geratenen) Anmerkungssteil (S. 47–65). Die bisher unbekannten Quellen, Kopien aus dem Nachlaß von Matthias Erb († 1571), Schulmeister in Gengenbach (1536–37), gehören zu dem Depositum des Frey-Grynäischen Instituts in der Universitätsbibliothek Basel. Professor D. Dr. Ernst Staehelin, der ihre Bedeutung als erster erkannte, stellte sie dem Herausgeber zur Verfügung. Neben dem von Kohls 1960 neu edierten und untersuchten Gengenbacher Katechismus von 1545 bilden sie einen weiteren, sehr willkommenen Beitrag zur Reformationsgeschichte der kleinen Stadt, die mehr als zwei Jahrzehnte hindurch evangelisch war, bis mit dem Augsburger Interim ihre Rekatholisierung einsetzte. Die Kirchenordnung, eine Gemeinschaftsarbeit der Geistlichen und des städtischen Rats, ist im Sommer 1538 entstanden (S. 27 f.), nachdem der Rat eine entsprechende Eingabe der Pfarrer (S. 44 ff.) berücksichtigt und die Pfarrer dem Rat als Entwurf am 14. Juni 1538 den aus elf Artikeln bestehenden Auszug aus einer (verlorenen) „Reformation“ (S. 40–44) unterbreitet hatten. Ein (von Kohls leider nicht vorgenommener) Vergleich der elf Artikel mit der Endredaktion lehrt: 1) Art. 11 (Von dem Amt der Diakonen und verordneten Zuchtrichtern) ist vom Schluß (noch vor das Predigtamt!) an die erste Stelle gerückt – eine auffällige Hervorhebung Amtsträgern und Kirchenzucht. Dagegen sind 2) die Artikel 7–10 ohne jeden erkennbaren Grund fortgefallen. 3) Der Endredaktion fehlt Schluß und Datum. Sie bricht unvermittelt ab (S. 39; es fehlen auch „dise nachbestimmte tag“ von S. 38). Aus 2) und 3) ergibt sich m. E. zweifellos der fragmentarische Charakter der Endredaktion. Wer skeptisch ist, darf von da aus sogar fragen, ob die Kirchenordnung in dieser Form überhaupt je in Kraft getreten ist. Er könnte dabei hinweisen 1) auf eben den fragmentarischen Charakter des Schriftstücks, 2) auf die allgemeine Unbeliebtheit der Kirchenzucht, auf die auch ein reformationswilliger Stadtrat Rücksicht zu nehmen hatte (vgl. auch S. 29), auf den Abzug Erbs aus Gengenbach unmittelbar nach oder gar noch während der Abfassung der Endredaktion. Oder sollte das Fragmentarische nur den äußeren Umständen zuzuschreiben sein? Man bedauert, daß der sonst so findige Herausgeber solchen Fragen nicht weiter nachgegangen ist. Vielleicht hätte der im Thesaurus Baumianus in Straßburg leicht greifbare Briefwechsel zwischen Hedio und Erb sowohl hierüber als auch über die (keineswegs erst von Wilhelm Diehl oder Fritz Herrmann [gegen S. 49] sogenannte) „evangelische Bewegung“ in Gengenbach selbst näheren Aufschluß erbracht, über die wir im übrigen weniger Greifbares wissen, als es nach den „Studien“ von Kohls den Anschein hat.

Heidelberg

Gustav Adolf Benrath

Alexandre Ganoczy: *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*. Mit einer Einleitung von Joseph Lortz (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Band 40, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, hrsg. v. Joseph Lortz). Wiesbaden (Franz Steiner) 1966. XXXII, 382 S., geb. DM 64.–

Ein vortreffliches Buch und schönes Zeugnis für den Wandel innerhalb der katholischen Reformationsgeschichtsschreibung. Aufgrund exakter, ja minutiöser Quellenforschung legt uns hier ein katholischer Priester, Inhaber eines Forschungstipendiums des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz und Mitarbeiter von Hans

Küng in Tübingen, ein neues Buch über die religiöse Entwicklung des jungen Calvin vor. In Umkehrung der Methode der bisherigen Untersuchungen steht für ihn nicht das (zwar auch visitierte) Thema der Bekehrung Calvins im Vordergrund, sondern vielmehr das Wachsen seiner reformatorischen Berufung. Dementsprechend gliedert Ganoczy sein Werk auch in drei Hauptkapitel: eine historische Untersuchung über die religiöse Entwicklung Calvins zwischen 1523 und 1539, Quellen und Inhalt der *Institutio* von 1536 vom Gesichtspunkt der Entwicklung Calvins, die Probleme der Bekehrung, des Schismas und der Berufung beim jungen Calvin.

Im ersten Kapitel beschreibt Ganoczy – nach und neben einer zusammenfassenden Darstellung der französischen Reformbewegung um Lefèvre d'Étaples und den Kreis von Meaux sowie des Eindringens und der Verfolgung der Lehre Luthers – ausführlich Calvins Lehr- und Wanderjahre: das Studium in Paris, Bourges und Orléans, die bekannten Pariser Ereignisse im Herbst 1533, Calvins Aufenthalt in Basel 1535/36, die Reisen des Jahres 1536, die erste Berufung nach Genf und das Straßburger Exil. Wenn in diesem Kapitel auch noch viel Bekanntes zur Sprache kommt, so fehlt es doch nicht an interessanten Hinweisen auf bisher zu wenig beachtete Details. So weist Ganoczy etwa darauf hin, daß die Cop-Rede von Allerheiligen 1533 stark erasmianisch, d. h. in erasmianischem Sinne christozentrisch gewesen sei, auch einige lutherische Gedanken entwickelt habe, im übrigen aber – durchaus im Sinne der neueren katholischen Forschungen von Lortz, Bouyer und Küng – nicht grundsätzlich antikatholisch sei. Oder die ganze Entwicklung zusammenfassend meint er, daß drei Faktoren diese im wesentlichen bestimmt hätten: der dauernde Kontakt mit Männern der Kirche, die reformatorische Atmosphäre und schließlich die Scheiterhaufen der Anhänger Luthers, die in Frankreich verbrannt wurden (S. 130 f.).

Im Mittelpunkt der Darlegungen über Quellen und Inhalt der *Institutio* von 1536 steht zunächst eine detaillierte Untersuchung über den Einfluß Luthers, Melancthons, Zwinglis und Bucers einerseits, der scholastischen Theologie andererseits auf die erste Ausgabe von Calvins Hauptwerk. Es gelingt Ganoczy dabei, nicht nur die von A. Lang, R. Seeberg und den Editoren der *Opera Calvini* im *Corpus Reformatorum* und der *Opera Selecta* festgestellten Abhängigkeiten zu bestätigen, sondern durch weitere zu ergänzen. Als Eklektiker von großer Selbständigkeit beschäftigte sich Calvin vor der Abfassung der *Institutio* intensiv mit den Kirchenvätern, dann aber auch mit den polemischen und systematischen Schriften der Reformatoren, um die Bibel zu verstehen. Von Luther hat er nicht bloß den (allerdings klassischen!) Aufriß des Kleinen Katechismus übernommen, sondern auch besonders viele Einzelheiten *de lege, de fide, de sacramentis* und *de libertate christiana*. Mit Melancthon, der wie Calvin eigentlich Humanist und theologischer Autodidakt war, teilte er die Freude an Ordnung und System, die Unterscheidung von *fides historica* und *fides in Sinne von fiducia*. Im Verhältnis zu Zwingli zeigt sich am Beispiel der Abendmahlsfrage deutlich, daß Calvin bei allem Eklektizismus nüancierte: er verwendete mit Vorliebe Zwinglis Terminologie, lehnte aber den Inhalt von Zwinglis Abendmahlslehre ab. Entgegen früheren Auffassungen vertritt Ganoczy die Meinung, daß der Einfluß Bucers nicht erst auf Calvins Straßburger Aufenthalt zurückzuführen ist; er kann frappante Abhängigkeiten von Bucers „*Enarrationes perpetuae in sacra quatuor evangelia*“ von 1530, vor allem in bezug auf die Ekklesiologie, die Auslegung des Unversaters und die Schlüsselgewalt nachweisen. Gegen K. Reuter (Das Grundverständnis der Theologie Calvins. Unter Einbeziehung ihrer geschichtlichen Abhängigkeiten, 1. Teil. Neukirchen 1963) macht Ganoczy geltend, daß ein scholastischer Einfluß, besonders von Calvins Lehrer Johann Major, kaum nachzuweisen ist: Calvin verweist zwar in 69 Zitaten auf das *Decretum Gratiani* und das vierte Buch der Sentenzen des Lombardus; von diesen 69 Bezügen dienen indes 66 ausschließlich dazu, Irrtümer bzw. Mißbräuche Roms zu apostrophieren! Hingegen läßt sich ohne Schwierigkeiten von humanistischen Einflüssen sprechen. Wenn Calvins Briefe auch einen typisch humanistischen Stil verraten, seine Schrift „*de clementia*“ ein typisch humanistische Studie über einen klassischen Text Senecas darstellt und

die „Psychopannychia“ schon einen christlich-biblischen Humanismus vertritt, mutet es freilich geradezu paradox an, daß der spätere Reformator sich in der *Institutio* nicht auf das *Novum Instrumentum* des Erasmus, sondern auf die *Vulgata* stützte!

Nicht minder interessant sind Ganoczys Ausführungen über den Inhalt der *Institutio* von 1536. Er arbeitet hier zunächst die durchgehend dialektische Struktur von Calvins Denken heraus, zeigt dann die großen positiven Prinzipien Calvins – die Prinzipien des „*solī Deo gloria*“, des „*solus Christus*“ und des „*verbum Dei*“ – und stellt schließlich Kritik und Ideal der Frömmigkeit, der Lehre und der kirchlichen Strukturen bei Calvin einander gegenüber. Calvin ergänzte danach die Kritik der Kirchenfrömmigkeit, im besondern der Werke, der *Superstitio* und der *Idolatria* durch die Entfaltung seines Ideals der „*pietas*“, der „*vera religio*“ und des „*cultus in spiritu et veritate*“; die Kritik der Lehre, im besondern der Sakramente und der sakramentalen Struktur der Kirche, der Vermenschlichung des Göttlichen und der Materialisierung der Gnade durch seine Forderung nach absoluter Schriftgemäßheit; die Kritik am „Reich des Papstes“, das Calvin nie mit der katholischen Kirche, wohl aber mit der antichristi *ecclesia* identifizierte, durch das Ideal des „*Regnum Christi*“, wobei er schon 1536 neben dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen ein institutionell organisiertes Ministerium postuliert. Alles in allem glaubt Ganoczy – von geringen Ausnahmen abgesehen – konstatieren zu können: „*Tandis que les propos critiques de Calvin visent des attitudes concrètes et mettent en cause souvent des points essentiels de la Tradition catholique, ses propos positivement réformateurs demeurent sur le plan des principes et ne s'écartent nullement de l'enseignement catholique*“ (S. 265). Dem entspricht, daß Calvin in der *Institutio* 1536 nie von „reformare“, sondern nur von „*deformari*“, „*deformis*“ spricht, kaum konkrete Vorschläge zur Reform macht, wohl aber in der Vorrede an Franz I. diesen und die Obrigkeit aufruft, die *veritas sepulta* des Evangeliums wieder auszugraben, die wahre Religion zu schützen, zu begünstigen und zu verteidigen mit Hilfe von Propheten, die Gott ruft.

Von dieser faszinierenden Feststellung aus gewinnt natürlich das dritte Kapitel über die Probleme der Bekehrung, des Schismas und der Berufung des jungen Calvin größtes Gewicht. Ganoczy dreht auch hier die bisherige Fragestellung um, indem er nicht von der Entwicklung zum Ergebnis fortschreitet, sondern vom Ergebnis her nach der Entwicklung, bzw. ganz konkret fragt, ob die berühmte Bekehrung Calvins einen schismatischen Bruch oder die Entdeckung einer reformatorischen Berufung bedeutete. Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen: die erste Frage verneint Ganoczy, die zweite bejaht er. Dazu führt ihn zunächst eine minutiöse Untersuchung aller Texte zur „Bekehrung“, vor allem natürlich der berühmten Vorrede zum Psalmenkommentar, daneben aber auch verschiedener Parallelen sowie der in Betracht kommenden Stellen im Brief an Sadolet (OS 1, S. 451 f.). Wie schon Wernle und neuerdings Sprenger kommt er dabei zum Schluß, daß die „*subita conversio*“ der Psalmenkommentar-Vorrede mit allen ihren Weiterungen nicht ein historisches Zeugnis, sondern ein Glaubenslogion ist. Die „*subita conversio*“ (von der Calvin ja schließlich rund 25 Jahre nach dem Ereignis spricht!) will in erster Linie (wie bei Paulus!) das Eingreifen Gottes betonen. Wie die Psalmenkommentar-Vorrede als Ganzes, die zur prophetischen Literaturgattung gehört, so wollen auch die autobiographischen Stücke eine theologische Aussage formulieren. Dominante Idee in der Psalmenkommentar-Vorrede ist nicht die persönliche Bekehrung, sondern der Triumph der göttlichen Gnade. Größtes Gewicht mißt Ganoczy nun aber Calvins ökumenischer Haltung bei. Schon in den Schriften des jungen Calvin, im Seneca-Kommentar, in der „*Psychopannychia*“, ähnlich aber vor allem in der *Institutio* 1536 samt Vorrede, weiter nicht zuletzt in „*De fugiendis impiorum sacris*“ und „*De christiani hominis officio in sacerdotis papalis ecclesiae vel administrandis vel abiiciendis*“, sowie in den Briefen an Tillet und Sadolet wehrt sich Calvin energisch gegen jeden Vorwurf einer Kirchenspaltung. Er will „*corrigere*“, nicht „*frangere*“; er will nicht neue Lehren erfinden, sondern aufgrund der Besinnung auf Gottes Wort die eine Kirche in aller Reinheit wieder herstellen. Wenn Calvin nach 1539 seine

Polemik gegen Rom erheblich verschärft hat, so ist doch – namentlich seit den Arbeiten von Koopman, Sprenger und Otto Weber – längst bekannt, daß Calvin sein Leben lang am Gedanken der Einheit der Kirche festgehalten und auch in der römischen Kirche immer Spuren der wahren Kirche gesehen hat. Verneint Ganoczy so die Absicht Calvins, ein Schisma gewollt zu haben, so stellt er andererseits ebenso eindeutig fest, daß Calvin sich immer stärker zum Reformator dieser Kirche berufen fühlte. Nicht daß er diese Aufgabe sich selber gewünscht hätte – im Gegenteil: als Laie, als Theoretiker, der nur durch die Beschwörung Farels überhaupt für eine praktische Tätigkeit innerhalb der Genfer Kirche gewonnen werden konnte und der sich nach der Vertreibung aus Genf lieber wieder wissenschaftlichen Arbeiten zuwenden wollte, als ein zu immer neuen Kämpfen gezwungener Diener Gottes fügte er sich nur widerwillig, gerade darum aber gehorsam dem Auftrag Gottes. Er kam schließlich zur Auffassung, wie Jona, wie David vor allem, wie Paulus von Gott gerufen zu sein. „Nous pensons que la Préface (i. e. Psalmenkommentar-Vorrede), jointe aux autres documents postérieurs à 1539, confirme singulièrement le témoignage des textes plus anciens: aux yeux du jeune Calvin sa transformation religieuse signifiait essentiellement une réponse d'abord hésitante, puis de plus en plus résolue, à une vocation de travailler à la re-formation de l'Eglise chrétienne. Le problème de sa conversion ne l'occupait que secondairement, et encore dans un sens foncièrement pénitentiel“ (S. 361).

Der methodischen Sorgfalt, die Ganoczy in seiner subtilen Untersuchung angewendet hat, entsprechen die vielen Textstücke sowie die sorgfältige und überlegte Auseinandersetzung mit der Literatur. Man möchte nur wünschen, daß seine Ergebnisse in der katholischen wie in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung gebührend berücksichtigt werden.

Bülach/Zürich

Fritz Büsser

Leopold Schummer: *Le ministère pastoral dans l'Institution Chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Band 39, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, hrsg. v. Joseph Lortz). Wiesbaden (Franz Steiner) 1965. VII, 108 S., kart. DM 16.80; geb. DM 20.–.

Die vorliegende Arbeit beruht letztlich auf einer Anregung von Alexandre Ganoczy. Dieser hat 1964 durch einen Vortrag in Brüssel und im gleichen Jahr durch sein Buch „Calvin, théologie de l'Eglise et du ministère“ (Paris 1964) dem Verfasser den Mut gegeben, seine These eines dritten Sakraments bei Calvin – der Ordination-Handauflegung – zu veröffentlichen. Zwei Texte der Institutio haben Schummers Interesse geweckt: „Was das wahre Presbyteramt angeht (die französische Ausgabe sagt: „Quant à l'imposition des mains“!), das uns durch Christi eigenes Wort anbefohlen ist, so will ich es gerne als ‚Sakrament‘ gelten lassen. Denn da haben wir es mit einer Zeremonie zu tun, und die ist erstens aus der Schrift entnommen, und zweitens bezeugt uns Paulus, daß sie nicht leer und überflüssig ist, sondern ein zuverlässiges Merkzeichen der geistlichen Gnade darstellt (1. Tim. 4, 14). Daß ich das Presbyteramt trotzdem nicht als drittes in die Zahl der Sakramente eingereiht habe, das ist deshalb geschehen, weil es nicht allen Gläubigen ordnungsgemäß zukommt und nicht allen gemein ist, sondern einen besonderen Gebrauch für eine bestimmte Amtsaufgabe darstellt“ (Inst. IV 19, 28). Und: „Nun wurden zwei Sakramente eingerichtet, die heute bei der christlichen Kirche in Übung stehen, nämlich die Taufe und das Abendmahl des Herrn (Mt. 28, 19; 26, 26–28). Ich spreche hier nur von den Sakramenten, die dazu eingerichtet sind, von der gesamten Kirche geübt zu werden. Denn ich lasse es zwar nicht ungern gelten, daß man auch die Handauflegung, mit der die Dienste der Kirche in ihr Amt eingewiesen werden, als Sakrament bezeichnet, aber ich zähle sie doch nicht zu den ordentlichen Sakramenten“ (Inst. IV 14, 20).

Von diesen zwei Texten ausgehend, legt Schummer in zwei Teilen seine These dar, daß Calvin stets an der sakramentalen Weihgewalt der Pfarrer festgehalten

habe. Im ersten Teil untersucht er den Sakramentsbegriff Calvins, um zu beweisen, daß dessen Bestimmungen auch auf die Ordination-Handauflegung zutreffen. Ein Vergleich von Taufe und Abendmahl mit der Handauflegung „confirme l'appellation de sacrement donnée à l'imposition des mains . . . L'imposition des mains étant sacrement, elle possède toutes les 'res' du sacrement“ (S. 17). Auch die Handauflegung ist ein Zeichen, das die im Wort gegebenen Verheißungen bestätigt („L'imposition des mains est vraiment le témoignage de la grâce de Dieu et comme le sceau de la faveur qu'il nous porte en nous appelant à son service et en nous intégrant dans le ministère apostolique“ S. 17); sie ist ein Zeichen, das der Schwäche unseres Glaubens aufhelfen will („Le troisième sacrement console, nourrit, confirme et augmente notre foi, pour nous aider à réaliser le ministère que Dieu nous a confié“ S. 17), und schließlich Bezeugung unseres Glaubens („Le ministre ordonné, regardant à son ordination, a toujours présent à l'esprit le don des grâces du Saint-Esprit qui lui permet d'accomplir sa lourde tâche et la mission qui lui a été confiée en entrant en son office“ S. 19). Wenn so auch die Handauflegung nichts anderes als Christus anbieten und vergegenwärtigen will, übersieht Schummer doch nicht die Reserve Calvins, d. h. die Tatsache, daß auch Calvin nur zwei allgemeine Sakramente kennt und keine besondere Lehre vom dritten Sakrament entwickelt. Er glaubt aber, Calvin unterscheide zwischen (alttestamentlichen) Sakramenten, die Gott direkt verwalte und deren Zahl darum offen sei, und zwei (neutestamentlichen) Sakramenten, die er durch Boten verwalte; er zögere vor allem wegen des Mißbrauchs der Priesterweihe innerhalb der römischen Kirche. Im weiteren untersucht Schummer im ersten Teil die Bedeutung der Begriffe „Wahl“, „Ordinatio“, „Weihe“, „Klerus“ bei Calvin.

Im zweiten Teil handelt Schummer vom Pfarramt im Licht des dritten Sakraments: zunächst zusammenfassend vom Priestertum im allgemeinen, vom Priestertum Christi und vom Priestertum aller Gläubigen, dann ausführlich von dem als „ministère de l'Esprit, de salut et de vie“ umschriebenen „ministère pastoral“. Eingebettet zwischen Abschnitte über die Botschaft von der Versöhnung und die Realität dieser Botschaft, ist hier hauptsächlich von den drei Hauptaufgaben des Pfarrers die Rede: der Verkündigung, der Verwaltung der Sakramente, der Schlüsselgewalt – am Rande auch vom Kult. Schummer stellt dabei mit Recht heraus, daß Calvin größtes Gewicht auf die Autorität und die Verantwortlichkeit des Dieners am Wort legt (Inst. IV 8, 9), und daß Calvin um dieser Autorität willen nicht nur strengste Disziplin von den Pfarrern verlangt, sondern auch scharf Person und Funktion des Pfarrers voneinander trennt: „Deshalb müssen wir hier bedenken, daß alles, was der Heilige Geist in der Schrift den Priestern oder auch den Propheten oder den Aposteln oder den Nachfolgern der Apostel an Autorität und Würde überträgt, voll und ganz nicht eigentlich den Menschen selbst beigelegt wird, sondern dem Amte, dem sie vorstehen, oder, um deutlicher zu reden, dem Worte, dessen Dienst ihnen anvertraut ist“ (Inst. IV 8, 2). Diese „pastorale Dichotomie“ zieht sich genau so als ein roter Faden durch das IV. Buch der Institutio wie die Feststellung, daß das Leben der Pfarrer sich nach den gleichen Maßstäben richtet wie das Leben jedes Gläubigen, daß der Pfarrer bei allem Trachten nach Nüchternheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit sich sogar vor jedem Perfektionismus hüten muß, wohl aber leben soll in Demut und Bescheidenheit, die Jesus Christus unter seinen Dienern aufgerichtet hat.

Schummer schreibt expressis verbis, daß es nicht der Zweck seiner Abhandlung sei, Calvin recht zu geben, sondern nur darzustellen, was Calvin über das Pfarramt lehrt. Man muß ihm attestieren, daß er diese Aufgabe in dem Rahmen, den er sich mit der französischen Ausgabe der Institutio von 1559 (Ed. Labor et Fides) selber gesetzt hat, sorgfältig und, bei aller Sympathie für Calvin und allen Bedenken gegen die Pastoraltheologie des 20. Jahrhunderts, objektiv gelöst hat. Es stellt sich natürlich die weitere Aufgabe – für die Historiker: was Calvin in Predigt und Kommentaren, vor allem in der Praxis zum dritten Sakrament gesagt hat; für die Systematiker und praktischen Theologen: welche Konsequenzen zu ziehen wären.

Neuzeit

Fritz Wolff: *Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum* auf dem Westfälischen Friedenskongreß. Die Einfügung der konfessionellen Ständeverbindungen in die Reichsverfassung (= Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte 2). Münster (Aschendorff) 1966. XX, 231 S., kart. DM 42.-.

In seiner Deutschen Verfassungsgeschichte (7. Auflage, S. 37) stellte Fritz Hartung 1959 fest: „Eine neue Geschichte der Reichstagsverfassung fehlt.“ Die Dissertation Wolffs aus der Schule von Max Braubach ist ein interessanter Beitrag zu einem Thema, über das seit den Juristen des 18. Jahrhunderts wenig Neues bekannt geworden ist. Die Grundlage bieten vor allem die Friedensakten der Staatskanzlei und des Mainzer Erzkanzlerarchivs im Haus- Hof- und Staatsarchiv in Wien, das umfangreiche Diarium des kurkölnischen Prinzipalgesandten in Münster Franz Wilhelm von Wartenberg und der Nachlaß des Vertreters der Reichsstadt Köln und der Fürstbischöfe von Brixen und Trient Dr. Hermann Halveren, dieser im Historischen Archiv der Stadt Köln, jenes im Hauptstaatsarchiv Düsseldorf.

Das einleitende Kapitel über die Entwicklung der konfessionellen Parteien vermittelt einen klaren Überblick über die Problematik, das Streben der evangelischen Stände nach Parität in den Reichsorganen, das diese Partei dazu zwang, auf Änderungen hinzuwirken, während die katholische Seite beharrlich die bestehenden Verhältnisse verteidigte. 1529 fanden die ersten evangelischen Sonderberatungen des Reichstages statt. Daneben traten außerhalb des Reichstages Kampfbündnisse. 1555 war die erste Etappe der Entwicklung beendet, aber der Streit über die Interpretation des Religionsfriedens – Duldung oder Gleichberechtigung – verhärtete die Fronten wieder. Zwar wurden Verhandlungen zwischen den Konfessionscorpora – teils direkt, teils über den Kaiser als Vermittler – zur festen Übung, aber sie führten nicht zur Einigung. Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Calvinisten verschärften die Lage, und die zurückhaltende Politik Kursachsens zeigte deutlich die enge Verflechtung konfessioneller und ständischer Politik. Während allerdings auf den Reichstagen scharf um geistlichen Vorbehalt, *Declaratio Ferdinanda* und die Session evangelischer Stiftsinhaber gestritten wurde, nahmen die Evangelischen ruhig hin, daß Bayern den geistlichen Vorbehalt in dem wichtigen Erzbistum Köln mit den Waffen aufrechterhielt. Nachdem Reichstag und Reichsjustiz längere Zeit fast lahmgelegt waren, kam es 1618 wieder zum Waffengang.

Beim ersten Reichstag im Kriege, 1640, verhandelten die Konfessionscorpora wieder getrennt, und da die Auseinandersetzungen fast alle mit Religionsfragen zu tun hatten, finden wir sie nach mancherlei Schwierigkeiten auf dem westfälischen Friedenskongreß wieder.

Waren früher die Lutheraner mit den Calvinisten zerstritten, so stand nun auch deren Duldung fest. Das *Corpus Evangelicorum*, d. h. praktisch der evangelische Fürstenrat, da Kursachsen sich meist fernhielt, trat infolgedessen recht geschlossen auf. In den Grundforderungen war man sich einig. Da die katholische Mehrheit im Reichstag weder durch Reformation weiterer Territorien noch durch Einnahme der sessio reformierter geistlicher Gebiete oder das Verlangen nach Parität in den drei Reichstagskurien zu brechen war, blieben die Forderungen auf Parität in den Reichsorganen und auf das Recht der itio in partes in Religionsachen übrig.

Das *Corpus Catholicorum* schied sich über die Konzessionen an die Evangelischen bald in zwei sich befehdende Gruppen, unbeugsame Katholiken, die Konzessionen fast ganz ablehnten und damit angesichts der militärischen Lage Unmögliches verlangten, und konzessionsbereite Praktiker, die Schlimmeres zu verhüten suchten – für die Religion und ihre eigenen Landesherrn.

Wolff gibt einen guten Überblick über die Zusammensetzung der Corpora und die Haltung der einzelnen Stände und ihrer Vertreter; eine Anregung, die Tätigkeit der hervorragendsten näher zu untersuchen, wie das z. B. die Arbeit von

Annegret Koch, Die Politik des Bischofs Franz Wilhelm von Wartenberg während der westfälischen Friedensverhandlungen (1644–48), Diss. phil. Bonn 1966, tut.

Die Extremisten, die sich an Spanien anlehnten, haben die Handlungsfähigkeit des Corpus Catholicorum, das nicht sehr häufig tagte, weitgehend gelähmt. War schon der katholische Versuch, Religionssachen auf theologisch-dogmatische Fragen zu beschränken, unrealistisch, dann erst recht der Versuch, nach so vielen Präzedenzfällen konfessionelle Sonderberatungen überhaupt als illegal hinzustellen. Die Praxis brachte die Katholiken selbst dazu, ließ auch keine Beschränkung auf dogmatische Fragen zu und bewirkte so eine Angleichung an das protestantische Vorgehen. Den Kaiser aber zwangen die Protestanten, indem sie Schweden zum Vertreter ihrer Religionsgravamina machten, in den Verhandlungen als Haupt der katholischen Partei aufzutreten, obwohl deren Mehrheit mit seinen Zugeständnissen keineswegs einverstanden war und seine Gesandten sich vorher bemüht hatten, ohne ausländische Einmischung zwischen den Religionsparteien zu vermitteln. Das Kapitel „Der Kaiser und die Corpora“ vermittelt sehr interessante Einblicke in diese Zwangslage.

Das Instrumentum Pacis Osnabrugense hat die konfessionelle Parität in den Reichsdeputationen und im Reichskammergericht festgelegt. Die *itio in partes* im Reichstag wurde zugelassen, ohne daß ihre Bedingungen näher erläutert wurden. Wie in der bisherigen Entwicklung der konfessionellen Corpora blieben weiterhin Präzedenzfälle entscheidend. Die theoretische Rechtfertigung der korporativen Verhandlungen erfolgte ebenfalls von Fall zu Fall. Erst die Publizisten des 18. Jahrhunderts untersuchten die Stellung der Corpora in der Reichsverfassung näher. Wolff gibt einen Überblick über ihre Werke.

Die Ryswijker Klausel 1697 und ein unwirksamer kaiserlicher Versuch, 1720 das Recht zum korporativen Zusammenschluß zu bestreiten, führten wieder zur Verstärkung der konfessionellen Auseinandersetzungen auf dem Reichstag, die bis zum Ende des Reiches dauernd zunahmen. Die konfessionellen Corpora waren als Träger politischer Entscheidungen nicht mehr auszuschalten. Verhandlungen zwischen ihnen, auch ohne *itio in partes*, waren die normale Praxis, sie besetzten Reichsdeputationen und selbst bei Abstimmungen traten sie einheitlich auf – Tatsachen, deren stärkere Betonung in den Verfassungsgeschichten erwünscht wäre, die sich bisher gern mit einem Hinweis auf die *itio in partes* begnügen.

Wolff hat es verstanden, die verwinkelten Sachverhalte klar und interessant zu formulieren und eine wesentliche Lücke in der Geschichte der Reichstage auszufüllen. Die sehr eingehend aus den Quellen belegte Arbeit ist auch im Druck vorbildlich geraten. Im Anhang findet sich ein Verzeichnis der in Münster und Osnabrück in den Corpora vertretenen Reichstände und ihrer Gesandten. Ein Namenregister vervollständigt die Arbeit. Bei den Literaturangaben wäre noch Martin Heckel, „Parität“ (ZRG, KA, 49, 1963, S. 261–420) zu ergänzen, und Albert von Ruville, Die kaiserliche Politik auf dem Regensburger Reichstag von 1653–54, Berlin 1896, hätte bei der Darstellung des ersten Reichstages nach dem Dreißigjährigen Krieg, dessen Bedeutung Wolff gut herausgestellt, nützen können. Daß Jan van Werth aus dem Herzogtum Jülich de Werth genannt wird, mag als kleiner Lapsus hingehen. Zu der intransigenten Haltung des Erzbischofs von Mainz Anselm Kasimir sei aus den spanischen Akten angemerkt, daß er vom Oktober 1645 bis zum November 1647 zusammen 15 900 Escudos spanische Pension bezog, während sein Kanzler Nikolaus Georg von Raigersperger vom Dezember 1645 bis zum Juni 1648 monatlich 200 Reichstaler erhielt. Auch ein Vertreter von Hessen-Darmstadt, Justus Sinold, empfing 1647/48 zusammen 7 200 Reales – auf Wunsch des Erzherzogs Leopold Wilhelm.

Wolff arbeitet inzwischen im Auftrag der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte an der Edition der Protokolle der katholischen Sonderberatungen auf dem westfälischen Friedenskongreß. Nach der vorliegenden Arbeit darf man sich davon einen schönen Erfolg versprechen.

Beuel

Manfred Merkes

Albert Lampart: Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I., 1681–1696, Patriarch der Chaldäer. Einsiedeln/Köln (Benziger) 1966. 396 S., geb. DM 48,–.

Das zweite Vatikanische Konzil hat das Augenmerk römisch-katholischer Gelehrter wieder stärker zu den orientalischen Kirchen und besonders zur Geschichte der Unionsversuche mit ihnen gelenkt. Hatte Wilhelm de Vries (und andere) dazu einen historischen Gesamtüberblick gegeben (Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg und München 1963), so widmet nun einer seiner Schüler ein nicht weniger umfangreiches Werk einer einzelnen Gestalt des 17. Jahrhunderts aus der Geschichte der wechselvollen Beziehungen Roms zur ostsyrischen (nestorianischen) Kirche.

Lampart geht der Lebensgeschichte des nestorianischen Metropolitens Joseph von Diarbekr nach, der im Jahre 1672 unter dem Einfluß der in seiner Diözese wirkenden Kapuziner zum römischen Katholizismus übertrat, von seinem Patriarchen abgesetzt wurde, darauf eine Zeitlang in Rom weilte, nach seiner Rückkehr in Diarbekr von der osmanischen Regierung als selbständiges kirchliches Oberhaupt anerkannt und schließlich im Jahre 1681 von Rom zum „Patriarchen der Chaldäer“ ernannt wurde. Daß Rom auffällig lange zögerte, mit diesem Hierarchen eine offizielle Union einzugehen, um die er sich doch eifrig bemühte, war ein bislang in seinen letzten Ursachen ungeklärtes Problem. Lampart löst es, indem er Josephs Anerkennung im Zusammenhang früherer, nicht sehr glücklicher Bemühungen Roms um die ostsyrische Kirche sieht, als der Papst um die Mitte des 16. Jahrhunderts – von einer nestorianischen Partei hintergangen – mit seiner Union einen Gegenpatriarchen unterstützte (hier bestätigt Lampart gegen frühere Auffassungen seinen Lehrer de Vries, Rom und die Patriarchate, S. 77 f.). Da dessen Nachfolger sich im Verlaufe des 17. Jahrhunderts wieder ganz dem Nestorianismus zuwandten und damit ein zweites autokephales nestorianisches Patriarchat begründeten, war das unierte Patriarchat de jure vakant geworden. Dennoch hütete sich Rom zunächst davor, beide Patriarchen dadurch für spätere Verhandlungen unzugänglich zu machen, daß er ihnen nun einen dritten, unierten an die Seite stellte. Als es sich auf Drängen des Apostolischen Visitators im Orient dann doch dazu bereitfand und versuchte, über den „Prälaten einer kleinen Diözese (von kaum 1000 Seelen) mit dem großen Namen eines Patriarchen“ (S. 216) die ganze nestorianische Kirche zu gewinnen, sah es sich – nicht zuletzt wegen der nun einsetzenden eifrigen Latinisierung – getäuscht. Joseph selbst, der sich von seinen früheren nestorianischen Glaubensbrüdern als Renegat angefeindet und andererseits vom Papst den anderen unierten Patriarchen des Orients nicht gleichgeachtet sah, dankte offiziell wegen eines Augenleidens im Jahre 1694 ab (von Rom erst 1696 bestätigt) und starb im Jahre 1707 in Rom. So mag dann auch ihm der Titel zukommen, den Jacques Vosté dem im Jahre 1555 ermordeten ersten ostsyrischen Unions-Patriarchen Johannes Sūlāqā gab (Bibliographie S. 371): „Märtyrer der Union mit Rom“.

Es ist Lampart zuzustimmen, wenn er die Geschichte des Chaldäers Joseph in vorsichtiger Anlehnung an Worte des unierten Melkiten Maximos IV. als typisch für eine „mißglückte Einverleibung“ sieht und die latinisierenden Unionsmethoden Roms kritisch betrachtet (S. 221–223). Wenn er trotzdem die Hoffnung nicht aufgeben mag, daß dereinst aus solch einer „mißglückten Einverleibung“ eine „organische Einverleibung“ werde und daß dabei ausgerechnet die unierten Patriarchate „natürliche Brücken“ seien, so stehen ihm da die Ergebnisse seines eigenen Werkes entgegen. Ist die Kirche wirklich, wie Lampart (S. 223) treffend sagt, „in ihrer Sendung räumlich, zeitlich und völkisch unbegrenzt“, so können Roms Gesprächspartner nicht die eigenen unierte Patriarchen, sondern nur die nicht-römischen autonomen Hierarchen sein!

Lamparts Werk ist die Frucht eingehenden Quellenstudiums. Sein Verdienst ist es, bei dem vollständigen Mangel orientalischer Quellen das bislang ungedruckte Material der Archive in Rom (Propaganda, Kapuziner, Vatikan) und Paris (Franziskaner und Kapuziner) ausgewertet zu haben und es über weite Teile der Darstellung hin selbst reden zu lassen. Daß er dieses Material in einem umfangreichen

Anhang (S. 225–363) diplomatisch getreu abdruckt, kann den Wert seiner Arbeit nur erhöhen. Den Schluß des Werkes bilden eine ausführliche Bibliographie (S. 368 bis 376), die Erklärung einiger Ausdrücke (S. 377–389), sowie je ein Orts- und Personennamen-Register (S. 391–396).

Daß Lampart einige Ungenauigkeiten unterlaufen, kann den Wert seiner Arbeit kaum schmälern. Die Abbasiden hält er (S. 377 u. 388) irrtümlich für eine schiitische Dynastie. Zwar bedienten sie sich um die Mitte des 8. Jahrhunderts in ihrem Kampf gegen die sunnitischen Umajjaden der schiitischen Kräfte des Iraq, vertraten aber dann so entschieden den orthodoxen Islam, daß die Fatimiden in Ägypten gegen sie ein schiitisches Gegen-Kalifat errichten konnten (vgl. z. B. *Encyclopaedia of Islam*, new edition, Bd. 1, Leiden und London 1960, S. 15–23). – Zum Pallium (S. 386) ist ergänzend hinzuzufügen, daß dieses „Symbol der Teilnahme an der vom Papst gewährten vollen Jurisdiktionsgewalt“ ursprünglich eine vom byzantinischen Kaiser allein verliehene Auszeichnung war, die von den Lateinern freilich bereits im 10. Jahrhundert für typisch römisch gehalten wurde (vgl. Anton Michel: *Die Kaisermacht in der Ostkirche 843–1204*, Darmstadt 1959, S. 55). – Wenn Lampart die keineswegs gering zu achtende ärztliche Tätigkeit der Kapuziner im Orient (S. 33) nestorianischen Zauberspraktiken im 17. Jahrhundert gegenüberstellt, so sollte nicht vergessen werden, daß die Abendländer damit gerade eine Tradition der Nestorianer aufnahmen, deren Hierarchen ehemals nicht selten berühmte und begehrte Ärzte der muslimischen Herrscher gewesen waren (vgl. z. B. Arthur Stanley Tritton: *The caliphs and their Non-Muslim subjects*, London 1930, S. 156 f.). – Es erschwert die Benutzung des Registers, daß bei der Transkription orientalischer Namen gleiche Laute unterschiedlich wiedergegeben werden, wie „Djezireh“ neben „Giulamerk“ („Gulamerk“, S. 62, ist wohl ein Druckfehler). – Wenn man schließlich den Übertritt vom Nestorianismus zum römischen Katholizismus als „Bekehrung“ bezeichnet (S. 35 u. ö.) und den Grundsatz des ostsyrischen Katholikos, von keinem (anderen) Patriarchen gerichtet werden zu können, rundweg „falsch“ nennt (S. 47 nach de Vries, *Rom und die Patriarchate*, S. 10), dann wirkt solch ein dogmatisches Vorverständnis störend in einem so um historische Akribie bemühten Werk, wie es Lampart uns vorlegt.

Marburg

Wolfgang Hage

J. G. Hamann: *Fünf Hirtenbriefe das Schuldrama betreffend*. Einführung und Kommentar von Sven-Aage Jørgensen (*Historisk-filosofiske Meddelelser udgivet af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab*. Bind 39, n. 5). Kopenhagen (Einar Munksgaard) 1962. 195 S.

This valuable study is carried out largely according to the plan of the well-known series, *J. G. Hamanns Hauptschriften erklärt*, Gütersloh (1956 ff.), under the general editorship of the late Fritz Blanke, and can be placed beside those volumes as a worthy supplement. In addition to an enlightening introduction to Hamann's thought, the volume contains the complete text of *Fünf Hirtenbriefe das Schuldrama betreffend* (1763), notes, and commentary. The text is that of Josef Nadler's historical-critical edition (1950) with any deviations from the first edition indicated in the notes. Unlike the commentaries of the Blanke series, however, the present volume provides a classified bibliography and indexes at the end – a commendable deviation from the model.

Whether or not the *Fünf Hirtenbriefe* are as important as Jørgensen argues (and they are certainly not one of Hamann's *Hauptschriften*), they have nevertheless provided him with an effective springboard for a fruitful discussion of Hamann's aesthetics. A basic weakness of the *Hirtenbriefe* is the fact that in them Hamann undertook to come to the defense of the indefensible literary productions of a friend, and this primarily because he reprobated the kind of criticism to which they were subjected. The friend was Johann Gotthelf Lindner (1729–1776), and the work under fire was his *Beytrag zu Schulhandlungen* (Königsberg, 1762). Here

Lindner argues on behalf of school-dramas as pedagogical devices and includes his own attempts at model plays, which can only be described as woeful failures. (Jørgensen summarizes them briefly in a supplement. See pp. 172-173). In his review of Lindner's work in the *Briefe, die neueste Litteratur betreffend* (1762) Thomas Abbt had rejected Lindner's arguments in favor of the school-drama as well as the latter's dramatic efforts. Hamann, after advising Lindner to desist from the controversy with Abbt which he had unwisely entered upon, took up the attack on the *Literaturbriefe* by means of his „pastoral letters.“ His strategy was not to deal, with Lindner's plays directly but with the notion of a school-theater in general. In the first of the letters he makes a number of veiled references to personal matters, which are intended to explain his tardiness in entering the lists of the present controversy. Jørgensen stresses that the first letter contains important allusions to Hamann's involvement with the woman who was to become his common-law wife, and in so doing he undergirds his contention that the *Hirtenbriefe* are biographically important documents.

In the remaining letters Hamann addresses himself to the subject at hand. His main argument is that school-theaters are to be recommended, provided the dramas which they present appeal to feeling and to the poetic imagination. In order to do this they must avoid such sterile rules of the neo-classicists as, for example, the close observance of the dramatic unities. Characteristically, Hamann equates a renunciation of rules with a renunciation of self, thus grounding his aesthetics in Christian theology. Although Jørgensen is primarily interested in explicating Hamann's aesthetics, he is nevertheless thoroughly aware of the essentially theological roots of Hamann's thought on the subject.

Especially valuable is Jørgensen's discussion of Hamann's relation to Aristotle. He argues convincingly that the Magus may not be properly described as categorically anti-Aristotelian, and shows that he must always be regarded as favoring some kind of *mimesis*, since he never fails to emphasize our dependence on external experience. „Dies Angewiesensein auf die 'äußere' Natur vergißt Hamann nie“ (p. 48). Yet Jørgensen recognizes that Hamann's aesthetic principles contain another emphasis: „Bei Hamann darf von einer Überwindung der aristotelischen Nachahmungslehre nur insofern gesprochen werden, als er das Schwergewicht auf das Schöpferische legt, auf die menschliche Schöpfungskraft als ein Analogon zu der Gottes“ (p. 47). He points out that it is this pole of Hamann's thought which became decisive for the *Sturm und Drang*, especially as filtered through the thought of Herder, and Goethe (though he makes a vital distinction between what amounts to the theistic and humanistic backgrounds of Hamann's and Goethe's thoughts on creativity respectively) (p. 48). The present reviewer would have preferred that Jørgensen had stressed somewhat more the striking polarity which characterizes Hamann's thought at this point, and had discussed somewhat its broader implications; but it must be conceded that in general his discussion of imitation is quite sound, operating as it does with the distinction between *mimesis* and *imitatio*. He rejects Unger's conclusion that Hamann was irreconcilably anti-Aristotelian in regard to his theory of imitation (p. 44).

Jørgensen calls attention to the lack of studies which treat Hamann's relation to tradition in general and to classical antiquity in particular, pointing out the fact that almost every page of his formal writings fairly bristles with classical quotations and allusions. He says further: „Gerade Hamann kann nicht aus deutscher, nur aus gesamteuropäischer Perspektive verstanden werden, denn die ganze antichristliche Tradition war ihm gegenwärtig und lebendig, wie auch die englische und französische Literatur“ (p. 163).

A number of misprints occur in this volume, but a far as this reviewer can tell the scholarship is quite scrupulous. One can only hope that the author will continue to devote himself to Hamann-research. His approach to the problems involved affords a needed emphasis.

Winston-Salem, N.C.

James C. O'Flaherty

Peter C. Hodgson: *The Formation of Historical Theology. A Study of Ferdinand Christian Baur.* (= *Makers of Modern Theology*, ed. by Jaroslav Pelikan). New York (Harper & Row) 1966. XV, 299 S., 1 Abb., geb. \$ 5.50.

E. Wolf hat in einem Nachwort zu der Baur-Monographie von Wolfgang Geiger (Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baus. FGLP X, XXVIII. München 1964) das Erscheinen dieser „Arbeit . . . als ausführliche Begründung eines m. E. heranwachsenden Consensus ‚über Baur‘ begrüßt“. Die zwischen 1963 und 1966 veröffentlichten „Einführungen“ zu den ersten drei Bänden der von K. Scholder besorgten Auswahlgabe aus Baus Werken (Stuttgart-Bad Cannstatt, Fr. Frommann Vlg.), die von E. Käsemann, E. Wolf und U. Wickert verfaßt wurden, sowie die Aufsätze zu Baus 100. Todestag und H. Liebing (ZThK 57, 1960, 302 ff.) und K. Scholder (EvTh 21, 1961, 435 ff.) vermitteln in der Tat trotz gelegentlicher Differenzen in Einzelfragen den Eindruck, daß die Beurteilung der theologiegeschichtlichen Bedeutung des Bauschen Gesamtwerks in jüngster Zeit einer bemerkenswerten Einheitlichkeit entgegengehe; solche summarische Feststellung ließe sich dahin präzisieren, daß der ‚heranwachsende Consensus über Baur‘ sowohl in der Würdigung als auch im Ansatz der Kritik im wesentlichen den Linien gefolgt ist, die R. Bultmann in seiner knappen Baur-Skizze in den „Epilegomena“ zu seiner „Theologie des Neuen Testaments“ 1950 entworfen hat. Die nun neuestens vorliegende „Study of Ferdinand Christian Baur“ von Peter C. Hodgson (Assistant Prof. d. Theol. an der Vanderbilt Divinity School, USA) bereichert die Diskussion um einen eigenwilligen, in dieser Entschiedenheit bislang noch nicht hervorgekehrten Interpretationsaspekt, der besondere Aufmerksamkeit verdient. H., der während eines Stipendiaten-Aufenthalts in Deutschland als erster Verf. einer großen Baur-Monographie den umfangreichen Baur-Nachlaß in der Tübinger Univ.-Bibliothek aufarbeiten konnte,¹ bestimmt seinen allgemeinen methodischen Ausgangspunkt wie folgt: „The question which underlies the presentation concerns the place historical study should occupy in Christian theology, or the relation between historical knowledge and faith“ (XI). Die systematische „underlying thesis“ der Einzeluntersuchungen lautet zusammenfassend: „God and history, faith and historical knowledge, dogmatic theology and historical theology, must be internally related precisely because . . . history is the medium of divine revelation, because historical theology is one important element in the theological response to this revelation, and because the Christian Church and its founding events are fundamentally historical in character. Baur discovered and explicated these internal relationships. He probed them more intensively and creatively than any other major theologian“ (267). Im Unterschied zu den jüngst im deutschen Sprachraum erschienenen Arbeiten über Baur vertritt H. entschieden die Auffassung, daß Baur keineswegs vor allem als der große Fragensteller in der gegenwärtigen theologischen Situation gehört werden müsse, daß vielmehr gerade seiner „conception“ einer „internal mediation of faith and historical knowledge“ (261 ff.; 283) höchst aktuelle Gültigkeit zukomme. „Recent theology is sorely in need of such exploration. For the overriding tendency in Protestant theology since Kierkegaard has been to *separate* God and history, faith and historical knowledge, dogmatic theology and historical-critical theology, and to relate them only externally or paradoxically if at all“ (270). – Wir lassen die generellen Thesen H.s zunächst undiskutiert und wenden uns den Hauptabschnitten der weitgespannten, vorzüglich dokumentierten² Studie zu.

¹ Über die von H. Liebing, ZThK 57, 1960, 304 Anm. 1 aufgezählten Bestände hinaus nennt H.: Mh 969 = 221 Predigten Baus aus den Jahren 1826–1860; Mh 970 = „miscellaneous early manuscripts, 1809–26“ (290).

² Auf einige kleinere Versehen sei hingewiesen: Friedrich H. Kern statt Fredrich (16); das Ding an sich statt der Ding (42); äußere statt außer (59); Freihafen statt Freihafens (73 Anm. 135); Lehrbücher statt Lehrbüchern (81); christliches Leben statt Lebens (84); der Gedanke statt das Gedanke (92); geistig statt geistlich (146; 169); De consensu statt consensus (151); Universalkirchenhistorie statt Universal-

Nach einem Eingangskapitel, „The Author of Historical Theology“ (1–36), das unter dem Stichwort „The Integration of Piety and Criticism“ eine kurze, aber dennoch datenreiche Lebensbeschreibung Baur's bietet, entwickelt H. in Kap. 2 anhand einer summarischen Übersicht über theologische Schulen und Tendenzen in der Zeit zwischen 1750 und 1850 „The Need for an Historical Theology“ (37–89). Die Analyse der theologischen Situation der eigenen Zeit habe Baur's Vorstellungen von den Aufgaben einer „historisch-kritischen Theologie“ bestimmt (37); die Aporien des Rationalismus (39 ff.) und der Schleiermacherschen und Hegelschen Bemühungen um eine „synthesis or mediation“ von Glaube und Geschichte (43 ff.) sowie die zuerst bei D. Fr. Strauß sichtbar werdende totale „dissolution of the synthesis“ (70 ff.) hätten Baur darüber belehrt, daß der Auftrag, „to mediate between theology and criticism“ nicht nur unerledigt geblieben sei, sondern daß mit ihm die Glaubwürdigkeit moderner Theologie schlechthin auf dem Spiel stehe. „Historical study is the primary form in which the scientific spirit of the ‚present age‘ has been expressed and by means of which any critically defensible theology must verify its claim to credibility“ (86). H. zeichnet Baur's Weg von der älteren Tübinger Schule über Schelling – dessen Einfluß, vermittelt durch Fr. Heyd, schon vor 1818, dem Jahr der Kaiser-Rezension, einsetzte (10) – und Schleiermacher zu Hegel unter dem Gesichtspunkt, „that throughout his Tübingen career his fundamental viewpoint remained unchanged, while his categories, emphases, and data were continually being modified and revised“ (22). Die hier vorgenommene Trennung eines „fundamental viewpoint“ von modifizierbaren „categories“ ist für die Gesamtinterpretation H.'s folgenreich; so werden die zuletzt von W. Geiger in ihrem theologischen Gewicht sorgfältig bestimmten „Wandlungen“ in der Entwicklung Baur's (etwa in den Jahren 1835 und 1852; vgl. Geiger a.a.O. 44 f.; 84 f.) von H. für ziemlich bedeutungslos gehalten (20; 34; 139; 145). Die Hinwendung zu Schleiermacher, und der Weg von Schleiermacher zu Hegel sowie die spätere vorsichtige Distanzierung von Hegel beeinflussen nach H.'s Darstellung das zentrale Anliegen Baur's, nämlich die Ausbildung einer historisch-kritischen Theologie, praktisch überhaupt nicht; eher erscheinen sie als stets neue Versuche, aus der Abhängigkeit von vorgegebenen dogmatischen bzw. religionsphilosophischen „frameworks“ freizukommen und finden Niederschlag nur in der Sprache, nicht aber in der vom Autor gemeinten Sache! So vermag H. gelegentlich zu sagen, „in this highly abstruse and Hegelian language, Baur attempts to explain . . .“ (239; vgl. ferner 92; 246 u. ö.). Folgte man der Darstellung H.'s, so käme Kontinuität letztlich nur dem Einfluß Schellings zu, „Schellings early thought – his conception of history as revelation and his delineation of an historical method that would have access to the full scope of historical reality thus understood – maintained a lasting influence on Baur“ (11; vgl. 92; 146; 266). Anders als etwa H. Liebing sieht H. in der Auseinandersetzung des jungen Baur mit Schleiermachers Glaubenslehre, die mit dem bekannten Brief an den Bruder vom 26. 7. 1823 anhebt und im zweiten Teil des akademischen Programms Ostern 1827 kulminiert, nicht den Idealisten, der einen „Schlüssel für das Verstehen der Geschichte“ sucht und nicht hinnehmen kann, daß in Schleiermachers Christologie „offenbar das Zufällige, Relative dem Ewigen, Absoluten der Idee etwas Neues hinzufügt“, daß hier „ein geschichtliches Ereignis plötzlich konstitutiv für eine ideale Wahrheit“ wird (so Liebing ZThK 54, 1957, 236 f.; vgl. E. Pälz ThLZ 81, 1956, 570 ff.); vielmehr handele es sich in dieser Auseinandersetzung darum, daß Baur Schleiermacher vorhalte, „he (Schl.) does not realize that in order to get to the historical Jesus, one must start with him, and that means, starting with the only historical sources available, the Gospels“ (50). Die kritische Frage drängt sich auf: Hätte Baur, um diese Forderung auszusprechen, ausgerechnet Schleiermacher als Gesprächspartner suchen und seine Glaubenslehre bewundern müssen? H. kann zwar auf einen für seine Interpretation der frühen Kritik Baur's an Schleiermacher

kirchengeschichte (158). Im Lit.-Verz., das für Baur's Werke Vollständigkeit beansprucht (285 ff.), fehlt: Erwiderung auf Herrn Dr. Möhler's neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche. Tübingen (L. F. Fues) 1834, VI, 120.

ohne Zweifel zutreffenden Satz aus dem Programm von 1827 verweisen (50 Anm. 54; 103; 257; nach Tüb. Z. f. Theol. 1828, I, 242); es wird aber nicht gesagt, aufgrund welcher Kriterien der Interpret die so offen zutage liegenden spekulativ-idealistischen Formulierungen und Motive der Baurischen Fragen und Kritik derart kraß hinter seinem gleichzeitigen Drängen auf historisch-kritische Arbeit am biblischen Text zurückstellen darf (vgl. etwa 103 f.; 257). Es wäre kaum zu begreifen, warum sich Baur überhaupt auf die mühevoll Adaption Schleiermacherscher und später Hegelscher Gedanken eingelassen haben sollte, wenn er von vornherein mit einiger Klarheit seinen eigenen Weg gesehen haben sollte, dessen Positivismus ihn dann allerdings immer wieder nur aus dem idealistischen Systementwurf herausführen mußte. H. referiert in diesem Zusammenhang die erstmals von Eduard Zeller geäußerte Ansicht, die Beschäftigung mit Schleiermacher habe Baur von dem Supranaturalismus der älteren Tübinger Schule „befreit“ (14); H. kann aber keinen Beleg für die hiermit vorausgesetzte gewichtige Abhängigkeit des jungen Baur von seinen Tübinger Lehrern beibringen (8 ff.; in der Beurteilung der Kaiser-Rezension stützt sich H. wieder auf Zeller 10 f.). Die von H. zitierten frühen Baur-Briefe sprechen offensichtlich nur allgemeine persönliche Hochschätzung E. G. Bengels aus (9 ff.). Es bleibt demnach weiterhin ungeklärt, ob Baur nicht zumindest seit der Blaubreuerer Zeit vor allem durch die Auseinandersetzung mit den sich wandelnden idealistischen Entwürfen geprägt wurde; auf Baus Beschäftigung mit Kreuzer geht H. leider nicht ein; auch der Name Carl Daub fällt nicht. So bleibt im Kontext der Darstellung H.s Baus Hinwendung zu Hegel einigermaßen unmotiviert (vgl. dagegen Liebing ZTHK 57, 1960, 310 ff.). Als term. a quo für Baus Hegelstudium nennt H. in Übereinstimmung mit der sonstigen Literatur³ das Jahr 1832 und verweist neben dem Erscheinen der Hegelschen Religionsphilosophie auf die Rückkehr von D. Fr. Strauß aus Berlin nach Tübingen (23 Anm. 88). In einer nur zwei Seiten langen Übersicht über „Baur's Relation to Hegel“ (64 f.) kommt H. zu dem Schluß: „While appropriating Hegel's doctrine of the Trinity, his understanding of reconciliation, and some (!) of his categories for interpreting the historical process, Baur rejects . . . Hegel's negative attitude toward historical positivity and his Christological docetism“ (65). Die „inconsistency“ eines solchen Eklektizismus, auf die H. selbst zu sprechen kommt (65), ist u. E. Folge einer einseitigen Auswertung der Quellen,⁴ nicht aber eine vorübergehende Unsicherheit Baus, von der gesagt werden

³ Der Wert aller Datierungen von äußeren Ereignissen her erscheint mir sehr gering. Hegel-„Kenntnis“ muß m. E. viel früher angesetzt werden; man vgl. dazu die Berichte vom intensiven Hegel-Studium der Baur-Schüler Strauß (Ausgewählte Briefe, hg. E. Zeller, 1895, 2 ff.) und Vischer (Ausgewählte Werke, hg. G. Keyßner, Bd. III, 1918, 26 ff.). Nur die Analyse der frühen Baur-Texte kann hier weiterhelfen.

⁴ H. zieht z. B. weder im Lit.-Verz. noch im Text Baus große Rezensionen in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ zu Rate, die, wie etwa im Falle der R. Rothe-Rezension, ausdrücklich den „philosophischen Theil“ der Auseinandersetzung übernehmen sollen. Vgl. JWK 1838 Nr. 52 ff. (März) 416–448 mit Tüb. Zeitschr. f. Theol. XI, 1838, 1–185. – S. 86 meint H., Baur habe über C. H. Weiße und dessen „theism . . . unfortunately . . . nothing substantive to say“! Das träfe nur zu, wenn Baus „Kirchengeschichte“ die einzige Quelle wäre. Baur hat sich aber zweimal sehr ausführlich über Weiße geäußert: JWK 1839 Nr. 21 ff. (Febr.) 161–182; 185–199; Nr. 74 ff. (April) 585–599; 601–621 (zu: C. H. Weiße, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 Bd., Leipzig 1838. Eine Replik Weißes erschien in drei Artikeln in der „Zeitschr. f. Philosophie u. spekulative Theologie“ IV, 1839, 74 ff.; 211 ff.; V, 1840, 114 ff.) – Nur aus einer Fußnote in Baus „Christenthum“ kennt H. (66 Anm. 105) einen Baur-Aufsatz, den er für eine „study of Gnosticism“ hält; es handelt sich jedoch um eine ausführliche Auseinandersetzung Baus mit dem Hegelianer Friedrich Rudolf Hasse und C. H. Weiße unter dem Titel: „Über den Begriff der christlichen Religions-Philosophie, ihren Ursprung und ihre ersten Formen“, Zeitschr. f. spekulative Theologie II, 2 (1837) 354–402. –

könnte, „later he (Baur) seems to have become aware that his own claim for the historical Jesus could not be reconciled with Hegel's acosmic pantheism“ (65 f.). Sollte jedoch die von H. vorgetragene Sicht der Hegel-Rezeption Baur's zutreffend sein, dann müßte die von E. Käsemann sehr behutsam angedeutete (Einführung zu Bd. I der Ausgew. Werke Baur's, S. XV) und von W. Geiger deutlich ausgesprochene Konsequenz entschieden mit in Betracht gezogen werden, daß „Baur's theologische Grundentscheidung im Prinzip eine dem Rationalismus analoge ist“ (Geiger a. a. O. 28; 34; 62; 79; 88; 91; 144; 189). Eine solche Verbindungslinie zum theologischen Rationalismus will H. aber nicht ziehen (40 f.; 250 f.). Dennoch heißt es zu Eingang des 3. Kap. („Dogmatic Principles of an Historical Theology“ 90–141): „Baur ... makes no secret of the fact that as an historian he is working within a theological and philosophical framework ... At the same time, Baur's dogmatic convictions are not only the presupposition but also the result of his historical-critical theology“ (90). Ist es nicht vordringliche Aufgabe der Baur-Forschung, dieses ‚konziliante sowohl als auch‘ (Geiger) kritisch zu interpretieren? Daß H. selbst letztlich doch der Auffassung zustimmt, im Baur'schen Gesamtwerk habe eine von der Spekulation nicht mehr tangierte empirisch-rationale Kritik die Prävalenz, mag ein kurzes Referat der von H. ermittelten „positiven“ Christologie Baur's (108 Anm. 59) zeigen.

„The substance of Baur's Christology ... is found in his critical investigations of the historical Jesus. Who Jesus was, as the one in whom God-manhood is originally and fully actualized, and his work as the founder of Christianity and the source of Christian life and thought, can be discovered and interpreted through historical-theological study of his life and teaching. For this purpose, Baur thought it possible to penetrate critically through the kerygmatic witness of the New Testament writings to the historical figure who stands at their source and center“ (100). H. versteht die Ergebnisse der neueren formgeschichtlichen Methode mit einem großen Fragezeichen (220 Anm. 79) und meint mit Baur sagen zu können: „If we wish to get to the historical Jesus, we can only start with him, not with the faith of the community, or with speculative arguments, or (to put it in modern terms) with the present existential experience of the ‚eschatological event‘“ (103). Der Rekurs auf den historischen Jesus führe Baur zur Auseinandersetzung mit der „Lehre“ Jesu (104 ff.) und damit zu einer Begegnung, in der „the divinity of Christ can be perceived in the ‚glory‘ of his authentic manhood“; denn „Jesus makes his person, and the work accomplished through his person, at least indirectly the subject of his teaching“ (112 f.). Die Botschaft Jesu wird „as the proclamation of a distinction between present and future life, earth and heaven, time and eternity, unessential and essential“ beschrieben (114). Als Belege für seine Darstellung der „positiven“ Christologie Baur's führt H. vor allem Auszüge aus unveröffentlichten Predigten an. Hier bedürfte es wohl einer weiterführenden Untersuchung, um festzustellen, in wie weit der „Frühprediger“ Baur überlieferter Kanzelsprache verpflichtet war oder ob in der Tat gesagt werden kann, „although Baur does not bring his critical studies directly to bear on his sermons, a fundamental continuity exists between his critical and his homiletical pursuits“ (115). Im Fluchtpunkt der skizzierten Christologie steht die Frage, ob für Baur die Auferstehung als „an event open to historical knowledge“ (118 Anm. 96) oder als „miracle in the absolute or classic sense“ (190) gegolten habe. H. referiert die oszillierende Antwort Baur's (und stimmt ihr offensichtlich vorbehaltlos zu), daß der Historiker, der nur Zugang zum Osterglauben der Jünger habe, nicht aber zu dem „event itself“, durch diese Diärese keinesfalls veranlaßt sei, die „objective reality of the event“ in Frage zu stellen (236; vgl. 116 ff.). Auf den historischen Jesus zurückgewendet korrespondiert diese Auskunft dem für die Baur-Interpretation von H. aufschlußreichen Satz: „The glory of

Die Heranziehung dieser und der übrigen Zeitschriften-Aufsätze Baur's aus den Jahren nach 1835 ist für eine Bestimmung seines Verhältnisses zur Hegelschule unerlässlich.

his authentic humanity already represents the victory of life over death" (118; vgl. 144 Anm. 4). Im 5. Kap. seiner Untersuchungen bringt H. aus Baur's „Neutestamentlicher Theologie“ und einem späten Zeitschriftenaufsatz (ZWT 3, 1860, 274 ff.) eine exegetische Begründung für die „positive“ Christologie bei. „The important question ... whether the association of the messianic idea with the person of Jesus derives from the post-Easter faith of the earliest Christians, or in some sense from Jesus himself“ (228), wird durch Verweis auf die Menschensohn-Titulatur entschieden. „The doctrine of the person of Christ, which is the fundamental dogma of the Christian Church, has its origin with the teaching and self-consciousness of Jesus himself, not with Paul or John. In this respect ... Baur provides a more positive and even more orthodox picture of Jesus' self-awareness than most contemporary form-critical scholars“ (234). Es sei angemerkt, daß H. in diesem Zusammenhang zwar nachdrücklich auf die neueren exegetischen Beiträge von H. E. Tödt (229 Anm. 111) und E. Schweizer (230) verweist, nicht aber auf die kritischen Einwände von Ph. Vielhauer (ZThK 60, 1963, 133 ff.; EvTh 25, 1965, 26 f.; ThLZ 90, 1965, 569 ff.). Indem H. der skizzierten „positiven“ Christologie Baur's unumwunden zustimmt (258 ff.),⁵ distanziert er sich allerdings gründlich von dem erwähnten „Consensus über Baur“ im deutschen Sprachraum (vgl. etwa Geiger a.a.O. 89 f.; K. Scholder, EvTh 21, 1961, 457; U. Wickert, Einführung zu Bd. III der Ausgew. Werke Baur's, S. XXXIV f.). Zöge man die von H. aufgezeigten Linien in die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts aus, so stünde man vor dem befremdenden Ergebnis, daß Baur eher als der Vorläufer eines W. Beyschlag oder H. Weinelt zu gelten habe, denn als der Lehrer von Franz Overbeck (dessen Name bei H. leider nur zweimal beiläufig erwähnt wird, 262; 270). Zumal die in dem Schlußkapitel („The Significance of Baur for the Question of Historical Knowledge in Contemporary Theology“ 261–284) vorgetragene „enduring possibilities in Baur's vision“ (279 ff.) signalisieren Thesen und Anspruch liberaler Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts: Historisch-kritische Forschung als „access to the dogmatic truths of the Christian faith“ (282), als „instruction and testing (which) can help to clarify to faith the essential character and shape of those events which it affirms to be true in a normative sense“ (283) und dies aufgrund der Überzeugung: „As an ‚historically given‘ religion, Christianity is knowable historically-critically“ (280). Mag sein, daß nach Abzug alles „Spekulativen“ solches als Quintessenz des Baur'schen (Spät-) Werkes angesehen werden kann; aber umschreibt nicht die von H. als unadäquat zurückgewiesene Differenzierung von Historie und Geschichte (87; 145; 280), mitsamt den aus ihr folgenden Problemen und Aporien für die theologische Arbeit, *ein ganz anderes, von Baur* auf uns überkommenes Erbe, das wir schlechterdings nicht ausschlagen können?

Es ist das große Verdienst von Peter C. Hodgson, in der gegenwärtigen Diskussion über Ferdinand Christian Baur mit Nachdruck auf einen Aspekt seines imposanten Lebenswerkes hingewiesen zu haben, ohne den allerdings kein Bild des großen Tübingers vollständig wäre. Baur wird nicht, wie dies im Bereich des erwähnten „Consensus über Baur“ vielleicht manchmal zu einseitig geschieht, von Overbeck her „rückwärts“ gelesen; Hodgson zeichnet Baur en face als den Theologen der Neuzeit, der auf der Suche nach einer Methode „for historical understanding appropriate to a critical and theological study of the Church and its founding events“ (1) zu *Lösungen* vorstieß, die keineswegs erledigt seien. Welche Fernwirkungen dieses neue Baur-Bild zumal in der englisch sprechenden Theologie haben wird, läßt sich von unserem Standort aus nicht voraussagen; es dürfte ratsam sein, sie nicht gering einzuschätzen.

Bonn

Joachim Mehlhausen

⁵ P. C. Hodgson, *The Son of Man and the Problem of Historical Knowledge*, JR XLI, 1961, 91–108.

Xavier Rynne: Die Erneuerung der Kirche. Die vierte Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, 14. September bis 8. Dezember 1965. Köln-Berlin (Kiepenheuer & Witsch) 1967. 432 S., geb. DM 29.80.

Der erste Band der unter dem Pseudonym Xavier Rynne erschienenen Konzilsberichte hat unter anderem die Voraussage hervorgerufen, hier sei das Standardwerk über das Zweite Vatikanum im Entstehen. Der Waschzettel des vierten Bandes hält jene Prophezeiung für bestätigt und berechtigt. Wir haben dieses Urteil im Blick auf die Darstellung der Abschlußperiode zu überprüfen.

Von den 432 Seiten des Buches füllt die Schilderung der Vorgänge 240 Seiten. Voran geht ein sehr summarisches Inhaltsverzeichnis sowie ein sibyllinisches Vorwort, das in Aussicht stellt, der Leser werde „sogar einem Sekretär des Konzils über die Schulter blicken“, und im übrigen Vergnügen darüber bekundet, daß bei der Kongregation für die Glaubenslehre eine Akte „Rynne Xaverius“ verwahrt werde. In die Darstellung eingestreut findet sich eine Art Kalender mit den technischen Angaben über jede Generalkongregation, wie sie die täglichen Pressebulletins mitteilten. Den Abschluß bilden 122 Seiten reines Quellenmaterial (päpstliche Reden und Verlautbarungen, drei Konzilsdokumente) und ein Namenregister. Mehr als ein Drittel des Buches enthält also reine Sammlungs- und Redaktionsarbeit von der Art, wie sie etwa die Herderkorrespondenz bereits ein Jahr früher geleistet hat.

Der Verfasser selbst versteht sein Werk als „theologischen Journalismus“ (12). Nun hatte seinerzeit jeder Konzilsjournalist die Aufgabe, aus den täglichen Presseinformationen eine zutreffende und anschauliche Darstellung der Diskussion in der Aula zu geben. Diese Aufgabe war desto schwieriger, je geringer der Abstand des Berichterstatters von seiner Materie war. Mißt man Rynnes Wiedergabe der Debatte an dem damaligen Wochen- oder auch Monatsjournalismus, so geht sie, was Übersichtlichkeit, Akzentuierung, Herausarbeitung von Hauptlinien, Auswahl und Zusammenfassung anlangt, über das Mittelmaß nicht hinaus. Es ist weithin eine lose Aneinanderreihung von Namen und Argumenten ohne einsichtige Gliederung, was umso unbefriedigender wirkt, als es sich um die Gesamtwürdigung einer Konzilsperiode handeln soll, die, jedenfalls in der deutschen Übersetzung, später als ein Jahr nach dem Ende des Zweiten Vatikanums erscheint. Vielleicht würde man die gelegentliche Ermüdung beim Lesen in Kauf nehmen, wenn man eine quellenmäßig exakte Erfassung der Debatte bekäme; dergleichen kann aber auch Rynne nicht geben, solange die Reden nicht im Wortlaut vorliegen.

Wo jedoch präzise Angaben für jedermann zu haben wären, ist in diesem Buch eine Reihe von Fehlern zu beanstanden, bei denen dahingestellt bleibe, inwieweit es sich um unkritische Übernahme mündlicher Nachrichten, fehlende Verifizierung an den Unterlagen oder Flüchtigkeit beim Korrekturlesen handelt. So wird Bischof Koppmann (166) und die Periti Hirschmann und Hauptmann (145) am Ende nur mit einem n geschrieben, dazu der letztere mit p statt b. Professor Küng wird zum „Pater“ ernannt (287), Pater Schütte zum Bischof (275, 284) und Josef Ratzinger zum Jesuiten (161). Statt „Schema 13“ heißt es (236) „Thema 13“, unter der Überschrift „Dekrete“ erscheinen auch zwei konziliare „Erklärungen“ (273), und aus der Bronzeglocke, die die Beobachter vom Papst als Abschiedsgeschenk erhielten, wird unter der Hand eine – im übrigen sehr genau beschriebene – „Bronzeuhr“ (268).

Eine ähnliche Arbeitsweise läßt sich in sprachlicher Hinsicht feststellen, wobei sicher auch das Konto des Übersetzers zu belasten ist. Man mag noch ein Auge zudrücken, wenn „synodos endemousa“ (44) und „pars altera“ (47) mit dem männlichen Artikel versehen wird; aber man hat sich schon vorher (41) gefragt, welcher Sprache wohl das Wort „die obediens“ entstammt. Wird eine italienische Übersetzung als sachlich falsch entlarvt, so ist man dadurch nicht zu zwei sprachlichen Fehlern autorisiert dergestalt, daß man das pluralische „insegna“ mit einem singularischen Subjekt konstruiert und als Relativum „que“ verwendet, das es im Italienischen nicht gibt (228). Falls im übrigen ein Beobachter wirklich gesagt haben sollte, daß am 21. November 1962 „ein ganzes Bündel von Bewegungen losgelassen wurde, die seit vielen Jahren in der Kirche geschmort hatten“ (287), so hätte man

sich einen solchen Vorgang bildlich vorstellen müssen, ehe man sich entschloß, diese Stilblüte zu Papier zu bringen. Noch kühner als der Satz des Ökumenismusdekretes über die Hierarchie der Wahrheiten ist seine Übersetzung. Es handelt sich bei Rynne um Werte, die „in ihrem Verhältnis zum grundlegenden christlichen Glauben variieren“ (290). Und man kommt nur langsam darauf, daß es bei der Niederschrift dieser Passage genügt hat, die englische Fassung schlecht und recht ins Deutsche zu übertragen, ohne den lateinischen Urtext oder die amtliche deutsche Übersetzung zu konsultieren.

Genug der Schulmeisterei; sie soll uns den Blick für einige interessante Einlagen nicht nehmen. Zu diesen könnte man rechnen die Wiedergabe von Capriles Aufsatz über die päpstlichen Modi zum Offenbarungsschema (214 ff.), das Protokoll der Kommissionssitzung über Ehe- und Familienfragen (243 ff.), den Bericht über die amerikanische Kernwaffenkontroverse (259 ff.), vielleicht auch die Reproduktion einiger Geheimbriefe, die zu den zahllosen Papieren gehören, welche halb illegal im Konzil kursierten. Freilich haftet an alledem das Geschmäcklein wirklicher oder amtlich gezielter Indiskretionen, die zwar die Kontakte des Verfassers zu gewissen (vermutlich nordamerikanischen) „unterrichteten Kreisen“ erkennen, sich aber vorläufig nicht auf ihre Stichhaltigkeit prüfen lassen.

Wer allerdings weiß, welche Rolle auf dem Konzil Gerüchte, unbestätigte Nachrichten und inoffizielle Manuskripte spielten, kann nicht verkennen, daß dergleichen im selben Maß an Bedeutung verliert, in dem das Konzil Geschichte wird. Die Frage nach dem, was einerseits symptomatisch und nachwirkend, andererseits nur sensationell und kurzlebig war, wird unausweichlich. Diese Frage aber muß man bei Rynne vermissen. Seiner Darstellung mangelt die Unterscheidung zwischen dem Ephemerem und dem Bleibenden. Sieht man von einer gelegentlich durchscheinenden Sympathie für Papst Paul VI und einer unreflektiert „fortschrittlichen“ Gesinnung ab, so fehlt völlig das, was Goethe das „geistige Band“ genannt hat. Es ist zweifellos schwierig, die verhältnismäßig ruhig verlaufene vierte Konzilsperiode, die keine neue Thematik zur Sprache gebracht hat und zum nicht geringen Teil mit Kleinarbeit beschäftigt war, ausgewogen und anschaulich darzustellen. Aber ein Buch, das mit solchem Umfang, Anspruch und Preis auftritt, darf nicht in Details schwelgen und dabei das Ganze aus dem Auge verlieren, zumal auch gegenüber seiner Verwendung als zuverlässiger Materialsammlung einige Vorbehalte zu machen sind. Somit wäre die Bezeichnung „Standardwerk“ besser unterblieben.

Erbendorf

Wolfgang Dietzfelbinger

Notizen

Bereits in Heft I/II des vorigen Jahrgangs (S. 212 f.) konnte auf die neue, für die Praxis des kirchengeschichtlichen Lehrbetriebes an der Hochschule bestimmte Sammlung *Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte* hingewiesen werden. Zwei weitere Hefte liegen jetzt vor: Heft 4, *Texte zur Inquisition*, hrsg. v. Kurt-Victor Selge (Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, 88 S., kart.). Den Anfang machen Auszüge aus dem Dekret Gratians, den Abschluß solche aus Thomas' Summa II 2; damit ist zugleich die zeitliche Reichweite des Heftes umrissen: Texte des 12./13. Jh. zur Entstehung der Inquisition und ihrem Kampf gegen die Ketzerbewegung des Hochmittelalters. – Heft 5, *Johann Salomo Semmler: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, hrsg. v. Heinz Scheible (Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, 94 S., kart.). Die Textgestaltung läßt die Unterschiede zwischen Semmlers erster und zweiter Auflage (1771 und 1776) erkennen. – Beide Hefte dürften eine willkommene Erweiterung des zur Verfügung stehenden Angebotes von Übungstexten sein.

Sieburg

K. Schäferdiek

Zeitschriftenschau

Byzantinische Zeitschrift 58, 1965.

S. 320–326: O. Lendle, Zur Überlieferung der zweiten Predigt Gregors von Nyssa auf Stephanus (zu Cod. Sin. gr. 493, s. VIII/IX, der allerdings von editorischer Sicht aus enttäuschend ist). S. 327–332: C. A. Trypanis, An anonymous early byzantine kontakion on the Virgin Mary (Text nach Cod. Patm. 212, nicht in den Menäen). S. 333–336: P. Speck, Zur Datierung des sogenannten Paradeisos (gegen Scheidweiler: Verf. ist nicht der Asket Neilos, sondern Johannes Geometres oder ein Anonymus). S. 337–347: C. J. G. Turner, Another anti-latin work attributed to Gennadius Scholarius (Text nach 2 Hss., stammt von Gennadios Scholarios aus der Zeit seines ersten Patriarchats 1454–56). S. 348–363: Hélène Ahreweiler, Sur la carrière de Photius avant son Patriarcat (Geburtsdatum um 810, Familie, Gesandtschaft zu den Arabern u. a.).

59, 1966.

S. 9–36: J. Golega, Zum Text der Johannesmetabole des Nonnos (Zahlreiche Konjekturen und Verbesserungen zur Johannes-Paraphrase des Nonnos von Panopolis, 5. Jh.). S. 37–46: A. Sharf, The Jews, the Montanists, and the Emperor Leo III (Interpretation der Notiz bei Theophanis chronographia, ed. de Boor I, 401; Übertragung der Bezeichnung „Montanisten“ auf jüdische messianische Bewegungen).

S. 47–71: F. Winkelmann, Die Bischöfe Metrophanes und Alexandros von Byzanz (Bischofslisten; Datierungsfragen: Metrophanes z. Zt. des Likinios, Alexander von Nikaia bis 330/1; die meisten Nachrichten über die beiden Bischöfe sind wertlos). S. 94–109: C. Schwarzenberg, Intorno alla benedizione degli sponsali in diritto bizantino (von Ignatius von Antiochien bis in spätbyzantinische Zeit).

S. 307–333: G. P. Schiemenz, Eine unbekannte Felsenkirche in Göreme (in Kappadokien; Beschreibung der Kirche und der Malereien; Datierung: 10./11. Jh.; interessant die Abkürzung MP XY, die aber wohl auf frühbyzantinische und nicht auf nestorianische Tradition zurückgeht). S. 334–358: F. W. Deichmann, Wandsysteme (grundsätzliche Erörterung der Entstehung der christlichen Basilika, vor allem in Auseinandersetzung mit Sedlmayr, Spätantike Wandsysteme, 1958; D. kommt zu dem Schluß, „daß die christliche Basilika aus der Tradition der öffentlichen, monumental Basiliken, ganz gleich welcher speziellen Verwendungsart, entwickelt worden ist“).

60, 1967.

S. 41–69: G. Wirth, Attila und Byzanz (Untersuchung der byzantinisch-hunnischen Beziehungen 433–451; Pläne und Mentalität Attilas). S. 70–85: P. Schreiner, Hochzeit und Krönung Kaiser Manuels II. im Jahre 1392 (griechische und russische Berichte). W. Sch.

Journal of Theological Studies N. S. XVI, 1965

S. 338–357: C. P. Hammond, Notes on the Manuscripts and Editions of Origen's Commentary on the Epistle to the Romans in the Latin Translation by Rufinus. (Korrekturen und Ergänzungen zu Preuschen bei Harnack, Lit. Gesch.; Verhältnis der Hss. untereinander; Verbreitung; hsl. Vorlage für Drucke). S. 358–367: F. J. Thomson, An Armenian List of Heresies. (Lte des 6. Jh. nach Cod. Arm. Paris 153). S. 421–437: C. C. Richardson, Cranmer and the Analysis of Eucharistic Doctrine. (Auseinandersetzung mit C. W. Dugmore).

NS XVII, 1966

S. 20–37: J. B. Ward-Perkins, Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church (Vortrag auf dem Internat. Kongress für christliche Archäologie 1965; Auseinandersetzung mit A. Grabar). S. 95–98: S. G. Hall, Melito's Paschal Homily and the Acts of John. (Parallelen, die auf gleiche theologische Tradition weisen). S.

98–107: M. Bévenot, Clement of Rome in Irenaeus's Succession-List. (Zu Iren. III, 3). S. 308–326: B. Hemmerdinger, Observations Critiques sur Irénée, IV. (Ergänzungen und Korrekturen, die der Verf. gegenüber seinem Mitherausgeber bei der Ausgabe in S. C. nicht durchgesetzt hat). S. 327–341: R. A. Greer, The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus. (gegen Grillmeier: Diodor vertritt eine Logos-Anthropos-Christologie). S. 342–391: J. Morris, The Dates of the Celtic Saints. (Zur Kirchengeschichte des 5. u. 6. Jh. auf den britischen Inseln).

N. S. XVIII, 1967

S. 13–26: W. H. C. Frend, The Gospel of Thomas: Is Rehabilitation Possible? (Syrische Herkunft; Alter; Verhältnis zur synoptischen Tradition). S. 27–33: R. W. Thomson, A Seventh-Century Armenian Pilgrim on Mount Tabor. (Einleitung; engl. Übersetzung des armenischen Textes nach Writings of Elisaeus Vardapet, 1859, 236–239). S. 34–57: S. M. Stern, Quotations from Apocryphal Gospels in 'ABD AL-JABBAR. (Verf. möchte unbekannte apokryphe Evangelien als Quelle für die Darstellung der Passion und der Höllenfahrt Christi in Abd Al-Jabbar, 10. Jh., nachweisen; Auszüge aus dem arabischen Text). S. 58–82: G. Leff, The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology. (Marsilius von Padua, Waldenser, Dante u. a.). S. 83–103: C. J. G. Turner, George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence. (Der Wandel vom Unionisten zum Anti-Unionisten und seine Gründe). S. 104–126: Don Cupitt, Mansel's Theory of Regulative Truth. (Religionsphilosophie H. L. Mansels, 1820–71; Einfluß Kants). S. 144–154: D. F. Wright, Clement and the Roman Succession in Irenaeus. (zu Bévenot, JThSt NS XVII, 1966, 98–107). S. 325–336: K. H. Kuhn, An English Translation of the Sahidic Version of the Testament of Isaac. (Übersetzung des JThSt NS VIII, 1957, 225 ff. publizierten Textes mit einleitenden Bemerkungen). S. 372–406: J. A. Emerton, Some Problems of Text and Language in the Odes of Solomon. (Syrisch wahrscheinlich Originalsprache). W. Sch.

Sacris Erudiri XV, 1964.

S. 5–14: E. D. Moutsoulas, *ΑΠΛΑΧΗ* (ursprünglich zeitliche Bedeutung, vielfach aber auch übertragen). S. 15–219: H.-M. Rochais et R. M. Irène Binont, La Collection de Textes divers du Manuscrit Lincoln 201 et Saint Bernard (Analyse der Texte; Abdruck der unedierten Stücke; die Hs. enthält neben anderen 21 unedierten Texte, die Bernhard zugeschrieben werden, davon 11 sicher echte). S. 220–248: Maria De Marco, Codici Vaticani del „De Claustro Animae“ di Ugo di Fouilloi (vorläufige Untersuchung der vatikanischen Hss. des Werkes des Hugo von Folieto, 12. Jh., das oft bei den Werken des Hugo von St. Viktor erscheint). S. 249–255: R. Baron, Note sur le De Claustro (De claustro, PL 176, ist keine Einheit, z. T. dem Hugo von Folieto zuzuschreiben). S. 256–292: R. Bultot, Les „Meditationes“ Pseudo-Bernardines sur la connaissance de la condition humaine (literarische Analyse; Zusammenhang mit Petrus Comestor; Nachtrag dazu: Sacris Erudiri XVI, 1965, S. 425–427). S. 293–320: L. Ceyssens, Correspondance de deux jansénistes: Henri Calénus à Corneille Ooms (16 Briefe von Henri Calénus an Corneille Ooms aus den Jahren 1632–1642, zwei wichtige Gestalten in den jansenistischen Streitigkeiten). S. 321–412: Carlo de Clercq, Le cardinal Jean-Henri de Franckenberg et la législation française en matière de religion (Leben und Wirken des Erzbischofs von Mechelen, 1726–1804, vor allem in den Wirren des Josephinismus und der Revolutionszeit). S. 413–419: J. Mehlmann, Tertulliani Apologeticum a Victorino Petavionensi Citatum (Apol. 17, 1 und Vict. Pet., Fabr. Mundi 1).

XVI, 1965

S. 5–164: Ubaldo Pizzani, Studi sulle fonti del „De Institutione Musica“ di Boezio. S. 165–183: Hermann J. Frede, Der Paulustext des Pelagius (Auseinandersetzung mit de Plinval, Pelagius hat nicht zwei Ausgaben seines Kommentars mit verschiedenem Paulus-Text erstellt). S. 184–197: Almut Mutzenbecher, Handschriftenverzeichnis zu Augustinus De sermone domini in monte (Verzeichnis als

Vorbereitung für die Ausgabe im Corp. Christ.). S. 198–202: William J. Moun-
tain, Additional Manuscripts of St. Augustine's De Trinitate (Ergänzungen und
Korrekturen zu A. Wilmarts Listen von 1931). S. 203–255: Fr. Glorie, Augusti-
nus, De Trinitate. Fontes – Chronologia (Ambrosius und Eccl. 25, 1–16 als Quellen;
de trin. 397 begonnen, 410/411 vollendet, 412/413 herausgegeben; Indiculus libro-
rum Augustini inchoatorum iuxta elenchum Possidii). S. 260–319: C. Coebergh,
Problèmes de l'Évolution Historique et de la Structure Littéraire de la „Benedictio
Fontis“ du Rit Romain. S. 320–354: A.-M. Malingrey, Une ancienne version
latine du texte de Jean Chrysostome „Quod nemo laeditur...“ (Text auf der
Grundlage von 11 Hss., IX./X.s.). S. 355–403: R. B. C. Huygens, Bérenger de
Tours, Lanfranc et Bernold de Constance (Neuausgabe von 3 Texten). S. 404–
424: A. B. Scott, The Biblical Allegories of Hildebert of Le Mans (Handschriften;
Vorarbeiten für eine geplante Ausgabe des egregius versificator, H. von Lavardin,
11./12. Jh.). S. 428–454: Klaus Gamber, Fragmenta Liturgica (in Nachfolge
P. Dolds veröffentlicht G. eine Reihe von Fragmenten: 1. Fragmente eines Grego-
rianum aus dem Kloster Grafschaft, 2. Fragmente eines Gregorianum in München,
3. Ein Mainzer Fragment mit Sonntagsmessen, 4. Fragment eines Antiphonale-
Sakramentars aus dem Kloster Buchsheim, 5. Fragment eines Libellus precum (Text-
fragment Isidor Hisp. Sent. I 10, 2–12). S. 470–485: A. Pil, Een handlinging
voor het geestelijk leven der Brusselse Begijnen (Vermutlicher Autor: Joannes
Mytens, 1619–1660).

XVII, 1966.

S. 5–54: P. Michaud-Quantin, Un manuel de confession archaïque dans le manu-
scrit Avranches 136 (Edition des Textes nach Cod. Avranches 136 und Paris B. N.
lat. 13582). S. 55–70: A. Cordoliani, Les manuscrits de comput de l'abbaye du
Mont-Saint-Michel (Cod. Avranches 114, 135 und 236). S. 71–89: E. Jeauneau,
Gloses marginales sur le Timée de Platon, du manuscrit 226 de la Bibliothèque
Municipale d'Avranches (Text, der wichtig ist für das Interesse an Plato in der
Abtei Mont-Saint-Michel im XII. Jh.). S. 90–134: Chester F. Natunewicz,
Freculphus of Lisieux, His Chronicle and a Mont St. Michel Manuscript (Cod.
Avranches 160; andere Hss. der Chronik; Untersuchungen zu Freculphus und der
Überlieferung seiner Chronik). S. 135–149: Jean Préaux, Le manuscrit d'Avran-
ches 240 et l'oeuvre de Martianus Capella (Verhältnis zu anderen Hss.). S.
150–211: J. B. Schneyer, Einige Sermoneshandschriften aus der früheren Benedik-
tinerbibliothek des Mont Saint-Michel (Beschreibung und Analyse der Hss. Avran-
ches 125, 126, 132, 133 und 136). S. 217–229: R. Gryson, L'interprétation du
nom de Lévi (Lévite) chez saint Ambroise (A.'s Quellen und Vorbilder, Art der Be-
nutzung). S. 230–241: Ch. Munier, Saint Isidore de Séville est-il l'auteur de
l'Hispana chronologique? (Auseinandersetzung mit Martínez Díez). S. 242–268:
Klaus Gamber, Fragmenta Liturgica II (6. Die Fragmente von Stockholm und Bres-
lau, 7. Fragment mit Votivmessen in Stuttgart, 8. Eine „Missa communis“ auf einem
„fliegenden Blatt“, 9. Ein Fragmentblatt in Wien, 10. Ein Sakramentarfragment in
Breslau, 11. Sakramentarfragment in Graz, 12. Sakramentarfragment vom Kloster
Fürstenfeld, 13. Sakramentarfragment mit Totenmessen in München). S. 269–289:
J. Mehlmann, Tertulliani Liber De Carne Christi ab Augustino citatus. S. 290–
301: J. Mehlmann, Tertulliani Liber De Carne Christi a Lepono Monacho citatus.
S. 302–354: R. Étaix et J. Lemarié, La tradition manuscrite des Tractatus in
Matthæum de saint Chromace d'Aquilée (Ergänzung der Ausgabe in Corp. Christ.
IX, wo siebzehn tractatus ediert worden sind, durch 41 andere tractatus, zumeist
unter dem Namen des Johannes Chrysostomus tradiert; Hss.; Verbreitung in Ober-
italien). S. 365–400: E. Jeauneau, Gloses sur le Timée, du manuscrit Digby 217
de la Bodléienne, à Oxford (Text). S. 411–427: Michael Murjanoff, Andreas der
Erstberufene im mittelalterlichen Europa (zwei Leningrader Hss. mit Andreastexten
und -bildern).
W. Sch.

Rochus Hagen

Jazz in der Kirche?

Zur Erneuerung der Kirchenmusik

148 Seiten. Kart. DM 7,80

(Reihe „Lebendiges Wissen“)

Hagen gibt einen Überblick über die seit 15 Jahren nicht abbrechende Diskussion und zeigt dann die Besonderheit von Negro Spiritual, Blues und „Jazz in der Kirche“ in ihrem Gegensatz zu der europäischen Kirchenmusik. Er erläutert die neuesten Ergebnisse der Spiritualforschung und die liturgischen Bestimmungen der evangelischen wie der katholischen Kirche. Abschließend legt Hagen konkrete Vorschläge zur Erneuerung unserer Kirchenmusik vor, nicht durch Jazz, sondern durch alle die Möglichkeiten, die Tradition und Liturgie unserer Kirchenmusik bieten.

W. Kohlhammer Verlag



Quaritsch/Weber

Staat und Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland

Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950–1967 · Band 1 der Reihe »Dokumentationen zum Öffentlichen Recht« . 535 Seiten mit Sach- und Namensregister sowie einer Bibliographie des staatskirchenrechtlichen Schrifttums seit 1948 · Leinen 42,— DM

Zum ersten Mal sind hier die entscheidenden Beiträge zum Verhältnis von Staat und Kirchen in der Bundesrepublik zusammengetragen. Alle eigenständigen Konzeptionen zu dem Thema sind berücksichtigt. Die Zusammenfassung der oft an entlegener Stelle veröffentlichten Aufsätze bedeutet für Juristen und Theologen, Lehrer und Publizisten eine wichtige Arbeitshilfe; dem weiten Kreis der an den Verhältnis von Staat und Kirchen Beteiligten und Interessierten wird das weit verstreute Material erstmals erschlossen.

Verlag Gehlen Bad Homburg vor der Höhe

U N T E R S U C H U N G E N

Paulus, der erste Klemens und Stephan von Rom: drei Epochen der frühen Kirche aus ökumenischer Sicht¹

Von Ulrich Wickert

„Auf keinem Gebiet der geschichtlichen Betrachtung hängt alles, was zum Inhalt einer bestimmten Reihe geschichtlicher Erscheinungen gehört, so sehr von dem Anfangspunkt ab, von welchem es ausgeht, wie in der Geschichte der christlichen Kirche; nirgends kommt es daher auch so sehr, wie hier, darauf an, welche Vorstellung wir uns von dem Punkte machen, mit welchem der ganze geschichtliche Verlauf seinen Anfang nimmt.“ Mit diesen Sätzen begann vor über einhundert Jahren der Tübinger Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur seine Darstellung der Geschichte des Christentums und der christlichen Kirche. Die von Baur formulierte Einsicht hat an Gültigkeit nichts verloren. Die Geschichte der Kirche gewährt dem überschauenden Blick – in aller Multiformität und Explikation des Entgegengesetzten – ein Bild von überraschender Einheit und Geschlossenheit. Für die Perspektive, unter welcher dies zwar immer nicht fertige, aber in seiner Ratio je länger je mehr zutage tretende Bild gesehen wird, hängt allerdings alles von dem Punkte ab, von welchem der prüfende Blick die Bewegung ausgehen läßt. Für Baur, der Bewegung der „Idee“ nachdenkende Betrachtungsweise ist es charakteristisch, daß er die „Menschwerdung des Gottessohnes“ als die „Ursache des Christentums“ für den Glauben zwar gelten läßt, sie hingegen für die Wissenschaft als „absoluten Anfang“, der „aus allem geschichtlichen Zusammenhang“ herausfalle, verwirft. Für die „geschichtliche Betrachtung“ ereignet sich nach Baur der Anfang der Kirchengeschichte dort, wo „das Christentum in die Weltgeschichte eintritt“ – also dort, wo der Universalismus des Christentums auf den Universalismus der römischen Weltherrschaft trifft, wo diese konkrete Einheit in den Gegensätzen sich vernünftig-geschichtlich zu explizieren beginnt. So meisterlich nun Baur den Anfang der Großkirche aus Juden und Heiden fixiert: er hat doch seiner eigenen Maxime schwerlich Genüge getan, derzufolge „auch schon das Wunder des absoluten

¹ Antrittsvorlesung vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen am 18. 1. 1968. Der Stil der mehr programmatischen Rede hat es nahegelegt, auf alle gelehrten Nachweise zu verzichten, die sich, mit den gehörigen Erläuterungen und Abgrenzungen versehen, zu einer parallel laufenden Abhandlung hätten ausweiten müssen. In vielen Fällen sage ich, wem ich dankbar verpflichtet bin; in anderen ist es zwischen den Zeilen zu lesen.

Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hereinzuziehen“ wäre. Baur's Methode beruht ja im Gegenteil gerade darauf, daß das „Wunder des absoluten Anfangs“, also der Einbruch der Transzendenz, als wissenschaftlich indiskutable supranaturale Kausalität aus der „geschichtlichen Betrachtung“ eliminiert worden ist. Wir dürfen freilich, was uns Baur gelehrt hat: streng auf den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung zu achten, nie wieder vergessen. Es kommt jedoch alles darauf an, daß sich die Kirchenhistorie von dem ausschließend immanent-weltlichen Standpunkt, den ihr Baur vererbt hat, löst. Aus keinem anderen Grunde, als weil die geschichtliche Wirklichkeit, mit welcher die Kirchenhistorie umgeht, mit einer dezidiert profanen Betrachtungsweise im Streite liegt. Die Kirche lebt an ihren entscheidenden Wendepunkten vom Einbruch der Transzendenz. Die Kirchenhistorie kann dies Phänomen wenigstens dort nicht ignorieren, wo es dem auf die „Sache“ gerichteten Blick des Historikers offenliegt – wo die paradoxe Koinzidenz des Transzendenten mit dem Immanenten zum konstitutiven Element der geschichtlichen Entwicklung geworden ist.

Das ist, in einem die Geschichte der Kirche grundlegenden Sinne, beim Apostel Paulus der Fall. Dagegen muß die von Baur erwogene „Menschwerdung des Gottessohnes“ hier auf sich beruhen. Nicht nur aus dem mehr äußerlichen Grunde, weil das meiste, was wir von Paulus wissen, ungleich sicherer ist als die problematische Berichterstattung über den irdischen Jesus. Vielmehr vor allem deswegen, weil die Geschichte des irdischen Jesus (um eine Einsicht Adolf von Harnacks zu modifizieren) im Verhältnis zur Kirchengeschichte deren „paläontologische Periode“ ist. Erst an Paulus – und an diesem viel deutlicher als an den unklaren Schemen der Urapostel – ist eigentlich zu erkennen, wo die Geschichte der Kirche aus Juden und Heiden ihren Ursprung hat.

Nicht Reflexion, nicht bloße Funktion, nicht das vielbemühte Selbstverständnis ist das erste, worauf der Historiker bei Paulus stößt; vielmehr eine elementare geistige Erfahrung – ein „schöpferischer Augenblick“, der den Mann überfiel und gleichsam über seinen Kopf hinweg die Geschichte in Gang gesetzt hat. Um das zu sehen, muß man einen weithin vergessenen Weg betreten und der Bekehrung des Paulus wenigstens flüchtige Aufmerksamkeit zollen. Ich brauche hier nicht die gelehrten Untersuchungen zu erörtern, die wir Friedrich Smend, Hans Windisch, Ulrich Wilckens und anderen verdanken. Es genügt, an einen Umstand zu erinnern, der nicht als literarische Einkleidung, sondern als geschichtlicher Kern zu gelten hat. Paulus sagt von sich, er habe den Herrn „gesehen“. Der Historiker kann von außen so viel wahrnehmen, daß der Apostel durch ein für seine Augen aufflammendes Licht von der Wirklichkeit des Gottes, der die Toten erweckt, überzeugt worden ist. Dafür sprechen die freilich spärlichen Hinweise in den Briefen des Paulus, dafür sprechen in der Apostelgeschichte die drei Bekehrungsberichte, deren legendenhaft gefärbte Inkongruenz durch die Konstante der Lichterscheinung zusammengehalten ist. Mag hier die Formulierung auf Paulus zurückweisen oder nicht: das religiöse Phänomen ist nicht so unbekannt, wie das Schwei-

gen der Gelehrten zu versichern scheint; aber auch nicht so trivial, daß der schnellfertige Hinweis auf den bei Epiphaniens geforderten „Apparat“ die Sache erklären könnte. Plötzlich, *ἐξαίφνης*, so lesen wir zweimal in der Apostelgeschichte, habe den nach Damaskus reisenden Saulus ein Licht umleuchtet. Analoges findet sich kaum in der Heiligen Schrift; denn mit den prophetischen, an sinnenfällige Bilder und womöglich an den Tempel geknüpften Gesichtern hat der die Welt der Völker erleuchtende Damaskusblitz wenig gemein. Die nächste Parallele zum Wortlaut der Acta findet sich bei Platon, im erkenntnistheoretischen Exkurs des siebenten Briefs.

Ein Licht entsteht ‚plötzlich‘, *ἐξαίφνης*, wie von einem überspringenden Funken entzündet in der Seele und nährt sich – die Wendung ist herakliteisch – nunmehr selbst. Was Platon meint, und was nach seinen eigenen ausdrücklichen Worten sich nicht, wie andere Wissenschaft, mitteilen läßt, ist kein im engen Sinne des Begriffs „mystisches“ Erfahris; aber ebensowenig die bloße, dem Modernen einleuchtende Helligkeit des Intellekts, die Denken wie Gedachtes ins Licht gestellt hat. Was im siebenten Brief so grundsätzlich wie flüchtig anklingt, das erscheint in den Dialogen in seinen mannigfachen ontologischen Bezügen. Im Phaidros in der kosmischen Dimension als das im geistigen Überstieg über das All aufleuchtende Sein; in der Politeia für den Umkreis des Staats als Idee des Guten, ihrem irdischen Abbild, der flammenden Sonne verglichen; im Symposion als Stillung des Erosverlangens, als das im erkennenden Aufstieg auf höchster Stufe berührte Schöne, wie es an ihm selber ist. Das von Platon nirgends wirklich definierte, weil den Logos übersteigende „Licht“ ist eigentlich das, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, ist der dem Denken jenseitige, unverfügbare Grund, auf welchen Platon Psyché, Polis und Kosmos noch einmal baut, nachdem alles Vorfindliche mit dem sterbenden Sokrates in Sturz und Tod gerissen ist. Denn nach Platons eigenen ausdrücklichen Worten ist der Tod des Sokrates der Anlaß dafür, daß der Philosoph die vordergründige, nun als Schein entlarvte Wirklichkeit hinterfragt und auf das jetzt erst zugängliche *ὄντως ὄν* von neuem begründet.

Die Analogie zwischen Platon und Paulus ist nicht minder klar als die Differenz; wobei die berechtigte Frage, ob denn das zweimalige *ἐξαίφνης* der Acta nicht selbst als hellenistisches Interpretament zu gelten habe, als zuletzt gleichgültige Nebensache auf sich beruhen kann. Was Platon schaut, hat den Tod des Sokrates zur Bedingung, ist dessen ernst zu nehmende Interpretation; was Paulus gesehen hat, hat den Tod Jesu zur Bedingung, ist dessen autoritativ sich gebende Deutung. Was Platon schaut, hat den konkreten griechischen Stadtstaat im Grunde schon hinter sich, betrifft die gültige Ordnung der Polis schlechthin; was Paulus gesehen hat, hat den jüdischen Partikularismus hinter sich, begründet die Weltkirche aus Juden und Heiden. Was Platon schaut, begründet Psyché, Polis und Kosmos von neuem; was Paulus gesehen hat, weckt die heile Existenz des je einzelnen als Glied am Leibe Christi im Horizont von Schöpfung und Vollendung. Weiter: nicht die Profanierung des Heiligen, aber die Heiligung des Profanen läßt sich bei

Platon wie bei Paulus an der Modifikation ursprünglich kultischer Begriffe studieren; bei beiden ist die Welt ins Licht, und zwar bei Paulus ins Licht des Christus gestellt. – Damit tritt, bei so viel Analogem, nun auch die Inkongruenz von Paulus und Platon vor Augen. Für Platon aktualisiert der Tod des Sokrates die Differenz zwischen *ἐκεῖ* und *ἐνθάδε*, Jenseits und Diesseits, zwischen *ἀλήθεια* und *δόξα*, Wahrheit und Schein; für Paulus enthüllt die Auferstehung Jesu die Differenz zwischen neuem und altem Äon, zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ*, Geist und Fleisch. Hieran zeigt sich: Platon bei seinem schöpferischen Überschritt ins Neue verharret im Horizont des griechisch-kosmischen Denkens, Paulus deutet das erneuernde Licht aus heilsgeschichtlich-apokalyptischer Perspektive; Gott, der bei der Schöpfung Licht aus Finsternis scheinen ließ, hat jetzt seinen Herrlichkeitssglanz durch Christus aufleuchten lassen (II Cor 4, 6). Weiter: für Platon ist das „Licht“ ein zuletzt Gewährtes, auf dem mühseligen Umweg philosophischer Anabasis zu erringen; für Paulus ist das Aufleuchten des Lichts ein erstes Geschenk, Wirkung der unvermuteten Katabasis Gottes in Einem Moment. Für Platon bleibt das Letzte indefinibel, *ἄρρητον*; für Paulus wird das Erste zum Gehorsam fordernden Wort und also definibel. Doch begründet bei Paulus das einmalige Sehen nicht die wiederholte Schau, sondern den Glauben; und so bleibt auch der Hebräer, obschon er Gott aussagen kann, der Unverfügbarkeit des sich mitteilenden und in der Mitteilung sich entziehenden Grundes eingedenk. Denn Glauben heißt: sich der Unverfügbarkeit des göttlichen Grundes verdanken.

Ich muß die Erörterung dieser Fragen hier abbrechen und ziehe aus dem Gewonnenen die nächstliegenden Schlüsse. Zwischen der Welt Platons und derjenigen des Paulus waltet eine wechselseitige Nähe, die den Verschmelzungsprozeß von Israel und Hellas auf dem Boden der alten Kirche begreiflich macht. Einige Kirchenväter haben von dieser Nähe etwas geahnt. Sie impliziert einen Strukturunterschied, der sich als die Differenz zwischen menschlicher Anabasis zum Göttlichen und göttlicher Katabasis zum Menschen bestimmen läßt. Zwischen der Anabasis dort und der Katabasis hier tut sich kein unüberwindlicher Hiatus auf. Es scheint vielmehr, als bereite sich hier jenes geistige Ereignis vor, das ich im Blick auf die griechischen Väter die „Kehre des Logos“ genannt habe; die Umkehr des vom Menschen abgewandt verlockenden Göttlichen in die Vertrauen stiftende Zusage des persönlichen Gottes, die sich zwischen der Stoa und Origenes begeben hat. Diese wesenhafte Umwendung des fernen Göttlichen in den nahen Gott der Kirchenväter hat in der geschichtlichen Kommunikation der griechischen und der hebräischen Welt die Bedingung ihrer Möglichkeit; und von hier aus erweist sich die wechselseitige Nähe zwischen Platon und Paulus als eine für die Geschichte der Kirche grundlegende Komplementarität. Paulus ist in einem viel tieferen Sinne hellenistischer Jude gewesen, als die Forschung ihm gewöhnlich konzidiert. Nicht nur gleichsam zufällig und äußerlich ist Paulus in der Diaspora aufgewachsen, hat Griechisch gesprochen und sich hellenistischer Traditionen bedient. Nein, in einer tiefen Schicht seines Wesens, als homo

religiosus, ist Paulus an die Grenze zwischen Israel und Hellas gestellt. Paulus war zur Versöhnung der Juden und der Griechen prädisponiert, weil er, bei aller Bevorzugung des jüdischen Elements, wurzelhaft etwas „Griechisches“, das heißt: dem Licht der Welt in Freiheit Geöffnetes in sich trug. „Freiheit“ ist seiner Herkunft nach kein hebräischer, sondern ein griechischer Begriff. Der zur Freiheit berufende paulinische Christus ist an ihm selber schon die Versöhnung zwischen Juden und Griechen: ein Umstand, der die zentrale Aussage des Epheserbriefs in eine neue geschichtliche Perspektive rückt.

Wie der platonische Sokrates am Anfang der eigentlich so zu nennenden Geschichte der Philosophie, so steht der paulinische Christus am Anfang der Kirchengeschichte. Nicht als wäre alle geschichtliche Bewegung von Paulus ausgegangen: nahezu das Gegenteil ist, wie jedermann weiß, der Fall. Aber im Prinzip und am deutlichsten ist durch Paulus geschehen, worauf die Kirche schließlich als ganze zurückkommen muß. Jener plötzliche Umschlag aus der jüdischen Partikularität zur weltoffenen Universalität; jene unmittelbare Einsicht, daß an Jesu Kreuz der Heilsweg des Gesetzes zu Ende ging, weil sich in einer momentanen paradoxen Koinzidenz der Gekreuzigte in himmlischer Doxa als der zur Welt Kommende, als der verborgene Grund der Schöpfung zu erkennen gibt; jenes ein für allemal Fortgerissensein vom Alten, weil in Christus alles Geschehen einen neuen Ursprung gewinnt. Der *reine Ursprung* des von Christus inaugurierten Lebens und Denkens ist in Paulus präsent – gegen unbefugten Zugriff geschützt durch jene spezifisch paulinische Wendigkeit, die den Menschen verneint, weil sie sich von Gott bejaht weiß; nicht ich lebe, sondern der Herr in mir; nicht ich habe gearbeitet, sondern die Gnade mit mir; nicht ich bin Gegenstand meiner Verkündigung, sondern Christus allein. Hier wird der Kirche stiftende Einbruch der Transzendenz ursprünglich bezeugt: alles, was man unter dem Stichwort der *iustificatio impii* zusammenfaßt, gehört hierher.

Paulus hat von seiner geschichtlichen Stellung wenig gewußt. Er lebte in der Naherwartung, mit einer Kirchengeschichte rechnete er nicht. Er ahnte so wenig wie später Gregor der Große, was in den von ihm missionierten Völkern an weltlicher Zukunft noch steckte. An Paulus wird deutlich: das Ausbleiben der Parusie ist nicht das Problem, daß der Herr sein Kommen zur Welt verzieht, sondern umgekehrt das Problem, daß in der Schöpfung weltliche Möglichkeiten liegen, die durchs Evangelium allererst entbunden werden.

Ich wende mich damit von Paulus ab zur zweiten grundlegenden Epoche der Kirchengeschichte. Ich nenne sie, um einen Begriff zu haben, die *kosmische Verschattung des Ursprungs* und meine damit jenen Eintritt des Christentums in die Weltgeschichte, den Baur als den Anfang der Kirchengeschichte überhaupt betrachtet hat. Baur hat diesen Anfang in seinen Auswirkungen positiv beurteilt: am Evangelium, so etwa ist der Tenor seiner Darlegungen, hat die griechisch-römische Welt eine neue Zukunft gewonnen. Harnack hat uns denselben Vorgang von einer anderen Seite betrachten gelehrt: nach ihm

bewirkt der Eintritt des Christentums in die griechisch-römische Welt die Hellenisierung und Romanisierung des Evangeliums. Offenbar hat jeder der beiden Männer in seiner Weise recht gehabt. Es ist mit der Geschichte der Kirche vorwärtsgegangen, weil die griechisch-römische Welt zum wesentlichen Ingrediens der neutestamentlichen Heilsgeschichte geworden ist; aber das war nur möglich um den Preis, daß (wie man zu sagen pflegt) das Evangelium – und nicht minder die griechisch-römische Welt – „verfremdet“ wurde. Was ich die „kosmische Verschattung des Ursprungs“ nenne, war also ein in der Geschichte der Kirche notwendiger Schritt. Man kann sich den Vorgang verdeutlichen, indem man ihn wieder an Paulus mißt. Während bei Paulus Juden und Griechen in Christus dergestalt eines sind, daß ihre Unterschiede zur Indifferenz eines endgeschichtlichen *ὅς μὴ* verblasen, treten in der kosmischen Verschattung des Ursprungs eben jene Unterschiede wieder kräftig hervor. Sie sind aber nun und bleiben durch Christus im vorhinein, mehr oder minder deutlich, eschatologisch qualifiziert.

Wer von Paulus, dem frühesten Schriftsteller des Neuen Testaments, ausgehend über die späteren neutestamentlichen Schriften den Autoren der alten Kirche sich nähert, der wird gewahr, daß nicht das ursprünglich erwartete, rasche, mitternächtliche Ende sich einstellt; daß vielmehr ein neuer Weltentag über der Gemeinde zu dämmern beginnt. Urplötzlich geht die Sonne auf, und mit einem Schlage ist das Leben verwandelt. Die in sich geschlossene Welt der Griechen und Römer sieht sich ins Licht des Christus gestellt. Gewiß – was man die Moralisierung und Institutionalisierung des Glaubens nennt, ist im Neuen Testament schon mit Händen zu greifen. Aber im ganzen prävaliert das jüdisch-christliche Denken. Die hellenistischen Elemente, bei aller Häufigkeit, bilden keinen Fixsternhimmel, sondern hier und dort einen Sprühregen rasch wieder verlöschender Meteore. Die Großkirche aus Griechen und Römern beginnt in dem Augenblick, da die in sich geschlossene hellenistisch-römische Denk- und Lebenswelt die Botschaft von Christus aus dem eigenen Horizont zu deuten versucht. Die vom hellenistischen Judentum zuvor schon geleistete geschichtliche Synthese bildet dabei ein entscheidendes, integrierendes Moment. Aber nunmehr sind es ausdrücklich der griechische Logos und der römische politische Wille, welche die neue Christentums-Welt im vorhinein mitkonstituieren. Dies Ereignis eines „qualitativen Sprunges“ in der Geschichte des Christentums zwischen Urkirche und Großkirche hat sich nicht überall zur selben Stunde begeben. Verfolgt man etwa die Linie von den lukanischen Schriften über den Apologeten Aristides bis zu Justin, so beobachtet man freilich eine fortschreitende Entfernung von dem, was uns als paulinisches Christentum normierend vor Augen steht. Aber erst mit Justin ist auf dieser Linie das großkirchliche Denken wirklich erreicht. Doch nicht überall hat es bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts gedauert, bis der Übergang von der Urkirche zur Großkirche vollzogen war. In der Welthauptstadt Rom tritt uns schon am Ende des ersten Jahrhunderts ein Zeugnis des großkirchlichen Glaubens entgegen, in welchem nicht wie bei Justin der reflektierende Logos der Griechen, sondern der auf Ordnung drin-

gende Wille der Römer die das Ganze zusammenhaltende Fessel ist. Es gibt kein zweites Dokument der beginnenden Kirchengeschichte, welches so eindringlich wie der Erste Klemensbrief zu zeigen vermag, daß die Großkirche mehr ist als das mühselige Resultat einer Entstehungsgeschichte, anderes als die aufgehäufte Summe heterogener Traditionselemente. Als ihre Stunde gekommen war, stand diese Kirche sofort als lebendiger Organismus, in nuce fertig, vor Augen. Ihre Entstehung ist ein geschichtliches, ein im tiefsten Sinne schöpferisches Ereignis.

Clemens Romanus ist kein philosophischer Kopf: er findet sich in der Fülle tradierter Weltaspekte naiv zurecht. Aber eben diese Naivität, verbunden mit dem Vermögen, aus weitestem Horizont im gegenstrebig Vereinten die Balance zu halten, hat von selbst zu dem geführt, was wir billig eine *complexio oppositorum* nennen. Die Welt – als geordneter Kosmos gedacht, als Schöpfung geglaubt und auf das Fundament eines römisch empfundenen metaphysischen Willens gestellt: diese Welt wartet auf die Vollendung, die durch Christus vorweggenommen ist, und sie behauptet gleichwohl eine Art jetzt in ihr selbst schon vorweggenommener heiler Zeit.

Wie stark das Weltgewicht in der Gegenwart ruht, zeigt c. 60, 1: „Du nämlich hast den ewigen Bestand der Welt durch die waltenden Kräfte offenbar gemacht“. Dahinter steht die jüdisch-hellenistische Atmosphäre des vorphilonischen Alexandrien, wie wir sie aus der Salomo-Weisheit kennen. Der Schöpfungsglaube ist vorausgesetzt, was aber jetzt im Blicke steht, ist die vom Schöpfer zu einer Art Eigenständigkeit entlassene Struktur der Welt, die *οὐστασις τοῦ κόσμου*, die sich dem von Gott erleuchteten Auge als Wechselspiel der Elemente bekundet. In diesen Elementen hat der Kosmos ewigen Bestand; eine Aussage, die den aristotelischen Gedanken von der Ewigkeit der Welt vielleicht zum Hintergrund hat, sich jedenfalls hier auf gewisse alttestamentliche Motive stützen kann: Gott hat die Erde gegründet und sie bleibt (Ps 118), sie steht *εἰς τὸν αἰῶνα* fest (Koh 1). Die Behauptung einer ewigen Welt ist in dem von Klemens aufgenommenen Gebet keine bloße Floskel, so wenig sie den philosophischen Gedanken in ganzer Schärfe aufnehmen kann. Sie rühmt die als Kosmos gedachte, als Schöpfung geglaubte machtvolle Gegenwart des Seienden, um solchen Ruhm sogleich in ein Lob des Schöpfers zu verwandeln und aufzuheben.

Das Gebet fährt fort: „Du Herr hast den Erdkreis gegründet, *τὴν οἰκουμένην ἔκτισας*.“ Hier wird das ursprüngliche, aus den hellenistischen Voraussetzungen zu erklärende Bewußtsein von der Eigenständigkeit der Welt versöhnt mit dem einer ganz anderen Sphäre zugehörigen Glauben an den Schöpfer, den *πατὴρ καὶ κτιστὴς τοῦ σύμπαντος κόσμου*. Im altgriechischen Sprachgebrauch ist *κτιστὴς* der Gründer. Die Septuaginta griff das Wort zur Bezeichnung des biblischen Schöpfers auf. Was das zu bedeuten hat, zeigt der Vergleich mit dem anderen, dem Griechen geläufigen Schöpfernamen: *δημιουργός*. Nach I Clem 20, 11 ist Gott der gewaltige Demiurg und Herr des Alls. Wie *κτίζειν* den geistig-willentlichen Akt des Gründens bezeichnet, so wird *δημιουργεῖν* vom handwerklichen Verfertigen gebraucht. An einer

bekannten Stelle hat Philon zwischen beiden Aspekten vermittelt: Gott ist *πιστός*, insofern er begründet, was zuvor nicht war; er ist *δημιουργός*, insofern er das Gewordene als Gestalt hervorbringt und sehen läßt. Zwei verschiedene Gottesbegriffe sind hier zusammengetroffen: das biblische, aber selbst schon hellenistisch geprägte *πιστός* weist in die Richtung der Lehre von der creatio ex nihilo; das philosophische, vorzüglich von Platon gebrauchte *δημιουργός* läßt Gott als weisen Künstler eine vorgegebene Materie zum Kosmos formen. Philon zeigt, daß beide Aspekte sich zur Einheit verbinden konnten. Daß auch dem römischen Klemens die Synthese im Prinzip geläufig war, zeigt zum Beispiel wieder das Gebet c. 60: „Du, der du weise bist im Gründen – *ἐν τῷ κτίζειν* – und verständig darin, daß du das Geschaffene befestigst – *ἐν τῷ τὰ γινόμενα ἐδράσαι*.“ Hier ist nicht an die Gestaltung, sondern an die Befestigung des zuvor Geschaffenen gedacht; aber auch so erscheinen beide Aspekte in vollkommener Deutlichkeit.

Nun handelt es sich aber um eine Versöhnung nicht nur gleichsam Gottes mit sich selbst – der Transzendenz, wenn man will, mit der Immanenz; sondern um die Versöhnung zugleich zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gott ist „gütig im Sichtbaren, *ἀγαθὸς ἐν τοῖς ὁραμένοις*.“ Die eigenständige Welt ist zu Gott hin aufgehoben, aber auch umgekehrt ist Gott in den vom Glanz der Schöpfung umspielten Weltdingen präsent. Die als Kosmos gedachte, als Schöpfung geglaubte Realität gewinnt dadurch eine eigentümlich legitime Gegenwärtigkeit: kein Wunder, daß der Gemeindebegriff seinen ursprünglichen eschatologischen Sinn eingebüßt hat.

Man pflegt mit der Auskunft bei der Hand zu sein, das Ausbleiben der Parusie habe diese Form der Verweltlichung zur unvermeidlichen Folge gehabt. Uns ist jedoch schon im Blick auf Paulus deutlich geworden, daß diese Beurteilung das geschichtliche Phänomen verfehlt. Wenn denn überhaupt ein Kausalverhältnis konstatiert werden soll, so wäre es sachgemäßer, umgekehrt zu sagen: die Parusie ist deswegen ausgeblieben, weil gegen alle Erwartung die griechische Welt zum Ingrediens der neutestamentlichen Heilsgeschichte geworden ist. Dem Kosmos der Griechen war durch Verwandlung hindurch eine Zukunft beschieden, für die er durch Juden und Christen präpariert werden mußte. Keineswegs hat die Parusieverzögerung zu einer tiefgehenden Aporie und von hier aus zur Verlegenheitslösung der Kirchen- und Dogmengeschichte geführt. Die auf dieser Annahme beruhende Konzeption Martin Werners widerspricht der unbewußten Selbstverständlichkeit, mit welcher sich im ersten Jahrhundert und früher die Synthese zwischen Israel und Hellas vollzieht; sie widerspricht der Leichtigkeit, mit der sich – wie auch Otto Knoch bemerkt – Clemens in seiner Welt je schon zurechtgefunden hat. Die Kirchen- und Dogmengeschichte ist kein aus Enttäuschung geborenes Arrangement. Sie gibt sich als Explikation der mit der Großkirche epochal in Erscheinung getretenen geschichtlichen Grundsituation: jener Grundsituation, die ich als kosmische Verschattung des Ursprungs bezeichnet habe. Für Klemens kann der Kosmos nicht, wie für Paulus, gekreuzigt sein. Denn aus dem gegenwärtigen bösen Äon, aus dem uns Christus gerissen hat, ist

durch Vermittlung der hellenistischen Synagoge pointiert der vom Schöpferwillen getragene Kosmos geworden, der in den Elementen besteht, der den Menschen zur Wohnstatt dient, der seine Grenze als Diesseits am Jenseits gewinnt, und der zugleich aus heiler Gegenwart in sich selber ruht.

Die eschatologische Bestimmtheit von Kosmos und Ekklesia ist gleichwohl nicht völlig verleugnet. Die *ἐλπίς* als eschatologisches Hoffnungsgut wird wiederholt genannt. Aber sie ist in gewissem Sinne in den Welthorizont zurückgenommen. Es ist die Vorsehung des die Schöpfung sich unterwerfenden Herrn, welche endzeitlich Leben aus dem Tode weckt (c. 24). Die von Hause aus mit der Idee eines Welt-Gesetzes verbundene stoische Pronoia wird hier zur Handlungsweise des biblischen *δεσπότης*: die Initiative des persönlichen Gottes hat sich der in ihre immanente Ordnung gefügten Welt bequemt, was sich darin bekundet, daß die Auferstehung sich analog zum Wechsel von Saat und Ernte, Tag und Nacht vollzieht. Wie verträgt sich in diesem Zusammenhang der Ausblick auf das eschatologische Handeln des Schöpfers mit der Aufspaltung des Kosmos in ein Diesseits und Jenseits, in Welt und Hinterwelt? Auskunft erteilt c. 50: die in Liebe Vollendeten gelangen an einen Ort der Frommen – *χωρος ἐνσεβῶν* –, wo sie ausharren, bis die Königsherrschaft Christi sie heimsuchen wird. Der Ort der Frommen ist Wartepplatz – der in ein Hier und Dort geteilte Kosmos ist doch zugleich auf ein Drittes, außer ihm selbst, bezogen. Der in ihren Ordnungen kohärenten Weltlichkeit der Welt widerspricht nur scheinbar die Offenheit für die erwartete Aufhebung des Kosmos in die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ*.

Es mag sein, daß diese letzte Beschreibung des Befundes aktuell anmutet: denn Rudolf Bultmann verknüpft, obschon entmythologisierend und an Paulus orientiert, die kohärente Weltlichkeit der Welt mit der Offenheit der eschatologischen Existenz. Diese mutatis mutandis gegebene Ähnlichkeit resultiert hier jedoch nicht aus einer den antiken Klemens ins Moderne zwingenden Überinterpretation. Sie ist nur Beweis dafür, daß selbst in der modernen protestantischen Reflexion die mit dem Ersten Klemensbrief enthüllte Grundsituation der Weltkirche sich geltend macht. Daß die Reformation trotz ihrer, wie Hanns Rückert gezeigt hat, im Prinzip die Zeit überflügelnden Kraft nicht imstande war, die Großkirche geschichtlich aus den Angeln zu heben, zeigt nicht allein die fortschreitende Entwicklung der Papstkirche, deren Wurzeln in die durch Klemens repräsentierte Weltsituation hinunterreichen. Das beweist ebenso die spezifische, das eschatologische Moment in sich zurücknehmende Weltlichkeit protestantischer Theologie: nur daß dem Weltentag der Alten Kirche, der für das metaphysische Licht unmittelbar offenlag, konträr-analog die Weltennacht einer Profanität entspricht, deren von Jahr zu Jahr aufsässiger wirkende Selbstbehauptung mit wachsendem Transzendenzverlust erkaufte werden muß. Der schicksalhafte Zwang, mit welchem diese Entwicklung über uns zu kommen scheint, resultiert nicht allein, wie man meint, aus der nicht überwundenen Aufklärung. Die Aufklärung ihrerseits korrespondiert, im Modus emanzipierter Weltlichkeit, der nicht überwundenen Grund-Situation der Kirchengeschichte.

Bezüglich Gottes und der Welt haben wir die wichtigsten Elemente ins Auge gefaßt. Es bedarf noch des Schrittes, auch den Menschen zu Gesicht zu bekommen, der sich vor Gott in seiner Welt versteht. Hier hat die Forschung oft an dem Widerspruch gerätselt, daß Klemens zwar gewöhnlich den paulinischen Begriff von Gerechtigkeit moralisierend umdeutet, zugleich aber scheinbar echt paulinisch den Glauben allein, unter ausdrücklichem Abrücken von Verstand, Frömmigkeit und guten Werken, als einziges Mittel der Rechtfertigung proklamiert (c. 32). Indessen auch hier muß nach allem, was wir von Klemens wissen, eine naive Einheit sein. Spätjüdische Gesetzmäßigkeit und griechisch-römische Moralität bewirken bei Klemens vereint, daß normalerweise der Mensch, in sich zentriert ein Mikrokosmos, beharrt und dem Makrokosmos die Wage hält. Aber wie schon bei Platon der Mensch fähig ist, sich selbst um des Gottes willen in Frage zu stellen: so gibt es auch bei Klemens Momente, da tritt er gleichsam an die äußerste Grenze seiner christlich-humanen Existenz hinaus, und dann ist er imstande, extrem klingende Formulierungen zu bilden. Aber nicht Gott verneint hier radikal wie bei Paulus den alten Menschen, sondern das christliche *humanum* spricht zu sich selbst um Gottes willen das Nein und beharrt doch gerade in solchem Nein noch auf sich selbst. Ich vermute, daß alles, was auf katholischer Seite paulinisch klingt, in diesem Selbstopfer der *humanitas* seine Wurzel hat. Selbst der Paulinismus des Platonikers Augustin wird von hier aus seine Erklärung finden. Man mag hieran erkennen, inwieweit die Reformation, durch Rückgang auf Paulus, die Grundsituation der Weltkirche gleichsam umzustülpen vermochte. Die Reformation hat zwar nicht der kosmischen Verschattung des Ursprungs als solcher, aber sie hat der Selbstbezogenheit der christlich-humanen Existenz ein Ende bereitet.

Was es mit der kosmischen Verschattung des Ursprungs auf sich hat, wird schließlich an solchen Texten deutlich, in denen das Ganze der Welt auf einmal im Blicke steht. Etwa an I Clem 20, wo die Schöpfung zum Exempel des Gehorsams genommen ist. Die in sich gerundete griechische Welt mit den im Umschwung begriffenen Himmelssphären; in der Mitte, aristotelisch gedacht, die fruchttragende Erde mit Land und Meer und Getier, mit Jahreszeiten und Winden und immerfließenden Quellen; und in der Tiefe der Erde die Unterwelt. Das Ganze durch Eintracht und Frieden, *δμόνοια* und *εἰρήνη* zusammengehalten: Begriffe der griechischen Staatsethik, hier im stoischen Sinne zu Weltprinzipien erhoben und zugleich, als geschöpflicher Gehorsam, zur Antwort auf Gottes Befehl gemacht. Denn nun wirkt überdies in dem allen die gewaltige Kraft, mit welcher der Schöpfer das Meer in die Schranken jagt – Walther Eltester hat darüber gehandelt –; diese Kraft freilich selbst sogleich wieder eingefangen und gebändigt zur gemessenen göttlichen *διοίκησις*, zur milden *ἐδωκεῖα*. Die Analyse ergibt: das stabile kosmische Grundgerüst der Hellenen in kreisender Bewegung, durch die aus dem Alten Testament einchießende Schöpfungsdynamik in lineargeschichtliche Bewegung versetzt – und zugleich doch als Ganzes wieder in sich zurückgefangen und auf das Fundament des göttlichen Willens gestellt. Denn

hierauf läuft bei Klemens nun alles hinaus: während in c. 33 das göttliche *βούλημα* Fundament der Schöpfung ist, antwortet in c. 20 in immer wiederkehrenden Wendungen die welterhaltende Kraft des von den Geschöpfen insgesamt geleisteten Gehorsams, der *ὑποταγή*. Das Seiende im Ganzen ist in die Form des Gehorsams verfaßt: nur der Mensch ist aus dieser heilen Ordnung gefallen.

Es läßt sich zeigen, wie bei Klemens die stoische *τάξις* der Welt, weil Antwort auf die *διαταγή* des biblischen Schöpfers, umgeschlagen ist zur geschöpflichen *ὑποταγή*; und wie diese gleichfalls aus der Bibel stammende Haltung sich bei Klemens mit römischem Geiste belebt. Schon Harnack, der auf die fundamentale Bedeutung des Klemens gewiesen hat, empfand die das Ganze durchdringende römische Atmosphäre. Man muß dies einer Forschungsweise in Erinnerung rufen, die in modischer Verengung ihres Blickfeldes den Ersten Klemensbrief als Zeugnis einer ausdrücklich „judenchristlichen“ Frömmigkeit begreift. Der zur Ordnung zwingende metaphysische Wille, den Klemens überall meint, ist nicht einfachhin der Wille des biblisch-hellenistischen Schöpfergottes. Es ist vielmehr ein Wille, der gleichsam Dekretalen erläßt. Indem römischer Geist sich der jüdisch-hellenistischen Elemente bemächtigt, wird etwas daraus, was in dieser Hinsicht Klemens von Juden und Griechen eindeutig scheidet – was aber in gewissem Sinne den Impuls des Paulus ins Römische transponiert: ein weitgespannter, für das Ganze sich verantwortlich haltender, im Namen göttlicher Dekrete auf ökumenische Ordnung dringender politischer Wille. Zwar ist die Intervention in Korinth, um die es sich handelt, auf den Ton brüderlicher Ermahnung gestimmt. Aber es sind Untertöne da, die verraten, wer hier eigentlich spricht. Es spricht der Geist, den Vergil im sechsten Buch der Aeneis beschwört: Tu regere imperio populos, Romane, memento – hae tibi erunt artes – pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos. Gegen die superbia, die *ὑπερηφανία* der korinthischen Aufrührer ist das Schreiben des Klemens ausdrücklich gerichtet; ihr gilt der Befehl, das Thema des Briefes: *μάθετε ὑποτάσσεσθαι*, lernt es, den Nacken zu beugen!

Ich komme damit in gebotener Kürze auf die dritte Epoche zu sprechen, die im Verein mit den beiden ersten Epochen die Kirchengeschichte grundgelegt hat. Ich nenne sie die Epoche der *anthropozentrischen Inversion* und meine damit die Entstehung des Papsttums um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Wir haben schon bei Klemens einen labilen Anthropozentrismus beobachten können, der durch einen gleichsam umgestülpten Paulinismus in Frage gestellt schien. In anderer Hinsicht ist es aber gerade Clemens Romanus gewesen, der den abendländisch-christlichen Anthropozentrismus stabilisiert und damit vom paulinischen Ursprung noch entschiedener weggeführt hat. Mit seiner Sukzessionentheorie, welche die Festigung des kirchlichen Amtes überhaupt bezweckte, hat Clemens den von Irenäus und anderen ausgebildeten Begriff der apostolischen Sukzession vorbereitet. Er hat damit dem wohl seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts bestehenden römischen Bischofsamt ein Fundament unter die Füße gelegt, auf dem sich später das Papsttum

erheben konnte. Zuerst mußte jedoch eine weitere Bedingung erfüllt sein: die afrikanischen Theologen Tertullian und Cyprian haben die Person Petri, im Zusammenhang mit dem Herrenwort Mt 16, 18 f., ins Spiel gebracht. Insbesondere Cyprian hat eine ekklesiologische Konzeption entwickelt, in welcher freilich Petrus nicht diejenige fundamentale Bedeutung zukommt, die ihm von katholischer Seite gewöhnlich zuerkannt wird. Aber auch Hugo Kochs, auf protestantischer Seite im Schwange gehendes Cyprianverständnis hat nicht zu letzter Einsicht geführt. Die Kirche ist in keinem, auch nicht in Kochs Sinne petrozentrisch, sie ist in Wirklichkeit metrozentrisch. Das sacramentum der Una mater ecclesia, das sich mit dem Geheimnis des lebendigen Christus berührt, ist zwar vom Herrn dem Petrus als erstem Apostel anvertraut worden, und in den katholischen Bischöfen ist diese himmlische Kirche in Zukunft irdisch präsent. Aber der Ton liegt bei Cyprian durchaus auf dem – im Grunde – unverfügbaren sacramentum unitatis der Mater Ecclesia, mit welcher das Collegium episcoporum nicht im schlechten Sinne identisch ist. In unserem Zusammenhang ist jetzt nur von Interesse, daß Stephan von Rom um die Mitte des dritten Jahrhunderts Cyprians Gedanken offenbar aufgegriffen hat. Er schied das sacramentum der Una mater bewußt oder unbewußt aus, und im Einklang mit der inzwischen in diesem Sinne modifizierten römischen Bischofsliste stellte er Petrus als vermeintlich ersten römischen Bischof ins Zentrum. Stephan führte damit nur eine Linie fort, die im Ersten Klemensbrief ihren Anfang nimmt. Trotzdem bedeutet seine Modifikation der cyprianischen Gedanken über die Kirche den entscheidenden Schritt zur Verfestigung des abendländisch-christlichen Anthropozentrismus, der im Papsttum seinen deutlichsten Repräsentanten und im ersten Vaticanum seine geschichtliche Vollendung gefunden hat. Man sollte auch hier, wie schon im Blick auf die kosmische Verschattung des Ursprungs, mit Perversionstheorien zurückhaltend sein. Die anthropozentrische Inversion war ein notwendiger Schritt und die Bedingung, unter welcher Rom seinen weltgeschichtlichen Aufgaben gerecht werden konnte. Der römische Bischof durfte so wenig der karthagischen Una Mater, wie Aeneas der karthagischen Dido ergeben sein. Es wäre sonst schon im dritten Jahrhundert mit der Kirchengeschichte Roms zu Ende gewesen, denn das selbstvergessene Ruhen bei der Mutter, bei der Braut ist das Ende der Zeit.

Reiner Ursprung – kosmische Verschattung – anthropozentrische Inversion: damit sind die drei grundlegenden Epochen genannt, auf deren Basis sich die Kirchen- und Dogmengeschichte rekonstruieren läßt. Sei es, wie im Falle des Paulus, im Sinne einer oft modifizierten, in der Reformation am unmittelbarsten geschehenen Wiederkehr des Ursprünglichen; sei es, wie in Hinsicht auf den Kosmos, im Sinne einer Entwicklung, welche diesseits der Reformation im Modus der Emanzipation von „Welt“ abermals eingesetzt hat; sei es, wie im Blick auf das Papsttum, im Sinne einer bruchlos kontinuierlichen Entwicklung bis auf den heutigen Tag. Ich verzichte darauf, diesen Gesichtspunkten hier weiter nachzudenken, und lenke zu den abschließenden Bemerkungen über.

„Aus ökumenischer Sicht“, so hieß es in der Ankündigung, sollten die drei genannten Epochen der frühen Kirche erörtert werden. Das ist zunächst in dem Sinne geschehen, daß jegliches einseitige Konfessionsinteresse a priori beiseitegesetzt war. Möglichst unparteiisch, und doch an der Sache bleibend sollte jedem Phänomen sein Recht widerfahren, so weitgehend, daß selbst der „heidnische“ Beitrag zur Kirchengeschichte nicht verschmäht werden durfte. Eine so verstandene Ökumenizität darf sich auf Ferdinand Christian Baur berufen. Aber über die historische Vergegenwärtigung hinaus weckt der Begriff des Ökumenischen ein aktuelles Interesse, und diesem seien die letzten Sätze dieses Vortrags gewidmet.

Wenn man fragt, wodurch unsere Gegenwart vor allem bestimmt sei, so möchte Gerhard Ebeling das treffende Wort gefunden haben: daß nämlich die „reformatorische Losung ‚Frei aus Glauben‘ . . . nur dann heute hilfreich werden“ kann, wenn sie „zur Losung eines Aufbruchs in eine neue Geschichtsphase des Christentums wird“. Aber „frei aus Glauben“ heißt selbst Luther: Zurück zum Ursprung! Und so drängt sich wie es scheint als erste und wichtigste Aufgabe in der Gegenwart auf, das reformatorische Erbe sachgemäß rein zu bewahren; denn in Luthers Verkündigung ist Paulus in dem Sinne wiedergekehrt, daß der reine Ursprung gegenüber 1500 Jahren Kirchengeschichte sich geltend gemacht hat. – Daneben gilt es klar zu erkennen, daß die Reformation ein Doppeltes nicht vermochte. Sie hat die anthropozentrische Inversion so wenig rückgängig gemacht, daß das Papsttum vielmehr erst gerade trotz der Reformation sich vollenden konnte. Und sie hat die kosmische Verschattung so wenig aufgehoben, daß sie vielmehr selbst, im Verein mit Humanismus und Renaissance, eine neue – die moderne – Verschattungsphase inauguriert hat. Wenn also Gefühl und Einsicht uns lehrt, daß wir im Begriffe stehen, eine neue Geschichtsphase des Christentums zu beginnen, so legt sich offenbar, außer der Bewahrung des Ursprungs, eine neue schwere doppelte Aufgabe auf unsere Schultern. Wir müssen daran gehen, die kosmische Verschattung und die anthropozentrische Inversion zu überwinden, denn beides hindert uns an dem, was Clemens Romanus im Grunde gemeint hat: am radikalen Gehorsam gegenüber dem Ursprung, dem Herrn. Freilich kann solche Überwindung nicht in dem gefährlichen abstrakt-geschichtslosen Sinne geschehen, der dazu verleitet, Athen und Rom, die Welt und den Papst zu vergessen und sich auf den anachronistischen Standpunkt des ‚solus Paulus‘ zurückzuziehen. Geschichte wird überwunden, indem man sie verwandelnd bewahrt. Sie muß in diesem Falle derart bewahrt werden, daß in der Rückkehr zum Ursprung die Welt und der Mensch, Zeit und Raum mit Einem Mal Jesus Christus zu Füßen liegt.

Was die Überwindung der anthropozentrischen Inversion betrifft, so ist sie Sache Roms, und Rom scheint die ersten Schritte in ihre Richtung getan zu haben. Seit unter dem Pontifikat Pius' XII. das sacramentum der Una Mater sich für katholisches Glaubensbewußtsein neu am Zenit des römischen Himmels gezeigt hat, scheinen, paradox, aber für die geschichtliche Betrachtung höchst aufschlußreich die Stunden des auf sich beharrenden römischen

Anthropozentrismus gezählt. Eine kopernikanische Wende, wenn nicht alles täuscht, hat sich angebahnt. Der quasi-cyprianische Gestus Johannes' XXIII., die von Thron und Tiara abrückende Selbstbescheidung Pauls VI. haben einstweilen zwar nur pragmatische (und gerade wieder an der „Welt“ orientierte) Schritte gezeitigt. Aber es scheint nicht ausgeschlossen, daß durch eine prinzipiell gemeinte Umkehr des Papsttums ins sacramentum unitatis Rom zu einem modifizierten Verständnis seines Primatsanspruchs geführt werden könnte. Falls die innerkatholische Konversion sich vollzieht, falls der Schwerpunkt der catholica vom vorfindlichen Menschen weg in die unverfügbare Sphäre der Una Mater rückt, dürfte das Verständnis gerade für das reformatorische „solus Christus“ in der Papstkirche wachsen: denn die Una Mater stellt den überlieferten Petrozentrismus in Frage, wie das solus Christus den Anthropozentrismus in Frage stellt; und Gleiches wird von Gleichem erkannt.

Was die Überwindung der kosmischen Verschattung des Ursprungs betrifft, so ist sie – zum Teil – Sache des Protestantismus. Denn die protestantische Theologie ist es vor allem, die sich emphatisch im Umkreis von „Welt“ etabliert und bewußter und radikaler betreibt, was sie noch jüngst den altkirchlichen Apologeten verübelt hat. Indessen: die moderne Welt behauptet sich im Modus der Emanzipation auf dem in der Geschichte zurückliegenden Grund der ersten kosmischen Verschattung des Ursprungs. Wer wäre imstande, in diese Tiefe zu reichen und mit der Welt des Klemens auch die Welt der Moderne in die Umkehr zu führen? Welcher dritte Horizont von „Welt“ sollte umgreifend erscheinen, wenn mit Antike und Mittelalter auch die Neuzeit verblaßt?

Unsere Überlegungen sind damit an einen Punkt gelangt, an welchem wir uns zu erinnern haben: die Kirche lebt an ihren entscheidenden Wendepunkten vom Einbruch der Transzendenz. Unser Geschichtsbewußtsein mag sich die Probleme verdeutlichen, unser Denken führt vielleicht an die Schwelle ihrer Lösung. Was dann zu geschehen hat, kann nicht von Menschen geschehen. Hier haben wir innezuhalten und auf den Herrn zu warten, der anders handelt als wir meinen – der möglicherweise den Stein, welchen wir verwarfen, zum Eckstein macht.

Der Theologe Johann Amos Comenius

Erwägungen zu einer Untersuchung seiner Theologie¹

Von Herwart Vorländer

Von einer Theologie des Comenius zu sprechen, wird manchem noch heute befremdlich erscheinen. Denn das Gebiet, auf dem dieser rastlos arbeitende Tscheche gewirkt und seine sichtbaren Spuren hinterlassen hat, ist – wenn wir die mit ihm befaßte Literatur der vergangenen Jahrhunderte anschauen – offenbar doch die Pädagogik gewesen; gewiß eine religiös verstandene und biblisch verankerte, aber eben doch die Pädagogik. Entsprechend finden wir die Beschäftigung mit seiner Person und seinem Werk durchgängig im Umkreis dieser Wissenschaft. Mit gutem Recht – aber nicht ohne Problematik, wie heute gerade die historische Pädagogik feststellen muß. Denn was für Comenius noch selbstverständlich zusammengehörte innerhalb der Welt der Wissenschaften, strebte bald nach ihm auseinander. Selbst wenn der Pietismus, seinem Wesen entsprechend und nicht ohne kräftigen Einfluß des Comenius (Francke!), Theologie und Pädagogik diese Zusammengehörigkeit bewahrte, und ihre tatsächliche Trennung im Wissenschaftsbetrieb erst spät erfolgte, zeichnete sich doch diese Entwicklung bereits dort ab, wo man begann, den Comenius mißzuverstehen. Und dieses Mißverständnis ist bis zu unserem Jahrhundert sicher nicht geringer geworden.

Daß Comenius betontermaßen „non ut paedagogus sed ut theologus“² verstanden sein wollte, ist bereits zu seiner Zeit kaum ernsthaft zur Kenntnis genommen worden. Er wurde als Didaktiker und pädagogischer Reform-„benutzt“, wie man geradezu sagen muß, und stand mit seinen didaktischen „inventa“ von da ab je nach deren Bewertung hoch oder niedrig im Ansehen der Pädagogen. Das „ut theologus“ verflüchtigte sich in den mehr oder weniger beachtenswerten religiösen Hintergrund, zeitgebunden wie manches andere, das man lieber dahinten ließ. Und auch der Theologie- und Kirchengeschichte erschien er, als Chiliast und Verkünder abstruser Weltverbesserungsideen, wie auch als letzter Bischof einer sterbenden Kirche, zu- meist nicht sonderlich interessant, sieht man von Einzelzügen ab wie etwa seiner pietistischen Frömmigkeit oder seiner ökumenischen Haltung. Erst die neuere Comenius-Forschung – freilich im wesentlichen eben eine pädagogi-

¹ Erweiterte Fassung der Habilitations-Probevorlesung vor der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Bonn am 8. März 1967.

² Comenius, Opera didactica omnia IV, S. 27.

sche Forschung³ – hat auf dem Wege zu einer Gesamterfassung des Comenius hier neue Ansätze gezeigt. Voraussetzung hierfür war, daß sein „pansophisches“ Hauptwerk „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica“ nunmehr vollständig vorliegt. Unter den Teilen, die Dmitrij Tschizewskij 1935 im Archiv der Francke'schen Stiftungen in Halle auffand, war auch das für die pädagogische Comenius-Forschung wichtigste Buch, das Mittelstück des gesamten Werkes, nämlich die „pansophische“ Erziehungslehre des Comenius, jetzt nicht mehr „Didactica“ sondern „Pampaedia“ genannt.⁴ Spätestens jetzt bestätigte sich, was man seit längerem vermutet hatte: der Comenius der „didactica“, der „inventä“, der „realia“ – zumal im Sinne des pädagogischen Realismus des folgenden Jahrhunderts verstanden – ist nicht der ganze Comenius; er ist, „humanistisch“ oder „realistisch“ mißverstanden, von diesem ein Zerrbild. Wie man sich solchermassen des Comenius zu allen Zeiten dann als eines Gewährsmannes jeweiliger pädagogischer Erkenntnis bemächtigen konnte, zeigt Klaus Schaller in seiner umfangreichen Habilitationsschrift „Die Pädagogik des Johann Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert“,⁵ in der er sich bemüht, das System des Comenius von den „verkehrenden Inanspruchnahmen“ der Folgezeit abzuheben. Hierzu hat er die Neuveröffentlichungen, v. a. der „Pampaedia“, an deren deutscher Herausgabe er selbst beteiligt war, zugrundelegen können. Deutlich aber wurde vor allem – und hier konnte von der Pädagogik her nur das „daß“ konstatiert werden –, daß von den neuen Erkenntnissen her ein beachtliches und von der Theologie offenbar ernst zu nehmendes Gewicht auf dem Selbstverständnis des Comenius „ut theologus“ liegt. Monographische Untersuchungen aus den letzten 15 bis 20 Jahren bestätigen dies.⁶ Das bedeutet aber, daß unsere Kenntnis des Theologen Comenius sich nicht länger auf für sich genommene Teilausschnitte beschränken sollte, analog den glücklich überwundenen Verabsolutierungen, die im pädagogischen Raum zu den „verkehrenden Inanspruchnahmen“ des Comenius geführt hatten, sondern daß die Teilperspektiven in die rechte Relation zueinander und zu dem, noch recht wenig erforschten, Ganzen seiner Theologie gebracht werden müssen.

Gewiß wird hierbei seine Pädagogik eine wichtige Rolle spielen, als eins der Felder nämlich, auf denen sich seine Theologie gewissermaßen konkretisierte. Daß er auf diesem Feld immer wieder besonders lange verharrete, lag

³ Hier ist v. a. von der deutschsprachigen Comenius-Forschung zu reden, die namentlich durch einige Beiträge der Reihe „Pädagogische Forschungen“, Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, vorangetrieben worden ist. Eine Sonderstellung nimmt die Comenius-Fakultät in Prag ein.

⁴ J. A. Comenius, *Pampaedia*, lateinischer Text und deutsche Übersetzung, ed. D. Tschizewskij, H. Geissler, K. Schaller (in: Pädagogische Forschungen, Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Bd. 5), 2. Aufl., Heidelberg 1965.

⁵ In: Pädagogische Forschungen etc., Bd. 21, 2. Aufl., Heidelberg 1967.

⁶ Neben den im folgenden noch zu nennenden Arbeiten sei auf die Bibliographie verwiesen, die dem erwähnten Buche K. Schallers angehängt ist, sowie auf den Anmerkungs teil bei H. Geissler, *Comenius und die Sprache* (in: Pädagogische Forschungen etc., Bd. 10, Heidelberg 1959).

in der Eigenart seiner Theologie begründet; daß er darüber zu dem großen Didaktiker wurde, als der er seither gilt, geschah dagegen nicht zu seiner ungeteilten Freude; er wollte eine größere Aufgabe erfüllen. Es ist aber bezeichnend, daß selbst eine Untersuchung, die die Theologie des Comenius zum Gegenstand hatte – und dabei manche wertvollen Ergebnisse brachte –, nämlich H. F. von Criegerns Buch „Johann Amos Comenius als Theolog“ aus dem Jahre 1881,⁷ bei der gewohnten Sichtweise bleiben konnte, nach der das Eigentliche des Comenius in seiner Pädagogik zu suchen sei. Über den von Comenius so beklagten Verlust seiner „pansophischen“ Manuskripte durch den Brand von Lissa 1656 schreibt von Criegern: „Für uns ist der Verlust kein so großer, denn seine pansophischen Arbeiten würden jetzt doch nur geschichtlichen Werth haben. Ueber die wichtigsten Werke des Comenius, seine didaktischen, hat der Herr seine Hand gehalten, daß sie zum Segen der Menschheit erhalten worden sind.“ Hier bezieht er auch die erbaulichen Schriften mit ein, soweit sie die Zeit überdauert haben; er fährt fort: „aber nach dem zu urtheilen, was wir von ihm besitzen, ist nicht anzunehmen, daß zu dem Bilde von Comenius neue Züge hinzukommen würden, wenn wir noch mehr Schriften von ihm auffänden; der Gedankenkreis, in welchem er sich bewegt hat, ist uns bekannt“.⁸ Und an anderer Stelle, in bezug auf das „pansophische“ Hauptwerk des Comenius, die „Consultatio catholica“, von deren sieben Büchern damals nur die „Panergesia“ bekannt war (1702 von Buddeus herausgegeben): „Es ist kaum anzunehmen, daß zu dem Gesamtbild des Comenius wesentlich neue Züge hinzukommen würden, wenn diese 6 Bücher noch aufgefunden und veröffentlicht würden . . .“⁹ Letzteres ist inzwischen der Fall. In seinen Vermutungen dagegen hat von Criegern theils recht, theils unrecht. Comenius ist sich in erstaunlicher Weise über sein langes und schaffensreiches Leben hin treu geblieben; „wesentlich neue Züge“ zeigen die aufgefundenen Werke nicht. Und doch hätte von Criegern, wäre er mit ihnen bekannt gewesen, sein Buch so nicht mehr schreiben können, wie er es getan hat; denn die jetzt vorliegende „Consultatio catholica“ bietet zum ganzen Comenius erst den Schlüssel. Und hier lohnt sich der Versuch, die neuen Erkenntnisse der Comenius-Forschung nun auch einmal für die kirchengeschichtliche Betrachtung fruchtbar zu machen, wie auch umgekehrt der Comenius-Forschung zu einem noch besseren Verständnis ihres Gegenstandes zu verhelfen, soweit es sich nämlich um die theologische Gedankenwelt und ihre Traditionen handelt. Eine Untersuchung der Theologie des Comenius würde hier einen umso wichtigeren Dienst tun, als Comenius sowohl erziehungs- wie kirchengeschichtlich an einem höchst interessanten Punkt steht und in dem großen Umbruch seiner Zeit in beider Hinsicht eine ebenso interessante Stellung einnimmt.

⁷ H. F. von Criegern, Johann Amos Comenius als Theolog. Ein Beitrag zur Comeniusliteratur, Leipzig/Heidelberg 1881.

⁸ Ebd. S. 53.

⁹ Ebd. S. 319.

Einer solchen Untersuchung stellen sich indes einige Schwierigkeiten in den Weg. Einmal ist die Theologie des Comenius ganz auf das Praktische gerichtet und läßt daher, bei aller Systematisierung, die seinem Werk eigen ist, eine zusammenfassende theologische Systematik und zumeist überhaupt eine eigentliche theologische Thematik vermissen. Comenius hat seine Theologie stets angewandt, selten für sich genommen formuliert. Was seine Sprache angeht, so schaffen – abgesehen von fremdsprachlichen Schwierigkeiten (er schreibt größtenteils tschechisch) – seine uneinheitliche Begrifflichkeit und seine kunstvollen Verknüpfungen nach allen Seiten manche Probleme und erschweren es, eins auszusprechen, ohne gleich alles andere mit zu sagen, zu dem es in Beziehung gesetzt ist. Als „Pansophie“ ist sein System allumspannend; d. h. daß Comenius sich von allen Seiten hat anregen lassen, weil alles, was wahr und richtig war, eben selbstverständlich hineingehörte. So nahm er in oft befremdlichem Umfang Gedanken und Formulierungen anderer auf; „er empfand die geistige Welt noch als Einheit, in der es kein Einzelbesitztum gibt“.¹⁰ Zudem bereitet sein Stil oft einige Mühe, da die andrängende Fülle der Gedanken ihn oft ins Uferlose treibt und sein der „Panharmonie“ entsprechendes Einteilungs- und Ordnungsprinzip in Wirklichkeit künstliche, kunstvolle Konstruktion ist. Doch scheint mir andererseits Comenius selbst, der als kirchlicher Theologe auf seine Theologie befragt sein will, das sachliche Kriterium und das entsprechende methodische Prinzip zu einer solchen Untersuchung anzubieten, und zwar in der auffallend häufig benutzten Dreiteilung, von der her er, entsprechend dem kirchlichen Credo,¹¹ die ganze Welt als von Gott geschaffene, erlöste und zur Heiligung berufene sieht, und die ihm sein ganzes Werk hindurch dauernder Anlaß zu Verbindungen und Spekulationen ist. Nicht zu unrecht wird man hier, wie auch anderwärts, den Einfluß Jakob Böhmes sehen dürfen;¹² falsch dagegen wird es sein, über der bei Comenius häufig anzutreffenden Zahlenmystik¹³ die Tatsache zu übersehen, daß ihm die Trinität Gottes die Grundlage seines christlichen Glaubens überhaupt bedeutete, die er insbesondere in verschiedenen Streitschriften gegen die Sozinianer verfocht.¹⁴ Die ganze so praktisch intendierte, auf das Tätigwerden, das Wirken des Menschen gerichtete Theologie des Comenius basiert auf dem Wirken Gottes als des dreieinigen – wie es eindrücklich die Gesamtanlage der „Consultatio catholica“ zeigt, wo in den drei zentralen Büchern dieses Wirken in offenbarem Bezug zur Trinität Gottes entfaltet wird: Nach der „Panergesia“, dem Weckruf, und der „Panaugia“, der Schilderung der „via lucis“, finden

¹⁰ H. Geissler, a.a.O., S. 66.

¹¹ Zum Formalen ist anzumerken, daß er gemäß der brüderischen Tradition das Apostolikum noch als aus 12 Teilen bestehend ansah.

¹² Auf diesen Einfluß sowie auf den Johann Valentin Andreaes ist häufig hingewiesen worden, vermutlich nicht ohne andere Einflüsse zu verdecken.

¹³ Auch die 7-Zahl spielt eine große Rolle.

¹⁴ Gegen den Sozinianer Melchior Scheffer schrieb er 1638 die Schrift: „Frage, ob Christus sich selbst auferweckt hat“, gegen Jonas Schlichting 1659: „De christianorum vero Deo, patre, filio, spiritu sancto fides antiqua“, daneben weitere Schriften.

wir die eigentliche *emendatio rerum humanarum* hier dargelegt in der eigentümlichen Zuordnung zu Gottes Handeln in Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Der aktivistische *impetus* zielt dabei nicht auf autonomes Handeln dieses Menschen, sondern auf ein Handeln, das gewissermaßen Funktion des Handelns Gottes ist, und zwar wiederum in drei Bereichen, nämlich denen des „real“, „mental“ und „verbal Seienden“. In ihnen wirkt Gott – und soll der Mensch eingeschaltet werden in dieses sein Wirken – in der dreifachen Weise als „*lux entium*“, „*lux mentium*“ und „*lux gentium*“. Mit diesem hier nur anzudeutenden Gedankengang¹⁵ befinden wir uns im Zentrum der „pansophischen“ Lehre des Comenius; und es sind eben die drei Bücher „*Pantaxia*“ (auch „*Pansophia*“), „*Pampaedia*“ und „*Panglottia*“, die als Zentralstück der „*Consultatio catholica*“ von dieser dreifachen Wirkungsweise des Lichtes, und der Aufgabe des Menschen in ihr, handeln. Ist hier die Ordnung Gottes wieder hergestellt, die „*via lucis*“ nicht mehr versperrt, so ist die gottgewollte „*Panorthosia*“ erreichbar, die Weltveränderung, von der das sechste Buch handelt, und zu deren Realisierung das letzte Buch, die „*Pannuthesia*“, noch einmal ausdrücklich mahnt.

Die oft erörterte Frage, woher Comenius die Bausteine zu diesem merkwürdig anmutenden System – das ja nicht einfach seine Theologie darstellt¹⁶ – genommen hat, darf, wie die Frage nach den pädagogischen Traditionen, in denen er sich dabei befand, in unserem Zusammenhang dahinstehen.¹⁷ Allerdings: Bereits zu seinen Lebzeiten, und vollends bald nach seinem Tode, meinte man, das Unmoderne an seiner Lehre abstreifen zu können, um das Moderne, als das Eigentliche, zu besitzen, in seiner Pädagogik nämlich. Eben damit jedoch verkannte man, daß diese Pädagogik das, was sie war, nur im Gesamtzusammenhang des Gedankensystems des Comenius war, daß aber hier die zentralen Gedanken durchaus beherrschenden Strömungen auch seiner Zeit zuwiderlaufen konnten. Dies tritt am deutlichsten darin zutage, daß es Comenius um das „Ganze“ und um das Heil für das „Ganze“ ging – ich werde auf die Bedeutung des „*pan*“ bei Comenius noch zu sprechen kommen –, und daß er gerade von daher dem ‚modernen‘ Weltbild des Descartes verständnislos gegenüberstand.¹⁸ Und das scheinbar

¹⁵ Einführungen in das „pansophische“ Werk des Comenius geben u. a. H. Geissler, a.a.O., S. 134 ff., und K. Schaller, *Die Pampaedia des Johann Amos Comenius. Eine Einführung in sein pädagogisches Hauptwerk* (in: *Pädagogische Forschungen* etc., Bd. 4, Heidelberg 1958).

¹⁶ H. Geissler bezeichnet die „*Pansophia*“ des Comenius – im Blick auf die „*Panorthosia*“, aber auch auf andere Teile, nicht ganz zu unrecht – als eine „pädagogisierte Theologie“ (a.a.O., S. 51).

¹⁷ Neben den genannten Verbindungen zu Gedanken Böhmes, J. V. Andreaes und anderer ist seine Nähe zu den Sprachgesellschaften, aber auch seine Abhängigkeit vom Areopagiten und von Nikolaus von Cues verschiedentlich aufgezeigt worden. Vielleicht ist es bezeichnend, daß von Criegern, der die Theologie des Comenius würdigen will, den Einfluß Andreaes übermäßig hoch bewertet und sich den Blick für manche wichtigen Traditionen wahrscheinlich verstellt, in denen Comenius gerade theologisch stand.

¹⁸ Vgl. K. Schaller, *Zur Grundlegung der Einzelwissenschaft bei Comenius und Fichte*, Köln 1955, S. 37 ff.

Moderne seiner Welthaftigkeit und Erdbezogenheit ließ ihn gegen Kopernikus darauf beharren, daß die Erde der Mittelpunkt der Welt bleiben müsse. Allein aber dieses Bemühen um die Ungespaltenheit des „Ganzen“, als der Welt Gottes, und um seine Heilwerdung, dürfte für uns Heutige Grund genug sein, Comenius als Theologen zu hören. Und dies schließt ein, daß eine Untersuchung seiner Theologie mehr als bisher den Fragen nach denjenigen Traditionen nachzugehen haben wird, in denen Comenius mit dieser seiner theologischen Konzeption steht, einschließlich sowohl ihrer „panharmonischen“ Ontologie als auch der entsprechenden Erkenntnislehre mit ihren drei „Büchern“ bzw. „Schaubühnen“ (Welt, Menschengestalt, Heiliger Schrift), auf deren Zusammenhang mit Raimund von Sabundes *theologia naturalis* u. a. Amedeo Molnár hingewiesen hat,¹⁹ die aber zweifellos noch in ganz anderen Traditionen natürlicher Theologie steht. Comenius lebte und wirkte in einer Zeit, in der das, was die Reformatoren durchaus auch hatten sagen können – es gehörte zu ihrer Schultradition –, zum selbständigen Thema wurde: *theologia naturalis*, gewiß vorläufig nur als Vorstufe zur *theologia revelata* verstanden, in besonderen Lehrbüchern bearbeitet; so von des Comenius verehrtem Lehrer J. H. Alsted, der sieben natürliche Dogmen aufstellte und in seiner *theologia naturalis* einen stoischen und naturrechtlichen Einschlag zeigt. Noch ist es die Offenbarung, an der alles hängt, und abgesehen von welcher nichts Eigenqualität besitzen kann; bald wird das entscheidende continuum die menschliche Vernunft oder die menschliche Frömmigkeit sein. Es ist die Tradition, die über die Orthodoxie zu Pietismus und Aufklärung führt. In ihr steht Comenius, gerade auch mit seiner natürlichen Theologie, die sein ganzes System und insbesondere dessen pädagogische Spitze, weithin erst ermöglicht. Was unter diesen Vorzeichen aus den Impulsen werden konnte, die dieser doch so biblizistische Theologe von der Foederaltheologie her erhielt – auch sie letztlich ein ‚System‘, das der natürlichen Theologie ihren festen Platz sicherte –, wird sichtbar werden, wenn wir auf den heilsgeschichtlichen Rahmen der Pädagogik des Comenius zu sprechen kommen.

Es wird in diesem Zusammenhang wohl auch gefragt werden müssen, inwieweit in den Vorstellungen einer durch ihren steten dreifachen Bezug zu Gott qualifizierten und dadurch prinzipiell heilbaren Welt und Menschheit etwa die alte Vorstellung von den *vestigia trinitatis* ihren Niederschlag oder

¹⁹ A. Molnár, Comenius' *Theologia naturalis*, in: *Communio viatorum* (Published by the Ecumenical Institute of the Comenius Theological Faculty Prague and the International Secretariat of the Christian Peace Conference) VIII (1965) Nr. 1, S. 53 ff. Molnár übersieht nicht den Unterschied in Ansatz und Zielsetzung; bedenkt man aber, daß es Sabunde darum ging, gegen Occam, die Auseinanderspaltung von Glauben und Wissen zu verhindern, so ist es verständlich, daß er zum „Lieblingsschriftsteller“ des Comenius (P. Kleinert, Amos Comenius, in: *Theologische Studien und Kritiken* 1878, 1. Heft, S. 30) wurde, und daß Comenius, unter immerhin analogen Umständen, in Sabundes „*Liber creaturarum*“ sich selbst wiederfand; in seinem eigenen Bemühen um Ungespaltenheit der Welt sah er „an active co-worker in the old Raymund“ (Molnár, a.a.O., S. 61).

ihre Umformung erfahren hat (und hier wäre wiederum gleich seine Anthropologie mit einzubeziehen), auch abgesehen von dem gewiß starken Einfluß Böhmens. Comenius ist in Heidelberg nicht mehr Schüler Keckermanns gewesen; aber er stand immerhin von Herborn und Heidelberg her²⁰ in einer Tradition, der diese Lehre nicht fremd war.²¹ Es ist bezeichnend für das bisherige Comenius-Bild, daß gerade diese Verbindungen noch vergleichsweise wenig ins Blickfeld gekommen sind. Zugleich aber ist deutlich, daß eine Untersuchung der Theologie des Comenius, über dessen Ontologie und ebenso über dessen im Bereich der natürlichen Theologie beheimatete Erkenntnislehre hinaus, sich einem breiten kirchengeschichtlichen Traditionsstrom zuzuwenden hätte, der die Brüderkirche, die Deutsch-Reformierten und den werdenden westeuropäischen Pietismus gleichermaßen umfaßt.

Comenius – hier liegt die Gesamtrichtung seiner Theologie – will die Welt als Gottes Welt verwirklicht sehen, hinsichtlich der drei Wirkensweisen Gottes in Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Diese Verwirklichung hat konkret zu geschehen in den drei Bereichen der Wissenschaft, der Religion und der Politik.²² Den Antrieb hierzu sieht er in Gottes Willen, den Gott seiner Schöpfung selbst aufgeprägt und in seinem Wort kundgetan hat. Es geht somit um Selbstverwirklichung – aber nicht im Sinne einer Selbstbemächtigung, sondern im Sinne letzter Entmächtigung und Einordnung ins „Ganze“. Seine besondere Dringlichkeit aber erhält dieser Ruf zum Gehorsam durch das nahe bevorstehende Weltende. Die Welt, die Menschheit, der Einzelne – sie müssen auf die Wiederkunft Christi vorbereitet werden; sie müssen zu ihr hingeführt, belehrt, in „Ordnung“ gebracht werden. Niemand darf unerreich, niemand unbelehrt bleiben. (In seinem letzten Willen verhiess Comenius seinen Hinterbliebenen den Segen des Herrn für Zeit und Ewigkeit, wenn sie sich seiner noch nicht veröffentlichten Schriften zum Zwecke der Vollendung dieser Aufgabe annähmen; weigerten sie sich, dies zu tun, werde er sie vor Gottes Richterstuhl fordern.) Um diese Aufgabe also, so unterschiedlich er im Laufe seiner langen Schaffenszeit formuliert und akzentuiert hat, kreist sein gesamtes Werk. Es ist insofern ein Ganzes, als es das „Ganze“ im Auge hat. Comenius selbst hat das immer bewußter gesehen und in seinem zusammenfassenden Alterswerk, der „Consultatio catholica“, das bereits vorher von ihm häufig benutzte Wort „pan“ als den Schlüsselbegriff für diesen Bezug zum „Ganzen“ gewonnen. Wir werden, wenn wir einen Einblick in die Theologie des Comenius bekommen wollen, von diesem Begriff auszugehen haben; und ich möchte dies nun kurz tun in einem ersten von vier Punkten, die die Zueinanderordnung der verschiedenen theologischen Teilaspekte dieses „Ganzen“ zum Gegenstand haben.

²⁰ Comenius studierte von 1611 bis 1613 in Herborn, 1614 in Heidelberg.

²¹ Alsted bezeichnete sich gern als Verehrer Keckermanns, den er allerdings selbst auch nicht mehr in Heidelberg erlebt hatte, vermeidet jedoch die Vorstellung der *vestigia trinitatis* und spricht lieber vom „mysterium trinitatis“.

²² Diese dreifache ethische Zuspitzung entspricht wiederum den von Comenius behaupteten drei Haupteigenschaften Gottes: Weisheit, Heiligkeit und Vorsehung.

1. Der Begriff „pan“, wiedergegeben auch durch das lateinische Adjektiv „universalis“, war dem Comenius vorgegeben samt einigen auch von ihm gebrauchten Komposita.²³ Die Bemühungen um eine enzyklopädische „Pansophia“ waren dem barocken Zeitalter ebenso eigen wie die Versuche zur Herstellung einer der Natur entnommenen Weltsprache (wiederum Einfluß Böhmens), mit den theologischen Seitenstücken der Physikotheologie;²⁴ und bei Comenius finden sich viele wunderliche Züge seiner Zeit getreu wieder. Allerdings – und hier hat die neuere Comenius-Forschung das herkömmliche Bild korrigieren können – geht es ihm gerade nicht mehr um möglichst umfangreiches, um enzyklopädisches Wissen (so sehr Comenius dessen Suggestivkraft auch immer wieder faktisch erlag). Welche Bedeutung das „pan“ bei ihm erhalten hat, ist von Klaus Schaller in einer Studie herausgearbeitet worden.²⁵ Schaller stellt ein vierfaches Verständnis fest: a) „pan“ intensiviert und deutet auf Vollendbarkeit des mit ihm zusammengesetzten Begriffs bzw. des gemeinten Vorgangs. b) „pan“ prädiziert alles Seiende als ein zusammengehöriges Ganzes. c) „pan“ weist auf Gott als Ziel alles menschlichen Wissens und Handelns. d) „pan“ ist Methodenbegriff, da eine dem „Ganzen“ zugewandte Wissenschaft ihren Weg nur aus dem „Ganzen“ selbst ablesen kann.²⁶ Der theologische Charakter des Begriffs „pan“, den Schaller bereits anvisiert, wird allerdings erst im Gesamtgefüge der Theologie des Comenius recht erkennbar; und hier wird man feststellen dürfen, daß „pan“ für Comenius letztlich zu einem theologumenon geworden ist. Dies mag besonders augenfällig dort werden, wo es auch durch das Adjektiv „catholicus“ ersetzt werden kann. Wenn Comenius sein „pansophisches“ Gesamtwerk, dessen 7 Bücher unter dem „pan“ stehen, „Consultatio catholica“ nennt,²⁷ so will dies vor allem besagen, daß nicht einfach eine allgemeine Beratung gemeint ist, sondern die am „pan“, an dem – irgendwie – von Gott her verstandenen „Ganzen“ orientierte, von ihm her bestimmte und entsprechend verbindliche Beratung. Dies „irgendwie“ ist jedoch hier näher zu präzisieren.

„Pan“ – nicht pantheistisch, wohl aber in der Grundstimmung durchaus mystisch – drückt die durch Gott gewirkte Zusammengehörigkeit und Ganzheit der Welt aus, vielleicht am deutlichsten vergegenwärtigt am Begriff der „Panharmonia“. Es läßt sich dementsprechend auch im System des Comenius nach den drei Wirkensweisen Gottes in Schöpfung, Erlösung und Heiligung hin verfolgen. Gemäß dem 1. Artikel intendiert „pan“ die geschaffene Welt, die gut war, indem sie auf Gott als das Zentrum gerichtet und damit auch in sich selbst recht ausgerichtet war. Wir finden diesen Gedanken nicht nur in den didaktischen und „pansophischen“ Schriften, sondern auch

²³ So erscheint „Panaugia“ als Buchtitel bei Francesco Patrizzi (Patricius, † 1593) – in Anlehnung an Philo? – neben „Panarchia“, „Pampsychia“ und „Pancosmia“.

²⁴ Auch Alsted nahm teil an den Bemühungen um eine „Pansophia“.

²⁵ K. Schaller, Pan. Untersuchungen zur Comenius-Terminologie, 's Gravenhage 1957.

²⁶ Auf die „synkritische“ Methode des Comenius kann hier nur kurz hingewiesen werden.

²⁷ Er spricht auch von einem „panbouleutischen“ Werk.

in den Trostschriften des Comenius, z. B. in „Centrum securitatis“ und in „Unum necessarium“. Bestand die Güte der Schöpfung in dieser Zentriert-heit, so der Sündenfall im Verlassen dieser Ordnung, in der Verselbstän-digung der Einzelelemente des „Ganzen“. Ausdruck dieser Unordnung ist insonderheit die Sprachenverwirrung. Gemäß dem 2. Artikel sieht Comenius aber diese Welt als die von Christus erlöste, auf ihr eigentliches Sein als Uni-versum hin befreite Welt. Hier liegt ihm Gewähr und Verheißung, daß alles Mühen um die Wiederherstellung der Ordnung, um die „Panorthosia“, nicht vergeblich zu sein braucht. In Christus ist die Rückführung der Menschen und der Dinge in ihren rechten Stand möglich geworden, die Zentrierung, das Wieder-Heilwerden des „Ganzen“, die Selbstverwirklichung gemäß dem Willen Gottes. Hier sieht Comenius schließlich – 3. Artikel – die Wirksam-keit des Heiligen Geistes, der Kirche schafft und durch die Kirche die Voll-endung dessen, was durch die Erlösungstat Christi ermöglicht und in Gang gesetzt wurde. Wo dies geschieht, ist die Sprachenverwirrung und mit ihr die Verwirrung der gesamten gottgewollten Ordnung aufgehoben, die „Pan-harmonie“ wiederhergestellt, die unterbrochene „via lucis“ wieder in ihren rechten Kontakt gebracht. Dieser Sichtweise des Comenius eignet von vorn-herin ein imperativischer Zug. Insofern ist seine Theologie wesentlich prak-tische Theologie. Sie wird damit zugleich aber auch zur theologischen Anthro-pologie; denn hier hat nun der Mensch seinen Ort.²⁸

2. Die Stellung der *Pädagogik* im System des Comenius. Man mag fragen, wieso von Schöpfung, Erlösung und Heiligung fast unter völligem Absehen vom Menschen geredet werden kann. Comenius tut dies natürlich so nicht. Doch läßt die notwendige Abstraktion unserer Erwägungen erkennen, daß in dem Gesamtsystem des Comenius der eigentliche Ort des Menschen dort ist, wo es um dessen Aufgabe am „Ganzen“ und um des „Ganzen“ willen geht. Überhaupt ist es eigentümlich zutreffend, von dem „Ort“ des Menschen zu sprechen; denn in der Tat geht es darum, den Menschen auf seinen rech-ten Platz im „Ganzen“ zurückzubringen. So ist im System des Comenius vom Menschen eigentlich erst dort recht die Rede, wo es um die „res humanae“, um die Aufgaben der Menschheit, geht. Insofern ist hier von Anthropologie nur in einem eingeschränkten Sinne zu reden. Der Mensch ist zwar nach Gottes Willen Mitte der Welt; aber dies ist nicht subjektiv son-dern funktional gedacht. Denn in dem Augenblick, in dem der Mensch seine von Gott ihm aufgegebenen Selbstverwirklichung im Sinne einer subjektiven und autonomen Entfaltung seiner eigenen Persönlichkeit versteht, hat er diese Funktion und damit seinen Ort, der ihm im „Ganzen“ zugewiesen ist, gerade verlassen. Darin bestand ja der Sündenfall Adams. Diese funktionale Stellung des Menschen bei Comenius ist in der modernen Comenius-For-schung – die hier von der „Asubjektivität“²⁹ oder dem „unhumanistischen

²⁸ Zur Anthropologie des Comenius siehe besonders seine drei Bände „Praecognita pansophiae“.

²⁹ K. Schaller, Die Pädagogik des Johann Amos Comenius, S. 14.

Ansatz“³⁰ in der Pädagogik des Comenius spricht – wieder neu entdeckt worden. Für seine Theologie bedeutet sie das grundsätzliche Stehen des Menschen unter dem Schöpfungs-, Erlösungs- und Heiligungswillen Gottes für die Welt. Dies impliziert für die Stellung des Menschen wesentlich den Charakter der Zielgerichtetheit, auf die Erfüllung des Willens Gottes nämlich. Von daher gesehen ist die gesamte Pädagogik des Comenius Gehorsamsleistung. Der Mensch, seinem Wesen nach als „animal disciplinabile“ geschaffen, muß aus seiner verkehrten Stellung auf seinen Platz im „Ganzen“ zurückgeführt werden. Dies ist der Sinn aller Erziehung, wie die benutzten termini unterstreichen (*educare*, in Zusammenhang gesehen mit *educere*, *instituere* usw.). Wissen ist notwendig, heilsnotwendig, möchte man sagen; allein – gegen Bacon –: Wissen ist nicht Macht, sondern Funktions-Ausübung. Es ist bezeichnend, daß Comenius in der Schrift, der er den von Bacon entlehnten Titel „*Faber fortunae*“ gab, gerade nicht wie jener den Menschen seines Glückes Schmied sein läßt, sondern den glücklich preist, der Gott vertraut und in allem seinen Willen tut. So ist bei Comenius auch Erziehung letztlich als Gottesdienst verstanden und kann nicht auf irgendein Bildungsideal gerichtet sein, sondern allein auf die Erfüllung des Willens Gottes an der Welt und am Menschen; *παιδεία* ist *μετάνοια*.³¹ Was bedeutet dies für den theologischen Ansatz dieser Anthropologie?

a) Der Mensch ist geschaffen als *imago dei*. Dies ist seine Funktion im „Ganzen“.³² Die Aufgabe der Selbstverwirklichung, zum Heil des „Ganzen“ und zu seiner eigenen Seligkeit, besteht darin, daß er Gott widerzuspiegeln hat für die Welt und in gleicher Weise das Ganze der Welt zu Gott zurückwendet. (Comenius benutzt hier gern das areopagitische Emanations-Schema aus *πρόδος* und *ἐπιστροφή*). Darin vollzieht sich die „*via lucis*“. Der Mensch muß also das „Ganze“ umfassen, mit seinem Geist, mit seinem Wissen; nicht als Vielwiser – hier unterscheidet Comenius sich bewußt von der Polyhistorie seiner Zeit –, aber indem er das „Ganze“ als Ganzheit in seiner von Gott geschaffenen Zueinanderordnung, gleich einem Kugelspiegel, in sich aufnimmt (wir würden sagen: indem er die Grundstruktur erfäßt). Da er als *imago dei* sowohl diese Fähigkeit hat, alles aufzunehmen, als auch die Willensfreiheit, die Comenius ihm, entsprechend seiner brüderischen Tradition, attestiert, besitzt er auch die Möglichkeit, seine Funktion tätig auszuüben mit Geist, Hand und Sprache, in Denken, Wollen und Handeln, in Wissenschaft, Politik und Religion, oder in welcher Dreiheit auch immer Comenius die „*chresis*“ sieht, in der der Mensch den *res humanae* nachkommt. Die *vestigia trinitatis*, die den „*ingenia*“ des Menschen aufgeprägt sind, erscheinen hier ganz der Aufgabe zugeordnet, in der die Gottebenbildlichkeit des Menschen vornehmlich besteht. Insofern ist zum Zwecke der Verwirklichung des Willens Gottes das ganze Leben eine Schule; genauer:

³⁰ Ebd. S. 156 ff.

³¹ Vgl. ebd. S. 163 ff.

³² Bezeichnend ist die „*pansophische*“ Konsequenz in der Forderung nach dem „*omnes omnibus omnino excoli*“ (*πάντες, πάντα, πάντως*), programmatisch in Kap. I der „*Pampaedia*“.

eine Aufeinanderfolge von Schulen, deren jede die Vorbereitung für die nächste Lebensstufe und deren letzte die Vorbereitung auf die jenseitige Welt ist. Im Vollzuge des Willens Gottes zum Heil der Welt und zur Seligkeit der Menschen denkt Comenius das ganze menschliche Leben „sub specie educationis“.³³ Allerdings ist durch Adams Fall diese Ordnung gestört; der Mensch spiegelt nicht mehr das „Ganze“, weil er nicht mehr an seinem Ort ist. Comenius benutzt – worauf von Criegern hingewiesen hat – für das Wort „Sünde“ oft die Vokabel „jinudost“, die man etwa mit „Anderswo-Sein“ übersetzen könne. Der Ruf „Wo bis du?“ findet Adam „anderswo“ als an seinem Platz. Mit der Störung der gesamten Ordnung, in der Adam die Mitte hätte bilden sollen, ist die „via lucis“ unterbrochen, umfaßt der Geist des Menschen nur Stückwerk. So ist auch Erziehung nicht mehr innerhalb des 1. Artikels realisierbar – wenngleich ein gewisses Schwergewicht auf den „ingenia“ erhalten bleibt und fragen läßt, ob Comenius die Sünde durchgängig wirklich ernst nimmt, oder ob nicht von Criegerns Urteil weitgehend zutrifft: „es fehlt ihm . . . die persönliche Zerknirschung, der Bußernst des lutherischen Christen, sein ganzes Wesen ist zu sehr pelagianisch angelegt, und sein pädagogisches Wirken bringt es mit sich, mehr das Gute im Menschen, bei welchem die Erziehung einsetzen kann, als das natürliche Verderben hervorzuheben“.³⁴ Und: „gemäß dem mystisch-pietistischen Zuge seiner Frömmigkeit“³⁵ tritt bei ihm nicht das vernichtende Gefühl einer ungeheuren Schuld gegen Gott in den Vordergrund, sondern einerseits die Empfänglichkeit des Menschen für die Mittheilung der Wahrheit von oben und die (entschieden viel zu weit gefaßte) Willensfreiheit, die er für seine Weltverbesserungspläne nothwendig braucht, andererseits Verachtung der Welt und Sehnsucht, sich von ihr gänzlich zurückziehen zu können, ohne das rechte Bewußtsein des eignen Verderbens“.³⁶ Über den weltflüchtigen Zug bei Comenius wird noch zu reden sein. Daß aber zu seinem Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen ein schnelles Fertigwerden mit dem Faktum der Sünde gehört, weist seine ganze Erziehungslehre aus. Denn auch das, was er dann innerhalb des 2. Artikels als das Werk Christi an dem gefallen Menschen sieht, ist im Grunde nichts anderes als der gerettete Rest der menschlichen *justitia originalis* bzw. der *imago dei*. Zu fragen wäre freilich, ob er damit nicht eine Inkonsequenz bereits der Reformatoren – die *imago dei* als *paene amissa* bei Luther, die *reliquiae* der *imago dei* bei Calvin, das Vermögen zur *justitia civilis* bei Melancthon – übernommen hat, die dann schon den Orthodoxen zur Errichtung einer natürlichen Theologie als Basis willkommen gewesen war. Außerdem ist mit Recht festgestellt worden, daß für Comenius das „ingenium“, das menschliche Vermögen zur Weisheit, wie auch sein Wille, eigentlich „weniger ein Vermögen als ein ständiges Vermochtwerden durch den *spiritus Dei*“ ist.³⁷ Zugleich aber wird man auch

³³ Zu dieser Formulierung Jan Patočkas siehe K. Schaller, Die Pädagogik des Johann Amos Comenius, S. 173 ff.

³⁴ A.a.O., S. 70 f.

³⁶ A.a.O., S. 113.

³⁵ Hierzu vgl. im folgenden unter 3.

³⁷ K. Schaller, a.a.O., S. 83.

die Frage stellen dürfen, ob Comenius mit seinem Verständnis der *imago dei*, als einer dem Menschen aufgegebenen Bestimmung, einer Funktion Gottes, in Gottes Welt, dem wirklichen Sinn dieses Begriffs nicht näher ist als viele andere Theologen nicht nur seiner Zeit. Der Mensch als Mandatar, als Wahrzeichen der Herrschaft Gottes und nicht der eigenen – hier ist etwas festgehalten von Gen. 1, 26 f., das in vielen erhabenen Worten über die Würde des Menschen oder über einen sonstwie gearteten *habitus*, den die Gottebenbildlichkeit verleihe, vergessen worden war und vergessen wird.

b) Erst wo der Mensch wirklich wieder in seinen Stand eingesetzt wird, kann er auch seine Funktion ausüben. Dies ist die Wirkung der Erlösung durch Jesus Christus. In ihm wird die *imago dei* wieder hergestellt. Christus ist selbst dabei der eigentliche Führer (der *dux*, als Subjekt des *educere* = *educare*) und Erzieher; Comenius bedient sich hier gern des alttestamentlichen Bildes vom „Weisheitslehrer“. Die besondere Betonung dieser Funktion Christi ist auffallend, wo Comenius das Erlösungshandeln im Zusammenhang seiner Anthropologie, d. h. unter pädagogischem Aspekt sieht; sie entspricht der eben gemachten Beobachtung einer dem Menschen innewohnenden Erlösbarkeit (*sit venia verbo*). Das theologische Problem des Sündenfalls wird zum pädagogischen, die Erlösung zur Lösung dieses Problems. Zwar kann Comenius, zumal wo es in anderen Zusammenhängen geschieht, auch zentraler von Christus, als dem Sohn Gottes und dem Mittler zwischen Gott und Menschen reden;³⁸ doch liegt in seiner Pädagogik der Akzent darauf, daß von Christus und seinem Werk her die Bemühung um das Instituierte, also eben die Pädagogik, ihre neue Verheißung erhält und die alten Verheißungen, die anzuführen Comenius nicht müde wird, sich reaktualisieren. Das Leben kann wieder „*sub specie educationis*“ gesehen werden; ja, es ist gar nicht anders denn so zu sehen, weil diesem Wirken Christi der *impetus* zur Verwirklichung innewohnt, gemäß dem Willen Gottes, nach dem die Welt einmal geschaffen und geordnet war.³⁹

c) Das Dritte, worauf sich – im Zusammenhang mit dem Vorigen – diese pädagogisch zugespitzte Anthropologie gründet, ist die Taufe. Comenius steht hier in der brüderischen Tradition ebenso wie in der reformatorischen, zumal der reformierten, der er als Schüler Alstedes⁴¹ und Piscators stets be-

³⁸ So in seinen erbaulichen Schriften, so in Teil 7 der „*Pantaxia*“ (dem „*Mundus spiritualis*“); vgl. im übrigen auch H. Geissler, *Das Christusverständnis in der Pädagogik des Amos Comenius*, in: *Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift zur Zehnjahrfeier der Augustana-Hochschule Neuendettelsau), München 1957, S. 196 ff.

³⁹ Daß dabei auch die Frömmigkeit selbst „lehrbar“ sei, dafür beruft Comenius sich u. a. auf Eph. 6, 4b (z. B. „*Pampaedia*“ Kap. III, Problem XIII). Dies sei erwähnt, weil die Problematik um die Übersetzung „in der Zucht und Ermahnung zum Herrn“ (statt „des Herrn“) gerade der heutigen Erziehungswissenschaft wieder gegenwärtig ist (vgl. hierzu O. Hammelsbeck, *Evangelische Lehre von der Erziehung*, 2. Aufl., München 1958 S. 123 ff.).

⁴⁰ Alsted lehrte allerdings als Professor der Theologie in Herborn erst von 1619 ab.

sonders verbunden blieb. Die Taufe ist ihm – beschränken wir uns hier auf unseren Zusammenhang – der von Gott mit dem Menschen gemachte Anfang, der Beginn des guten Werkes, auf dessen Vollendung hin das gehorsame menschliche Tun gefordert und notwendig ist, insofern hier die durch Christus geschaffene Möglichkeit der e-ductio und in-stitutio nun auch dem Einzelnen, dem Täufling, persönlich zugesprochen worden ist.

d) Im Blick auf die gesamte Menschheitsgeschichte ist hier schließlich auf den eigenartigen heilsgeschichtlichen Rahmen hinzuweisen, in den hineingespannt diese ganze Anthropologie gelegentlich erscheint. Die zeitgenössische heilsgeschichtliche Betrachtung des Handelns Gottes, insbesondere auch die der Foederaltheologie, war dem Comenius nicht weniger bekannt als das geschichtstheologische Schema Augustins und seiner Nachfolger. Alle diese Betrachtungsweisen entbehren nicht eines pädagogischen Momentes in ihrer Schau der biblischen und kirchlichen Geschichte. Was bei Comenius daraus geworden ist, ist aber bereits eine Heilsgeschichte rein als Erziehung des Menschengeschlechtes: die Menschheit im ständigen, stufenweise erfolgenden Erziehungsprozeß durch Gott als den eigentlichen Lehrer, auf der sechsten und vorletzten Stufe befindlich und der siebenten, der Stufe der Vollendung, entgegenführt, die das Ziel der Heilsgeschichte Gottes mit der Welt ist;⁴¹ einer Heilsgeschichte, in der an die Stelle der biblischen und kirchengeschichtlichen Zeitabschnitte Entwicklungsperioden getreten sind wie die des beginnenden Wechselgesprächs, der Schrift und der Schulen, des Buchdrucks, der Schifffahrt usw.⁴² Eine pädagogische Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschengeschlecht, dargestellt in der Form einer Entwicklungsgeschichte – dies alles konzipiert in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

3. Ist das, was Comenius im Zusammenhang mit den res humanae, der allgemeinen Zentrierung, über den Menschen sagt, alles, was er über ihn zu sagen weiß? Geht es Comenius nicht um den Menschen selbst? Wir haben gesehen: im humanistischen Sinne nicht; man wird eher sagen müssen: es geht ihm um Gott,⁴³ aus dem, durch den und zu dem alle Dinge sind – so die an Römer 11, 36 gewonnene und neuplatonisch gefärbte Ontologie des Comenius –, und dessen Spuren in allem gesucht werden müssen – so die entsprechende Erkenntnislehre. Zwischen Gott und Welt hat der Mensch für Comenius eine merkwürdig mediale Stellung und ist insofern von ihm vorwiegend in bezug auf seine Funktion, gemäß dem Willen Gottes in seinem Handeln an der Welt, die Rede gewesen; auch dort, wo die individuelle Frömmigkeit des Menschen in den Blick kommt – und das ist in der Pädagogik des Comenius oft der Fall. Aber der Theologe Comenius ist auch *Seelsorger*. Das wird in einem System, wie zumal die „Pansophie“ es darstellt, natur-

⁴¹ Die Zahlen können wechseln; gelegentlich finden sich 8 Stufen.

⁴² Comenius zeigt sich auch hier u. a. von Alsted beeinflusst, und zwar von seiner „Chronologia sacra“, die aber in dem herkömmlichen biblisch-apokalyptischen Schema bleibt.

⁴³ Zur Verwandtschaft mit Paracelsus, Angelus Silesius und anderen in diesem Zusammenhang vgl. K. Schaller, a.a.O., S. 76 f.

gemäß nicht so zum Ausdruck kommen, wie es der Fall ist in den zahlreichen erbaulichen Schriften und den Liedern des Comenius. Hier finden wir, was wir bisher vielleicht vermißten: Jesus ist der Mittler, der uns durch sein Blut erlöst und zu Kindern Gottes gemacht hat. Hier finden wir eine „innig fromme ‚Bluttheologie‘, welche die Zinzendorf'sche im Keime enthält“.⁴⁴ Diese zahlreichen Schriften, unter ihnen „Trauren über Trauren und Trost über Trost“, „Die uneinnehmbare Burg mit dem Namen des Herrn“ und nicht zuletzt „Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens“ und das Alterswerk „Unum necessarium“, waren das Wichtigste, das Comenius seinen böhmischen Mit-Flüchtlingsen gab. Ein Lied kündigt davon, in dem es heißt: „Wir hatten nichts behalten, / hin ist all Gut und Geld, / die Bibel nur wir halten / und's Labyrinth der Welt“.⁴⁵ Diese Schriften, die ihre konkreten Anlässe hatten, gehören mit zu den Zeugnissen der Theologie des Comenius und zeigen sich innerhalb seiner am „Ganzen“ ausgerichteten Bestrebung, die Welt zu heilen, als der Pädagogik durchaus zugeordnet. Erziehung und Seelsorge – so verschieden die Blickrichtung ist – sind hier zwei Seiten derselben Sache. Was in der Erziehung maßgebend war, ist es auch hier: die Rückkehr zur Ordnung Gottes.⁴⁶ Dabei kann der Begriff der Rückkehr alle Farbnuancen annehmen, die im entstehenden Pietismus dem Begriff der Bekehrung anhaften, und kann die Frömmigkeit weitgehend die der praxis pietatis werden. Freilich darf Comenius nicht einfach, wie es gern getan wird, der pietistischen Bewegung seiner westeuropäischen Freunde zugerechnet oder gar von ihr abhängig gesehen werden, so stark auch die Anregungen waren, die er, zumal in seiner Amsterdamer Zeit, von ihnen empfing. Wenn Sünde im „Anderswo-Sein“ bestand, so mußte es um Rückführung in allen Bereichen gehen: in dem der persönlichen Frömmigkeit nicht weniger als in der Erziehung und in der allgemeinen Weltveränderung. Comenius steht mit seinem aktivistischen und auf die Vollendung der Reformation gerichteten Zug einmal in der hier sehr eigenständigen Tradition der Brüderkirche, dabei unter dem oft hervorgehobenen Einfluß Johann Valentin Andreaes und damit der Reformorthodoxie überhaupt. Zum anderen aber steht er auch in der Tradition der Deutsch-Reformierten, deren Einfluß gerade hier eine Untersuchung lohnen würde. Die ‚andere Aufgabe der Reformation‘, nämlich die Neuordnung des kirchlichen Lebens und seiner Zucht, ist ebenso wie die hierfür anzustrebende bessere Erziehung und Bildung und manches andere, was wir bei Comenius antreffen, Bestandteil dieses reformierten Anliegens.⁴⁷ Neben den direkten Einflüssen, die Comenius hier durch seine reformierten Lehrer

⁴⁴ H. F. von Criegern, a.a.O., S. 148

⁴⁵ Übersetzung nach F. Císař, bei Miloš Bič: Johann Amos Comenius, Vermächtnis der sterbenden Mutter, der Brüderunität (in: Zeugen und Zeugnisse, ed. W. Bräselmann, Bd. 6), Neukirchen 1958, S. 36.

⁴⁶ Es sei hier verwiesen auf das Kapitel „Der Ursprung von Pansophia und Pädagogik in den Trostschriften“, mit dem K. Schaller (a.a.O., S. 184 ff.), in seinem Zusammenhang, den ersten Teil seines Buches über die Pädagogik des Comenius abschließt.

⁴⁷ Auch hier wäre insbesondere wieder auf Alsted hinzuweisen, z. B. auf seine „Oratio de scholis emendandis“.

empfang, ist dabei gewiß auch an das Erbe Wilhelm Zeppers zu denken, dessen Einfluß in Herborn 1611 nicht schon erloschen gewesen sein dürfte.⁴⁸ Seine Arbeit hatte der Ordnung der Kirche gegolten, als Weiterführung der steckengebliebenen Reformation; und zu dieser von ihm angestrebten durchgreifenden Neuordnung gehörte auch für ihn die Pflege sorgfältiger Erziehung und Bildung, insbesondere – aber nicht nur – der Diener am Wort. Es ist anzunehmen, daß mancher Zug in der Theologie des Comenius, einschließlich seiner Pädagogik, ihn stärker in diese Tradition verweist, als es bei der Betonung seines Pietismus und seiner Abhängigkeit von Andreae und anderen sichtbar werden konnte. Wie diese Tradition verlaufen kann, mag folgendes kleine Beispiel andeuten. H. Geissler vermutet mit Recht, die Übernahme des Begriffs „Politia“ in des Comenius „Panorthosia“ auf den Einfluß Althusius' zurückführen zu können;⁴⁹ Althusius aber ist seinerseits von Zepper und dessen „Politia ecclesiastica“ beeinflusst; und diese wiederum läßt eine interessante Rückverbindung zur Kirchenordnung des Johannes a Lasco, der „Forma ac ratio“ von 1555, als möglich erscheinen.⁵⁰ Wie dem im einzelnen auch sei – für das Zusammenstoßen aller dieser Traditionen und Bewegungen wie derer der Deutsch-Reformierten und der Brüderkirche, der Reformorthodoxie und des Pietismus bietet die Theologie des Comenius ein interessantes Beispiel. Dabei hat, im Zusammenhang mit seinen Gedanken über die rechte Ordnung der Kirche, sein Interesse an der alten Ordnung seiner eigenen Brüderkirche – die er selbst später noch herausgab – von Herborn her jedenfalls kräftige Impulse erfahren.

Ist es mithin unsachgemäß, den ‚Pietisten‘ Comenius lediglich im Zusammenhang mit dem beginnenden westeuropäischen Pietismus zu sehen, etwa weil er Baylys „Praxis pietatis“ übersetzte, so zeigt sich andererseits die Problematik kirchengeschichtlicher Einordnung auf seiten der Comenius-Forschung, wenn man etwa Comenius auf Grund des 1632 entstandenen „Haggaeus redivivus“⁵¹ als Vorläufer des Pietismus überhaupt meinte bezeichnen zu dürfen.⁵² Was dem Pietismus schon zuzurechnen ist und was nicht, darüber bestehen durchaus unterschiedliche Meinungen; immerhin aber waren manche bedeutsame Geistesverwandte des ‚Pietisten‘ Comenius um diese Zeit bereits gestorben, unter ihnen Wilhelm Teelinck († 1629), mit dem

⁴⁸ Auf W. Zepper, den ersten deutschen reformierten Systematiker des Kirchenrechts, hat Jan R. Weerda aufmerksam gemacht (Weerda, Wilhelm Zepper und die Anfänge reformierter Kirchenrechtswissenschaft in Deutschland, 1955, jetzt in: Nach Gottes Wort reformierte Kirche, Theologische Bücherei Bd. 23, München 1964, S. 162 ff.).

⁴⁹ H. Geissler, Comenius und die Sprache, S. 160.

⁵⁰ Zeppers Werk heißt „Politia ecclesiastica sive forma ac ratio administrandi et gubernandi regni Christi, quod est ecclesia in his terris“. Vgl. hierzu auch J. Weerda a.a.O., S. 169 ff.

⁵¹ Bei B. Souček, The Renewing of the Church, Prag 1952.

⁵² So anscheinend D. Tschizewskij, in seinem Aufsatz „Comenius und die deutschen Pietisten“, in: Aus zwei Welten ('s Gravenhage 1956); vgl. aber auch, zur Entwicklung des ‚Pietisten‘ Comenius, D. Tschizewskij, Comenius' Labyrinth of the World, its Themes and their Sources, in: Harvard Slavic Studies, vol. I, 1953.

Comenius der Missionsgedanke verband, und Gottfried Cornelius Udemans († 1614); Lewis Bayly starb 1632, der Perkins-Schüler Wilhelm Amesius 1633. Vor allem aber: Die „Verachtung der Welt“ und die „Sehnsucht, sich von ihr gänzlich zurückziehen zu können“, ⁵³ als Kennzeichen des ‚Pietisten‘ Comenius, sind in neuerer Zeit einigen berechtigten Zweifeln begegnet. Zwar können wir bei ihm, wie häufig im Pietismus, eine merkwürdige Unausgeglichenheit zwischen Aktivität und Welt- und Lebensbemeisterung einerseits und weltflüchtigen Gedanken andererseits beobachten. Aber Leben und Werk dieses Mannes sind von einem so ungebrochenen Willen erfüllt, *in* dieser Welt und *an* ihr zu wirken, eben weil sie Gottes Welt ist, daß auch dort, wo er zu resignieren scheint – und hatte er persönlich nicht allen Grund hierzu? – immer wieder doch die Hoffnung die Oberhand gewinnt. Comenius hat sich selbst einen „Mann der Sehnsucht“ genannt; ⁵⁴ und das ist gern wiederholt worden, im Blick auf sein Schicksal zu recht mit dem Unterton: der unerfüllten Sehnsucht. ⁵⁵ Er ist im Exil gestorben; für seine versprengte Brüder-Unität schien keine Hoffnung auf Rückkehr; und die Welt hatte er nicht bessern können. Und trotzdem stellt das Werk des Comenius uns nicht einen Mann des enttäuschten Hoffens vor Augen, sondern einen Christen und Theologen, dessen ganzes Leben und Wirken von dem Bewußtsein durchzogen war: es ist Hoffnung für die Welt vorhanden. Comenius kann von der Welt als einem „Labyrinth“ sprechen; doch weisen alle Sätze von der Eitelkeit und Nichtigkeit ihres Treibens letztlich nicht in die Richtung einer Flucht aus der Welt; sondern es bringt ihn vielmehr zur Aktivität. Befreiung aus dem „Labyrinth“ heißt für Comenius, der – als Pilger! – in ihm aushielt, Wiederherstellung der Welt gemäß dem Schöpferwillen Gottes. ⁵⁶ Miloš Bič meint sogar, bei Anerkennung mancher Ähnlichkeit in der Art der Frömmigkeit des Comenius und der Brüderkirche einerseits und der Pietisten andererseits, einen „grundverschiedenen Zug“ feststellen zu müssen: „Die Brüder konnten nicht dieses In-sich-selbst-vertieft-Sein, sie haben sich nicht so mit ihrer eigenen Person beschäftigt. Nicht einmal Comenius, obwohl er in dieser Richtung einen Schritt weiter ging als die Brüder, kann mit den Pietisten gleichgestellt werden.“ ⁵⁷

4. Auch als *Ökumeniker* endlich hat Comenius dieselbe Aufgabe der allgemeinen restitutio im Auge, hier nun ihrer ganzen Breite – man darf auch sagen: Uferlosigkeit – und im Blick auf die letzte Vollendung: kirchliche Einheit, allgemeiner Weltfriede, Bekehrung des Erdkreises durch umfassende

⁵³ H. F. von Criegern, a.a.O., S. 113, vgl. auch S. 107 u. ö.

⁵⁴ „Unum necessarium“ Kp. 10, 2.

⁵⁵ Zum Leben des Comenius verweise ich auf die Biographie von Jan Kvačala, Johann Amos Comenius, sein Leben und seine Schriften (Berlin/Leipzig/Wien 1892). Eine neue Comenius-Biographie von Milada Blekastad steht vor der Veröffentlichung.

⁵⁶ Vgl. M. Bič, a.a.O., S. 60; zu dem pädagogischen Aspekt dieser Befreiung: K. Schaller, a.a.O., S. 188, im Zusammenhang mit dem Ursprung von „Pansophie“ und Pädagogik des Comenius in seinen Trostschriften.

⁵⁷ A.a.O., S. 71.

Mission; dies alles geleitet und gewährleistet durch ein „consistorium oecumenicum“, ein „dicasterium pacis“ und ein „collegium lucis“, welches letztere die allgemeine, Christus zugehörige Weltsprache schaffen soll, die vom Pfingstereignis her die Überwindung der Unordnung dokumentiert und realisiert⁵⁸ zum einmütigen Lob Gottes – zu dem Comenius selbst vorgehend den Plan einer Lehrmaschine entwickelte, mit dem Lateinischen als gemeinsamer Achse, zum Zwecke der Harmonie aller bisher disharmonisierenden Sprachen. Comenius war ein Kind seines Zeitalters, mit allen Befremdlichkeiten, die es für uns Heutige hat. Doch blieb er bei dessen Sprachmystik nicht stehen; er stellte auch sie in den Dienst der Erfüllung des Willens Gottes an der Welt, insbesondere in den Dienst der Mission – damals weithin ein durchaus ungewöhnlicher Gedanke!⁵⁹ So irritierend gerade in den Vorstellungen der „Panorthosia“ die utopischen Bilder sind,⁶⁰ und so einmütig man sich bald auch von dem Schwärmer und Weltverbesserer meinte abwenden (und dafür dem Didaktiker zuwenden) zu müssen: stellt man ihm seine Zeitgebundenheit gerade in diesen Dingen in Rechnung, so dürfte sich bei Comenius eher jenes Quentchen Chiliasmus finden – den massiven Chiliasmus Alsteds übernahm er, bei aller Verehrung seines Lehrers, nicht –, ohne das es, wie Karl Barth einmal sagt, keine Ethik gibt.

Die reformatio saeculi muß mit der reformatio ecclesiae beginnen, die Wiederherstellung der Ordnung in der Welt mit der Wiederherstellung der Zucht in der Kirche. Wieder sehen wir Comenius, auch hier verwandt mit dem beginnenden Pietismus, in der Tradition seiner Brüderkirche, deren Hochhaltung der Zucht er auch den anderen Kirchen, namentlich der lutherischen, ans Herz legt.⁶¹ Der Begriff der „disciplina“, Kirche und Schule in gleicher Weise zugehörig, zeigt dabei wiederum die enge Zusammengehörigkeit der erzieherischen und seelsorgerlichen Seite der Theologie des Comenius. Der Christ ist der discipulus Gottes; in-stitutio, In-Stand-Setzung des Menschen heißt für Comenius in allen Bereichen: ihn in diese disciplina zu bringen, unter den Gehorsam Gottes, zurück an seinen rechten Ort, an dem er wirklich ‚imstande‘ ist, Gottes Willen an der Welt zu erfüllen. Wieder sehen wir Comenius aber auch in der reformierten Tradition. Dabei ist, neben den direkten Einflüssen, auch hier wahrscheinlich der Hinweis auf

⁵⁸ Zur besonderen Bedeutung der Sprache, ihrer Pflege und ihres Unterrichtes, für Comenius, verweise ich auf die mehrfach erwähnte sehr eingehende Untersuchung von H. Geissler: Comenius und die Sprache.

⁵⁹ Comenius empfand große Bewunderung für die Mission der Jesuiten. Vgl. im übrigen: H. Geissler, Comenius als Vorläufer evangelischen Missionsdenkens, in: Evangelische Missionszeitschrift, 14. Jhrgg. (1957), Nr. 3, S. 74 ff. Auch hier gilt das im Zusammenhang mit der kirchengeschichtlichen Einordnung Gesagte, wenn man auf den Beginn missionarischer Bestrebungen im frühen westeuropäischen Pietismus sieht. Zum Zusammenhang des Missionsgedankens mit der Erziehungslehre des Comenius siehe auch „Pampaedia“ II 10 nebst Anm. 7.

⁶⁰ Hier treffen sich die Einflüsse Andreaes, Campanellas, Bacons und anderer mit seinen eschatologischen Gedanken.

⁶¹ Vgl.: Das Vermächtnis der sterbenden Mutter, der Brüderunität, v. a. Kap. 16 ff.

Wilhelm Zepper nicht von der Hand zu weisen, dessen Schrift „Von der christlichen Disziplin“ wiederum eine höchst interessante Verbindung zurück zu Johannes a Lasco, dem Reformator Ostfrieslands und Polens, bedeuten würde, der für Comenius ohnehin kein Unbekannter gewesen sein dürfte. Mit ihm verband ihn auch die ökumenische Weite, in der sich bei Comenius brüderische und reformierte Tradition trafen. Der ersteren entsprach es, wenn er seine Kirche „Unität“ nannte; nur als Unitäten, die einander zugeordnet und allein in dieser Zueinanderordnung ein Ganzes waren, wollte er die einzelnen Kirchen verstanden wissen. In seinem ökumenischen Denken und Handeln, namentlich in seinem Bemühen um die Einheit der Reformation – das große, nicht erreichte Ziel des Johannes a Lasco –, erwies sich Comenius, ein echter Schüler seines Lehrers Pareus, zugleich als echter Sohn jener Kirche, die es, wie er einmal sagt, „nie gelernt hat, andere zu richten“, und die (so Comenius an Joh. Val. Andreae) „ihre Reformation nicht mit Luther oder Calvin, vielmehr ein Hundert Jahre vor euch mit Hus begonnen hatte und die mit euch nur darum nicht eins geworden war, weil ihr euch von Anfang an zersplittert habt“.⁶² Und schließlich erwies Comenius sich hier als echter Gesinnungsgenosse aller jener, die, im beginnenden Pietismus, die Reformation so lange als unvollendet ansahen, wie sie die Kirche nur als in sich gespaltene hervorzubringen vermochte. Vollendung der Reformation hieß für ihn, dem ersten Akt der Blindenheilung (Mk 8, 23 ff.) den notwendigen zweiten folgen zu lassen, der nach dem unscharfen Sehen das wirkliche Erkennen verleiht. Comenius selbst hat in Wort und Schrift an den Bemühungen um kirchliche Einheit teilgenommen. In England hatte er bei seinem dortigen Besuch gesehen, was konfessioneller Hader anzurichten vermochte; und er stimmte den irenischen Gedanken und Plänen des Acontius und des Duraeus zutiefst bei.⁶³ In einer in der Kirchengeschichte einzigartigen Weise aber wird die ökumenische Tradition, in der er von seiner Kirche her steht, sichtbar in dem „Vermächtnis der sterbenden Mutter, der Brüderunität“ (geschrieben 1650, nachdem der Westfälische Friede den Versprengten die Rückkehr auf immer verwehrt und damit das Schicksal ihrer Kirche besiegelt hatte).⁶⁴ Comenius hat aber in allem deutlicher als viele seiner Zeitgenossen erkannt, daß es um die Kirche nicht um ihrer selbst, sondern

⁶² Zit. bei Rud. Schneider, Johann Amos Comenius, in: Ökumenische Profile Bd. 1 (ed. Günter Gloede), Wuppertal 1961, S. 73. Vgl. die von A. Molnár herausgegebene Comenius-„Anthologie“: „A Perfect Reformation“, Prag (Ökumen. Institut der Comenius-Fakultät) 1957.

⁶³ 1643 schrieb er „Christianismus reconciliabilis reconciliatore Christo“ (nicht gedruckt), worin er dem schwedischen Kanzler Oxenstierna vermutlich seine Einigungsideen darlegte, und das er dem polnischen König Wladislaw IV widmete. An dem von diesem einberufenen Thorner Religionsgespräch 1645 nahm er teil, jedoch nicht aktiv, weil er zu jener Zeit in Elbing mit seinen didaktischen Arbeiten stark beschäftigt war. Bezeichnend im übrigen seine „Admonitio fraterna ad Sam. Maresium de zelo sine scientia et charitate“ (1659). Vgl. auch: K. Mämpel, Die interkonfessionellen Friedensideale des Johann Amos Comenius, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 1 (1892), S. 93 ff.

⁶⁴ Vgl. dazu die Einführung von M. Bič (a.a.O.).

um ihres Auftrags in der Welt willen zu gehen habe. Sein „Angelus pacis“, den er den kriegführenden Mächten Holland und England vor ihrem Friedensschluß zu Breda überreichte, ist nur eins der vielen Zeugnisse, bezeichnend für ihn durch den Hinweis darauf, daß das Meer, Streitobjekt der beiden Mächte, nicht diesen sondern Gott gehöre, und die Seefahrt ein Geschenk Gottes sei, das nur in der Durchführung christlicher Mission recht genutzt werde. Das ganze Werk des Comenius ist ein Werk der Irenik. Was Gott zueinander hin geschaffen und geordnet hat, mußte – in welchem Bereich der Schöpfung auch immer – miteinander in Frieden und Harmonie, eben in dieser Ordnung Gottes sein, beziehungsweise dorthin gebracht werden. In diesem Sinn kann Comenius seine gesamte „Pansophie“ ein „Studium irenicum“ nennen.⁶⁵

Blicken wir zurück, so lassen die angestellten Erwägungen die Umriss einer Theologie sichtbar werden, die durch die übliche Verselbständigung ihrer Einzelzüge gerade nicht erkennbar sondern verdunkelt wird. Comenius hat – dies ist wohl mit Recht festgestellt worden – die Theologie als Wissenschaft in keinem ihrer Zweige vorwärtsgebracht. Dies lag weder in seiner Absicht noch überhaupt im Bereich dessen, worum es ihm ging. Ihn nach seiner Auffassung von Taufe und Abendmahl, von Kirche und Prädestination zu befragen, wäre uninteressant, täte man es, um daraus etwa das Eigenständige ‚seiner Theologie‘ zu erheben. Comenius war in keinem theologischen Bereich, obgleich er sich in allen bewegte, Spezialforscher; vielmehr verfolgte er, zum einen, immer einen praktischen Zweck, was ihn oft zum theologischen Gelegenheits-Schriftsteller machte; zum andern aber sah er auch hier lieber das „Ganze“ – mißverständlich sagte man früher: er bevorzugte die enzyklopädische Bildung. Daß er gleichwohl originell war, wird man ihm nicht bestreiten können; und daß er, den man theologiegeschichtlich vielleicht einen Kompilator nennen könnte, seinerseits durch die Verarbeitung und Anwendung des Übernommenen doch wieder eine außergewöhnliche kirchengeschichtliche Ausstrahlungskraft besaß, würde durch eingehende Untersuchungen vermutlich über das bisher Bekannte hinaus bestätigt werden können. Hromádka hebt sieben Punkte als wesentlich und kennzeichnend für die Theologie des Comenius hervor: 1. Toleranz (Kirche ist nicht Gemeinschaft von Dogmatikern), 2. Offenheit in theologischen Fragen, bis zur Grenze der Ketzerei (in den Fragen der Prädestination, Christologie, des Abendmahls usw. keiner Formel verschrieben), 3. Praktischer Sinn des Glaubens (*imitatio Christi*), 4. Einfachheit des theologischen Denkens, gegen unverbindliche Spekulation, 5. Universalismus der Autorität Christi (keine Zwei-Reiche-Lehre), 6. Ökumenische Sehnsucht, 7. Eschatologische Dynamik (*viator*).⁶⁶ Über sich selbst konnte Comenius schlicht sagen: „Wenn mich jemand nach meiner Theologie fragt, so will ich, wie es sterbend Thomas von

⁶⁵ Vgl. zu diesem ganzen Thema: H. Schönebaum, (Comenius) *Ausgewählte Schriften zur Reform in Wissenschaft, Religion und Politik*, Leipzig 1924.

⁶⁶ J. L. Hromádka, *Die Theologie von J. A. Comenius im Umbruch der Zeiten*, in: *Communio viatorum* II (1959) S. 42 ff.

Aquino tat (und ich muß ja auch bald sterben), die Bibel ergreifen und mit Herz und Mund sprechen: Ich glaube, was in diesem Buche geschrieben steht.' Wenn man mich nach meinem Glaubensbekenntnis fragt, so will ich das apostolische nennen. Denn kein anderes ist so kurz, so einfach, so kernig, keines faßt das Entscheidende so treffend zusammen und schneidet alle Streitfragen und Streitigkeiten so kurz ab. Wenn man mich nach meiner Gebetsformel fragt, so will ich das Vaterunser, das Gebet des Herrn, nennen. . . . Wenn man die Richtschnur meines Lebens wissen will: die zehn Gebote sollen es sein. . . ."⁶⁷

Die Theologie des Comenius bewegt sich zwischen Schöpfung und Weltende. Sie ist weithin eine Theologie des ersten Artikels, wenngleich er die reformatorischen Aussagen über die Rechtfertigung des Sünders durchaus nachsprechen kann. Wie zu Acontius, so ist seine Nähe auch zu Calixt, dem Theologen des *consensus quinquesaecularis*, größer als die zur Reformation, auch wenn wir bedenken, daß dem Biblizisten Comenius das „einzig Notwendige“ die Überwindung auch aller besonderen christlichen Bekenntnisse einschloß und den Rückgang allein auf die Bibel.⁶⁸ Den Abstand von der Reformation teilte Comenius mit seinen Zeitgenossen; darüber hinaus aber – und das verband ihn nur mit einem Teil von diesen – stand er ja, wie der Pietismus großenteils, der Reformation gerade mit einer bewußten und grundsätzlichen Skepsis gegenüber, die ein voreiliges Messen allein an ihren Fragestellungen und Positionen verwehrt. Insofern eignen seiner Theologie manche Züge, die in die Zukunft hinausweisen. Gewiß wäre es, nach allem Gesagten, verfehlt, ihn für diesen oder jenen ‚modernen‘ Gedanken in Anspruch zu nehmen, wie es verfehlt war, wenn man ihn in der Erziehungswissenschaft etwa für die Spontaneitätspädagogik in Anspruch nahm oder, wie es heute geschieht, für den ‚fortschrittlichen‘ Gedanken im Sinne des Sozialismus.⁶⁹ Doch sind es nicht zum Teil Fragen, die uns heute wieder, in der ‚modernen‘ Theologie beschäftigen, von denen wir Comenius – gewiß in den Grenzen seiner Zeit und seiner Welt – umgetrieben sehen? Ist der Mensch ‚zwischen Gott und Welt‘ nicht gerade zur theologischen Problematik unserer Zeit geworden? Ist das Streben nach Zusammenfügung des Zerspaltenen, nach Überwindung und Heilung des cartesianischen Risses nicht gerade in unserer Zeit zum Thema der Theologie geworden? Steht nicht die Frage nach der Ökonomie der Wissenschaften und die Fraglichkeit einer isolierten Theologie mit großer Dringlichkeit vor uns? Und ist nicht die Besinnung auf die eigentliche Funktion der Kirche in der Welt, der sie die Hoffnung zu bezeugen hat – Hoffnung für die Welt –, Teil der gegenwärtigen theologischen Selbstbesinnung überhaupt? Hat endlich die Überwindung des Schemas von Gesetz und Evangelium, die wir bei der Stellung des Menschen fanden – als Mandatar, zur Erfüllung des Willens Gottes mit hineingenommen in Gottes

⁶⁷ „Das einzig Notwendige“ („Unum necessarium“), übersetzt von J. Seeger, ed. L. Keller, Jena/Leipzig 1904, Kap. 10, 9.

⁶⁸ Ebd., Kap. VIII.

⁶⁹ So R. Alt, *Der fortschrittliche Charakter in der Pädagogik Komenskýs*, Berlin 1953.

eigenes, trinitarisches Handeln (imago dei als Mandat!) – nicht etwas wieder sehr Aktuelles? Noch einmal: Es kann nicht darum gehen, dem Comenius Gedanken Tillichs oder Gogartens, Bonhoeffers, de Quervains oder Moltmanns oder wessen auch sonst immer anzudemonstrieren. Doch wird man im Blick auf die Probleme selbst, die dieser Theologe des 17. Jahrhunderts zu sehen vermochte, denen er sich stellte, und um deren Lösung er sich in seiner Weise mühte, sagen müssen, daß es nicht eben Randfragen und Nebensächlichkeiten der Theologie waren und sind – in welche theosophischen Gedankengänge er selbst sich dabei auch verirren mochte.

Mit seiner natürlichen Theologie (und nicht nur mit ihr) zahlte er seiner Zeit (und nicht nur dieser) seinen Tribut. Doch wird man fragen dürfen, ob sich bei dem Eschatologen Comenius, der sich und die Welt am Vorabend der Wiederkunft Christi stehen sieht, hier nicht etwas von jener natürlichen Theologie findet, die bestimmt ist nicht durch das, wovon wir herkommen, sondern durch das „Licht, auf das wir zugehen“, ⁷⁰ und die darum „in Wahrheit theologia viatorum“ ist, „Antizipation der verheißenen Zukunft in der Geschichte durch gehorsames Denken“. ⁷¹ A. Molnár schreibt: „Yes, Comenius had his natural theology. This was no exception in his century. But his originality begins when we ask what use he put it to.“ Und er weist hin auf ihre „Hilfsfunktion“ („auxiliary function“) in der „Pansophie“ des Comenius und in seiner Bemühung um die reformatio saeculi. Er schreibt: „Whoever, by faith in Christ, recognized the renewed image of God in man can, yes, must risk . . . travelling the path leading to emendatio hominum. Even though this path might be theologia naturalis“. ⁷² Und im Blick auf das Ganze der Theologie des Comenius schreibt Molnár am Ende seines Aufsatzes: „The stimulating quality of Comenius' theology does not lie in its success or failure. It is the courage he had in holding a unifying theological view that because of Christ does not fear broader horizons of a known and knowable world. But it is also the courage to call man back at the right moment, from the macrocosm to the microcosm of his most personal responsibility“. ⁷³ Man könnte die Theologie des Comenius eine *Theologie des Gehorsams* nennen und würde damit, bei aller Gefahr der Schablonisierung, die einer solchen Formel anhaftet, die Intention dieser Theologie wohl am ehesten treffen; aber auch die Weise ihrer Entfaltung: nicht die Darlegung sondern die Anwendung ist die Form, in der sie zumeist begegnet, eben in Pädagogik, in Seelsorge, in den Überlegungen und Bemühungen um Heilung der Kirche und der Welt. Theologie des Gehorsams, zwischen Gottes ausgerufenem Willen an die Welt und Christi bevorstehender Wiederkunft, von beidem ihren Ernst, ihre Dringlichkeit, aber auch ihre Verheißung empfangend.

⁷⁰ H. J. Iwand, Nachgelassene Werke I, Glauben und Wissen, 1962, S. 290.

⁷¹ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1965, S. 80.

⁷² A. Molnár, Comenius' Theologia naturalis (a.a.O.) S. 62.

⁷³ Ebd.

König Ludwig I. von Bayern

Von Georg Schwaiger¹

Das 19. Jahrhundert ist die letzte Epoche der abendländischen Geschichte, die äußerlich abgeschlossen hinter uns liegt. Als geschichtliche Epoche beginnt es in der Französischen Revolution, und es endet im Ersten Weltkrieg, der die neue, noch andauernde und noch nicht eindeutig zu benennende Epoche eröffnet. Vom 19. Jahrhundert, der Welt unserer Väter und Großväter, trennt uns die beim Einzelnen vielleicht bis in die letzten seelischen Tiefen hinabreichende Erschütterung des Ersten Weltkrieges und seiner Folgen, deren letzte Auswirkungen wir immer noch kaum zu ahnen vermögen.

Auf dem Titelblatt des „Hof- und Staatshandbuchs des Königreichs Bayern für das Jahr 1914“² stehen kleingedruckt die Worte: „Schluß der Redaktion 16. Juni 1914“. Zwölf Tage später fielen die Schüsse von Sarajewo. Unter ihnen brach nicht nur der Erzherzog-Thronfolger von Österreich, unter ihnen brach die alte Zeit, das 19. Jahrhundert, zusammen. Schluß der Redaktion, unwiderrufliches Ende einer Epoche! Schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis des genannten Hof- und Staatshandbuchs, schon ein flüchtiges Durchblättern macht den grundstürzenden Wandel, den der Weltkrieg gebracht hat, augenfällig. Der jungen Generation der Gegenwart sind diese Ereignisse, die kaum ein halbes Jahrhundert zurückliegen, bereits unwirkliche, weit entrückte Zeit.

Das 19. Jahrhundert hob an, als Europa von dem blutigen Schauspiel der Französischen Revolution erschüttert und von der flackernden Farbenpracht der napoleonischen Szene bewegt, auch fasziniert wurde. Es ging zuende, als über Europa die Fackeln des allgemeinen Krieges und der Weltrevolution zu lodern begannen. So liegt das Jahrhundert eingebettet zwischen den großen Entscheidungen der modernen Geschichte. Es hat das Erbe der Französischen Revolution vollstreckt bis in die letzten Folgerungen hinein, und es hat dadurch, in dem raschen Ablauf von drei Generationen, das äußere Leben in so tiefgreifender Weise umgestaltet, wie dies vorher nicht in einem Jahrtausend geschehen ist. Und doch ist das 19. Jahrhundert nicht eigentlich eine Epoche der neuen Gedanken. Das Textbuch zum großen Schauspiel, mit Einschluß der Regieanweisungen, hatte bereits das 18. Jahrhundert geschrieben. Das 19. und unser 20. Jahrhundert haben nur immer neue Inszenierungen aufgeführt, zum Teil in genialer neuer Inspiration, meist aber im Klischee,

¹ Vortrag, gehalten anlässlich der Gedenkfeier zum 100. Todestag König Ludwigs I., am 29. Februar 1968, in der Abtei St. Bonifaz zu München.

² Herausgegeben vom K. Bayer. Statistischen Landesamt, München (1914).

in wenig veränderter Schablone. Denn mit der Revolution gegen die Tradition – dies ist der Kernpunkt der Französischen Revolution – hatte auch die Tradition der Revolution begonnen. Revolution und Maschine wurden die beiden großen Tatsachen des 19. Jahrhunderts.³ – Mitten in diesem bewegten Jahrhundert vollzog sich die lange Lebenszeit, 1786 bis 1868, König Ludwigs I. von Bayern,⁴ dessen hundertsten Todestag wir heute begehen.

Die unmittelbaren Folgen der großen, von Frankreich ausgehenden Revolution hatten in eineinhalb Jahrzehnten auch das alte Kurfürstentum und neue Königreich Bayern von Grund auf umgeworfen und umgestaltet. Am Beginn standen die einschneidenden territorialen Veränderungen infolge des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803, der formell eine Ausführungsbestimmung des Friedens von Lunéville, materiell im Wesentlichen ein französisches Diktat war. Am Beginn stand die allgemeine Säkularisation, das Ende der geistlichen Staaten, die Mediatisierung so vieler kleinerer weltlicher Reichsstände, die gewaltsame Aufhebung der Stifte und Klöster, die in Bayern bis zuletzt Kultur und Bildung wesentlich mitgetragen hatten. Den ungeheueren Kontrast der alten, in allen Schäden immer noch mächtigen und prächtigen Reichskirche zur armseligen Lage nach der Säkularisation hat Joseph Görres in einem Satz treffend gezeichnet: „Ein knapppanliegender, steifleinerer Habit statt des alten, reichgestickten Purpurmantels; ein Rohrstengel statt des Szepters verlorener Landesherrlichkeit, dazu die Dornenkrone der Dienstbarkeit: ecce ecclesia germanica.“⁵

Nach der stickigen, gedrückten Luft unter der Regierung des pfälzbayerischen Kurfürsten Karl Theodor schlug dem Kurfürsten und späteren König Max Joseph von Bayern die ganze Liebe des Volkes entgegen. Die Anhänglichkeit des bayerischen Volkes begleitete den Monarchen, der sich mit den Schrankenbauern und Viehhändlern auf dem Marktplatz unterhielt und gelegentlich auch seine derben Spässe trieb, durchs ganze Leben. Der rheinische Prinz, von seiner Jugend her französischem Wesen verbunden, wurde ein Bayer, fühlte sich offensichtlich wohl in der gelockerten, ländlichen Atmosphäre der Haupt- und Residenzstadt München. In der Erinnerung

³ F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1929–1937, Neudruck 1948–1951 u. ö.

⁴ Eine wissenschaftlich befriedigende Biographie über Ludwig I. ist bis heute noch nicht geschrieben. – Erinnerungen des Dr. Johann Nepomuk v. Ringseis, hsg. von E. Ringseis, Bd. I–IV, Regensburg–Amberg–Leipzig 1886–1891; J. N. Sepp, Ludwig Augustus, König von Bayern, und das Zeitalter der Wiedergeburt der Künste, Regensburg 1903; A. Doeberl, König Ludwig I. und die katholische Kirche, in: Historisch-politische Blätter 158 (1916) 84–98, 219–233, 824–839, 159 (1917) 45–55, 858–862, 160 (1917) 349–361; M. Spindler, Joseph Anton Sambuga und die Jugendentwicklung König Ludwigs I., Aichach 1927; ders., Briefwechsel zwischen Ludwig I. von Bayern und Eduard von Schenk, 1823–1841, München 1930; M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, Bd. III, hsg. von M. Spindler, München 1931, 1–168; H. Schiel, Bischof Sailer und Ludwig I. von Bayern. Mit ihrem Briefwechsel, Regensburg 1932; E. C. Conte Corti, Ludwig I. von Bayern. Ein Ringen um Freiheit, Schönheit und Liebe, München 1937; H. Rall, König Ludwig I. von Bayern, in: Schöner Heimat 57 (1968) 151–160.

⁵ J. von Görres, Politische Schriften, Bd. 5, hsg. von M. Görres, München 1859, 180.

des Volkes lebte er fort als „der gute Vater Max“. Anders sein leitender Minister.

Montgelas kam 1799 mit seinem Herrn nach München und bestimmte bis zu seinem Sturz 1817 die Geschicke des Landes. Er wurde nicht nur der gefeierte Schöpfer des modernen bayerischen Staates, sondern auch die im letzten tragische Figur des vielgeschmähten Zerstörers des alten Bayern. Über den schmerzvollen Wehen der Übergangszeit vom alten feudalen zum modernen konstitutionellen Staat darf man das grundlegende Aufbau- und Reformwerk nicht vergessen, geleistet in den schier unausgesetzten Kriegswirren und in der politischen Unsicherheit der napoleonischen Zeit. Der innere Ausgleich Bayerns, das gegenseitige Verstehen der Altbayern, Franken, Schwaben und Pfälzer im jungen Königreich, ging unter den milden letzten Regierungsjahren des Königs Max Joseph friedlich weiter. In diesen Jahren gelang auch die Neuorganisation der weitgehend zerschlagenen kirchlichen Ordnung auf der Grundlage des Konkordats von 1817.⁶

Es erschien wie ein Wunder, daß die katholische Kirche sich aufrichtete. Und es war eine merkwürdige Fügung, daß auf den ersten König von Bayern 1825 ein dem Vater ungleicher Sohn folgte, der aus einer anderen geistigen Heimat kam als sein Vater und dazu einen unbeugsamen, zielbewußten Willen besaß: Ludwig I.

In dieser Zeit gab es viele und verschiedenartige Mittelpunkte katholisch-kirchlicher Erneuerung, in Münster, Koblenz und Köln, in Mainz und München, in Tübingen, Prag und Wien. Aber die Münchener Romantik – wenn wir sie vereinfachend so nennen wollen – war umfassender als die Romantik anderswo. Ihre beste Kraft – tiefe, und doch weltaufgeschlossene religiöse Innerlichkeit – floß ihr aus dem Sailerkreis in Landshut her zu. Sie wurde ein begeisterter religiöser Aufbruch mit dem starken Willen zum Engagement im öffentlichen Leben. Aber bei aller Kampfesfreude schwang doch immer noch der Geist Sailers mit. Weil der König in ihr eine bedeutsame Rolle spielte, ergriff sie auch den Staat, und weil dieser König ein kunstbegeisterter Mäzen war, erfaßte sie die Kunst in allen Bereichen, und weil dieser kunstbegeisterte König anfänglich ganz entschieden ein Bürger- und Volkskönig sein wollte, erfaßte sie die Stadt München, ihr Volk und in irgend einer Weise das ganze Land. Diese Bewegung war ein Gegenstoß gegen den kühlen Rationalismus und Mechanismus der Aufklärung auf der ganzen Breite und auf mehreren Ebenen.⁷

Ludwig I., der neue König von Bayern, war noch im Ancien Régime, am Sankt-Ludwigs-Tag 1786, zu Straßburg geboren. Die Wahl des Namens knüpfte nicht etwa an den Wittelsbacher Kaiser Ludwig den Bayern an,

⁶ G. Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803–1817), München 1959.

⁷ Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik, München 1925; M. Spindler, Die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen in Bayern im 19. Jahrhundert, in: M. Spindler, Erbe und Verpflichtung. Aufsätze und Vorträge zur bayerischen Geschichte, hsg. v. A. Kraus, München 1966, 40–54; ders., Dreimal München, ebda. 24–39.

sondern an den königlichen Taufpaten: Ludwig XVI. von Frankreich, der sieben Jahre später in seiner Hauptstadt öffentlich hingerichtet wurde. Zu den frühesten Eindrücken des hellwachen Knaben gehörte die Flucht vor der Revolution. Seine ganze Jugend stand im Schatten dieser Revolution und der napoleonischen Gewalttätigkeiten. Daher erklärt sich sein glühender Haß gegen Napoleon und seine lebenslange Abneigung gegen das revolutionäre Frankreich, auch seine nationale Begeisterung im Sturm der Befreiungskriege.⁸

Max Joseph gab seinem Sohn Ludwig einen priesterlichen Erzieher von hohem religiösem und sittlichem Rang: Joseph Anton Sambuga,⁹ einen Pfälzer italienischer Herkunft. Dieser edle Priester führte den aufgeweckten Prinzen zu einem weltoffenen, doch tiefgläubigen Christentum, dem Ludwig trotz menschlicher Schwächen ein Leben lang aus innerster Überzeugung anhing. In seiner Staatsauffassung gehörte Sambuga dem 18. Jahrhundert an, erfüllte sie aber mit christlichem Geist. Katholische Aufklärung und patriarchalische Bilder verbinden sich: Der Fürst soll wie ein guter, verantwortungsbewußter Vater für seine Familie sorgen. Von Sambuga führt die Linie in der geistig-religiösen Entwicklung des Kur- und Kronprinzen Ludwig bruchlos zu dem geistesverwandten Johann Michael Sailer. Im Sommer 1803, während rings im Land die Klöster aufgehoben und vielfach verwüstet wurden, hielt der Landshuter Universitätsprofessor Sailer dem Prinzen Ludwig dreimal in der Woche eine Privatvorlesung über „Die Moral des Regenten in christlichen Maximen“. Einmal in der Woche erklärte er dem Prinzen das Evangelium. Sailer urteilt im Herbst 1803 in einem Brief an die Gräfin Stolberg: „Unser Churprinz . . . ist eine edle, liebenswürdige, durchaus unverdorbene Pflanze. Gott behüte sie.“¹⁰ Sambuga und Sailer formten durch ihr Wort und noch mehr durch ihr lauterer, tief religiöses Wesen den zukünftigen großen König von Bayern. Sailer blieb bis an sein Lebensende (1832) der väterliche Freund und Berater Ludwigs I. Umgekehrt war es der Kronprinz Ludwig, der in Rom die Rehabilitierung seines zu Unrecht verleumdeten Lehrers und seine Erhebung auf einen Bischofsstuhl des Königreichs durchsetzte.¹¹ Als der König 1832 erschüttert am frischen Grab Sailers im Dom zu Regensburg stand, bekannte er: „Hier ruht Deutschlands größter Bischof . . . Mir ist ein Schutzgeist gestorben.“¹²

Sambuga leitete den Knaben an, sich täglich Rechenschaft abzulegen und sie in eine Selbstbeurteilung zusammenzufassen. Hier verbindet sich die asketische Schule der alten Zeit mit der verantwortungsbewußten Vorbereitung auf das Herrscheramt. Ein Band solcher Aufzeichnungen, aus dem Jahr 1800, ist uns erhalten geblieben. Er bekundet den Ernst des vierzehn-

⁸ M. Spindler, Kronprinz Ludwig von Bayern und Napoleon I. Nach Aufzeichnungen Ludwigs über Napoleon, in: Spindler, Erbe und Verpflichtung, 212–251.

⁹ M. Spindler, Joseph Anton Sambuga und die Jugendentwicklung König Ludwigs I., Aichach 1927.

¹⁰ Schiel, Bischof Sailer und König Ludwig I., 15 f.

¹¹ Ebda. 20–50.

¹² Ebda. 83.

jährigen Knaben, aber auch die Menschenkenntnis und Aufgeschlossenheit des Erziehers. Auf vier Gebieten hatte der Prinz eine Selbstbewertung vorzunehmen: in Religion, Gehorsam, Zeichnen und Tanzen. Da steht an einem Januartag der Eintrag: „Beicht“, an einem andern: „Kopf voll Nebendinge“, „Im Latein ohne Ernst“. Über seine Tanzstunde urteilt der Vierzehnjährige einmal: „Ohne Aufmerksamkeit“, ging es doch dabei um die nicht leichte Beherrschung der artigen Formen des Menuetts, ein andermal: „recht gut“.¹³

Selbstprüfung und Selbstbeherrschung waren das nachweisbare Ziel der katholischen Fürstenerziehung. Aus bestimmten Aufzeichnungen läßt sich auch in den späteren Jahren Ludwigs I. erkennen, wie ernst er abwog, ob er zu diesem oder jenem Zeitpunkt die Sakramente würdig empfangen könne. In diesem innersten Bereich des Menschen sind der Aussage des Historikers enge Grenzen gesetzt. Aber es kann kein Zweifel bestehen, daß Ludwig I. zeit seines Lebens ein tief gläubiger katholischer Christ gewesen ist.

In seinen Anlagen zeigte sich frühzeitig die bei vielen Wittelsbachern anzutreffende aufbrausende Heftigkeit, dann eine ungewöhnliche Beharrlichkeit, ein glänzendes Gedächtnis – beides Gaben, die an den Kurfürsten Maximilian I. erinnern –, ferner ein starker Zug zur Geschichte und vor allem begeisterte Aufgeschlossenheit für die Kunst, ein schwärmerischer Enthusiasmus für alles Schöne.

Hier wurde die Begegnung mit Italien, seiner Landschaft und seinen Kunstschatzen von entscheidender Bedeutung. 1805 erlebte Ludwig seinen ersten römischen Frühling. Hier saß er auch mitten im Kreis der trinkfesten deutschen Künstler in der Spanischen Weinkneipe des Don Rafaele, wie ihn das bekannte Bild festgehalten hat. Er war ein groß aufgeschossener junger Mann, von rotblondem Haar, im Sprechen manchmal überstürzt, auch schwerhörig, in seinem Wesen durchaus befehlshaberisch, ein Mensch mit hundert Widersprüchen, in dem sich Christentum und nationale Begeisterung, Griechenbegeisterung und das Hochgefühl der Romantik verbanden, im ganzen aber doch eine erstaunlich geschlossene Persönlichkeit voll männlicher Kraft.

Der unbändige, angestaute Tatendrang entlud sich, als Ludwig I. 1825 mit 39 Jahren den bayerischen Thron bestieg.¹⁴ Eine Maßnahme jagte die andere. Doch geschah trotzdem nichts ohne klare Überlegung. Denn der

¹³ H. Rall, Menschliche Selbstprüfung eines Königs. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Fürstenerziehung und zum Lebensbild des Königs Max II. von Bayern, in: *Monachium*, hsg. von A. W. Ziegler, München 1958, 180–190; ders., Das Altarssakrament und Bayerns Könige, in: *Der Mönch im Wappen*. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, 361–374.

¹⁴ Zum Folgenden: Doeberl III 1–168; M. Spindler, Briefwechsel zwischen Ludwig I. von Bayern und Eduard von Schenk; ders., Das Kabinett unter König Ludwig I., in: Spindler, *Erbe und Verpflichtung*, 252–263; ders., Bernhard Grandaur, Kabinettssekretär und Staatsrat unter Ludwig I., ebda. 264–279; J. Weyden, Eduard von Schenk. Ein bayerischer Dichter und Staatsmann, Graz 1932; R. Hacker, *Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl in der Regierungszeit Ludwigs I.*, Tübingen 1967.

Kronprinz hatte von Jugend auf sich auf das Herrscheramt vorbereitet. Seine Auffassung hat er selber klar umschrieben und allezeit – bis zu seiner Abdankung 1848 – danach gehandelt: „In Bayern regiert nicht der Minister, sondern es regiert der König, und ich nehme, wie wohl jedem meiner Untertanen bekannt sein wird, von dem, was geschieht, genaue Kenntnis . . .“

König Ludwig I. sah sein Vorbild in dem großen Wittelsbacher Kurfürsten Maximilian I., dem er auf dem Wittelsbacherplatz zu München ein prächtiges Reiterstandbild errichtete. Es scheint mir, daß gerade das Bild König Ludwigs, das die Einladung zu dieser Gedenkstunde schmückt, in Haar- und Barttracht unverkennbar an den großen Kurfürsten Bayerns erinnert. Wie sein Ahnherr erblickte er die vordringlichste Aufgabe in der Ordnung der Finanzen. König Maximilian Joseph hinterließ den Staat am Rande des Bankrotts. Durch rücksichtslose Sparmaßnahmen, durch radikale Vereinfachung und Verbilligung der Staatsverwaltung, namentlich durch scharfe Beschneidung des Militäretats, gelang in kurzer Zeit die Sanierung der Staatsfinanzen.

Ein zweiter Aufsehen erregender Schritt gleich zu Beginn der Regierung war die Aufhebung der Präventivzensur der Presse. Auch hier verriet Ludwig I. den modernen Fürsten. Dieses selbstherrliche, energische und zielsichere Auftreten des Bayernkönigs war ein ungewohntes Schauspiel für ganz Europa. Mit Staunen las selbst der alte Goethe die Berichte aus Bayern. Er war verlegen, wie er dieses „merkwürdige, vielbewegliche Individuum auf dem Throne“ deuten sollte.

Auf der Grundlage gesicherter Finanzen und großer persönlicher Sparsamkeit konnte der König eine Kultur- und Kirchenpolitik großen Stils betreiben. Am 1. Januar 1826 berief er den geistesverwandten Eduard von Schenk an die Spitze des Kirchen- und Schulrates. In kurzer Zeit entstand zwischen dem König und Eduard von Schenk ein Verhältnis gegenseitigen Verstehens und Vertrauens. 1827 wurde Schenk bayerischer Innenminister. Er stand den künstlerischen und kulturellen Plänen des Königs nahe wie sonst keiner mehr.

Eine Lieblingsidee des romantischen Königs war die Wiederherstellung von Klöstern. Im Konkordat von 1817 hatte die Regierung die Errichtung einiger Klöster in Aussicht gestellt.¹⁵ Doch war unter König Max Joseph nichts mehr geschehen. Das Verhalten der Ordensleute in den letzten noch bestehenden Konventen hatte wenig ermutigend gewirkt. Als die Stadt

¹⁵ Art. VII: *Insuper Majestas Sua considerans, quot utilitates Ecclesia atque ipse Status a religiosis ordinibus perceperint, ac percipere in posterum possint, et ut promptam suam erga Sanctam Sedem voluntatem probet, aliqua monasticorum ordinum utriusque sexus coenobia ad instituendam in religione et litteris iuventutem, et in parochorum subsidium, aut pro cura infirmorum, inito cum Sancta Sede consilio, cum convenienti dotatione instaurari curabit.* Text des Konkordats (lateinisch-deutsch) in der offiziellen Ausgabe der „Verfassungsurkunde des Königreichs Baiern“, München 1818, 345–395; auch bei A. Mercati, *Raccolta di concordati*, vol. I, Rom 1954, 591–597.

Regensburg 1810 an Bayern fiel, hätte der König das dortige Karmelitenkloster gern bestehen lassen, weil dieses Kloster 91 680 fl Kapitalien in Österreich besaß und außerdem eine blühende Karmelitergeist-Fabrikation betrieb. Erst auf wiederholtes und dringendes Bitten der Mönche hob König Max Joseph 1812 das Kloster auf.¹⁶ Ähnlich ging es mit dem letzten Augustinerchorherrnstift in Bayern: Höglwörth bei Teisendorf. Auch diesen Konvent hätte die Regierung bestehen lassen. Aber die Chorherren wollten nicht mehr im Konvent leben. Erst 1817 gab der König dem Antrag des letzten Propstes statt und hob das reizend gelegene Stift auf.¹⁷

Den klösterlichen Restaurationsplänen König Ludwigs¹⁸ stellten sich anfangs erhebliche Schwierigkeiten in den Weg. Die liberale Beamtenschaft bis zu einzelnen Ministern hinauf, aus der Schule Montgelas' stammend, arbeitete den königlichen Klosterplänen zäh entgegen. Aber der König verfolgte unachgiebig sein Ziel. Vor allen anderen schätzte er die Benediktiner,¹⁹ den großen Missions- und Kulturorden des Mittelalters. Der Regensburger Bischof-Coadjutor Sailer, der auch hierin den ungestüm drängenden König klug beriet, hatte in seinem Gutachten vom 9. September 1826 zunächst nur zur Errichtung eines einzigen Klosters geraten. Eine Anfrage des Ministeriums bei den noch lebenden 293 Exbenediktinern ergab, daß nur elf bereit waren, das klösterliche Leben wieder aufzunehmen. Sailer hatte demnach die Lage richtig eingeschätzt. Sailer hatte schon im August 1826 zusammen mit Schenk die Möglichkeiten der Neueröffnung eines Klosters in Metten an Ort und Stelle geprüft. Ein Jahr später schrieb Schenk an den König, Sailer habe es mit all seiner Beredsamkeit und Autorität unter dem bayerischen Klerus nicht dahin bringen können, für Metten, dessen Wiederherstellung auch ihm sehr am Herzen lag, die erforderliche Zahl von Konventualen zu gewinnen. Erst am Pfingstdienstag 1830 konnte Sailer, nunmehr als Bischof von Regensburg, das Kloster feierlich eröffnen und die Erneuerung der Ordensgelübde des ehemaligen Stadtpfarrers in Straubing und früheren Benediktiners Roman Raith entgegennehmen. Der Anfang blieb schwierig. Am 25. Dezember 1831 schrieb der König an Schenk: „Viel liegt mir an dieses Benedictinerklosters Erhaltung, sie muß stattfinden.“ 1832 zählte

¹⁶ Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer, 285 f.; ders., Das dalbergische Fürstentum Regensburg (1803–1810), in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 23 (1960) 42–65.

¹⁷ N. Backmund, Die Chorherrenorden und ihre Stifte in Bayern, Passau 1966, 90–93.

¹⁸ Zum Folgenden: Doeberl III 15–21; Pl. Sattler, Die Wiederherstellung des Benediktinerordens durch König Ludwig I. von Bayern, Bd. I: Die Restaurationsarbeit in der Zeit Eduards von Schenk (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Ergänzungsheft 7), München 1931. – Zur Sonderstellung der nicht säkularisierten Schottenabtei St. Jakob in Regensburg: L. Hammermayer, Katholikenemanzipation in Großbritannien und die Erneuerung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg (1826/29). Zur Kloster- und Kirchenpolitik unter Ludwig I. von Bayern und Bischof Johann Michael Sailer, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 28 (1965) 392–459.

¹⁹ Geschichtlicher Überblick über die bayerischen Benediktinerklöster (mit Quellen und Literatur): J. Hemmerle, Die Benediktinerklöster in Bayern, München 1951

Metten erst den Prior, den Subprior, einen Pater, einige Novizen und einen Laienbruder.²⁰

Eine völlige Neugründung bedeutete die Abtei St. Stephan in Augsburg. In der Säkularisation war in Augsburg auch das alte Reichsstift St. Ulrich und Afra untergegangen. König Ludwig suchte nun die benediktinische Tradition in Augsburg neu zu beleben. Er berief daher einen Benediktiner des ehemaligen Reichsstiftes Ottobeuren, Barnabas Huber, als Abt nach Augsburg. Er sollte mit seinen Mönchen das katholische Gymnasium übernehmen. Barnabas Huber reiste nach Österreich und in die Schweiz, um Konventualen für sein Kloster zu gewinnen. Mit ihm traten schließlich fünf- und zwanzig Mönche in die Spuren des alten Reichsstiftes. Am 16. Dezember 1834 wurde die Stiftungsurkunde ausgestellt, am 20. April 1835 der erste Abt geweiht. Das neue Kloster wurde aber schließlich nicht in Sankt Ulrich und Afra, sondern auf der ehemaligen Damenstiftskirche Sankt Stephan gegründet. Dem Stift wurde 1834 Ottobeuren als Priorat zugeteilt. In Ottobeuren hatten nach der Säkularisation achtzehn Patres in ärmlichen Verhältnissen die tausendjährige monastische Tradition weitergeführt. Ihr letzter, Pater Basilius Miller, konnte 1834 die Neuerrichtung des Stiftes erleben.²¹

Die Absicht des Königs ging dahin, den geschätzten Benediktinern auch in München eine Abtei zu errichten. Am 12. Oktober 1835 legte er den ersten Stein, und Georg Ziebland begann in königlichem Auftrag den Bau der mächtigen fünfschiffigen Basilika des heiligen Bonifatius. Die Wahl des Schutzheiligen, die Lage des neuen Klosters in der Nähe der Prachtbauten des Königsplatzes sollte den Zusammenklang von Religion, Wissenschaft und Kunst sinnfällig vor Augen führen. Italienische Kirchenbauten dienten als Vorbild. 1850 wurde die Basilika vom Münchener Erzbischof Graf Reisach geweiht. Im Jahr 1846 kaufte der König die immer mehr verfallenden Klostergebäude zu Andechs aus Privatmitteln und gab sie als Landgut zum Lebensunterhalt der Abtei Sankt Bonifaz. Paulus Birker aus Sankt Stephan wurde als erster Abt berufen. Nach seiner Resignation folgte der gelehrte Abt Bonifaz von Haneberg, der nach dem Vatikanischen Konzil als Bischof nach Speyer gerufen wurde. Abt Haneberg genoß in München hohes Ansehen. An seiner Seite wirkten Pater Pius Gams und Pater Odilo Rottmaner als wissenschaftliche Leuchten des Klosters.²²

1838 stellte König Ludwig das Kloster Scheyern, die alte Grablege der Wittelsbacher Pfalzgrafen, wieder her.²³ Die ersten Mönche kamen von Metten, unter ihnen der spätere Münchener Erzbischof Gregor von Scherr. Schon

²⁰ W. Fink, Geschichte der Benediktinerabtei Metten seit 1830, in: Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens 50 (1932) 278–314; Schiel, Bischof Sailer und König Ludwig I., 66–69.

²¹ Ottobeuren. Festschrift zur 1200-Jahr-Feier der Abtei. Hsg. von Ae. Kolb und H. Tüchle, Augsburg 1964.

²² H. Lang, Hundert Jahre St. Bonifaz in München, München 1950; ders., Die Sankt-Bonifatius-Basilika zu München, München 1960.

²³ I. Kreuzer, Die Wiedererrichtung der Benediktinerabtei Scheyern, in: Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens 71 (1960) 189–234, 72 (1961) 69–146.

1842 konnte Scheyern zur Abtei erhoben werden. Im gleichen Jahr erweckte der hochgesinnte König auch eine der ehrwürdigsten Stätten des Christentums in unserem Land, wohl die älteste Stätte monastischen Lebens in Bayern, zu neuem Leben: die Abtei des heiligen Georg in Weltenburg, zunächst als selbständiges Priorat (seit 1913 wieder Abtei). Zwei Jahre vor seinem Tod, im Jahr 1866, schenkte der König das ehemalige Prämonstratenserstift Schäftlarn²⁴ an den Benediktinerorden. Dies wurde seine letzte benediktinische Gründung. Zunächst blieb Schäftlarn als Priorat der Abtei Sankt Bonifaz unterstellt. 1910 wurde es zur selbständigen Abtei erhoben.

Von Metten aus wurde 1846 durch Pater Bonifaz Wimmer die erste benediktinische Niederlassung der Vereinigten Staaten gegründet: das Kloster des heiligen Vincenz in Pennsylvanien. Die ursprüngliche Absicht des tüchtigen, eigenwilligen Bonifaz Wimmer war es, die deutschen Auswanderer und Siedler Nordamerikas religiös und kulturell zu betreuen und für diese Aufgabe auch Priester heranzubilden. In den schwierigen Anfängen leisteten die entscheidende Hilfe die Klöster der bayerischen Heimat, der Ludwig-Missions-Verein und vor allem König Ludwig selbst. Ihm verdankte Sankt Vincenz, das Mutterkloster der aufblühenden amerikanisch-cassinischen Benediktinerkongregation, die Erhebung zur exemten Abtei (1855) und die wirtschaftliche Sicherung der ersten Tochtergründungen.²⁵

Von den ehemaligen Klöstern der Benediktinerinnen²⁶ wurden unter Ludwig I. die Konvente zu Frauendiemsee und Sankt Walburg in Eichstätt neu gegründet. Dazu konstituierte der König eine ganze Reihe von Konventen der Bettelorden neu, und zwar Männer- und Frauenklöster. In der Regel handelte es sich zunächst um die Bestätigung und Neustiftung der seit der Säkularisation langsam aussterbenden Zentralklöster. Auf solche Weise wurden auch die Franziskaner und Kapuziner wieder in Bayern heimisch.

Von Straßburg her wurden zur Krankenpflege die Barmherzigen Schwestern in Bayern eingeführt. Neben den armen Schulschwestern und den Krankenpflegeorden wurden auch einige Konvente der Ursulinen und Englischen Fräulein – als weibliche Erziehungsorden – durch König Ludwig in ihrem Bestand gesichert. Viele andere Klöster noch hat Ludwig I. wieder ins Leben gerufen, zum Beispiel Seligenthal in Landshut als Priorat der Zisterzienserinnen, auch einige Klöster beschaulicher Orden: das Birgittinenkloster Altomünster (1841), das Zisterzienserinnenkloster Niederschönenfeld (1841), das Kloster der unbeschuhten Karmelitinnen im ehemaligen Zisterzienserinnenkloster Himmelspforten bei Würzburg.

²⁴ S. Mitterer, 1200 Jahre Kloster Schäftlarn, 762–1962, München 1962.

²⁵ O. Moosmüller, Bonifaz Wimmer, Erzabt von St. Vincent, New York 1891; W. Mathäser, Bonifaz Wimmer O.S.B. und König Ludwig I. von Bayern. Ihre Briefe als Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche und des Deutschtums in den Vereinigten Staaten Nordamerikas, München 1937; ders., Der Ludwigmissionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern, München 1939; C. J. Barry, The Catholic Church and German Americans, Milwaukee 1953.

²⁶ G. Schwaiger, Zur Geschichte der bayerischen Frauenklöster nach der Säkularisation, in: Münchener Theologische Zeitschrift 14 (1963) 60–75.

Kaum drei Jahrzehnte nach der allgemeinen Säkularisation waren in Bayern wieder zahlreiche Klöster entstanden. Dabei stiftete der König den größten Teil, in einigen Fällen sogar die ganze Dotation aus seiner Privatkasse. Seit den Zeiten Odilos und Tassilos, der letzten Agilolfingerherzöge des 8. Jahrhunderts, hat kein bayerischer Fürst so viele Klöster gegründet wie Ludwig I. Diese Klostererneuerung war das ureigenste Werk des Königs. Wohl hatte er sich beraten lassen, von Schenk und Sailer vor allem; aber diese Ratschläge hatten doch meist zur Vorsicht und zu langsamer Erprobung gemahnt. Doch der König hatte seinen Willen ungeachtet aller Hindernisse durchgesetzt.

Aber einem Orden widersetzte sich König Ludwig I. ein Leben lang: den Jesuiten. Wiederholt wurde er vom 1814 wiedererstandenen Orden selbst oder von einzelnen Männern gebeten, die Gesellschaft Jesu in Bayern zuzulassen. So bat zum Beispiel Bischof Heinrich Hofstätter von Passau 1841 inständig darum, Jesuiten nach Altötting berufen zu dürfen. Innenminister Abel unterstützte diese Bitte mit allem Nachdruck. Aber der König lehnte ab.²⁷ Er warf den Jesuiten undeutsche Gesinnung, Stolz und Herrschsucht vor. Zum Domkapitular Reindl, dem Erzieher seines Sohnes Adalbert, sagte der König einmal: „Ich werde in Rom immer gefragt, warum ich die Jesuiten nicht einführe. Ich will es Ihnen sagen: die Jesuiten sind eine Garde, sie haben alle Tugenden und Fehler einer Garde – Stolz, Herrschsucht, Ausschließlichkeit, die sie gegen alle andern ausüben. Es gibt Armeen, die eine Garde haben und die keine haben; wir können zufrieden sein ohne Garde.“ Und bei einer anderen Gelegenheit meinte er: „Ich habe meine Benediktiner und für das Landvolk die Franziskaner und Kapuziner. Die Jesuiten sind gut für anderswo, namentlich für Missionen.“ Der König dachte hierbei an die Weltmission. Denn auch die Abhaltung von Priesterexerzitien und Volksmissionen durch Jesuiten wünschte er nicht.²⁸

Viele kirchenpolizeilichen Maßnahmen, die zur Zeit des Ministers Montgelas das Volk verletzt und erbittert hatten, wurden jetzt zurückgenommen oder doch wesentlich gemildert. Die Christmette durfte wieder in der Nacht gefeiert werden, das Passionsspiel in Oberammergau, Prozessionen und Wallfahrten waren wieder erlaubt oder wurden wenigstens geduldet. Auch die Wallfahrt in Altötting wurde wieder hergestellt. Schon in den letzten Regierungsjahren des Königs Max Joseph waren Wallfahrer aus allen Teilen Bayerns wieder nach Altötting gepilgert, einzeln und in Gruppen bis zu vierzig Personen. Die Schwaben zum Beispiel zogen ungeachtet aller Verbote von Landsberg her laut betend quer durch das Land, laut betend auch durch die Hauptstadt. Sie zogen beim Sendlinger Tor herein, verrichteten nach altem Brauch an der Mariensäule ihre Andacht, und setzten dann durch das Isartor ihre Wallfahrt nach Altötting fort. Gelegentlich kam es zwar zu

²⁷ Kl. Jockwig, Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. I, hsg. von G. Schwaiger und J. Staber, Regensburg 1967, 114 f.

²⁸ Doeberl III 19 f.

Plänkeleien mit der Polizei, die die geltenden Verbote solcher Wallfahrten urgieren sollte; aber viel konnte jetzt nicht mehr geschehen, da namentlich stets die Münchener Bevölkerung für die Wallfahrer Partei ergriff. Unter dem Eindruck des bedrohlich wachsenden Volkszornes, hervorgerufen durch schwere Mißernten und Teuerungen der naßkalten Jahre 1816 und 1817, hatte die Regierung den vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit bereits erhebliche Zugeständnisse machen müssen. Unter Ludwig I. blühten auch die kleineren Wallfahrtsorte im ganzen Land wieder auf. Das bayerische Volk stellte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts noch einmal die Wahrheit des aventinischen Wortes aus dem frühen 16. Jahrhundert unter Beweis: daß es gern kirchfahrten lief.²⁹

Die tiefe persönliche Gläubigkeit und die reiche Förderung der kirchlichen Erneuerung hinderte den selbstbewußten König freilich nicht, die überkommene Staatskirchenhoheit ziemlich unverändert weiterzuführen. Ludwig I. übte streng das Placet für kirchliche Ausschreibungen, verlangte von den Klöstern jährliche Rechnungslegung, handhabte eine milde Amortisationsgesetzgebung und wachte streng über die Aufnahme in die Klöster und über die Ablegung der Gelübde. Zeitliche Gelübde sollten nicht vor dem 21., die ewigen nicht vor vollendetem 33. Lebensjahr abgelegt werden.

Mit der Erneuerung des kirchlichen Lebens³⁰ ging die Reform des höheren Schulwesens zeitlich zusammen. Auch hier sollte der Geist der Aufklärung überwunden werden. Alle Schulreformen Montgelas' waren letztlich in den Ansätzen steckengeblieben. Unter vielen Widerständen und nach stürmischen Kommissionssitzungen drückte schließlich Friedrich Wilhelm Thiersch seinen Lehrplan durch. Es war die Konzeption des Neuhumanismus. Das humanistische Gymnasium war die alleinige höhere Schule, und hier dominierten die alten Sprachen (Latein und Griechisch); die anderen Fächer – Geschichte, Geographie und Mathematik – spielten nur eine unbedeutende Nebenrolle. Mit einigen Änderungen blieb diese Konzeption großartiger Einseitigkeit für die höheren Schulen Bayerns bis zum Ersten Weltkrieg bestimmend. Erst dann kam die Realschule, die ein Kind der Aufklärung ist, allmählich gleichberechtigt zur Geltung.

Eine der großartigsten Schöpfungen König Ludwigs I. war die neue Münchener Universität. Landshut hatte in den letzten Jahren des Königs Max Joseph, als auch Sailer 1821 nach Regensburg gegangen war, allen Glanz eingebüßt. 1826 verlegte der neue König die Universität nach München. Wie bei der Verlegung von Ingolstadt nach Landshut im Jahr 1800 wechselte

²⁹ Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer, 368–398.

³⁰ Vgl. auch A. Mayer, Die Errichtung des Lyzeums in Freising im Jahre 1834. Eine Studie zur Kulturgeschichte des Restaurationszeitalters, München-Freising 1934; P. Sieweck, Lothar Anselm Freiherr von Gebstättel, der erste Erzbischof von München und Freising. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration im Königreich Bayern, München 1955; H. Witetschek, Studien zur kirchlichen Erneuerung im Bistum Augsburg in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Augsburg 1965; A. Wendehorst, Das Bistum Würzburg 1803/1957, Würzburg 1965, 24–53; W. M. Hahn, Franz Xaver von Schwäbl, Bischof von Regensburg (1833–1841) (Theol. Diss. München 1968, Masch.-Schrift).

auch diesmal die Universität ihr Gesicht. 1800 hatte Montgelas die Universität zu einer Hochburg der Aufklärung, freilich unter strenger Staatskuratel, machen wollen. Dies war ihm nur zum Teil gelungen. Jetzt, im Jahr 1826, siegte die romantische Geistigkeit des Königs, seines feinfühligsten Beraters Eduard von Schenk, des Bischof-Koadjutors Sailer von Regensburg und des tief religiösen königlichen Leibarztes Johann Nepomuk von Ringseis. Durch königliche Verordnung wurden nach dem Vorbild von Göttingen und Berlin die Münchener Akademie der Wissenschaften und die wissenschaftlichen Sammlungen der Landeshauptstadt mit der Universität in enge Verbindung gesetzt.

Leitender Gesichtspunkt bei der Auswahl der neuen Professoren war der Grundsatz des Königs, daß überall das Können den Vorrang haben solle. Dazu kam ein zweiter: der Gedanke der kirchlichen Restauration gegenüber der früher herrschenden Aufklärung, die Versöhnung und gegenseitige Durchdringung von Glauben und Wissen. Das katholische Element sollte dabei überwiegen, aber keineswegs die Alleinherrschaft haben. Christlich und deutsch sollte der Grundcharakter der Universität sein. Unter den neuberufenen Professoren befanden sich zahlreiche glänzende Namen in allen Fakultäten: der Germanist Hans Ferdinand Maßmann, der Rechtsphilosoph Friedrich Julius Stahl und der Herausgeber des unübertroffenen „Bayerischen Wörterbuchs“, der Sprachforscher Johann Andreas Schmeller, den man ruhig den Brüdern Grimm an die Seite stellen kann. Als Professoren der Philosophie wurden zwei Vertreter der Landshuter Romantik berufen: Franz von Baader und Friedrich Wilhelm von Schelling, beides gefeierte Lehrer, von denen man die neue Brücke zwischen Glaube und Wissen erhoffte. Für allgemeine Geschichte wollte Schenk Friedrich von Raumer oder Leopold von Ranke berufen; aber der König war von dem Zauber der Persönlichkeit des Joseph Görres fasziniert. Der große Publizist und Feuerkopf Görres kam nach München. Sein gastliches Haus in der Schönfeldstraße wurde ein Treffpunkt bedeutender Männer des erneuerten Katholizismus in München und für viele Besucher aus halb Europa. Strenger Historiker konnte und wollte Görres nicht werden. Seine Vorlesungen waren nach dem späteren Zeugnis eines Hörers „eine Dichtung mit all dem Zauber der Romantik, eine Totenklage um all das Schöne, was einst gewesen, und des Hörers ganze Seele folgte ergriffen seinen Worten“. In der theologischen Fakultät glänzten der tüchtige Exeget Franz Joseph Allioli und namentlich der junge Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte Ignaz Döllinger, den man aus Aschaffenburg nach München holte.³¹

Durch Initiative des Königs erstand der vornehme Bau der Universität, ihr gegenüber das Herzogliche Georgianum als Priesterseminar und das Max-Joseph-Stift als Erziehungsheim höherer Töchter: eine noble Trias, in der die Münchener bald die drei göttlichen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – sich spiegeln sahen. Es entstand die Ludwigsstraße mit der Ludwigs-

³¹ Vgl. H. Grassl, *Münchner Romantik*, in: *Der Mönch im Wappen*, München 1960, 323–360; Spindler, *Erbe und Verpflichtung*, 33–38.

kirche. Es entstand unter dem genialen romantischen König, der aber nie den Boden unter den Füßen verlor, ein neues, leuchtendes München – Mittelpunkt der Künste und freier Geistigkeit in Deutschland und für ganz Europa.

Die ersten Regierungsjahre Ludwigs I. zeigen den weitgespannten Versuch, romantische Staatsauffassung und liberale Forderungen zu verbinden. Aber bald kam die Ernüchterung. Der König selbst wünschte eine organische Weiterentwicklung der Verfassung. Allerdings dachte er nie daran, etwa ein König nach englischem Muster zu werden. Die Tendenz des älteren Liberalismus, der aus der Aufklärung und den Ideen der Französischen Revolution geboren war, ging aber auf die Verwirklichung der Republik, letztlich nicht nur auf die konstitutionelle Beschränkung, sondern auf die Beseitigung der Monarchie.

Die vom König gewährte Pressefreiheit wurde bald gröblich mißbraucht. Da in den anderen Staaten strenge Zensurbestimmungen herrschten, wurde Bayern der Zufluchtsort bissiger Satiriker und scharfer Pamphletisten, besonders solcher aus Österreich und Preußen. Verständlich, daß der König über den Mißbrauch des Gastrechtes ärgerlich wurde, schon weil immer wieder ernste diplomatische Schwierigkeiten entstanden. Der Argwohn des Königs wurde vollends wach, als die Auswirkungen der Pariser Julirevolution 1830 sich in ganz Europa zeigten. Studentenkrawalle zu München an Weihnachten 1830 erschienen jetzt als politisches Aufbegehren. Der enttäuschte, tief verletzte König zog die Konsequenzen. Am 31. Januar 1831 wurde die Presse erneut unter Zensur gestellt. In den fränkischen Städten, in Kempten und vor allem in der Pfalz begannen wütende Angriffe auf die „reaktionäre“ Regierung. Im Märzlandtag 1831 führten die Liberalen ihren großen Gegenstoß. Er richtete sich formell gegen den Innenminister Eduard von Schenk. Aber jedermann wußte, daß mit dem Minister der König getroffen werden sollte. Der König mußte seinen vertrauten Minister preisgeben, die Zensurverordnung zurücknehmen und auf der ganzen Linie den Rückzug antreten. Die liberalen Abgeordneten kannten in ihren Angriffen gegen den stolzen, empfindlichen König kein Maß mehr. Die Kirchen- und Kulturpolitik, die königliche Bautätigkeit wurden in schärfster Form angegriffen, ebenso die königliche Zivilliste.³²

Jetzt erwachte im König der Eigensinn des Wittelsbachers. Gewiß, er hielt sich an die beschworene Verfassung. Aber jetzt zeigte er den Herren, auch dem Landtag, daß in Bayern der König regierte. Der neue Innenminister, Fürst Ludwig von Ottingen-Wallerstein, mußte den wirklichen und angeblichen Mißbräuchen der Freiheit mit aller Entschiedenheit begegnen. Eine weitere unheilvolle Verschärfung des innenpolitischen Klimas brachte das „Hambacher Fest“ im Mai 1832. Aus der ganzen Pfalz strömten die Leute zum Hambacher Schloßberg, angeblich um den Jahrestag der bayerischen Verfassung zu feiern. Doch beherrschten die Hetz- und Brandreden die ganze Versammlung: „Ohne Beseitigung der Fürstenthone gibt es kein Heil für unser Vaterland, kein Heil für Europa, kein Heil für die Menschheit.“ Ähn-

³² W. Götz, Der bayerische Landtag 1831, München 1926.

liche Töne erklangen zur selben Zeit im Frankenland, im Schloßpark des Grafen Schönborn zu Gaibach. Die Reaktion der deutschen Fürsten auf diese Ereignisse ist bekannt. In dieser bedrohlich werdenden Situation war es dem Fürsten Metternich ein Leichtes, den vielfach vergessenen „Karlsbader Beschlüssen“ wieder Geltung zu verschaffen. Ihr Ziel war Kampf gegen alles Revolutionäre, Erhaltung und neue Festigung der Monarchien nach der revolutionären Epoche.

Der Beginn der dreißiger Jahre, besonders der Landtag von 1831, bedeutet in der Regierung König Ludwigs I. die Wende. Nicht etwa, daß nicht auch weiterhin dieser Monarch überall das Wohl seines Landes vor allen anderen Dingen betrieben hätte. Aber seit 1831 zeichnet sich in seinen Maßnahmen und auch in seinen Gesichtszügen die Enttäuschung darüber ab, daß man sein unermüdliches, dem Fortschritt dienendes Wirken verkannt und verleumdet hatte. Aus einem wachsenden Argwohn heraus wurde nun tatsächlich so manche königliche Verordnung wirklich hart, schroff, reaktionär. Da der König dem Liberalismus fortan mit tiefem Mißtrauen begegnete, suchte er den „Bund von Thron und Altar“ um so enger zu knüpfen. Die Kirche erschien ihm als sicherste Stütze des Königtums. Die Betonung dieses Bundes trug auch der Kirche viel Feindseligkeit gerade in liberalen Kreisen ein.

Dem Zuge der stärker nach außen propagierten „religiös-monarchischen Reform“ entsprach auch das neue Ministerium Abel.³³ Da Fürst Ottingen-Wallerstein zu sehr auf Seiten der Stände zu stehen schien, ersetzte ihn der König im November 1837 durch den neuen Minister Karl von Abel, der sich vom aufgeklärten Jünger Montgelas' zu einem überängstlich kirchentreuen Katholiken gewandelt hatte. In der Zeit des „Kölner Ereignisses“, der Gefangensetzung des Erzbischofs von Köln durch die preußische Regierung, in der Zeit, da Görres in München seinen flammenden „Athanasius“ mit fliegender Feder schrieb, betonte Minister Abel auch nach außen stark den konservativ-katholischen Charakter der bayerischen Regierung. Im liberalen Lager spottete man über die „Pfaffenherrschaft“, aber auch innerhalb der katholischen Kirche selbst lösten manche Maßnahmen der Regierung Unbehagen aus. Protestantische Gemeinden sahen sich jetzt wirklich benachteiligt, in ihren Rechten eingeschränkt, namentlich im Ausbau der Diasporagemeinden. Immer wieder sah sich das protestantische Oberkonsistorium zum Einspruch veranlaßt. Den ärgerlichsten Mißgriff des Königs bedeutete hier ohne Zweifel die sogenannte Kniebeugungsaffäre, eine schwere Verletzung des evangelischen Gewissens, während die Unstimmigkeiten anläßlich der Beisetzung der protestantischen Königinwitwe, der Mutter König Ludwigs, offensichtlich aufgebauscht wurden.

Der „Bund von Thron und Altar“ wurde noch unter der Regierung König Ludwigs harten Belastungsproben ausgesetzt. Im bayerischen Mischehenstreit kam es durch den Einfluß des alten Bischofs Sailer und seiner Schüler zum

³³ W. Goetz, Karl August von Abel, in: Neue Deutsche Biographie I, Berlin 1953, 9 f.

friedlichen Vergleich. Bald aber traten andere Kräfte auf kirchlicher Seite immer mehr in den Vordergrund. In den vierziger Jahren rückte fast überall eine neue Generation auf den Bischofsstühlen nach, vom Minister Abel kräftig gefördert, die nichts mehr an sich hatte von der geistigen Weite der katholischen Aufklärung und der alten Reichskirche. Die fanatischen Parteienkämpfe, die harten kirchen- und kulturpolitischen Auseinandersetzungen der zweiten Jahrhunderthälfte warfen ihre Schatten voraus. „Nur keinen Ultra!“, hatte Kronprinz Ludwig einst an Sailer geschrieben, als er seinen väterlichen Freund bat, einen tüchtigen Erzieher und Religionslehrer seiner Kinder vorzuschlagen. „Dies Wort stets im Auge, werde ich dem Könige nie weder einen politischen noch einen kirchlichen Ultra vorschlagen, denn beide taugen nicht, am Staatswagen so wenig als am Kirchenwagen angespannt zu werden. Nüchternheit und die goldene Mittelstraße!“³⁴ Diese weisen Worte des alten Sailer gingen unter im Lärm und in den Leidenschaften der späteren Jahrzehnte. Sie wurden vergessen wie Sailer selbst.

Um so manche Maßnahme der dreißiger und vierziger Jahre in Bayern zu verstehen, muß man sich ständig das politische Klima Deutschlands und ganz Europas in dieser Zeit vor Augen halten. Überall garte offen und versteckt die Revolution in ihrer gemäßigten oder auch in ihrer radikalen Form. Im Geistesleben brach sich der Materialismus und Mechanismus freie Bahn. Der Offenbarungsglaube, schließlich jede ernste Religion überhaupt, sah sich einem Generalangriff ausgesetzt. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts hatte im Grunde nur eine sehr dünne Oberschicht erreicht. Jetzt aber wurden, wie in jeder Spätphase einer geistigen Bewegung, die Ideen vielfach stark vergrößert, popularisiert und in dieser Form in breiteste Kreise getragen. 1835/36 brachte der junge protestantische Theologe David Friedrich Strauß sein „Leben Jesu“ heraus. Das glänzend geschriebene Werk des Siebenundzwanzigjährigen erregte ungeheures Aufsehen, in weit breiteren Schichten, als etwa ein Menschenalter zuvor Lessings Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten die Gemüter erregt hatten. Mit David Friedrich Strauß begann die unheilvolle Popularisierung der Leben-Jesu-Forschung. 1841 trat der Philosoph Ludwig Feuerbach mit seinem „Wesen des Christentums“ an die Öffentlichkeit. Er selber, ebenfalls von der evangelischen Theologie herkommend, beschrieb seinen geistigen Weg in dem Satz: „Mein erster Gedanke war Gott, mein zweiter die Vernunft, mein dritter und letzter der Mensch.“ Seine Sätze wurden von der fortschrittsgläubigen, fortschrittsbegeisterten akademischen Jugend des 19. Jahrhunderts wie ein neues Evangelium, eben das für ihre Zeit notwendige Evangelium, aufgenommen.

Die katholische Kirche war an dieser Entwicklung nicht ohne Mitschuld. In ihr erstarkte eine Richtung selbstgenügsamer Inferiorität, die die Kirche gern mit einer feindselig belagerten Burg verglich, die offene geistige Auseinandersetzung scheute und all das, was den Zeitgenossen erstrebenswert

³⁴ Eigenhändiges Briefkonzept Sailers an Georg Oettl, den Erzieher der königlichen Kinder, Regensburg, 10. November 1826. Bischöfl. Ordinariatsarchiv Eichstätt c 47a; Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer, 406–408.

erschien, als Irrweg verurteilte, ohne selber positive Ansätze aufzuzeigen. Die Pontifikate Gregors XVI. und Pius' IX. sind völlig von dieser negativen Haltung geprägt.³⁵ Mit so vielen ernsten, gläubigen Christen des 19. Jahrhunderts glaubte auch König Ludwig I. den Protestantismus aufgeweicht, innerlich durch Aufklärung, Liberalismus und Bibelkritik ausgehöhlt. Deshalb baute er um so fester auf die katholische Kirche als die allein zuverlässige Stütze.

Zur selben Zeit – nochmal sei daran erinnert – griff die protestantische Regierung Preußens mit aller Härte in das innere Leben der Katholiken ein, so im Mischehenstreit und im Zusammenhang damit durch die Verhaftung des Erzbischofs von Köln. Ist es ein Wunder, daß sich der bewußt katholische König von Bayern als Schützer der angegriffenen katholischen Kirche fühlte, daß er diese Kirche nicht nur in seinem Reich, sondern weit über die bayerischen Grenzen hinaus nachhaltig fördern wollte? Diese Förderung hielt übrigens nach seiner Abdankung bis zu seinem Tod an. Sie zeigte sich unter anderem in beträchtlichen Geldspenden aus seiner Privatkasse. Auf dieser Linie liegen zum Beispiel die Organisierung des später nach dem König benannten Ludwig-Missionsvereins (seit 1838)³⁶ und die genannte königliche Unterstützung der benediktinischen Neugründungen in Nordamerika.

Trotz einiger reaktionärer Mißgriffe wurde die bayerische Welt unter Ludwig I. doch nie eng und klein. Dafür sorgte schon der König mit seinem angeborenen Sinn für Größe. Diese Größe zeigte sich am sinnfälligsten – auch heute noch deutlich faßbar, gerade in München, – in der Kunstpflege Ludwigs I. Sie entsprach größter Wittelsbacher Tradition. Nie zuvor hatte ein Wittelsbacher derart umfassend die schönen Künste gepflegt und gefördert. Das großartige Mäzenatentum König Ludwigs wurde vor wenigen Tagen in seiner Alten Pinakothek eingehend gewürdigt. Der König stellte die Kunst nicht nur in den Dienst des Edlen und Schönen, sondern auch in den Dienst von Religion und Kirche und in den Dienst der Geschichte. Kirche, Kunst und Geschichte aber stellte er in den Dienst der Bildung und Volkserziehung. „Eine Welt, die schon aus den Angeln gehoben und ausgehöhlt schien, sollte wieder mit Gewicht und christlichem Gehalt gefüllt werden.“³⁷ Bei aller Kunstbegeisterung vergaß der König nie auf die praktischen Erfordernisse seiner Zeit. Man denke nur an die großräumige Planung der Münchener Vorstädte, an die Zollunion, an den Bau der ersten deutschen Eisenbahn und an den Ludwig-Donau-Main-Kanal. In einem Verzeichnis, das im Nachlaß König Maximilians II. liegt, sind vierzig große Bauunternehmungen aufgezählt, die auf König Ludwig I. zurückgehen, darunter auch die – gewiß nicht immer glücklichen – Bauarbeiten an den Domen

³⁵ F. X. Seppelt – G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1964, 385–431.

³⁶ W. Mathäser, *Der Ludwigmissionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern*, München 1939.

³⁷ Spindler, *Erbe und Verpflichtung*, 35 f.

von Regensburg, Bamberg und Speyer. Allein in München hat der König fünf Kirchen gebaut: die Ludwigskirche, St. Bonifaz, Mariahilf in der Au, die Allerheiligen-Hofkirche und die alte evangelische Matthäuskirche; dann war er maßgeblich beteiligt am Bau der mächtigen Johanneskirche in Haidhausen, und auch auf Heilig-Kreuz in Giesing hat er noch Einfluß genommen.³⁸

Gerade im Hinblick auf die Förderung der schönen Künste könnte man als Motto über die Regierung König Ludwigs setzen, was Goethe 1829 zu Eckermann gesprochen hat: „Da sehen Sie einen Monarchen, . . . der neben der königlichen Majestät seine angeborne schöne Menschennatur gerettet hat.“³⁹

Die Regierung des größten und edelsten der Könige Bayerns endete im Frühjahr 1848 in der Peinlichkeit der Lola-Montez-Affäre. Der König, bereits ein Sechziger, war mit Therese von Sachsen-Hildburghausen im Ganzen recht glücklich verheiratete. Mit der hergelaufenen „spanischen Tänzerin“ verspielte er, ohne in seinem Starrsinn auf gute Ratschläge zu achten, letztlich seine königliche Würde. Letztlich hat doch wohl nicht die Revolution von 1848 die Abdankung des Königs erzwungen. Sie war im rechtsrheinischen Bayern, besonders in München, kaum mehr als ein Bierkrawall. Als König Ludwig erkannte, daß er das von ihm so hoch gehaltene Herrscherideal verraten, daß er die königliche Würde der Schmach, ja der Lächerlichkeit preisgegeben hatte, zog er unerbittlich hart gegen sich selber die Konsequenzen.

Am 20. März 1848 legte Ludwig I., König von Bayern und Pfalzgraf bei Rhein, Herzog von Bayern, Franken und in Schwaben, die Krone nieder. Am gleichen Tag richtete er jene kurze, berühmt gewordene Erklärung an sein Volk: „Bayern! Eine neue Richtung hat begonnen, eine andere als die in der Verfassungsurkunde enthaltene, in welcher Ich nun im 23. Jahr geherrscht. Ich lege die Krone nieder zugunsten Meines geliebten Sohnes, des Kronprinzen Maximilian. Treu der Verfassung regierte Ich; dem Wohl Meines Volkes war Mein Leben geweiht; als wenn Ich eines Freistaates Beamter gewesen, so gewissenhaft ging Ich mit dem Staatsgute, mit den Staatsgeldern um. Ich kann jedem offen in die Augen sehen. Und Meinen tiefgefühlten Dank allen, die Mir anhängen. Auch vom Throne herabgestiegen, schlägt glühend Mein Herz für Bayern, für Teutschland.“⁴⁰

Der Historiker muß es sich versagen, die Frage zu stellen: Was wäre geschehen, wenn . . . ? Sie ist unreal. Noch zwei Jahrzehnte währte die zu-

³⁸ M. Spindler, König Ludwig I. als Bauherr, in: Spindler, Erbe und Verpflichtung, 322–338; N. Lieb, König Ludwig I. und die Kunst, in: Schöner Heimat 57 (1968) 161–168.

³⁹ Johann Peter Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. 24. Band der Gedenkausgabe. Einführung und Textüberwachung von E. Beutler, 2. Teil, Zürich 1948, 348–354. Der Eintrag stammt vom 8. April 1829, da Goethe soeben einen Brief Ludwigs I. aus Rom erhalten hatte.

⁴⁰ Doeberl III 145; M. Spindler, Die politische Wendung von 1847/48 in Bayern, in: Spindler, Erbe und Verpflichtung, 301–321.

gemessene Lebenszeit. Äußerlich ungebrochen, wenn auch im Innersten tief verstört, überlebte König Ludwig seinen Sohn und Nachfolger Maximilian II. noch um vier Jahre. Er gab dem strahlenden, gefährdeten jugendlichen Enkel, der seinen Namen trug, noch manchen Ratschlag aus der Weisheit eines langen Lebens. Als König Ludwig I., fast zweiundachtzigjährig, wohl-versehen mit den Sakramenten der Kirche, am 29. Februar 1868 in Nizza starb, waren neuerdings gewitterschwere Wolken am politischen Horizont heraufgezogen. Der schützende Deutsche Bund war zerbrochen. Bismarck holte zum letzten Schlag aus, um die kleindeutsche, preußische Lösung der „deutschen Frage“ mit Blut und Eisen zu erzwingen.

In der Basilika St. Bonifaz, in seiner Lieblingsstiftung, fand der König seine letzte Ruhestätte. Die Bomben des Zweiten Weltkrieges rührten auch an sein Grab, wie sie die Basilika des heiligen Bonifatius und die geliebte Stadt München, recht eigentlich seine Stadt, verwüstet haben. Über alle Zerstörung hinweg ist diese seine – unsere Stadt München immer noch das leuchtende, bleibende Denkmal des großen Königs.

Vor zwei Tagen fiel mir ein stark vergilbtes Bändchen aus dem Jahr 1911 in die Hand. Es enthielt die Glückwünsche zum 90. Geburtstag und zum fünfundzwanzigjährigen Regierungsjubiläum des Prinzregenten Luitpold von Bayern.⁴¹ Man überblickt nicht ohne Bewegung die Lebensspanne dieses schlichten, redlichen Mannes. Sie umschließt, von 1821 bis 1912, den größten Teil des 19. Jahrhunderts, fast die ganze Zeit des Königreichs Bayern. Der Prinzregent war ein Sohn König Ludwigs I. Der genannte Band enthält eingangs Glückwünsche in Facsimile-Wiedergabe. Dem Handschreiben Papst Pius' X. folgen die Zeilen des deutschen Kaisers und des Kaisers von Österreich. In steil auffahrenden Buchstaben steht da, aus dem Abstand von fast sechzig Jahren nur noch Mitleid erregend:

„Allezeit stets bereit
für des Reiches Herrlichkeit

Wilhelm I. R. [Imperator Rex].“

Auf der Seite gegenüber liegen die feinen, gleichmäßigen Schriftzüge Franz Josephs von Österreich, doch wohl des letzten europäischen Kaisers. Und was hier die greise, vielgeprüfte Apostolische Majestät dem greisen, vielgeprüften Nachbarn, des Königreichs Bayern Verweser, schreibt, kann auch für das große, tragische Leben des königlichen Vaters gelten: „Das Bewußtsein treu erfüllter Pflicht steht uns im Glücke erhebend und in trüben Stunden tröstend zur Seite.“

⁴¹ 90 Jahre „In Treue fest“. Festschrift zum 90. Geburtstage und 25jährigen Regierungsjubiläum des Prinzregenten Luitpold von Bayern. (Herausgegeben von der Dr. Wild'schen Buchdruckerei, Gebr. Parcus), München 1911.

KRITISCHE MISCELLEN

Der alte und der neue Mirbt*

Von Horst Fuhrmann

Im Jahre 1895 erschien eine Sammlung von „Quellen zur Geschichte des Papsttums“, mit welcher der Herausgeber Carl Mirbt „den lediglich praktischen Zweck (verfolgte), lesenswertes aber zum Teil schwer zu beschaffendes Material den Freunden der Kirchengeschichte, in erster Linie den Studierenden der Theologie, zugänglich zu machen.“ Die Sammlung bewährte sich, wurde schon 1901 in der „zweiten, verbesserten und wesentlich vermehrten Auflage“ um den Zusatz im Titel „und des römischen Katholizismus“ erweitert und erlebte vier Auflagen (1911, 1924) und einen anastatischen Nachdruck (1934). Sie wurde ein bequemes Zitiermittel, und ohne konfessionellen Unterschied ist einträchtig auf sie verwiesen in den drei großen deutschsprachigen Papstgeschichten des Mittelalters von E. Caspar, von J. Haller und von F. X. Seppelt. Freilich hatte Mirbt immer stärker neben Texte zur Geschichte des Papsttums andere gestellt, „erheblich“ „zur Geschichte des inneren Lebens der katholischen Kirche“, zum Kirchenrecht und zur „Geschichte der katholischen Frömmigkeit“, hat sich doch Mirbt und zumal in seinen letzten Lebensjahren – Mirbt starb 1929 nahezu siebzigjährig – vornehmlich mit missiologischen Fragen beschäftigt. Mirbt war Protestant und hat geglaubt, manches pikante Zeugnis vorweisen zu müssen, was dann seiner Quellenauswahl in der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche 7 (1962) Sp. 437 das Urteil eingetragen hat: „nicht frei von antikath. Akzenten“ (R. Bäumer).

Hier möchte offenbar die neue „6. völlig neu bearbeitete Auflage“ des Mirbtschen Werkes aus der Hand von Kurt Aland Wandel schaffen, denn: „Das Gespräch zwischen den Konfessionen ist heute lebendiger und aufgeschlossener denn je. Es wird um so fruchtbarer sein, je vollständiger die gegenseitige Kenntnis der Partner ist. Das Material für ein umfassendes und unparteiisches Studium der Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus will diese Neuausgabe der Quellensammlung Carl Mirbts bereitstellen. Dafür war eine völlige Neubearbeitung erforderlich, und zwar eben nicht nur der die Neuzeit umfassenden Teile der „Quellen“. Denn auch

* Besprechung von: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1. bis 5. Aufl. herausgegeben von C. Mirbt, 6. völlig neu bearbeitete Auflage von K. Aland. Bd. I: Von den Anfängen bis zum Tridentinum. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen (1967). 693 S. – Lw. 76.– DM; Broschiert 69.– DM.

die „modernsten“ Themen sind ohne einen Rückgang bis auf die alte Kirche nicht verständlich, insbesondere ein Gespräch zwischen den Konfessionen bekommt den rechten Ansatz und den notwendigen Tiefgang erst bei der Einbeziehung der Anfänge einer Entwicklung, deren vorläufiges Endstadium wir in den Beschlüssen des 2. Vaticanums und der eben begonnenen postkonziliaren Epoche vor uns haben.“

Um die Sammlung diesem Programm anzunähern, waren „kräftige Eingriffe erforderlich. Daß Thomas von Aquin z. B. bisher nur fünf Druckseiten eingeräumt waren, schien untragbar.“ Und Aland erweitert den Anteil Thomas v. Aquins, was man eigentlich in einem Werk, das ursprünglich eine Sammlung von Quellen zur Papstgeschichte darstellte, nicht erwartet, von 5 auf gut 120 Seiten. Nun, über eine Auswahl kann man immer verschiedener Meinung sein, und es sei Aland nicht dreingeredet, auch wenn er hier eine Vorliebe an den Tag legt, die man seinem eigenen Schrifttum nicht ansieht, und die mancher etwas kurios finden kann angesichts des Eifers im Zusammenstreichen bei den Zeugnissen früherer Jahrhunderte. Denn wenn Aland in seinem Vorwort die letzte, bis ins 20. Jahrhundert reichende Auflage Mirbts von 797 Nummern mit seiner von 1094 Nummern vergleicht, die bloß bis zum Tridentinum führt und später durch einen zweiten Band ergänzt werden soll, so ist erklärend hinzuzufügen, daß für die sieben Jahrhunderte von Benedikt von Nursia bis Thomas von Aquin von Aland anscheinend kein einziges Zeugnis neu hineingenommen, im Gegenteil eine nicht kleine Zahl gestrichen worden ist, z. B. Gregors I. Missionsanweisung (601), das Quinisextum (692), der Missionsauftrag für Bonifatius (719), der Abendmahlstreit im 9. und im 11. Jahrhundert, der Friede von Venedig (1177) und anderes mehr: Thomas omnia vincit. Ist Thomas in dieser Ausdehnung wirklich nötig (er nimmt gut ein Sechstel des ganzen Buches ein), ist die Albernheit der Päpstin Johanna (eingereiht zu Leo IV.), die „Gültigkeit einer mit Wein vollzogenen Taufe“ erhellender für Papsttum und Katholizismus als etwa die Responsiones Gregorii I. an Augustin (601), als der Brief des jüngeren Kolumban an Papst Bonifatius IV. (613), von dem man gesagt hat, er sei in seiner Kritik am römischen Papsttum „rauher als die Thesen Luthers“, das Reskript des Papstes Zacharias an Pippin (751), das den weltgeschichtlichen Bund des römischen Bischofs mit den Franken begründete, als das Privileg Ottos III. MG. DO III 389 für die Römische Kirche (1001)?

Im vergangenen Semester hatte ich im Zusammenhang mit einer Vorlesung über die „Geschichte des Papsttums im Frühmittelalter“ wiederholt Gelegenheit, im neuen Mirbt-Aland, der freilich in der von mir behandelten Periode mehr einen geschrumpften Mirbt darstellt, nachzuschlagen, und die folgenden, beileibe nicht systematisch beigebrachten Beobachtungen möchten als eine Art Schreibtischbericht eines Benutzers verstanden werden. Ich beschränke mich auf die Zeit von Papst Leo I. (440–461) bis Thomas von Aquin († 1274) ausschließlich, von Nummer 441–634, von S. 206–331, auf den größeren Teil des Mittelalters konventioneller Bezeichnung also. Der

Übersicht und Einfachheit halber gehe ich die Nummern der Reihe nach durch.

Nr. 443 würde man eher nach der Ausgabe von C. Silva – Tarouca, *Epistularum Romanorum Pontificum . . . collectio Thessalonicensis*, Pontificia Universitas Gregoriana, *Textus et Documenta* 22 (1937) nr. XXIII S. 54 ff. zitiert erwarten als nach der alten Edition der Ballerini (1754–1756) im häufig fehlerhaften Nachdruck von J. P. Migne. – Bei Nr. 445 sollte die Edition von Mommsen-Meyer eingerückt werden, nicht die eigenwillige und veraltete von Gustav Haenel: *Nov. const. imp.* etc. (Bonn 1844). Merkwürdigerweise ist mit Nr. 458 (s. unten) auf Mommsen-Meyer zurückgegriffen. – Nr. 449. Das Initium *Quanta fraternitati* ist hier falsch angegeben (Nr. 444 richtig). – Nr. 453 ist in der vorliegenden Form kaum zu begreifen; hinter *Romam* ist das Subjekt *animus* ausgefallen und der erklärende Zusatz „sc. Attilae“ gehört hinter *eius*. – Bei Nr. 452 wäre es besser gewesen, den Editionstitel zu übernehmen: Hydatii Lemici continuatio chronicorum Hieronymianorum, denn in den Nachbar-Nrr. 451 und 453 ist genauso verfahren. – Nr. 454 verwirrt durch ungenauen und außerdem zu Nr. 451 widersprüchlichen Titel: *Prosperi Tironis Chronica* (statt *Epitoma Chronicon*). – In Nr. 458 sollte nicht das irreführende Datum (1954) eines Nachdrucks als einziges Erscheinungsjahr angeführt werden, auch wenn der Weidmann-Verlag die verkaufstechnische Unsitte pflegt, das originale Erscheinungsjahr zu unterdrücken. Mommsens *Codex-Theodosianus*-Edition, die P. M. Meyer mit den posttheodosianischen Novellen ergänzt hat, ist 1905 erschienen, und aus dieser Zeit stammt der Editionstext. – Nr. 466 läuft meist unter dem Namen *Decretum* (nicht *Decretale*) . . . *de libris recipiendis et non recipiendis* und ist auch von Dobschütz, den Aland als Vorlage nennt, so bezeichnet worden; *Decretale* widerspricht der Editionsbezeichnung und ist zumindest mißverständlich. – Nr. 469 ist eher (dies nur als Vorschlag) nach der Vogelschen Edition MG. AA. VII (1885) S. 52, 13 ff.; 61, 36 ff. als nach Hartel CSEL. 6 (1882) S. 295 und 316 zu zitieren. Vogel hat den Hauptüberlieferungsstrang, die pseudoisidorischen Dekretalen, ausführlicher in seine Kollation einbezogen. – Nr. 485, im Text fehlerhaft, ist in der Zuschreibung zu Pelagius I. falsch (556–561). Die hier von Mirbt übernommene Einordnung ist höchst irreführend, denn sie läßt die Vorstellung aufkommen, als sei es im 6. Jahrhundert päpstliche Überzeugung gewesen, daß eine Generalsynode, womit ein ökumenisches Konzil umschrieben sein kann, päpstlicher Konvokation und Mitwirkung bedürfe. Bei der aktualisierten Forschung über den Begriff des ökumenischen Konzils provoziert diese falsche Zuweisung Irrtümer. Das Exzerpt stammt aus der Einleitung Pseudoisidors und dürfte einer Kanonessammlung des 11. Jahrhunderts, jedenfalls einer nach Burchard von Worms († 1025), entnommen sein; denn erst durch Burchards Dekret I, 42 kam das wichtige *generalem* zu *synodum* in den Text. Die Zusammenhänge sind längst aufgedeckt: Zeitschrift für Rechtsgesch. Kan. Abt. 40 (1954) S. 45 ff. Anm. 139 und das Stück als Sprium ausgewiesen in der grundlegenden Edition: Pelagii I. papae epistulae quae supersunt, edd. P. Cassó und C. Batlle (1956) S. 240, die für Nr. 485 ebenso heranzuziehen gewesen wäre wie für die folgende Nr. 486. Das Versäumnis hat zur Folge, daß der Druck Mirbt-Alands erheblich vom kritisch untermauerten Text Gassó-Batlle's (S. 89 f. Nr. 33) abweicht. – Die Nrr. 491, 492, 493, aus den Dialogen Gregors des Großen, sind aus der ehrwürdigen Mauriner-Ausgabe (1705) nach der Revision von G. B. Galliccioli im Nachdruck bei J. P. Migne 77 (1847) übernommen, obwohl gerade für sie die neue Edition in den *Fonti per la storia d'Italia* von U. Moricca (1924) zur Verfügung steht, die sich bemüht, die Sprache Gregors, die selbst die Mauriner geglättet haben, zu erhalten. Die Stücke stehen in der neuen Moricca-Ausgabe außer-

dem in anderer Kapitelzählung: IV, 41 (S. 297,7 ff.); IV, 57 (S. 315,3 ff., mit anderem Text, und S. 316,27 ff.); IV, 60 (S. 323,11 ff.). – Bei dem Nachdruck der Foersterschen Liber-Diurnus-Edition (Nrr. 501, 505) fragt man sich, was für einen besonderen Zweck die paläographische Wiedergabe verfolge, mit der Foerster im Sinne der Peitzschen These gleichberechtigter Kanzleiüberlieferungen etwas hat dokumentieren wollen, die aber bei einer bloßen Textwiedergabe ziemlich sinnlos ist. Zudem ist die Kollation der anderen Traditionen außerhalb des Vaticanus nicht fehlerfrei (z. B. gehört S. 249 Anm. 2 eine Zeile tiefer). – Nr. 504, die Konstantinische Schenkung, macht den Benutzer unsicher. Im Vorwort S. IV steht die Salvationsklausel: „Der Fortfall der Literaturangaben . . . entspricht einem Beschluß der kirchengeschichtlichen Sektion des Theologischen Fakultätentages.“ Das soll doch hoffentlich nicht heißen, daß neuere Forschungen und Ergebnisse nicht zu berücksichtigen sind, wenn sie in die Substanz eines Textes gehen. Man fürchtet es fast, denn ohne die Forschungen R. Holtzmanns, E. H. Kantorowicz's u. a. zu beachten, ist der entscheidende Schenkungsparagraph 17 (Mirbt-Aland S. 255) wiederum unsinnig interpungiert. Es muß heißen: *uti in processionibus ad imitationem imperii nostri. Unde ut non* usw. Die beiden hier von Mirbt übernommenen Sachanmerkungen sind ungenau; S. 253 Anm. 1 muß es Mt. 16, 18 sq. lauten, und man kann das Constitutum Constantini in dem fingierten Datum nicht dadurch festlegen, daß man schreibt: „Gallicanus war Konsul 317“ (S. 256 Anm. 1). Gallicanus war Konsul 317 und 330, welchen Angaben zudem noch das vierte Konsulat Konstantins (*Flavio Constantino augusto quater*) im Jahre 315 widerspricht. Zu welchem Datum will das Constitutum eingereiht sein? – Nr. 506 ist seit Mirbt dunkel: „Gültigkeit einer mit Wein vollzogenen Taufe, 753: Responsa Stephani papae, quae cum in Francia esset in Carisiaco villa, Brittanico (statt: Britanniaco, ein Versehen, das aus Mansi übernommen ist = Brétigny, Diözese Soissons) monasterio dedit ad varia consulta, de quibus fuerat interrogatus (Mansi XII, 561 Nr. 11).“ 753 war Stephan II. noch nicht in Quierzy, wohin er erst nach dem Akt von Ponthion im Januar 754 kam, und in den Papstregesten ist JE. 2315 denn auch zwischen April 14 und Juli 754 eingereiht. Da Aland in nicht durchschaubarer Ungleichmäßigkeit manchmal Jaffés Papstregesten angibt, manchmal nicht, dürfte er hier, wo auf JE. 2315 nicht verwiesen ist, eine Orientierung am Itinerar unterlassen haben. Auch bei der Vorlage Mansi XII, 558, woher die Ankündigung genommen ist, scheint nicht nachgeschlagen worden zu sein, denn dort steht in unmittelbarer Fortsetzung des Textes: „anno Christi DCCLIV“. Der Sachverhalt ist bequem nachzulesen im Dict. d'hist. et de géogr. eccl. X (1938) Sp. 623. – Ein Kunstwerk an Konfusion ist Nr. 507. Die Lateransynode von 769 soll entnommen sein „Corp. Juris civ. 4, 3, 79“. Wie kommt ein römisches Konzil des 8. Jahrhunderts in das Kodifikationswerk Justinians (527–565), und was bedeutet 4, 3, 79, das einen am ehesten an ein Digestenzitat denken läßt? Der alte Mirbt hilft auf die Sprünge: „Corp. iur. can. c. 4.3 Dist. 79“; das ist zwar auch noch unglücklich, da allein das Dekret Gratians gemeint ist, aber die Angabe ist verständlich. Aland dagegen kann sich selbst nicht mehr verstanden haben. Woher ist nun der Text Mirbt-Alands genommen? Angegeben ist: „MG LL Sect. III, Concilia II, 1, 86; Mansi XII, 719; Corp. Juris civ. 4, 3, 79.“ Aus Werminghoff MG. Conc. II kann er nicht stammen, denn einmal ist die Entsprechung des ersten Stücks (*Nullus promoveri*), die Werminghoff aus dem Liber Pontificalis zitiert, nicht angegeben (MG. Conc. II S. 77, 1–3) und zum anderen weicht der Text des Rests ab (MG. Conc. II, S. 86, 22–23; *Oportebat – observandum*). Auch Mansi XII, 719 kann es nicht sein; das zeigen die Abweichungen im dritten Abschnitt (*Sed et hoc – observandum*): *postquam* Mirbt-Aland] *priusquam* Mansi; *et anathematis indictione* Mirbt-Aland] fehlt Mansi. Und Gratian scheidet

(c. 4 und 3 Dist. 79) als Gesamtvorlage aus; bei ihm fehlt das dritte Stück. Mit anderen Worten: trotz ihrer Angaben können Mirbt-Aland ihren Text von keinem der genannten Werke bezogen haben. Die Lösung ist wahrscheinlich folgende. Mirbt hat das „Papstwahlgesetz (769)“ zum ersten Mal in die dritte Auflage (1911) seines Werkes eingerückt, ein Abdruck wahrscheinlich von Mansi XII, 719. Das war an sich schon eine inferiore Überlieferung, denn sie war nichts anderes als eine Kontamination eines alten Gratianzitats mit einem Auszug aus Lucas Holstes Anselm von Lucca-Exzerpt von 1662. Angesichts Werminghoffs Concilia-Edition oder Wolf von Glanvells Deuseddit-Ausgabe war das wirklich nicht nötig, und Mirbt scheint sich an eine stillschweigende Aufbesserung gemacht zu haben, *certainly* wurde zu *cunctis*, *priusquam* zu *postquam*, *et anathematis indictione* wurde hinzugesetzt. Vorbild war offenbar Deuseddit II, 162 (in der Zählung Wolf von Glanvells). Die Ausgabe also, auf die dann der Wortlaut des längsten Stückes ausgerichtet worden ist, ist vielleicht nicht genannt. Der Text der letzten Ausgabe Mirbt-Alands kann mit keinem der angegebenen Drucke verglichen worden sein. – In Nr. 511 sollte es besser schlicht MG. Epp. V heißen, denn der Suchende findet heute „V, 1“ nicht mehr. – Was heißt MG SS rer. Germ. 8, 112 in Nr. 513 und warum steht bei einem Text „zum Jahr 801“ die Anmerkung: „Die Confessio lag beim Altar bei Gregor d. Gr. noch erhöht und allen sichtbar“? Ist auf Gregors Veränderung angespielt? – Das Pactum Hludovicianum (Nr. 516), das doch wohl besser von Sickel (Das Privilegium Otto I. für die römische Kirche, 1883, S. 173 ff.) als von Boretius übernommen werden sollte (denn Boretius druckt lediglich Sickels Text ab), trägt die Anmerkung (S. 263 Anm. 1): „Zur Frage der Verunreinigung und der Interpolationen cf. Nr. 525, das sog. Ottonianum von 962.“ Schaut man dort nach, so findet sich S. 269 Anm. 1: „§ 1–14 ruht auf dem Pactum Ludowici Pii cum Paschali I. a. 817 (cf. Nr. 516), § 15 sqq. auf der Constitutio Romana Lothars I. a. 827 [muß 824 heißen] (cf. Nr. 517)“, was wörtlich dem Vorspann des alten Mirbt (4⁵ Nr. 256 S. 130) entnommen ist. Daß das Pactum Hludovicianum verunreinigt und interpoliert sei, davon steht in Nr. 525 nichts, obwohl man auf einen solchen, gegen Sickel und Stengel (s. unten zu Nr. 525) gerichteten Nachweis gespannt wäre. Der Leser steht bei der Anm. 1 S. 263 vor einer neuen, nicht belegten Behauptung. – Bei Nr. 519 ist wohl der Satz *Primum igitur, quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus manifeste esse credatur eiusque caput Christus, apostolicis oraculis adprobamus* mit Paulusworten in Zusammenhang zu bringen: Ephes. 5, 23; Col. 1, 18. 24. Sie sind allerdings auch nicht bei Werminghoff angemerkt. – Alands eigene und nachdrücklich hervorgehobene Leistung ist es offenbar, daß er zu Nr. 522 (S. 267 Anm. 6) das nach alter Ausgabe und überdies ungenau angegebene Ambrosius-Zitat von MG. Epp. VI S. 599 Anm. 3 auf die neue Edition von Fallar (CSEL 73) umgestellt hat. – Die Anmerkung 1 auf S. 269 (zu Nr. 525) läßt erkennen, daß E. Stengels Forschungen nicht berücksichtigt sind, was umso bedauerlicher ist, als Stengel in seinen „Abhandlungen und Untersuchungen zur mittelalterlichen Geschichte“ (1960) in einer Edition des Ottonianums das „Wachstum der Paktumfassung bis zum Ottonianum“ durch verschiedene Drucktypen veranschaulicht hat. Dies typographisch zu übernehmen wäre sinnvoller gewesen als die Abkürzungen-Akrobatik in den Nrr. 501 und 505 (s. oben S. 57). – Nr. 526 wäre (schon von Mirbt) nach der Ausgabe Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi, MG. SS. rer. Germ. ed. F. Kurze S. 176 zu zitieren gewesen. Auch sollte doch wohl auf Adalbert, den späteren Erzbischof von Magdeburg, als den Verfasser hingewiesen werden. – Landulfs Mediolanensis historia (Nr. 530) liegt jetzt in einer italienischen Edition innerhalb des neuen Muratori vor: *Rerum Italicarum Scriptores* IV, 2 (1942) ed. A. Cutolo; Mirbts Auszug steht S. 69, 1–14. – Nicht schön ist die von

Mirbt übernommene „Reformation des Papsttums“ (Nr. 533), da man für die anschließende Epoche von Reform- und nicht von Reformationspapsttum wie von einem Terminus spricht, den vornehmlich H. W. Klewitz und G. Tellenbach (1939, 1958) begründet haben. – Die Chronik Hermanns von Reichenau (Nr. 534) in MG. SS. V ist von G. H. Pertz, nicht von Dümmler (er war beim Erscheinen des Bandes vierzehn Jahre alt) herausgegeben worden. – Bei den Nrr. 538, 539 ist der Titel von C. Will nicht ganz genau, bei 542 ist zu Martinuccis Ausgabe besser „S.“ 340 zu ergänzen, und der Herausgeber der „Kanonessammlung des Kardinals Deusedit“ (1905) heißt mit dem Zunamen Wolf von Glanvell (dieselben Fehler stehen im Abkürzungsverzeichnis S. LIV). Mit der Angabe I, 339 sq. weiß ich nichts anzufangen (Bd. I? Freilich ist die Ausgabe bei einem Band geblieben). Robert Guiskards Vasalleneid steht bei Wolf von Glanvell III, 285 S. 393 f. – Petrus Damiani starb 1072. An welches Wirken mit den Zahlen 1067–1082 hinter seinem Namen (S. 281 vor Nrr. 543–546) erinnert werden soll, bleibt dunkel. Bei Mirbt steht noch: „gest. 1072“. – Nr. 546 ist eine falsche Zuschreibung. Der Sermo gehört nicht Petrus Damiani, sondern Nikolaus von Clairvaux († ca. 1176), vgl. J. J. Ryan, in: *Mediaeval Studies* 9 (1947) S. 151 ff. – Die falschen Verweise S. 282 Anm. 1 und 2 (zu Nr. 547) hat schon Mirbt verschuldet. Im Dictatus Papae 23 ist die Anspielung mißverstanden: . . . *testante sancto Ennodio Papiensi episcopo ei multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symachi pape continetur* (hier ist Mirbts Fehler *contineatur* übernommen, obwohl Caspar zitiert wird). Gregor VII. denkt hier offenbar an den Libellus des Ennodius (also Mirbt-Aland S. 230 f. Nr. 469), der z. B. bei Pseudoisidor, den Gregor in seinen „Leitsätzen“ besonders stark herangezogen hat, unter die decreta Symmachi eingereiht ist (*Decretales Pseudo-Isidorianae*, rec. Hinschius S. 665 ff.). Die „vielen billigenden Väter“ dürften die Synodalen (Hinschius S. 677 ff.) sein, die der Schrift des Ennodius zugestimmt haben. Die Zusammenhänge haben schon Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum* II S. 175 und Caspar MG. Epp. sel. II, 1 S. 207 zu XXIII angedeutet und K. Hofmann, *Der „Dictatus Papae“ Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung* (1933) S. 68 ff. ausführlich dargelegt. Eine kommentierende Anmerkung müßte etwa lauten: „Angespielt ist auf den Libellus des Ennodius (cf. Nr. 469), der in der pseudoisidorischen Überlieferung unter den decreta Symmachi läuft; die „vielen Väter“ sind die Konzilsväter, die nach derselben pseudoisidorischen Überlieferung die Schrift des Ennodius gebilligt haben sollen“. Ein Verweis auf Nr. 468, auf das *Constitutum Silvestri*, ist jedenfalls unpassend; er findet sich (ebenso fehlleitend) noch einmal Nr. 566 auf S. 295 Anm. 1. – In der zu Nr. 548 gehörenden Anmerkung 1 sollte für die *Gesta Friderici* nicht die lange überholte Pertzsche Edition (1868) zitiert werden, sondern entweder die von G. Waitz-B. v. Simson MG. SS. rer. Germ.³ (1912) S. 12 f. oder die nach der „Widmungsfassung“ revidierte von F. J. Schmale der *Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe* XVII (1965) S. 122. – Unglücklich ist die Überschrift S. 285 vor Nr. 550: „Innerkirchliche Reform: Kampf gegen Simonie, Priesterehe, Laieninvestitur“. Ist die Laieninvestitur eine „innerkirchliche“ Frage? Die Etikettierung geht am Selbstverständnis der Reformzeit vorbei. – Für Nr. 550 ist als Vorlage verzeichnet „JR ep. coll. 3 . . .“; nach Mirbtscher Üblichkeit und dem Abkürzungsverzeichnis S. LIV heißt JR = Jaffé, *Papstregesten* in 2. Auflage. Hier ist aber die *Bibliotheca rerum Germanicarum* Jaffés gemeint, die vorher, übereinstimmend mit dem Abkürzungsverzeichnis, mit Jaffé II, 523 sq. genannt ist. Dagegen fehlt die Regestennummer JL. 4931; mit „JR ep. coll. 3“ sind zwei mit Jaffé zusammenhängende Werke ineinandergeflossen. Entgegen Jaffés von Mirbt übernommener zeitlicher Einordnung zu 1074 wird der Brief im allgemeinen auf 1075 angesetzt. – Merkwürdig ist die Zitierweise Nr. 551 verglichen mit Nr. 555: *Marianus Scotus*

Chronicon und Marianus, Scottus Chronicon. Die Analogie zu den anderen Nummern ließe erwarten: Marianus Scottus, chronicon. Übrigens ist ein „Graf Albert (v. Kalto)“ (Mirbt-Aland S. 285 Anm. 3) als Empfänger von JL. 4884 (Gregor VII. Reg. II, 11) schon lange ausgeschieden und durch Albert von Calw ersetzt (vgl. Caspar MG. Epp. sel. II, 1 S. 142 Anm. 2). Mit den Schlußworten dieser Anmerkung „an Herzog Rudolf v. Schwaben (Caspar, MG ep. sel. I, 223)“ sind bei Aland versehentlich zwei Anmerkungen Mirbts (4-5 S. 150 Anm. 1 und 2) zusammengezogen: „... an Herzog Rudolf von Schwaben, Caspar I 142. 182“ (Anm. 1) und „cf. Reg. II 67 an EB Anno v. Köln, Caspar I 223“ (Anm. 2). Auf S. 286 des Mirbt-Aland steht die zweite Anmerkung zu Recht. – Schlimm steht es mit dem berühmten Brief Gregors VII. an Bischof Hermann von Metz (JL. 5201; Reg. VIII, 21 MG. Epp. sel. II, 2 ed. Caspar S. 544 ff.). Dem Kommentar und der Verifizierung der patristischen Zitate wäre H.-X. Arquillière, in: *Mélanges Jules Lebreton II, Recherches de science religieuse* 40 (1952) S. 231 ff. zugute gekommen; aber auch der Caspar-sche Kommentar hätte glücklicher verwendet werden können; S. 291 Anm. 3: Hinschius 36 (nicht 86); S. 295 Anm. 1 ist dasselbe Mißverständnis wie beim Dictatus Papae (Nr. 547; s. oben S. 59). Warum ist (mit Mirbt) die Form *suae* aus der Empfängerüberlieferung gegen *sui* des Registers vorgezogen, obwohl das Druckvorbild Caspar anstandslos *sui* (S. 293 Anm. 2) bringt? Das substantivierte Possessivum ist in dieser Verbindung nicht selten. – Durch Anm. 3 der S. 292 spuken noch Einhards Annalen, was wohl eher Versehen als Überzeugung ist. – Das „Privilegium pontificis“ des Wormser Konkordats (Nr. 571) hat zuletzt A. Hofmeister in der Festschrift D. Schäfer (1915) S. 147 kritisch ediert; sein Text wäre einem Abdruck zugrundelegen gewesen. – Für das Laterankonzil von 1123 (Nr. 572) stützen sich Mirbt-Aland anscheinend auf die Weilandsche MG.-Ausgabe (Const. I S. 575 ff.). Der letzte Herausgeber der Dekrete C. Leonardi jedoch befand: „Editioni autem, quae sola critica ratione instructa est (MGH), minimam fidem opinamur esse tribuendam“ (Conciliorum oecumenicorum decreta [1962] S. 165); Leonardi Edition ist zwar genannt, aber nicht vorgezogen (S. 166 f.). – Nr. 586 gibt sich geheimnisvoll: „Decretum Gratiani. Verurteilung eines Papstes (Friedberg I, 146).“ Gratianzitate sahen sonst anders aus (s. oben S. 57 f. zu Nr. 507), und man denkt zunächst (schon der zeitlichen Einordnung wegen), daß auf ein dictum Gratiani hingewiesen werden soll. Es handelt sich jedoch um c. 6 Dist. 40, und das wiederum ist ein Teilstück jenes berühmten Fragments De ecclesia, das P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio 2 (1929) S. 128 ff. kritisch ediert, A. Michel ebda. S. 134 ff. dem Kardinal Humbert von Silva Candida zugesprochen und J. J. Ryan (Mediaeval Studies 20 [1958] S. 206 ff.) in die Ost-West-Diskussion nach der Mitte des 11. Jahrhunderts gestellt hat. Es gehört also an einer anderen Stelle und nach anderer Vorlage abgedruckt. – In den Nrr. 587 und 589 sollten (wie oben S. 59 zu Nr. 548) die Gesta Friderici entweder nach Waitz-Simson oder J. Schmale zitiert werden. – Warum ist in Nr. 588 nicht angegeben, daß das Kapitel gleichfalls in den Gesta Friderici steht (Waitz-Simson S. 179, bzw. Schmale S. 420), wenn es bei den Nrr. 587 und 589 verzeichnet ist? Ähnliche Versehen und Inkonssequenzen stehen freilich schon bei Mirbt. – Für Nr. 592 wäre die neue Ausgabe des Österreichischen Kulturinstituts in Rom heranzuziehen gewesen: Die Register Innozenz' III. 1. Bd. 1. Pontifikatsjahr: Texte, bearb. von O. Hageneder und A. Haidacher (1964) S. 56 f. Für die Orientierung günstiger ist es statt von Markwald (S. 305 Anm. 2) von Markward von Annweiler zu sprechen. – Auch die andere moderne Ausgabe eines Innozenz-Registers fehlt: F. Kempfs Regestum Innocentii III. papae super negotio Romani imperii. Miscellanea Historiae Pontificiae XII (1947). Die Dekretale *Venerabilem fratrem* (Mirbt-Aland Nr. 596) steht dort S. 167 ff. – Nr. 599, der

Brief an den Florentiner Konsul Acerbo Falseronis mit dem berühmten Sonnenmond-Gleichnis, steht in der Edition des Österreichischen Kulturinstituts S. 600. – Für das 4. Laterankonzil (Nrr. 602–610) sind die Conciliorum oecumenicorum decreta (s. oben S. 60 zu Nr. 572) zwar zitiert, aber nicht abgedruckt. – Nr. 611, die Verdammung der Magna Charta, gehört nicht zum 4. Laterankonzil. – S. 330 Anm. 1 (zu Nr. 632) würde ich „Herzog Ludwig I.“ gebräuchlicher finden als „Ludwig den Bayern“, als welcher doch wohl der König und Kaiser angesehen zu werden pflegt.

Nimmt man alles in allem, so kann man sagen, daß in den letzten Jahrzehnten mehr Arbeit an Editionen und Erschließung der Texte geleistet worden ist, als der Mirbt-Alandschen Quellensammlung entnommen werden kann und an ihr abzulesen ist. Für die Textauszüge vom 5. bis 12. Jahrhundert gilt, daß sich die Abdrucke nicht immer auf die letzten und besten Editionen stützen, und wie häufig bei diffizileren Textwiedergaben finden sich neben Druckfehlern manche Inkonssequenzen, z. B. sind bei Papstbriefen die Regestennummern zuweilen angegeben, zuweilen nicht; manchmal ist nur nach Initium zitiert u. ä. So betrachtet der Benutzer das teure Sammelwerk mit gemischten Gefühlen: trotz der nicht wenigen Irreführungen wird er dankbar sein, daß das handliche und weit verbreitete Textbuch – lange vergriffen – jetzt wieder greifbar ist, greifbar in einem anderen, einem ökumenischen Zuschnitt; dann aber mag ihn Bedauern ankommen, daß hier die Chance nicht wahrgenommen worden ist, den (was die Wiedergabe der besten Ausgaben betrifft) schon nicht durchgängig zuverlässigen Mirbtschen Abdruck auf den letzten Stand zu bringen. Manchen und wohl vornehmlich theologischen Benutzern kann auf diese Weise ein Hinweis auf zuverlässigere und modernere Textausgaben entgehen. So mag man sich von den Exzerpten Mirbt-Alands anregen und leiten lassen: nach den letzten Textausgaben wird man bei früh- und hochmittelalterlichen Zeugnissen außerhalb des Buches suchen und sich des rechten Wortlauts – schon der falschen Wiedergaben wegen – dort versichern müssen.

Zu Klemens Honselmanns *Entgegnung** auf meinen Aufsatz:

„Die Urfassung von Luthers 95 Thesen“

Von Hans Volz

Unter Verzicht auf eine Weiterführung der allgemeinen Diskussion über Luthers 95 Thesen, zu der Honselmann in seiner *Entgegnung* nichts Neues beizubringen vermag, will ich mich hier nur zu einem von H. gegen mich persönlich gerichteten Angriff äußern: er bezeichnet eine in meinem Aufsatz dargebotene Interpretation als „Zumutung an den aufmerksamen Leser“ und erklärt: „Der Text ist so sonnenklar und Volz des Lateins so kundig [*ich hatte H. Übersetzungsfehler nachgewiesen*], daß man für die falsche Interpretation der Stelle keine Erklärung finden kann“ (o. S. 75 f.).

Es handelt sich dabei um Prierias' lateinische Äußerung zur 1./3. (und 14./15.) Lutherthese: „Hiis verbis tres conclusiones, Martine, *comprehendis* et verbaliter saltem quatuor falsitates“ (bzw.: „His dictis, Martine, duas conclusiones et tres falsitates *comprehendis*“).

In diesen Worten erblicke ich (wie übrigens auch – und zwar unabhängig von mir – Heinrich Bornkamm [vgl. o. S. 75 Anm. 19]) die Beweisgrundlage dafür, daß die genannten (und andere) Lutherthesen von Anfang an bei Luther *Einzelsätze* bildeten, die dann erst Prierias in seinem „Dialogus“ zu jeweils einer Gruppe zusammenzog – ein nicht unwichtiger Punkt in der Beweiskette, daß Prierias den Luthertext nicht unverändert abgedruckt, sondern ihn (wie nachgewiesenermaßen auch an zahlreichen anderen Stellen) korrigiert oder bearbeitet hat, wodurch diese Fassung naturgemäß ihre Authentizität verlor. H. gibt aber nun in seiner „Entgegnung“ auf meine diesbezügliche Darlegung das von Prierias verwandte Verbum: „comprehendere“ nach dessen Grundbedeutung durch: „zusammenfassen“ wieder („Mit diesen Worten faßt du, Martin, drei Schlußsätze zusammen . . .“); dementsprechend glaubt er, diese Thesenzusammenfassung bereits Luther zuschreiben zu können, ohne sich dabei überhaupt die selbstverständliche Frage vorzulegen, woher denn Prierias hätte wissen sollen, daß jener an beiden Stellen Thesen „zusammenfaßte“. Dabei ist H. die Tatsache völlig entgangen, daß schon nach klassischem Sprachgebrauch (z. B. Cicero, *Ad Atticum* 12, 21, 1) die Wortverbindung: „verbis *comprehendere*“ die (hier dem ganzen Sinn und Zusammenhang nach allein in Frage kommende) Bedeutung: „(in Worte) fassen, ausdrücken“ besitzt. Die Verdeutschung dieser Stelle, die ich in meinem Aufsatz zu geben für überflüssig hielt, hole ich hier

* Heft 1, S. 68–76.

nach, um jegliches Mißverständnis auszuräumen: „In diese Worte fassest du, Luther, drei [bzw.: zwei] Thesen und den Worten nach mindestens vier [bzw.: drei] Falschheiten“.¹ Laut dieser ganz eindeutigen Bemerkung lagen also die Lutherthesen, die Prierias selbst dann teilweise zu Gruppen vereinigte, diesem in *Einzelsätzen* vor. Eine ausdrückliche Bestätigung findet unser Wortverständnis in Luthers Erwiderung, in der er das von ihm aufgenommene Verbum: „comprehendere“ jetzt allein auf „falsitates“ bezieht: „Quatuor falsitates in tribus primis conclusionibus a me comprahensas pronuncias“ („Vier Falschheiten, die von mir in den drei ersten Thesen zum Ausdruck gebracht sind, verkündest du“) (WA Bd. 1, S. 648, 11 f.).²

Als eindeutiges Resultat ergibt sich daher, daß hier unter gar keinen Umständen die Rede sein kann von einem „durchschlagenden Beweisstück“, das nach H.s Meinung (o. S. 76) die Richtigkeit seiner (von mir in meinem Aufsatz widerlegten) Ansicht von der Bedeutung des Prieriastextes als Urfassung der Lutherthesen erneut beweise. Vielmehr trifft H.s gegen mich erhobener Vorwurf, aus dem lateinischen Text „falsche Schlüsse“ gezogen zu haben, in vollem Umfang ihn selbst.³

¹ Absichtlich verzichte ich hier auf eine eigene Übersetzung, sondern zitiere die von Walch² Bd. 18, Sp. 315 gelieferte, die genau meiner (und Bornkamms) Auffassung entspricht. Die von H. (o. S. 75 Anm. 19) beanstandete Lesart Bornkamms: „Luthere“ (statt: „Martine“ des Udruckes und Leipziger Nachdruckes) stammt aus Erl. Ausg. Op. lat. var. arg. Bd. 1, S. 348; dort war man an dieser Stelle (entgegen der Quellenangabe: „ex editionis originalis exemplari“ [ebd. S. 343]) dem Text der Jenaer Lutherausgabe (1556) gefolgt, die ihrerseits jene Korrektur aus der Wittenberger Gesamtausgabe (1545) übernommen hatte (auf gleicher Grundlage beruht auch die von Walch¹ und Walch² [s. o.] dargebotene deutsche Übersetzung).

² Honselmann (S. 76): „Du verkündigst, daß ich in den drei ersten Thesen vier Irrtümer zusammengefaßt habe“. Wenn die Irrtümer von Luther zusammengefaßt sind, dann ist es auch so mit den Sätzen, die sie enthalten. Es sei hinzugefügt, daß Luther sich mit keinem Wort dagegen wendet, daß er die Thesen zusammengefaßt habe“. – Ein Kommentar erübrigt sich.

³ Eine glatte Unwahrheit stellt H.s Behauptung dar, ich hätte in der „Übersicht der Überlieferung“ „nicht die Möglichkeit angedeutet“, daß im Thesentext des Prierias ein Abdruck des von Luther dem Erzbischof Albrecht übersandten Exemplars erhalten sein könne; damit sei „der Leser also hier auf wichtige Umstände des zu behandelnden Problems nicht aufmerksam gemacht“ (o. S. 69); denn nicht nur in meinem Überlieferungskapitel selbst (Bd. 78, S. 68), sondern darüberhinaus auch noch an zwei anderen Stellen (ebd. S. 75 Anm. 45 und S. 87) habe ich *ausdrücklich* auf diesen Tatbestand hingewiesen.

QUELLEN

Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann

Eine Auswahl aus dem Briefwechsel (1875–1889)*

Von Peter Fischer-Appelt

Albrecht Benjamin Ritschl, geboren am 25. März 1822 in Berlin, lehrte 18 Jahre in Bonn, bevor er zu Ostern 1864 einem Ruf nach Göttingen folgte. Dort wirkte er als ordentlicher Professor für Neues Testament und systematische Theologie bis zu seinem Tod am 20. März 1889. Erst spät, als sein dogmatisches Hauptwerk „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (3 Bde 1870/74) erschienen war, machte er Schule unter einigen jungen Theologen, die ihre Bildung überwiegend der Vermittlungstheologie verdankten. Einer der ersten, die mit Ritschl in Verbindung traten, war Johann Georg Wilhelm Herrmann. Er gilt nach Leistung und Wirkung zu Recht als der bedeutendste Systematiker der Ritschlschen Schule, denn er verstand es, den theologischen Ansatz Ritschls konsequent und eigenständig weiterzubilden. Geboren am 6. Dezember 1846 in Melkow bei Jerichow, verbrachte er 13 Jahre als Student und Privatdozent in Halle, ehe er am 22. August 1879 zum Ordinarius für systematische Theologie in Marburg ernannt wurde. Sein Name blieb über 38 Jahre mit der Marburger Fakultät verbunden. Nach seinem Tode am 2. Januar 1922 überreichten die Erben einen Teil des Nachlasses an Martin Rade, der die Papiere im Februar 1940 der Universitätsbibliothek Marburg übersandte mit der Auflage, das wertvollste Stück der Sammlung, den Briefwechsel zwischen Ritschl und Herrmann, aus persönlichen Gründen vorläufig in besonderem Gewahrsam zu halten. So geriet die Korrespondenz in Vergessenheit, obwohl schon 1896, als die Briefe vereinigt worden waren, Otto Ritschl in der Biographie seines Vaters daraus zitiert und Rade sie für seine Gedächtnisrede auf Herrmann

* Diese Auswahl ist zuerst dargeboten worden in der ungedruckten Festschrift: Die theologische Hintertreppe. Dankesgabe für Prof. D. Gerhard Gloege DD, anlässlich des 65. Geburtstages am 24. Dezember 1966 zusammengestellt von Gottfried Adam. [Bonn 1966.] VI, 141 gez. Bl. Der Band enthält folgende Beiträge: Teil I. Paternoster: Karl-Adolf Bauer, Der Geist hilft unserer Schwachheit auf. Predigt über Römer 8, 26 und 27 (S. 2–13); Gerhard Karpp, Die mittelalterlichen Traktate „De arte praedicandi“ (S. 14–49). Teil II. Die theologische Hintertreppe: Otto H. Pesch OP, Thomas von Aquin über Schlafen und Baden. Kleiner Kommentar zu Summa Theologiae I–II 38,5 (S. 51–60); Willi Hoffmann, Johannes Feielmeier. Prädikant und Reformator von Riedlingen (S. 61–96); Gottfried Adam, Aegidius Hunnius (1550–1603). Vita und Fama (S. 97–112); Peter Fischer-Appelt, Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann. Eine Auswahl aus dem Briefwechsel (1875–1889) (S. 113–141).

verwertet hat. Was in mehr als 200 Stücken heute vorliegt, ist ein theologiegeschichtlich und biographisch bedeutsames Dokument, das genaueren Aufschluß über die Entstehung der Ritschlschen Schule und der Schriften beider Korrespondenten zwischen 1875 und 1889 gibt und die Kenntnis der Fakultätsgeschichte bereichert. Ihren besonderen Charakter empfangen die Briefe durch die gemeinsame Verschwörung gegen die „Prinziplosigkeit“ der zeitgenössischen Theologie. Dabei erfährt das – keineswegs spannungslose – Verhältnis beider Theologen zum ersten Mal eine detaillierte und direkte Beleuchtung. Die folgenden acht Briefe, die mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Marburg dargeboten werden, sind so ausgewählt, daß sie einen gewissen Einblick in die literarische Gestalt, den theologischen Charakter und das individuelle wie zeitgenössische Kolorit der Korrespondenz vermitteln. Eine ungekürzte Edition des Briefwechsels soll in absehbarer Zeit folgen.

Erste Briefe

Herrmann an Ritschl

⟨Halle a. S., 22. Januar 1875⟩

Hochverehrter Herr Professor,

Nachdem Sie den Versuch des Herrn Rat Tholuck, mich und meine Arbeit Ihrem Wohlwollen zu empfehlen,¹ mit einem „ultra posse nemo obligatur“² zurückgewiesen haben, könnte es fast aufdringlich erscheinen, daß ich trotzdem wage, Ihnen meine Dissertation³ zu überreichen. Indessen, da ich mir bewußt bin, daß ich aus mir heraus nie an irgendeinen Menschen eine solche Bitte richten würde, wie sie der mir sehr werthe Mann in seiner freundlichen Gesinnung für mich aussprach, so weiß ich auch, daß ich die höchst unbequeme Situation nicht verdiente, in welche mich Ihre herbe Antwort versetzte. Meiner Hochachtung vor Ihnen, hochverehrter Herr, hat dieses Ereignis keinen Abbruch getan; wohl aber mehrt die Erinnerung daran meine Zuversicht, daß Sie eine andere Bitte freundlich anhören werden.

Der Grund, weshalb ich mich an Sie wende, ist dieser. Seitdem ich mit Besser⁴ in näherem Verkehr stehe, hat er nicht abgesehen, mich auf Ihre

¹ August Tholuck (1799–1877), seit 1826 o. Prof. der Theologie in Halle, maßgebender Vertreter der Erweckungsbewegung, hatte im Jahre zuvor seinen Schüler und Amanuensis Herrmann dem gerade in Halle weilenden Göttinger Kollegen Ritschl zur weiteren Förderung empfohlen. Zu den Anfängen der Beziehung zwischen Herrmann und Ritschl vgl. O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben II (1896), 267–270.

² Über Vermögen ist niemand verpflichtet. Vgl. Celsus, Digesten 50, 17, 185.

³ W. Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda (1875), 49 S. Die am Schluß abgedruckten acht Thesen verteidigte Herrmann am 16. Januar 1875 erfolgreich und erwarb damit die *venia legendi* für das Fach Systematische Theologie in der Theologischen Fakultät Halle.

⁴ Max Besser (1844–1900), seit 1871 Privatdozent für systematische Theologie in Halle, gab 1875 aus Gesundheitsrücksichten die akademische Lehrtätigkeit auf und wurde später Pfarrer in Salbke bei Buckau-Magdeburg. F. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher (5. Aufl. 1926), 80 Anm. 1, bezeichnet ihn „aus eigenem Miterleben jener Zeit“ als den „Gründer“ der Ritschlschen Schule.

Schriften hinzuweisen als ein Mittel, mich aus dem Banne der Bildung, die ich mir teils in Übereinstimmung, teils im Gegensatz zu halleschen Anregungen erworben hatte, zu befreien. Wenn ich von seiner Persönlichkeit selbst absehe, so wüßte ich nicht, wofür ich ihm mehr zu danken hätte als dafür, daß er mich noch zur rechten Zeit auf diesen Weg geleitet hat. Mich in Ihre Schriften einzuleben, ist seitdem die eine wissenschaftliche Aufgabe, die ich mir gestellt habe. Aber je mehr das Interesse für die von Ihnen eröffneten Wege und die Dankbarkeit gegen Sie in mir wachsen, desto mehr werde ich getrieben, Sie um die gütige Beurteilung einer anderen Aufgabe zu bitten. Bereits vor der Bekanntschaft mit Ihren Schriften hatte ich die Arbeit begonnen, von welcher die Ihnen vorgelegte Dissertation einen Teil bildet.⁵ Bewegt von der Überzeugung, daß die alte Kirche unmöglich die Aufgabe gehabt haben könne, der Nachwelt einen eisernen Bestand grundlegender Dogmen zu liefern, nahm ich mir vor, das trinitarische und christologische Dogma jener Zeit zu beleuchten als Mittel, dem damals lebenden Geschlecht eigentümliche Bedürfnisse zu befriedigen. Dazu mußte ich die Lehren vom Heil und dessen Erwerbung untersuchen. Dabei schien sich mir zu ergeben, daß eine Unterordnung christlich sittlichen Handelns unter das geschichtliche Erlösungswerk als seinen hervorbringenden Grund unter jenen Verhältnissen unmöglich war; und ich habe dies zum Zweck der Habilitation zunächst an Gregor von Nyssa dargestellt. Auf der anderen Seite wurde mir klar, daß das Bewußtsein mangelhafter Gesetzeserfüllung keineswegs völlig unversöhnt gelassen wird. Gregor stellt sich das Problem und sucht es zu lösen durch den Hinweis auf die göttliche Natur des Menschen, die sich als unzerstörbarer Grund gottwohlgefälligen Handelns in der Freude an göttlichen Dingen, vor allem am Gesetze selbst reflektiert. Indem aber jenes religiöse Bedürfnis durch den Hinweis auf diesen universellen Zusammenhang zwischen Gott u(nd) Mensch befriedigt wird, mußte daneben jedes geschichtliche Heilmittel, das sich nicht in jenen Zusammenhang einordnen ließ, verblassen und die Pietät gegen die christliche Offenbarung in dem Augenblick in Gefahr kommen, wo die tiefste ethische Aufgabe der Religion eine Lösung fand. Jene Einordnung wird erstrebt und die Ausgleichung dieses Konfliktes versucht durch die Behauptung der Gottheit Christi in der nicänischen Form. Damit erklärt sich die Tatsache, daß die edelsten Kräfte der Zeit auf seiten des Nicaenums standen; nicht minder der glühende Eifer der Orthodoxen für ein Dogma, in welchem sich der tiefste Widerstreit ihres Inneren ausglich.

Nun bitte ich Sie, hochverehrter Herr, mich wissen zu lassen – vielleicht durch eine gelegentliche Bemerkung in einem Briefe an Herrn Direktor Nasemann,⁶ der mir ein wohlwollender Vorgesetzter ist –, ob der hier vor-

⁵ Im Nachlaß Herrmanns befinden sich drei Arbeitshefte mit Exzerpten und Studien zu Gregor von Nyssa sowie ein Arbeitsheft mit Auszügen aus Athanasius und Apollinaris von Laodicea. Die beabsichtigte Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts blieb ungeschrieben.

⁶ Otto Nasemann (1821–1895), ein enger Freund Ritschls, war der erste Direktor des Stadtgymnasiums zu Halle. Herrmann erteilte dort den Religionsunterricht in

gelegte Plan eines Angriffs auf die Väter des 4. Jahrhunderts und ob ein solches Unternehmen überhaupt Ihre Billigung findet. Verzeihen Sie den Anspruch, den ich an Ihre kostbare Zeit zu machen wagte, und entschuldigen Sie mein Vertrauen, das sich naturgemäß dahin richtet, woher ich die meisten fördernden Einflüsse empfangen habe. Erlauben Sie noch die Bemerkung, daß These 6⁷ sich nicht gegen Ihre Ausführung⁸ richtet; die Billigung soll von der Erkenntnis des polemischen Zweckes ausgehen. Sonderbarerweise haben alle übrigen Thesen hier sehr heftigen Widerspruch erfahren, diese nicht.

Mit wahrer Dankbarkeit

Halle a. S., 22. 1. 75.

Wilhelmsstr. 31.

Ew. Hochwürden ergebenster

W. Herrmann.

Ritschl an Herrmann

Göttingen, 24. Januar 1875

Gehrter Herr,

Ihren Brief vom 22. d. M. habe ich empfangen und erlaube mir, denselben mit folgenden Erklärungen zu beantworten.

Ihre Dissertation, die am Freitagmorgen in meine Hände kam, habe ich am Abend desselben Tages gelesen. Gestern früh habe ich eine Anzeige derselben für die *Jahrbücher für deutsche Theologie*⁹ geschrieben und hiervon Herrn Dr. Tholuck, in Erinnerung an seine im vorigen Jahre ausgesprochene

der Prima und erprobte dabei noch vor der Drucklegung Ritschls „Unterricht in der christlichen Religion“ (1875, Neudr. 1966). Die Schrift ist Nasemann gewidmet. Später bestand die Gepflogenheit, daß Briefe Ritschls zwischen Nasemann und Herrmann ausgetauscht wurden.

⁷ Die Thesen lauten:

1. Die Form, welche die Lehre von der Gottheit Christi in der alten Kirche erhalten hat, ist dadurch bedingt, daß in ihr das christliche Heil nur als Erlösung, nie als Versöhnung dargestellt wurde.

2. Eine christliche Religion ohne religiöse Wertschätzung des Stifters ist nicht denkbar.

3. Aus dem Prolog des Johannes-Evangeliums ist zu erweisen, daß der logos, von dem daselbst die Rede ist, mit dem philonischen nichts als den Namen gemein hat.

4. Die systematische Theologie spricht das Urteil, daß Gott ist, nicht als ein apodiktisches, sondern als ein hypothetisches aus.

5. Die Zulässigkeit von Beweisen für das Dasein Gottes würde die Religion sittlich wertlos machen.

6. Schleiermachers Sätze über die Unsterblichkeit in den Reden sind zu billigen.

7. Ein Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Ethik ist nicht zu statuieren.

8. Das Urteil des Augustinus, daß die Tugenden der Heiden Fehler seien, ist ein richtiges gewesen.

⁸ A. Ritschl, *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands* (1874), 39–45. Ritschl hält Schleiermachers Polemik gegen die eudämonistische Fassung der Unsterblichkeitsidee für unzureichend, weil die Ansätze ihrer sittlich-personalen Begründung von einer pantheistischen Weltanschauung umklammert bleiben.

⁹ *Jahrbücher für deutsche Theologie* (JDTh) 20. 1875, 146–148.

Empfehlung, Nachricht gegeben,¹⁰ die er wohl heut früh empfangen haben wird. Gestern abend habe ich den Prof. Schultz¹¹ in Heidelberg darauf aufmerksam gemacht,¹² daß er Ihre Dissertation für seine Replik gegen Dörner¹³ wohl werde brauchen können,¹⁴ und bitte Sie, demselben sie zukommen zu lassen.

Dieses alles hält sich intra posse; und der Spruch, an den Sie mich erinnern, daß ich mit ihm Tholucks Empfehlung Ihrer Person erwidert hätte – was mir auch jetzt einfällt –, konnte doch füglich nicht als eine *Zurückweisung* der Zumutung des geehrten Mannes verstanden werden, sondern nur als eine Einschränkung der Erwartungen, welche mit der Zumutung verbunden sein konnten. Ich erinnere mich ganz gut, daß ich durch die Worte Th<oluck>s zugleich überrascht und in eine Stimmung der Selbstironie versetzt worden bin, die ich durch jenen Spruch – wie ich einmal bin – aufrichtig kundgegeben habe. Ich gebe nun zu, daß Ihnen diese subjektiven Umstände verborgen geblieben sind und daß dadurch ein Eindruck von Schroffheit meiner Haltung hervorgerufen werden konnte, wobei ich nur bedauere, daß Sie nicht schon längst Aufklärung darüber durch meinen Freund Nasemann begehrt haben.

Denn sachlich angesehen, welche *äußere* Unterstützung sollte ich in dem Gemeinwesen, dem wir angehören, einem jungen Manne versprechen? Sie wissen im ganzen ebenso gut und im einzelnen vielleicht genauer wie ich, daß ich als Theolog höchst einsam stehe, daß ich von den bestehenden Parteien, rechts, Mitte, links, feindselig oder mißtrauisch angesehen werde, daß sie mich entweder verleumden oder totschweigen, daß ich nicht nur keinen Einfluß unter den Theologen besitze, um ihre Hilfe für einen von mir Empfohlenen zu gewinnen, sondern daß ich befürchten muß, einem durch meine wissenschaftliche Anerkennung zu schaden. Es sind wenige Ausnahmen von diesem Urteil zu machen; die Kollegen, auf deren Vertrauen ich bauen kann, sind sehr spärlich, und *mein* Vertrauen erlebt von Jahr zu Jahr neue Enttäuschungen. Sehen Sie, das sind Erfahrungen, die ich seit mehr als einem Vierteljahrhundert gemacht habe; und wenn sich mir der Kontrast dieser Lage vergegenwärtigte, indem ich Tholuck mit den Sie betreffenden Worten über-

¹⁰ A. Ritschl an A. Tholuck, 23. Januar 1875. Der Brief befindet sich im Nachlaß Herrmanns. Er ist in Auszügen abgedruckt bei O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben II (1896), 269 f.

¹¹ Hermann Schultz (1836–1903), 1874 o. Prof. der Theologie in Heidelberg, 1876 in Göttingen, stand Ritschl nahe.

¹² A. Ritschl an H. Schultz, 23. Januar 1875.

¹³ Isaak August Dörner (1809–1884), 1853 o. Prof. der Theologie in Göttingen, 1862 in Berlin, Vertreter der spekulativen Vermittlungstheologie.

¹⁴ H. Schultz, Noch einmal zur christologischen Frage. JDTh 20. 1875, 207–271; 246 Anm. 1 ein Hinweis auf Herrmanns Dissertation zur Bedeutung der Gottheit Christi in der altkirchlichen Lehre. Zu den Verhandlungen zwischen Dörner und Schultz vgl. W. Herrmann, Die christologischen Arbeiten der neuesten Zeit. Zweiter Artikel. Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 1. 1876, 142–147. Der erste Artikel befaßt sich mit der Christologie Ritschls; ebd. 116–119.

raschte, so werden Sie es verstehen, daß ich jenen einschränkenden Spruch dagegen setzte, vielleicht mit einer Miene oder einem Lachen, das viel mehr gegen mich als gegen einen anderen gerichtet war.

Übrigens sind die schroff erscheinenden Menschen nicht die schlimmsten, und insofern hat Sie ein richtiges Gefühl geleitet, sich nichtsdestoweniger an mich zu wenden. Ich will Ihnen also nur kurz sagen, daß ich mit Ihrer Dissertation durchaus einverstanden bin, und daß meine Vermutungen über den Gegenstand teils bestätigt, teils durch Ihre Nachweisungen auf die Stufe des Wissens erhoben worden sind. Das übrige werden Sie in der besprochenen Anzeige finden. Daß Sie mit Ihren Thesen in Halle heftigen Widerspruch erfahren haben, während dieselben mit Ausnahme von Nr. 6 mir zusagen, werden Sie als einen kleinen Vorgeschmack davon hinzunehmen haben, was ich dem Propheten Jesaja und dem Apostel Paulus nachzusprechen mich erdreiste: Herr, wer glaubt unserer Predigt?¹⁵ Grüßen Sie Nasemann von mir bestens.

In aufrichtiger Hochachtung

Ihr ergebener
A. Ritschl.

In einem zweiten Brief vom 25. Januar 1875 geht Ritschl auf das Forschungsvorhaben zur Theologie des vierten Jahrhunderts ein, über das Herrmann sein Urteil erbeten hatte. Die Antwort Herrmanns vom 27. Januar 1875 beschließt zunächst den patristischen Themenkreis. Die folgenden Briefe der Jahre 1875 und 1876 behandeln u. a. Ritschls „Unterricht in der christlichen Religion“ (1875), Herrmanns Schrift „Die Metaphysik in der Theologie“ (1876) und die Dogmatik von Lipsius (s. u.). Neben diesem liberalen Theologen aus Jena erstand Herrmann von rechts ein anderer einflußreicher Kritiker im „lutherischen Zion“ zu Leipzig. Über einen Vorstoß dorthin berichtet der folgende Brief.

Ein Besuch bei Luthardt

Herrmann an Ritschl

Melkow b. Jerichow, 29. Dezember 1876

Hochverehrter Herr Konsistorialrat,

Obgleich ich nicht weiß, ob Sie nicht über Gratulationen in genere ebenso abfällig urteilen wie Tholuck, so nehme ich mir doch jetzt, wo ich sowieso an Sie geschrieben hätte, die Erlaubnis, Ihnen und Ihrem Hause die besten Segenswünsche für das Jahr 1877 auszusprechen. Was mich jetzt dazu treibt, Ihnen zu schreiben, ist vor allem der Umstand, daß ich Ihnen noch nicht von meinem Besuche in Leipzig berichtet habe. Auf Harnacks¹⁶ Einladung war ich mit Smend¹⁷ hinübergegangen und hatte mich direkt in die Höhle des

¹⁵ Jes. 53,1; Röm. 10, 16.

¹⁶ Adolf Harnack (1851–1930), seit 2. Juni 1876 ao. Prof. für Kirchengeschichte in Leipzig, war seit der gemeinsamen Beziehung zu Ritschl mit Herrmann befreundet. Sein Name wird im Briefwechsel unter 500 Namen am häufigsten erwähnt.

¹⁷ Rudolf Smend (1851–1913), seit 1875 Privatdozent für Altes Testament in Halle, gehörte zum Freundeskreis Herrmanns.

Löwen Luthardt¹⁸ begeben. Augenblicke der Angst sind dabei für mich nicht gekommen; im Gegenteil machten wir es dem hohen Herrn so heiß, daß er im Eifer sich zu Ausdrücken verstieg, die er revozieren mußte. Er empfing mich zunächst sichtlich erfreut darüber, daß ich überhaupt kam: „Es freut mich sehr zu sehen, daß Sie meine Rezension¹⁹ nicht verletzt hat.“ Darauf setzte ich nun aber gleich einen Dämpfer, indem ich erklärte, seine Vorwürfe hätten mir sehr wohl getan, weil sie einen Rationalismus voraussetzten, der mir von Herzen zuwider sei. Nachdem wir uns gesetzt hatten, mußte ich ihm dies dahin erklären, ich nenne es Rationalismus, wenn man die Überzeugungskraft der Religion davon abhängig mache, daß sich ihre Urteile mit der von ihr unabhängigen Welterkenntnis zu einem gleichartigen Ganzen veränden. Er wollte nicht zugeben, daß er dies getan habe. Nach einigem Hin- und Herreden darüber meinte er vertraulich in der offenbaren Absicht, sich als freier Mann zu bezeigen: „Nun das steht doch uns beiden fest, daß wir nicht in der Dogmatik, die vom Heil des Menschen handelt, das letzte Wort der Welterklärung sprechen, sondern in der christlichen Philosophie, welche die dort gewonnene Erkenntnis mit der des Universums zu einem Ganzen zusammenfaßt.“ Ich erwiderte ihm, ich wisse wohl, daß der Herr Domherr so denke; ich dagegen sei viel zu sehr Theolog, um mir eine solche Überordnung der Philosophie über die Dogmatik gefallen zu lassen. Die Welt im Ganzen könne ich nur als Glied der religiösen Gemeinde erklären, der ich angehöre; und da ich nicht gesonnen sei, diesen Zusammenhang zu verleugnen, so sei ich auch außerstande, ihm in die Freiheit seiner christlichen Philosophie zu folgen. Es war ihm sichtlich fatal, als ich ihm erklärte, für mich sei die Lösung des Welträtsels in der Religion und die methodische Darlegung dieser einzig möglichen Lösung in der Dogmatik gegeben. Die Rolle des Freigeistes, die wir ihm aufhalsten, wollte ihm durchaus nicht gefallen. Um sich schadlos zu halten, brach er das Thema ab und kam auf meine Diktion. Ich dankte ihm für seine nützlichen Winke, bemerkte aber, es sei doch nicht wohl möglich, bei einem so schwierigen Gegenstande die wasserhelle Sprache populärer Vorträge zu erreichen.²⁰ Darauf wurde er nun ungemütlich und

¹⁸ Christoph Ernst Luthardt (1823–1902), seit 1856 o. Prof. für systematische Theologie und neutestamentliche Exegese in Leipzig, 1870 Domherr von Meißen, bildete zusammen mit K. F. A. Kahnis (1814–1888) und Franz Delitzsch (1813–1890) das „Leipziger Dreigestirn“ der konfessionell-neulutherischen Theologie, der er u. a. durch sein „Kompendium der Dogmatik“ (15 Auflagen von 1865 bis 1948!) und durch die seit 1868 von ihm herausgegebene „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“ (AELKZ) weitreichenden Einfluß zu verschaffen verstand. Zu seiner Zeit erreichte die Leipziger Fakultät im Wintersemester 1884/85 mit 700 Studenten den höchsten Stand ihrer Geschichte.

¹⁹ AELKZ 9. 1876, 926–928 zu Herrmanns Schrift „Die Metaphysik in der Theologie“ (1876).

²⁰ Eine Anspielung auf die in vielen Auflagen verbreiteten „Apologetischen Vorträge“ des Gastgebers; vgl. Chr. E. Luthardt, *Apologetik des Christentums*. T. I: *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums* (1864); T. II: *Apologetische Vorträge über die Heilswahrheiten des Christentums* (1867); T. III: *Vorträge über die Moral des Christentums* (1872). Später erschien noch T. IV: *Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen* (1880).

wettete gegen das unsittliche, schon von Pio IX. gebrandmarkte Verfahren, die alten Worte trotz der Veränderung der Begriffe beizubehalten.²¹ Glücklicherweise bewahrten Harnack und ich die exquisiteste Höflichkeit. Wir sagten ihm, daß er das Verlangen des heil(igen) Vaters ebensowenig erfülle wie wir. Denn seine Weiterarbeit in der Theologie nötige ihn unaufhörlich zu Nuancierungen der Begriffe, die er in der Regel durch nichts weiter kennzeichnen könne als durch den veränderten Zusammenhang, in welchem er das althergebrachte Wort unterbringe. Er mußte das zugeben und erklärte, er habe sich wohl vorher zu stark ausgedrückt. Wir wollten uns doch nicht gleich bei der ersten Begegnung zanken; er wünsche dringend, daß ich nicht den Eindruck empfinde, zum Großinquisitor gekommen zu sein. Schließlich bat er mich, doch bald einmal wiederzukommen. Er hoffe, mir bei Besprechung einzelner Dogmen eher Rationalismus nachweisen zu können als bei den Vorfragen. Ich versicherte, um so lieber darauf einzugehen, als ich von dem gegenteiligen Erfolge im voraus überzeugt sei. Mein Urteil über Lipsius²² habe ich ihm nicht vorenthalten. Er hält das elende Buch²³ für eine bedeutende Leistung. Von Ihnen haben wir, wie auf stillschweigendes Übereinkommen hin, nicht gesprochen. Aber sein ganzes Verhalten zeigte mir, daß er nach einer Verständigung verlangt. Ich glaube nur, daß der Friede nur erreicht wird, wenn es gelingt, ihn und seine Sekte zu extirpieren.²⁴

Von Besser war eine lange Besprechung Ihres Unterrichts für die L(iteratur-)Z(eitung) eingelaufen;²⁵ Schürer²⁶ hatte sie aber noch nicht gelesen. Ebenso hatte Kaftan²⁷ eine revidierte Auflage seiner Auseinandersetzung mit mir geschickt;²⁸ Harnack schrieb mir aber, sie sei ebenso unbefriedigend wie die erste. Leider ist mir die Hoffnung, im nächsten Semester Symbolik lesen zu können, vereitelt. Müller²⁹ hat sie nämlich angekündigt, und Jacobi³⁰ erklärte mir, ich dürfe als Privatdozent nicht dasselbe lesen wie der

²¹ Breve „Eximiam tuam“ vom 15. Juni 1857 gegen den Güntherianismus. Denzinger (1963³²), N. 2831 (1658).

²² Richard Adelbert Lipsius (1830–1892), seit 1871 o. Prof. für systematische Theologie in Jena, gab seit 1875 die „Jahrbücher für protestantische Theologie“ (JpTh) heraus, in denen er mehrere umfangreiche Auseinandersetzungen mit Herrmann führte.

²³ R. A. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik (1876). Herrmann begründet sein pointiertes Urteil in den „Theologischen Studien und Kritiken“ (ThStKr) 50. 1877, 521–554.

²⁴ mit der Wurzel auszurotten.

²⁵ ThLZ 2. 1877, 67–69.

²⁶ Emil Schürer (1844–1910), seit 1873 ao. Prof. für neutestamentliche Wissenschaft in Leipzig, begründete 1876 die „Theologische Literaturzeitung“.

²⁷ Julius Kaftan (1848–1926), seit 1873 ao. Prof. für systematische Theologie in Basel, war theologisch von A. Ritschl angeregt und gehörte später mit Theodor Haering (1848–1928) zum „rechten Flügel“ der Ritschlschen Schule.

²⁸ ThLZ 2. 1877, 63–65 zu Herrmanns Schrift von 1876.

²⁹ Julius Müller (1801–1878), seit 1839 o. Prof. für systematische Theologie in Halle, Verfechter der evangelischen Bekenntnisonion, bekannt durch sein zweibändiges Hauptwerk „Die christliche Lehre von der Sünde“ (1877⁶).

³⁰ Justus Ludwig Jacobi (1815–1888), seit 1855 o. Prof. für Kirchengeschichte in Halle.

Ordinarius. Ich hätte mich nicht davor gefürchtet, da ich neben dem alten Müller auf Zuhörer hätte rechnen können. Nun habe ich „Lehre vom Reiche Gottes“ dreistündig privatim angezeigt, daneben dogmenhistorische Übungen. Ich darf Sie wohl bitten, mir Mitteilung zu machen, sobald eine Antwort auf Ihre freundliche Verwendung für mich einläuft.³¹

Mit herzlichem Gruße

Ihr

W. Herrmann.

Ritschl an Herrmann

Göttingen, 2. Januar 1877

Lieber Herr Herrmann.

Diese Zeilen sollen das Stück Metaphysik Ihrer Bekleidung³² begleiten, welches Sie neulich hier vergessen haben,³³ und sollen meinen Dank für den Neujahrsbrief ausdrücken nebst den Wünschen für Ihr Wohlergehen und Ihren Erfolg in diesem neuen Jahr. Was ich dazu tun konnte, habe ich heute der Post anvertraut. Ich will Ihnen nicht verhehlen, daß ich meine Ferientage mit Nichtstun verbracht und mich so schadlos für den Knechtsdienst des Prorektors gehalten habe. Erst heute gelang es mir, so viel Stil zu erhaschen, um die Ihnen gewidmete Fürbitte angemessen zu setzen. Ganz leicht ist mir diese Schrift nicht geworden. Was wir damit erreichen, haben wir – abzuwarten!³⁴

Von Ihrer Expedition nach Leipzig hatte ich schon durch Smend Nachricht erhalten; die Ihrige aber war vollständiger. Die Hauptsache bei Ihrer Diskussion mit L(uthardt) ist, daß er den Eindruck empfängt, wir fürchten uns nicht und wir sind imstande, alles zu übertrumpfen, was seinerseits ausgespielt werden kann nach 2. Kor. 10, 7; 11, 21. Gesetzt, er wünscht eine Verständigung, so gehört dazu von beiden Seiten Verstand; er verfügt aber nicht über so viel, daß er daraus noch das Verbum verständigen usw. bilden kann. Indessen wollen wir für's erste seines guten Willens in der Art von Nr. 46³⁵ warten.

³¹ Ritschl, der im akademischen Jahr 1876/77 Prorektor der Universität Göttingen war, wollte sich beim Unterrichtsministerium in Berlin für eine Berücksichtigung Herrmanns bei der Besetzung des halleschen Extraordinariats verwenden, das durch die Berufung Theodor Briegers (1842–1915) zum o. Prof. der Kirchengeschichte in Marburg am 1. Oktober 1876 frei geworden war. Herrmann erhielt als Privatdozent ein auf zwei Jahre befristetes Stipendium von jährlich 1200 Mark, für das er ebenfalls von Ritschl empfohlen worden war.

³² Wohl einen Hut.

³³ Herrmann hatte zusammen mit Harnack das Wochenende am 9. und 10. Dezember 1876 in Göttingen bei Ritschl verbracht.

³⁴ Die Stelle (vgl. Anm. 31) wurde auf Vorschlag der halleschen Fakultät zum Sommersemester 1877 mit dem Breslauer Privatdozenten Paul Tschackert (1848 bis 1911) besetzt.

³⁵ (Chr. E. Luthardt) Die kirchlichen Parteien in Preußen I. II. AELKZ 9. 1876, Nr. 45, Sp. 1065–1069; Nr. 46, Sp. 1089–1094. „Wir unterscheiden in Preußen jetzt sechs Parteien: die konfessionelle Partei, die positive Unionspartei, die ‚evangelische‘

Meinen Dank für Ihren Besuch werden Sie nachträglich nicht verschmähen; ich stelle mir vor, daß Ihre Expedition nach Leipzig am folgenden Sonntag unter dem Eindruck erfolgt ist, daß Sie mit Harnack sich unter meinem Dache wohlfühlt haben. Und Luthardt wird mit aller Lieblichkeit dieses wohl nicht verwischt haben.

Ich habe heute von Nasemann einen kurzen Brief gehabt, zu dessen Erwiderung Sie wohl die Güte haben, ihm beiliegendes Konvolut zu übergeben. Ich habe mich nur darüber zu beklagen, daß, nachdem ich auf seine Provokation ihm eine Vermutung über den Verf(asser) seiner alphabetischen ewigen und alltäglichen Gedanken und Betrachtungen vorgetragen habe, er mich mit altum silentium abstrafft.³⁶ Ich kann ihn darüber nicht weiter in Anspruch nehmen; darum teile ich Ihnen dieses mit, um im gemütlichen Beichtstuhl davon Gebrauch zu machen. Ist er perplex, so habe ich richtig geraten.

Köstlins³⁷ Aufsatz über Staat und Kirche im letzten Heft der Studien ist so gütig, meine Ansicht über die Kompetenz des Staates an der evangel(ischen) K(irche) zu erwähnen und sie mit der *Gefahr* zu beschwören, die dabei eintreten würde.³⁸ Das ist keine Widerlegung. Gefahr läuft man bei *allem*, vgl. Luther de lib(ertate) chr(istiana) in der Versöhnungslehre III, 586.³⁹ Gefahr läuft man aber erst recht, wenn man, wie Köstlin, eigentlich an die Freikirche glaubt und *vorläufig* noch Konsistorialrat bleibt. Das Gefährlichste ist die Prinziplosigkeit der Vermittlungstheologen. Hosenkackerling ist kein christlicher Beruf und, soviel ich weiß, keine Form christlicher Askese,

Mittelpartei, die Partei des Protestantenvereins, die Partei der kirchlich Indifferenten und die Partei der vornehmen Wissenschaft“ (1065 f.). Die letzte Gruppe umwirbt Luthardt vom Standpunkt der „prinzipientreuen“ konfessionellen Theologie aus, indem er betont: „Ihnen kommt alles auf ein festes, einheitliches Gestaltungsprinzip an, von welchem und in dessen Entfaltung sich die wissenschaftliche Theologie systematisch erbauen soll“ (1094). In dieser Äußerung sieht Ritschl einen Annäherungsversuch Luthardts an sich und seinen Kreis.

³⁶ Nasemann hatte unter seinen Auspizien einen Band Aphorismen ethischer Art drucken lassen, deren Verfasser Ritschl bekannt war: Gedanken und Erfahrungen über Ewiges und Alltägliches. Für das deutsche Haus. Bd. I, 1 (1877). Drei weitere Bände erschienen 1878/80.

³⁷ Julius Köstlin (1826–1902), 1860 o. Prof. der Theologie in Breslau, 1870 in Halle, 1865 Konsistorialrat, 1867 Mitglied des Breslauer, 1877 des Magdeburger Konsistoriums, seit 1873 Mitherausgeber der „Theologischen Studien und Kritiken“, des Organs der Vermittlungstheologie, bedeutender Repräsentant der zeitgenössischen Lutherforschung.

³⁸ J. Köstlin, Staat, Recht und Kirche in der evangelischen Ethik II. ThStKr 50. 1877, 217–281. Zur rechtlichen Regierung der Kirche durch die Landesherren, wie sie Ritschl in seinem „Unterricht in der christlichen Religion“ (1875), § 87 begründet, bemerkt Köstlin: „Allein sehr klar ist andererseits die Gefahr, daß bei jenem staatskirchlichen Regimente gerade der schlechteste Mechanismus ins kirchliche Leben eingeführt, der kirchliche Lebensinhalt bloß formellen Gesichtspunkten untergeordnet, endlich gar das ganze Kirchentum politischen und polizeilichen Zwecken dienstbar gemacht werde“ (267). Köstlin war schwäbischen Geistes, den Ritschl beargwöhnte.

³⁹ A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III (1874). Die Lutherstelle in EA var IV, 253; WA 7, 72, 1–6.

welche anerkannt wäre. Knipperdolling aber, was sich auf jenes reimt, hat ein übles Ende genommen.⁴⁰

Womit ich schließen will; denn Sie werden finden, ich werde tiefsinnig, reim dich oder ich freß dich! Und diesen Eindruck wünsche ich am wenigsten Ihnen zu machen. Also leben Sie wohl und gedenken Sie meiner in Freundschaft.

Ihr

A. Ritschl.

In den Briefen der Jahre 1877–1879 steht die Auseinandersetzung mit Lipsius und der liberalen Theologie im Vordergrund. Aufschlußreiche Mitteilungen beleuchten die Entstehung von Herrmanns Werk „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ (1879). Ein anhaltendes Thema der Erörterung sind die schlechten Aussichten Herrmanns in Halle. Als die Beförderung zum Extraordinarius ohne Gehalt bevorsteht, erreicht Herrmann ein Ruf aus Marburg.

Herrmanns Berufung nach Marburg

Ritschl an Herrmann

Göttingen, 1. September 1879

Mein lieber Freund,

Wie Ihre heute an mich gekommene Karte⁴¹ es ausweist, so darf ich Ihnen zu der Erreichung des erstrebten Zieles meinen Glückwunsch aussprechen. Sie werden sich ja des Amtes würdig zeigen, das Ihnen übertragen wird, und sehen ja die Leitung Ihres Schicksals nach Marburg anstatt nach Gießen⁴² schon als eine Gunst an, welche mancherlei Gemütsbewegungen gutmacht, die vor einem Jahre bei Ihnen eintreten durften. So, wie wir zueinander stehen, haben Sie keinen Vorwurf zu erwarten, daß Sie mir auch die kleinsten Regungen nicht verhehlt haben, welche vor 5 Wochen in Ihnen aufstiegen, als Heppes⁴³ Tod die Möglichkeit eröffnete, welche jetzt Wirklich-

⁴⁰ Bernhard Knipperdolling, eines der Häupter der Münsterschen Wiedertäufer, übte dort seit 1534 als Bürgermeister ein Gewaltregiment aus und wurde nach der Einnahme der Stadt durch die bischöflichen Truppen am 22. Januar 1536 grausam hingerichtet.

⁴¹ Nicht überliefert. Die Korrespondenz besteht aus 216 Stücken; es fehlen etwa 10 Briefe und Karten.

⁴² Die Gießener Fakultät wurde 1878–1882 durch den Senat reorganisiert, nachdem ihre zwei Mitglieder pensioniert worden waren. Auf Vorschlag von Bernhard Stade (1848–1906), seit 1. Oktober 1875 o. Prof. für Altes Testament, wurden berufen: Ferdinand Kattenbusch (1851–1935) für systematische Theologie und Emil Schürer für Neues Testament, beide zum 1. Oktober 1878; Adolf Harnack für Kirchengeschichte zum 2. Januar 1879. Johannes Gottschick (1847–1907), der spätere Herausgeber der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ (1891–1906), wurde zum 1. Oktober 1882 Ordinarius für praktische Theologie. Alle waren Schüler oder Freunde Ritschls.

⁴³ Heinrich Heppes (30. 5. 1820–25. 7. 1879), 1849 Privatdozent, 1850 ao., 1864 o. Prof. der Theologie in Marburg, verdient um die Erforschung der Reformationsgeschichte und der „deutsch-reformierten“ Theologie, lehrte Dogmatik, Kirchen-

keit geworden ist. Aber Sie haben mit den damaligen Vermutungen dem guten Brieger Unrecht getan, von dem ich wußte, daß er alles nur an Ihre Berufung setzen würde. Und dieses darf ich Ihnen heute sagen, nachdem ich damals nur Ursache hatte, Sie zu trösten. Ihr Kleinmut in jenem Monat war gesunder und normaler, als wenn Sie von vornherein Ihrer Sache sicher gewesen wären. Aber, nicht wahr, Sie stimmen meinem demütigen Bekenntnis zu, daß Gott Sie zweckmäßig geführt hat, und daß viele homines bonae voluntatis, die sich für Sie interessiert haben, das jetzige Resultat gefördert haben, nicht aus Menschengefälligkeit, sondern in dem Vertrauen auf die Sache, für die Sie eintreten. Ich zweifle nicht, daß Sie hievon durchdrungen sind und von der besonderen Gunst, welche das einstimmige Votum der Marburger Fakultät Ihnen entgegenbringt.⁴⁴ Dieses Glück, welches man Ihnen nicht zu wünschen braucht, weil Sie es schon gefunden haben, halte ich für das Beste und Verheißendste an Ihrer Stellung. Also quod deus bene vertat! Und wenn ich nun an mein Interesse an der Sache denken darf, ist es nicht ein Ergebnis über Bitten und Erwarten, daß erst 5 Jahre, nachdem ich den Wurf mit der Versöhnungslehre⁴⁵ getan habe, auf den theol(ogischen) Fakultäten des westlichen Deutschland mit Ausnahme von Heidelberg meine Methode der systemat(ischen) Theologie zur Geltung kommt?⁴⁶ Ich renommiere nicht damit, aber die Freude darüber entschädigt mich für alles, was entgegengesetzter Art ist. Wenn Sie zu Frau Tholuck kommen, die, als ich sie vor bald 2 Jahren zuletzt auf dem Frankfurter Bahnhofe sah, sich besorgt um Ihre Beförderung äußerte, so sagen Sie ihr von mir, ich dünkte, daß ich einiges für Sie erreicht zu haben glaube, indem ich darauf hingewiesen habe, daß Tholuck Sie mir gewissermaßen übergeben hat. Ich habe wenigstens dies nicht verschweigen zu sollen gedacht, als ich den offiziösen Brief an Brieger geschrieben habe.⁴⁷

Aber die Geschichte des Pietismus⁴⁸ soll die Gute nicht lesen. Sie könnte dadurch zweifelhaft werden, ob sie seinerzeit mit Grund protestantisch ge-

und Dogmengeschichte, hessische Kirchengeschichte, kirchliche Archäologie, Pädagogik, evangelisches Kirchenrecht und Hebräisch.

⁴⁴ Der Marburger Fakultät gehörten zum Zeitpunkt der Berufung Herrmanns an: Wilhelm Scheffer (1803–1883), seit 1842 o. Prof. der Theologie, vorwiegend der praktischen; Ernst Ranke (1814–1888), seit 1850 o. Prof. für Kirchengeschichte und neutestamentliche Exegese, Dekan; Franz Dietrich (1810–1883), seit 1859 o. Prof. für alttestamentliche Exegese und orientalische Sprachen; Georg Heinrici (1844 bis 1915), seit 1874 o. Prof. für Neues Testament; Theodor Brieger, Herausgeber der 1876 gegründeten „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, seit 1876 o. Prof. für Kirchengeschichte, Prodekan.

⁴⁵ Vgl. Anm. 39.

⁴⁶ In Göttingen durch Ritschl, in Bonn seit 1876 durch Wilhelm Bender (1845 bis 1901), in Straßburg seit 1877 durch Paul Lobstein (1850–1922), in Gießen seit 1878 durch Ferdinand Kattenbusch, in Marburg seit 1879 durch Herrmann.

⁴⁷ A. Ritschl an Th. Brieger, 30. Juli 1879. Der Brief befindet sich in den Marburger Fakultätsakten. Vier weitere briefliche Gutachten wurden von Mitgliedern der hallenser Fakultät erstattet, darunter von Martin Kähler (1835–1912).

⁴⁸ A. Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bd. I: Der Pietismus in der reformierten Kirche. Bonn: Marcus 1880.

worden ist. Ich bin dieser Tage bei Anna Schlatter⁴⁹ auf Henhöfer u(nd) die Familie Gemmingen gestoßen, und auf Caspar Schlatter, welcher Henhöfers Nachfolger und Gatte einer Schwester der Th(oluck) geworden ist. Und die ganze Richtung, in welcher sich diese alle bewegt haben, ist katholische Devotion! Die nur ähnlich wie Molinos Quietismus sich des zeremoniellen Mechanismus entäußert hat, der ursprünglich auch dabei ist. Und meine Sentenz über diese Dinge ist immer, daß es katholisches Wesen ist. Also das soll sie beileibe nicht lesen, ich verdiente sonst an ihr den bekannten Mühlstein. Marcus liefert jetzt gegen die Abrede 2 Bogen Korrektur per Woche, den 14. habe ich heut gehabt. Ich hoffe aber, den Abschluß des Bandes rechtzeitig liefern zu können. Außer der Schlatter,⁵⁰ die ich jetzt seziere, habe ich nur noch Jung-Stilling⁵¹ und Collenbusch-Menken⁵² abzuarbeiten, und einen Schluß resp. Übergang zum P(ietismus) in der luther(ischen) Kirche.

Gass contra Kattenbusch⁵³ ist sehr dürftig und geht um die Kontroverspunkte wie die Katz um den Brei. Köstlin⁵⁴ habe ich zu lesen mir gespart. Es ist also theologia abdominalis?⁵⁵ Meinetwegen. Auf der Reise gen Marburg sehe ich Sie wohl hier? Mit herzlichem Gruß

Der Ihrige
A. Ritschl.

Herrmann an Ritschl

Halle a. S., 3. September 1879

Hochverehrter Herr Konsistorialrat,

Den guten Willen habe ich, dem Vertrauen, das Sie mir schenken, zu entsprechen, und die Kraft der Sache, für die Sie mich gewonnen haben, hebt mich über die Sorge, ob meine Kräfte ausreichen werden, hinweg. Für Ihren Brief sage ich Ihnen herzlichen Dank. Er ist mir unter allen, die ich von Ihnen habe, der liebste.

⁴⁹ Anna Schlatters Leben und Nachlaß. Hrsg. v. F. M. Zahn. 3 Bde (1865). Die schweizer Dichterin (1773–1826) verkehrte mit vielen Persönlichkeiten der Erweckungsbewegung. Unter ihnen Aloys Henhöfer (1789–1862); er war seit 1818 katholischer Pfarrer in Mühlhausen bei Pforzheim, trat 1823 mit dem Patronatshearn Julius von Gemmingen-Steinegg-Hagenschieß und dessen Familie sowie einem Teil der Gemeinde zur evangelischen Kirche über, wurde 1823 Pfarrer in Graben, 1827 zu Spök und Stafforth und wirkte im Geiste der Erweckung für die badische Landeskirche gegen den Rationalismus. Sein Nachfolger in Mühlhausen, Kaspar Schlatter (1796–1862), Sohn der Dichterin, heiratete 1824 die älteste Tochter des Barons, Luise von Gemmingen. Deren Schwester Mathilde (1816–1894) wurde 1838 die zweite Frau Tholucks (s. Anm. 1).

⁵⁰ A. Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 541–564.

⁵¹ AaO., 523–540.

⁵² AaO., 565–582.

⁵³ W. Gass, Zur Symbolik der griechischen Kirche. ZKG 3. 1879, 329–357. Eine Erwiderung auf: F. Kattenbusch, Kritische Studien zur Symbolik im Anschluß an einige neuere Werke I. ThStKr 51. 1878, 94–121. Die Kritik betrifft die theologische Beurteilung der geschichtlichen Entwicklung der griechischen Kirche, die Gass in seiner „Symbolik der griechischen Kirche“ (1872) vortrug.

⁵⁴ J. Köstlin, Die Aufgabe der christlichen Ethik. ThStKr 52. 1879, 581–651

⁵⁵ Theologie der Unterleibsbeschwerden.

Gern käme ich am Freitag 10.35 früh zu Ihnen, um 2.35 nach Marburg weiterzufahren. Wenn Sie mich nicht aufnehmen können, so darf ich wohl um eine kurze Notiz bitten.

Mit der Bitte, mich Fräulein Heintze⁵⁶ bestens zu empfehlen, in herzlicher Dankbarkeit

Ihr treu ergebener

W. Herrmann.

Die Briefe der Jahre 1880–1889 geben einen detaillierten Einblick in das erste Jahrzehnt der Marburger Tätigkeit Herrmanns und das letzte Jahrzehnt der Wirksamkeit Ritschls. Neben der literarischen und akademischen Arbeit ist das beherrschende Thema der Kampf um die Ritschlsche Theologie mit seinen Höhepunkten in den Jahren 1882 und 1887. Wie viel die Schule in dieser Zeit an Ansehen und Einfluß gewann, zeigen die Umstände der Berufung Hans Hinrich Wendts nach Heidelberg.

Eine Filiale in Heidelberg

Herrmann an Ritschl

Marburg, 13. Februar 1885

Hochverehrter Herr Konsistorialrat,

Sie haben mich sehr durch Ihre Bemerkung, daß Sie meine Abneigung, nach H(eidelberg) zu gehen, vorausgesetzt hätten, erleichtert.⁵⁷ Ich hatte die Besorgnis gehabt, Sie möchten wünschen, daß ich diesen Vorposten bezöge. Dem Großherzog⁵⁸ habe ich auf seinen eindringlichen Brief folgendes geschrieben. Sein Vertrauen, daß es mir gelingen könnte, die traurige Lage der Theologie in H(eidelberg)⁵⁹ zu bessern, fände ich insofern berechtigt, als die von mir vertretene theologische Richtung sich in steigendem Maße die Anerkennung erwürbe, daß in ihr eine wirklich kirchliche Theologie sich über die Torheiten des bisherigen Parteitreibens erhöhe. An diesem Vorzuge sei aber jeder Theologe beteiligt, der den Anschluß an Sie erreicht hätte. Dagegen sei ich

⁵⁶ Mathilde Heintze, Tochter des Oberamtsrichters Heintze in Syke bei Bremen, übernahm die Leitung von Ritschls Hauswesen nach dem Tode seiner Schwester Sophie (12. 9. 1870), die ihrerseits Ritschl nach dem Hinscheiden seiner Frau Ida geb. Steitz (30. 1. 1869) zu Hilfe geeilt war. Vgl. O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben II, 63 ff., 86 f.

⁵⁷ A. Ritschl an W. Herrmann, 5. Februar 1885. Eine erste Antwort auf die telegraphische Mitteilung Herrmanns, er habe einen Ruf nach Heidelberg erhalten.

⁵⁸ Friedrich I. (1826–1907), seit 1856 Großherzog von Baden, der bedeutendste Vertreter des liberalen und nationalen Gedankens unter den deutschen Fürsten.

⁵⁹ Der Heidelberger Fakultät gehörten im Jahre 1885 an: Adolf Hausrath (1837 bis 1909), seit 1867 ao., 1872 o. Prof. für Kirchengeschichte; Wilhelm Gass (1813 bis 1889), seit 1868 o. Prof. für systematische Theologie; Carl Holsten (1825–1897), seit 1876 o. Prof. für Neues Testament; Adalbert Merx (1838–1909), seit 1875 o. Prof. für Altes Testament; Heinrich Bassermann (1849–1909), seit 1876 ao., 1880 o. Prof. für praktische Theologie. Neu zu besetzen war der Lehrstuhl von Daniel Schenkel (1813–1885), seit 1851 o. Prof. für systematische und praktische Theologie, 1884 emeritiert. Auch eine baldige Neubesetzung der systematischen Professur von Gass stand bevor.

gegen Ihre anderen Schüler dadurch im Nachteil, daß ich durch zahlreiche Feldzüge gegen die gefeierten Autoritäten der Positiven und Liberalen meinen Namen in beiden Lagern in Verruf gebracht hätte. Mir würde viel mehr als einem andern das stärkste Mißtrauen der Parteien begegnen, denen etwas Neues beigebracht werden solle. Ich könne daher nur bitten, die Aufmerksamkeit auf andere Ihrer Schüler zu lenken, die sich weniger exponiert hätten und auch in weniger lohnender Wirksamkeit stünden wie ich. Der gute Mann hat darauf noch einmal ein sehr freundliches Dankschreiben erlassen. Vom Ministerium erhielt ich aber heute die Aufforderung, ich möchte gemäß meinen Erklärungen an den Großherzog mit Vorschlägen herausrücken. Ich halte nun Wendt⁶⁰ für geeigneter als Kattenbusch, bitte Sie aber um Ihren Rat. Von der Liste, welche Ihnen Holtzmann⁶¹ gemeldet hatte, ist man also zurückgekommen.⁶² Zu Goßler⁶³ bin ich gefahren, um von ihm mir die Erklärung zu holen, daß ich für jetzt unserer Regierung als unentbehrlich gelte. Er hat mich bereitwillig ermächtigt, dies dem Großherzog zu schreiben. Er wisse niemanden, den er nach Marburg berufen könne, wenn ich ginge, falls nicht etwa – ich bitte Sie, davon in Göttingen nichts verlautbaren zu lassen – Schultz bereit sein würde, hierher zu gehen. Als ich ihn verwundert ansah, meinte er, er hätte den Eindruck, daß Sch<ultz> in Göttingen zu sehr überstrahlt zu sein meinte. Althoff,⁶⁴ der mit Sch<ultz> persönlichen Verkehr zu haben scheint, sagte mir alsdann im Vorzimmer, wo ich nach Goßlers Anweisung auf ihn warten sollte, Sch<ultz> würde, wie er glaube, ganz gern nach Heidelberg gehen. Übrigens wäre der einzige Theologe, den sie gern nach Heidelberg exportierten, Bender.⁶⁵ Auf die erste telegraphische Nachricht von hier hat mir Goßler durch Telegramm eine Zulage von 1000 M<ark> zugesprochen.⁶⁶

Ich muß aber hier abbrechen, weil ich meine Braut⁶⁷ zu einem Konzert abholen soll. Mit der Bitte, die Ihrigen herzlich von mir grüßen zu wollen,

Ihr dankbar ergebener
W. Herrmann.

⁶⁰ Hans Hinrich Wendt (1853–1928), 1877 Privatdozent, 1881 ao. Prof. für Neues Testament in Göttingen, 1883 in Kiel, stand Ritschl theologisch und persönlich nahe.

⁶¹ Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910), geb. in Karlsruhe, mit den badischen Verhältnissen gut vertraut, lehrte seit 1858 in Heidelberg, seit 1874 als o. Prof. für Neues Testament in Straßburg; er stand in persönlichem und brieflichem Verkehr mit Ritschl.

⁶² Nach Herrmann waren plaziert: August Hermann Franke (1853–1891), seit 1884 ao. Prof. für Neues Testament in Halle, und Theodor Haering, seit 1881 Pfarrer in Stuttgart.

⁶³ Gustav von Goßler (1838–1902), von 1881 bis 1891 preußischer Unterrichtsminister.

⁶⁴ Friedrich Althoff (1839–1908), von 1882 bis 1907 Leiter der Hochschulabteilung im preußischen Unterrichtsministerium.

⁶⁵ Bender hatte durch seine Bonner Lutherrede „Reformation und Kirchentum“ (1883) weit über die Rheinprovinz hinaus den Unwillen der kirchlich gesinnten Kreise, auch der Schulgenossen, erregt. Er trat 1888 in die philosophische Fakultät über.

⁶⁶ Bis dahin erhielt Herrmann jährlich 3500 Mark Besoldung und den tarifmäßigen Wohnungsgeldzuschuß von jährlich 480 Mark.

Ritschl an Herrmann

Göttingen, 14. Februar 1885

Mein lieber Freund.

Also Sie haben bei Sr. K. H. dem Großherzog von Baden die Schule direkt in Szene gesetzt! Ich finde den Streich gelungen. Denn obgleich die Besetzung des Postens Heidelberg mir nicht so sehr wichtig erscheint, zumal, wenn deshalb ein anderer entblößt werden muß, so bin ich mit Ihnen einverstanden, daß, wenn man Ihre Vorschläge begehrt, dieselben nicht verweigert werden können. Und wenn der Nachfolger Schenkels auf meinen Namen voziert wird, so sind die Herren in Karlsruhe daran zu erinnern, daß bei einer nächsten Vakanz der zweite von der Schule berufen werden muß, wenn der erste nicht in der Isolierung gelähmt werden soll. Ich glaube, dies dürfen Sie insinuieren, wenn Sie Wendt nennen. Denn von Kattenbusch bitte ich zu abstrahieren. Er ist zu bequem, um Protagonist zu sein. Oder soll man auch die Schwaben berücksichtigen? Den Garnionsprediger Bilfinger⁶⁸ in Ulm resp. den Helfer Haering in Stuttgart. Wenn die Schwaben „guet“ sind, kann man ihnen gestatten, bis zum Main vorzudringen. Nördlich werden wir das Geschäft schon mit eingeborenen Mitteln besorgen.⁶⁹ Also überlegen Sie, ob nach Wendt die beiden genannt werden können. Bilfinger ist ein persönlich anmutiger Mensch. Haering kenne ich nicht persönlich. Was Schultz betrifft, so dürfte man in Berlin doch wohl nicht richtig über ihn urteilen. Er ist nach Schenkels Abgang von der Heidelberger Fak<ultät> zuerst allein vorgeschlagen worden, ist befragt, hat aber ohne weiteres gedankt.

Am Mittwoch, 11. d. M. ist mein Sohn Otto von der halleschen Fakultät pro gradu licentiatu examiniert worden von 3–7^{1/2} Uhr. Sie sind alle freundlich mit ihm umgegangen, und er hat auch bestanden, ist zu der Disputation und Habilitation zugelassen; Ihr Freund Jacobi aber hat ihn merken lassen, daß er noch nicht in die Tiefen Neanderscher Dogmengeschichte⁷⁰ eingetaucht sei, da er nicht gewußt, daß Augustins Größe darin besteht, daß er erst alles erlebt habe, was er nachher gelernt hat. Nun das mag sein; ich bin sehr befriedigt, daß Otto dieses vorläufige Ziel erreicht hat. Binnen 3 Wochen wird er ja auch disputiert haben.⁷¹ Leider muß er vom 10. April bis in den Juni hinein Soldat sein.

⁶⁷ Ende Dezember 1884 hatte sich Herrmann mit Emilie („Milly“) Bergmann (1865–1947) verlobt, der Tochter seines nur wenig älteren Kollegen Julius Bergmann (1839–1904), seit 1874 o. Prof. der Philosophie in Marburg, und seiner Frau Elisabeth geb. Spannagel. Die Hochzeit fand am 8. April 1885 statt.

⁶⁸ Adolf Bilfinger (1846–1902), seit 1877 Garnionsprediger in Ulm, von Herrmann als eine „vorzügliche Akquisition“ entdeckt.

⁶⁹ Die ironische Kehre dieser Strategie besteht darin, daß 1889 der Schwabe Theodor Haering ins Göttinger Exil ging, um die Nachfolge Ritschls anzutreten.

⁷⁰ August Neander (1806–1850), hieß vor seiner Taufe David Mendel (1789 bis 1806), lehrte seit 1813 in Berlin, begründete die neuere evangelische Kirchengeschichtsschreibung. J. L. Jacobi gab seine „Christliche Dogmengeschichte“ (1857) heraus.

⁷¹ Otto Ritschl (1860–1944) habilitierte sich am 7. März 1885 in Halle für das Fach Kirchengeschichte, ging 1889 als ao. Prof. nach Kiel und wurde 1894 ao., 1897 o. Prof. für systematische Theologie und Dogmengeschichte in Bonn.

Nach drei Wochen ist das Semester wieder um. Ich bin in der Arbeit bei Oetinger, es geht etwas mühsam, mit mehrmaligem Umschreiben, indessen ich hoffe jetzt flott zu sein, um ihn demnächst mit leichter Applikation zu packen.⁷²

Nun leben Sie wohl und lassen mich hören, was Sie ausgeführt haben.

Ihr treu ergebener

A. Ritschl.

⁷² A. Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bd. III: Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. Zweite Abteilung. Bonn 1886, 126–147.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Georg Stadtmüller: Grundfragen der europäischen Geschichte. München/Wien (R. Oldenbourg) 1965. 281 S., kart. DM 18.—.

Im vorliegenden Band sind eine Reihe von Beiträgen gesammelt, die zwischen 1939 und 1965 größtenteils als Vorträge entstanden sind. Verfasser ist der Münchener Historiker Georg Stadtmüller. Schon der Titel des Buches weist auf das Hauptanliegen des Verfassers hin: Wichtige Fragen der europäischen Geschichte, die durchweg nur am Rande oder recht einseitig von den Historikern behandelt werden, einer umsichtigen und sachgerechten Betrachtung zu unterziehen. Das bezieht sich vor allem auf Fragen der süd- und osteuropäischen Geschichte. Der Verfasser scheut aber nicht davor, auch die schwierige Problematik der gesamteuropäischen Geschichte zu schildern. Diese Problematik erstreckt sich nach seiner Auffassung auf die Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung (nicht nur griechisch-römische Antike, sondern auch Orient und Israel), auf die Träger der europäischen Geschichte (nicht nur Romanen und Germanen, sondern auch Kelten, Slawen, türkische und finnisch-ugrische Völker), auf die verschiedene Integration und historische Entwicklung des östlichen und westlichen Kulturbereiches Europas usw.

Dieses Bemühen um eine historisch gerechte Synthese, die einem durch einseitige Betrachtungsweise in der Geschichtsschreibung entstandenen Zerrbild entgegentreten soll, ist das hervorstechendste Merkmal des ganzen Buches, und zieht sich als Leitfaden durch die vielseitige Thematik: Europa auf dem Wege zur großen Kirchenspaltung (S. 51–77), die Vielvölkerwelt Südosteuropas zwischen Byzanz und Abendland (S. 78–92), Aufstieg und Untergang der balkanslavischen Staatenwelt (S. 93 bis 118), osmanische Reichsgeschichte und balkanische Volksgeschichte (S. 119–159), Polen in der europäischen Geschichte (S. 160–197), die russische Weltmacht und ihr Rückzug [1783–1867] (S. 198–260), die geschichtlichen Voraussetzungen des Bolschewismus (S. 261–281). Daß gerade auf diesem Gebiete die Anwendung einer solchen Arbeitsmethode besonders nottut, erübrigt sich zu betonen. Man muß allerdings hinzufügen, daß die hier abgedruckten Beiträge nicht so sehr die unmittelbare Kleinarbeit einer historischen Untersuchung, sondern vielmehr aufschlußreiche aus einer langjährigen Forschungstätigkeit gewonnene Gesichtspunkte darstellen, die ebenso sehr zur weiteren Beschäftigung mit den angeschnittenen Problemen anregen als auch zur Diskussion herausfordern.

Niederpleis

A. de Santos Otero

Hellmuth Heyden: Pommersche Geistliche vom Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern. Reihe V: Forschungen zur pommerschen Geschichte, 11.). Köln/Graz (Böhlau) 1965. VIII, 256 S. kart. DM 30.—.

Der Titel des vorliegenden Werkes kann zunächst irreführen. Es darf hier nicht an ein Gesamtverzeichnis der pommerschen Geistlichen vom Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert gedacht werden. Dagegen spräche allein schon der Umfang des Buches. Es handelt sich bei den Heydenschen Arbeiten vielmehr um wichtige Ergänzungen zu den bereits früher erschienenen, z. T. unvollständigen Verzeichnissen pommerscher Geistlicher. Um die hier vorliegenden Veröffentlichungen näher zu charakterisieren, muß daher weiter ausgeholt werden.

Ein Stettiner Pfarrer des 18. Jahrhunderts, Joachim Bernhard Steinbrück, hatte ein Verzeichnis der evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis

zur Gegenwart angelegt, das von seinem Sohn Joachim weitergeführt wurde. Das zwei Quartbände umfassende Manuskript, das – nur für die Regierungsbezirke Stettin und Köslin – die Synoden mit den Kirchspielen und Geistlichen in alphabetischer Folge aufführte, wurde von dem Pyritzer Oberpfarrer R. Berg um 1900 gründlich überarbeitet, aus verschiedenen Quellen ergänzt und bis zum Jahre 1900 fortgeführt. Das Stettiner Staatsarchiv veranlaßte den Druck, der von Hans Moderow¹ und Ernst Müller² in den Jahren 1903 und 1912 besorgt wurde. Das Fehlen des dritten pommerschen Regierungsbezirks, des Regierungsbezirks Stralsund, der das frühere Schwedisch-Pommern mit der Insel Rügen umfaßte, bedeutete eine schmerzlich empfundene Lücke. Hellmuth Heyden hat sich in langjähriger Arbeit um die Ergänzung des Steinbrückschen Werks durch Bearbeitung des Regierungsbezirks Stralsund bemüht und 1956 ein Pfarrerbuch für die Insel Rügen³ und 1959 ein Pfarrerbuch für die Kirchenkreise Barth, Franzburg und Grimmen⁴ herausgegeben. Der letzte Teil, der die Kirchenkreise Stralsund, Greifswald-Stadt, Greifswald-Land, Wolgast und Loitz umfassen soll, liegt wohl schon druckfertig vor, konnte aber noch nicht veröffentlicht werden.

In den eben genannten Arbeiten hat Heyden – im Unterschied zu den Veröffentlichungen von Moderow und Müller – einleitend für jede Gemeinde stets einen kurzen geschichtlichen Abriss geliefert und auch in der Darstellung gegebenenfalls bedeutendere Vorkommnisse erwähnt. Vor allem aber hat er die Namen der Geistlichen aus der vorreformatorischen Zeit, also die der katholischen Plebane, mit in seine Verzeichnisse aufgenommen, soweit er sie aus den Urkunden ermitteln konnte. In dem uns hier vorliegenden Buch sind die Namen dieser katholischen Geistlichen nunmehr für das gesamte pommersche Gebiet – nach Archidiaconaten gegliedert – aufgeführt. Sie sind für die Kirchen- und Kulturgeschichte Pommerns von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit, haben sie doch einen erheblichen Anteil an der Christianisierung und Germanisierung des Landes, jedoch auch an der Verbreitung kultureller und sittlicher Werte. Der Verfasser hat die Gelegenheit benutzt, in einer sehr ausführlichen Einleitung Einzelheiten des vorreformatorischen Kirchenwesens zu erörtern. Wir hören u. a. von den Amtsbezeichnungen, dem Gemeindewesen, der rechtlichen Stellung und den Amtsbefugnissen der Kleriker, ihrer wirtschaftlichen Lage und ihrem Bildungsstand. Die im Verzeichnis angegebenen Fundstellen werden in den vorangesetzten Quellen- und Literaturangaben erläutert.

Dieses „Die Pfarrer Pommerns im Mittelalter“ betitelte Kapitel füllt jedoch nur das erste Drittel des vorliegenden Heydenschen Buches. Die von Moderow (vgl. Anm. 1) und Müller (vgl. Anm. 2) zum Druck beförderten Verzeichnisse der evangelischen Geistlichen der Regierungsbezirke Stettin und Köslin weisen, wie nicht anders zu erwarten, Lücken verschiedener Art auf, die Nachträge oder Ergänzungen erfordern. Solche Vervollständigungen sind im Laufe der Jahre in lokalen historischen Darstellungen, z. B. von Robert Burkhardt⁵ und Richard Maske,⁶ oder handschriftlich in den beiden für die Benutzer des früheren Staatsarchivs in Stettin

¹ Moderow, Hans: Die Evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart. Auf Grund des Steinbrück-Bergschen Manuskripts bearbeitet. Teil I: Der Regierungsbezirk Stettin. Stettin 1903.

² Müller, Ernst: Die Evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart . . . Teil II: Der Regierungsbezirk Köslin. Die reformierten Gemeinden Pommerns. Die Generalsuperintendenten. Stettin 1912.

³ Heyden, Hellmuth: Die Evangelischen Geistlichen des ehemaligen Regierungsbezirkes Stralsund – Insel Rügen. Greifswald 1956.

⁴ Heyden, Hellmuth: Die Evangelischen Geistlichen des ehemaligen Regierungsbezirks Stralsund – Kirchenkreise Barth, Franzburg und Grimmen. Greifswald 1959.

⁵ Burkhardt, Robert: Bilder aus der Geschichte der evangelischen Kirchen auf der Insel Usedom (Synode Usedom). Swinemünde 1911. S. 17–29.

⁶ Maske, Richard: Nachrichten über frühere Geistliche des Belgarder Landes und der angrenzenden Gebiete. (Aus dem Lande Belgard (Monatsbeil. der Belgarder Zeitung) 10, 1931, Nr. 23 vom 5. 12. 1931).

ausliegenden Exemplaren des Moderow-Müller vermerkt worden. Unter dem Titel „Die evangelischen Geistlichen von der Reformation bis zur Gegenwart. Ergänzungen zu dem Werk von Müller-Moderow“ hat Heyden nun im 2. Teil seines vorliegenden Buches alle diese Vervollständigungen zusammengefaßt und bei jeder Ergänzung die Quelle in Klammern vermerkt. Er hat aber auch gleichzeitig „anderweitig ergänzendes und berichtendes Material“ mit aufgeführt, das er bei eigenen Aktenstudien – insbesondere in Kirchenmatrikeln und Visitationsprotokollen mit ihren Anlagen, aber auch z. B. in den Akten der jährlichen Synodalverhandlungen – notiert hat. Auch hier sind bei allen Angaben ihre Fundorte genannt, um Nachprüfungen oder Weiterarbeit zu erleichtern. Ortsregister und Personenregister, die sich sowohl auf das Verzeichnis der katholischen als auch auf die Ergänzungen für die evangelischen Geistlichen beziehen, erschließen das Material. Es sei nochmals erwähnt, daß sich die Heydenschen Ergänzungen, den Werken von Moderow und Müller entsprechend, nur auf die Regierungsbezirke Stettin und Köslin beschränken. Das für den Regierungsbezirk Stralsund angefallene Material hat Heyden in seinen 1956 und 1959 veröffentlichten Teilverzeichnissen vorpommerscher Kirchenkreise (vgl. Anm. 3 und 4) und in dem noch nicht publizierten letzten Teil mit eingearbeitet.

Das hier zur Besprechung stehende Buch Heydens bringt außer den beiden Pfarrerverzeichnissen aber noch drei biographische Abhandlungen. Die zwischen die beiden Verzeichnisse eingeschaltete behandelt Heinrich Wachholz, der von 1302 bis 1317 Bischof von Kammin war. Die Bischöfe von Kammin sind selten einzeln gewürdigt worden und erscheinen in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung meist in ungünstigem Licht. So ist es auch Heinrich Wachholz ergangen, obwohl seine politische Tätigkeit sehr einflußreich gewesen ist und er auf kirchlichem und seelsorgerischem Gebiet eine rege Wirksamkeit entfaltet hat. Seine Verdienste liegen in erster Linie darin, daß er dringend erforderliche Neuordnungen des Archidiaconatswesens durchführte, in die Auseinandersetzungen zwischen der Weltgeistlichkeit, deren Zahl ständig wuchs, und den sich wandelnden Typen des Mönchtums energisch und klug eingriff und für die Vermehrung der Gotteshäuser und die infolge der wachsenden Bevölkerungszahl notwendig werdenden Pfarrtrennungen gesorgt hat. Heyden streift bei seinen historischen Darlegungen über das Wirken Bischof Heinrichs die damaligen kirchlichen Zustände und verbreitet sich des öfteren über kulturgeschichtliche Einzelheiten.

Eine kurze Darstellung ist dem Wirken Daniel Cramers (1568–1637) gewidmet, der rund 40 Jahre Hofprediger und Archidiakon an St. Marien in Stettin war. Er galt als berühmter Prediger und ist als erster Kirchenhistoriker Pommerns bekannt. Wir verdanken ihm die „Pommerische Kirchen Chronica“ (1603), die 1628 in 2. Auflage mit dem Titel „Großes Pommerisches Kirchen Chronicon“ herauskam. Beide Werke wurden von Georg Rhete in Alten Stettin gedruckt. Ein Verzeichnis der übrigen Schriften Cramers ist beigelegt.

Die Würdigung des Lebens und Schaffens Ludwig Wilhelm Brüggemanns ist eine wesentlich erweiterte Neubearbeitung der erstmalig 1939 in den „Pommerschen Lebensbildern“ erschienenen Biographie.⁷ Brüggemann (1745–1817), aus ursprünglich märkischem Geschlecht, aber in Hinterpommern geboren, wurde Theologe, wirkte anfangs als Pfarrer, dann als Feldprediger in Berlin und von 1772 an als Konsistorialrat und Hof- und Schloßprediger an St. Otten in Stettin. Als einer der bedeutendsten Repräsentanten der Aufklärung stand er schon in Berlin, aber auch später in Stettin im Mittelpunkt der das geistige Leben ihrer Zeit prägenden Kreise der bürgerlichen und adligen Führungsschicht. Neben den in Berlin konstituierten Zirkeln und Salons gründete Brüggemann die erste englische Lesegesellschaft, zu deren etwa 36 Mitgliedern prominenteste Vertreter der Berliner Aufklärung gehörten. Seine Vorliebe für die englische Literatur, die er mit zahlreichen Zeitgenossen teilte, konzentrierte er später auf englische Übersetzungen der antiken Klassiker und veröffentlichte 1797 ein in England ebenso wie auch in Deutschland einmaliges

⁷ Heyden, Hellmuth: Ludwig Wilhelm Brüggemann. (Pommersche Lebensbilder. Bd. 3. Stettin 1939. S. 142–150).

und anerkanntes Verzeichnis englischer Ausgaben, Übersetzungen und Erläuterungsschriften griechischer und römischer Klassiker. In Stettin, wo die kaufmännischen Interessen gegenüber denen für Kunst und Wissenschaft den Vorrang hatten, widmete sich Brüggemann seinem Predigtamt und seinen sonstigen geistlichen Pflichten, ohne doch seine vielseitigen anderen Neigungen zu vernachlässigen. Sein besonderes Interesse galt, wie schon erwähnt, der englischen Literatur, unter anderem aber wirkte er auch sehr aktiv an der Gesangbuchreform mit. Vor allem aber vollendete er in jahrelanger, unermüdlicher Arbeit das Werk, mit dem er sich für alle Zeiten einen unvergänglichen Namen schuf, die „Ausführliche Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes des Königl. Preussischen Herzogthums Vor- und Hinterpommern“, dessen 1. Band 1779 bei H. G. Effenbart in Stettin erschien, der 2. Band in 2 Abteilungen im Jahre 1786. 1800 und 1806 folgten noch Ergänzungsbände, die als „Beiträge“ bezeichnet wurden. Dieses von den Zeitgenossen mit Recht als vorbildlich gewürdigte „unübertroffene Muster eines statistisch topographischen Provinzialhandbuchs“ (Wilhelm von Humboldt) ist bis heute ein unentbehrliches Hilfsmittel jeder wissenschaftlichen Forschung über Pommern geblieben. Kluge Planung, jahrelange und sorgsamste Kleinarbeit, Beharrlichkeit allen Widerständen gegenüber und Nutzung aller erreichbaren schriftlichen und persönlichen Informationsmöglichkeiten haben dieses Werk Brüggemanns ermöglicht.

Die beiden Pfarrerverzeichnisse – die katholischen Pfarrer des Mittelalters und die Ergänzungen zu Moderow-Müller – und die drei biographischen Beilagen erbringen – jedes für sich – wichtige Ergänzungen und neue Erkenntnisse zur Kirchengeschichte und Landesgeschichte Pommerns, für die Hellmuth Heyden verdienter Dank gebührt. Es ist nur bedauerlich, daß die drei biographischen Skizzen in diesem Sammelwerk, wo man sie kaum suchen wird, versteckt ruhen. Für die beiden Verzeichnisse von Geistlichen wäre zu wünschen, daß sie in eine Neuauflage der Veröffentlichungen von Moderow und Müller eingearbeitet würden und daß der dritte Band, der die drei Arbeiten Heydens für den Regierungsbezirk Stralsund umfassen sollte, hinzugefügt würde. Damit hätten wir endlich relativ vollständige Übersichten über die Geistlichen ganz Pommerns von der Christianisierung bis in unser Jahrhundert in einem geschlossenen Werk beisammen.

Stuttgart

Ernst Zunker

Hellmuth Heyden: Neue Aufsätze zur Kirchengeschichte Pommerns. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern. Reihe V: Forschungen zur pommerschen Geschichte, 12). Köln, Graz (Böhlau) 1965. VIII, 239 S. kart. DM 24.–.

Das Schaffen Hellmuth Heydens ist im Besprechungssteil dieser Zeitschrift in kurzer Folge zweimal ausführlich gewürdigt worden.¹ Wenn heute schon wieder ein umfangreiches Werk von ihm angezeigt werden kann, so zeugt dies von der bewundernswerten Schaffenskraft des schon im 8. Lebensjahrzehnt stehenden bekannten pommerschen Superintendents, Kirchengeschichtsforschers und Lehrbeauftragten der Universität Greifswald.

„Neue Aufsätze zur Kirchengeschichte Pommerns“ werden hier vorgelegt. Es erscheint erforderlich zu betonen, daß es sich um neue Aufsätze handelt, da Heydens frühere Arbeiten zu Themen der pommerschen Kirchengeschichte kaum zu überblicken sind. Die von Hans Ziegler 1964 in den „Baltischen Studien“ veröffentlichte Bibliographie² seiner Schriften, Aufsätze und Beiträge zählt fast 500 Titel auf und kann vielleicht noch nicht einmal den Anspruch absoluter Vollständigkeit erheben. Es gibt wohl kein Gebiet pommerscher Kirchen- und Landesgeschichte einschließlich der Kultur- und Sittengeschichte und der Volkskunde, das von ihm nicht

¹ Zeitschrift für Kirchengeschichte. I/II. 1962, S. 187–189 und I/II. 1966, S. 183 bis 185.

² Zu Hellmuth Heydens 70. Geburtstag. Eine Bibliographie. Von Adalbert Holtz und Hanz Ziegler. (Baltische Studien. Neue Folge 50, 1964, S. 79–87).

irgendwie oder irgendwann einmal behandelt oder doch gestreift worden wäre. Selbst die Flurnamenkunde und Fragen der Universitäts-, Schul-, Wirtschafts- und Familiengeschichte Pommerns sind gelegentlich zur Sprache gekommen. Bei dieser Fülle von stets aus sicheren Quellen geschöpften und von gründlicher wissenschaftlicher Arbeit zeugenden Veröffentlichungen ist es unmöglich, immer festzustellen, wo die vorliegenden Aufsätze etwa anknüpfen oder schon einmal Dargestelltes erweitern oder ergänzen. Allein die vielen Eigenzitate in den Anmerkungen zu den Aufsätzen beweisen, daß die Themen bei Heyden schon des öfteren angeklungen oder in anderem Zusammenhang gestreift worden sind.

Und doch sind es samt und sonders „Neue Aufsätze“, die aus dem schier unerschöpflichen Material, das Heyden in seinem immensen Fleiß zusammengetragen und wissenschaftlich verarbeitet hat, stammen. Wenn hier gleich eine Bitte ausgesprochen werden darf, so ist es die nach gründlicherer Korrektur, um die auffällig zahlreichen, leicht vermeidbaren Druckfehler bei künftigen Veröffentlichungen auszumerzen.

Im Aufsatz „Zur Geschichte der Reformation in Pommern“ werden, wie auch im Untertitel hervorgehoben, die politischen Motive herausgestellt, die bei ihrer Einführung in den Jahren 1534/35 eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben. Es ist ja bekannt, daß es – auch in Pommern – nicht nur religiöse Gründe waren, die zur Einführung der Reformation geführt haben, sondern daß vielfach auch staatspolitische Erwägungen mitsprachen. Heyden geht an Hand bisher weitgehend übersehener oder nicht beachteter Tatsachen und Äußerungen maßgeblicher Kreise den politischen Hintergründen nach und vermag das bisherige Bild der Vorgänge teilweise zu korrigieren und den Anteil Bugenhagens noch stärker hervorzuheben.

Auch in die Reformationszeit gehört der von Heyden in den Rechnungen der Gollnower Kirche gefundene Brief des Reformators Paul vom Rode an die Stadt Gollnow, den er hier mit einer ausführlichen Einleitung und Erklärung versehen veröffentlicht. Er ist für die lokale Kirchengeschichtsschreibung von Bedeutung, trägt aber auch zur Bereicherung des Bildes bei, das H. Franck in seiner 1868 geschriebenen Monographie von Paul vom Rode gezeichnet hat.³

Nicht nur kirchengeschichtlich wichtig, sondern auch kulturgeschichtlich sehr bedeutsam erscheinen mir die vom Verfasser aus verschiedenen Kirchenmatrikeln und Kirchenrechnungen geschöpften Zusammenstellungen von „Inventarien der Gotteshäuser in Pommern im 16. und 17. Jahrhundert“. Die Aufstellung von Inventarien war durch die evangelischen Kirchenordnungen gefordert worden. In den Kirchenmatrikeln und Visitationsprotokollen finden sich daher in großer Zahl Nachrichten über kirchliche Ausstattungsgegenstände, die größtenteils aus katholischer Zeit überkommen waren. Heyden wählt einzelne von diesen aus und bringt sehr interessante Zusammenstellungen über Glocken und Geläut, über Glockengießer, über Orgeln und Orgelbauer, über die Ausstattung der Kirchen mit Gestühlen, über das Begraben in den Kirchen, über Meßgewänder, über Bücher, Altargerät und die Einrichtung des Klingelbeutels.

In Ergänzung zu seinem in den „Blättern für Kirchengeschichte Pommerns“ veröffentlichten Aufsatz über das Wallfahrtswesen in Pommern⁴ berichtet der Verfasser bisher unbekannte Einzelheiten über die letzten Spuren des Wallfahrtswesens in Pommern, die sich noch bis in die evangelische Zeit hinein verfolgen lassen. Die endgültige Beseitigung dieser in Pommern sehr beliebten Übung stieß manchenorts auf Schwierigkeiten, da bisweilen auch wirtschaftliche Gründe mitsprachen. Matrikeln, Visitationsakten und die Kirchengeschichtsschreibung berichten deshalb auch in späterer Zeit vereinzelt noch mit Kritik von bestehenden Wallfahrtsstätten mit Heiligenbildern.

Als Beitrag zur Geschichte der Sozialfürsorge bezeichnet sich im Untertitel der Aufsatz, der das Kurrendewesen in Pommern erstmalig umfassender behandelt.

³ H. Franck: Paulus von Roda, ein Beitrag zur pommerschen Reformationsgeschichte. Stettin 1868.

⁴ Blätter für Kirchengeschichte Pommerns 22/23, 1940, S. 7–20.

Hauptantrieb für die Armenfürsorge in der katholischen Zeit war die Lehre von der Werkgerechtigkeit gewesen. Die Pommersche Kirchenordnung von 1535 setzte stattdessen den zu Liebeswerken treibenden Glauben als Motiv für die auch nach der Reformation allenthalben in geordneten Bahnen zu haltende Armenpflege. Bei der Einrichtung der Kurrende – Schulknaben, die geistliche Lieder singend die Straßen durchzogen und gleichzeitig um Almosen für die Armen baten – waren also Pflege des geistlichen Gesangs und Armenfürsorge miteinander gekoppelt. Da die Nachrichten über sie bisher nur spärlich sind, ist ein Aktenstück aus Wolgast aus dem Jahre 1747 mit Vorschlägen für eine „Disciplina curendariorum in schola Wolgast instituta“ besonders interessant, ein Entwurf des Rektors, der die Erfahrungen mit der Kurrende in verschiedenen deutschen Städten heranzieht und verwertet, so daß wir durch ihn ein gutes Bild gewinnen können. Der in 17 Paragraphen aufgegliederte Entwurf wird deshalb auch in vollem Wortlaut zitiert. Es folgen Nachrichten über das Kurrendewesen des 19. Jahrhunderts in Gollnow, Greifenberg und Kammin.

In den „Nachrichten aus dem Großen Petrinischen Kirchenbuch zu Stettin von 1652–1773“ erfahren wir an Hand von früher aus dem 500 Seiten starken Kirchenbuch gemachten Notizen und Auszügen wichtige Einzelheiten aus der kirchlichen und lokalen Geschichte von Stettin, insbesondere Nachrichten zur Geschichte der Kirche von St. Peter und Paul, über Orgelbau und Glockengießerei, Gestaltung von Gottesdienst und Amtshandlungen aller Art, Namenslisten von Lehrern, Organisten und Küstern mit biographischen und familiengeschichtlichen Notizen, Aufzählungen der eingepfarrten Straßen und Abbauten, der Dörfer und Mühlen mit ihren Bewohnern und chronikartige Berichte aus den Kriegen des 17. und 18. Jahrhunderts.

Die „Verhandlungen auf Pommerschen Partikularsynoden und deren Bedeutung“ weisen überzeugend nach, daß nicht nur die großen Generalsynoden, die Kirchenvisitationen, die Kirchenordnungen und Agenden entscheidend für den Auf- und Ausbau der evangelischen Kirche Pommerns gewesen sind. Gerade die Partikularsynoden, denen man bisher weniger Aufmerksamkeit geschenkt hat, haben in dem engeren Rahmen, in dem sie sich abspielten, ganz erheblich zur Festigung der Lehre und des kirchlichen Lebens beigetragen. Ohne die auf ihnen vielerorts und durch die Jahrhunderte hindurch geleistete beharrliche und vielseitige Aufbauarbeit hätte die pommersche Kirche wohl kaum über die ihr oft drohenden schweren Gefahren hinweg gerettet werden können.

In dem Aufsatz „Zur Geschichte der Aufklärung in Pommern“ wird dieses bisher nicht umfassend dargestellte Kapitel der Geistesgeschichte von verschiedenen Seiten her an Hand zeitgenössischer Berichte beleuchtet. Die Quellen sind hier ziemlich ergiebig und größtenteils auch nicht unbekannt. Am Beispiel bedeutender pommerscher Vertreter der Aufklärung, die in erster Linie an der Landesuniversität Greifswald, aber auch auf der Insel Rügen, in Stettin und hier und da im Lande sonst ihre Tätigkeit entfalteten, wird deutlich, daß sich die Aufklärung vor allem für das Schul- und Bildungswesen, für die Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung, aber auch in sozialer Hinsicht segensreich ausgewirkt hat. Wenn der lange Zeit im Lande herrschende „Rationalismus vulgaris“ auch in weiten Bereichen seltsame Blüten gezeitigt und den Kirchenglauben erschüttert hat, so veranlaßte er demgegenüber jedoch als natürlichen Rückschlag die Erweckungsbewegung, eine erneuerte Frömmigkeit pietistischer Prägung. Von dieser ganz anderen Basis aus hat die Erweckung wie auch die Aufklärung vor ihr – beide ohne Verständnis für dogmatische Festlegungen oder konfessionelle Differenzen – viel für das Schul- und Bildungswesen, die Verbreitung des Gedankens der Humanität, die praktische Betätigung als Ausdruck der Frömmigkeit getan und das Verständnis für das die nationalen Grenzen überwindende allgemeine Menschentum geweckt.

Mit der Kirchengeschichte von zwei bisher weniger ausführlich behandelten pommerschen Gebieten beschäftigen sich die beiden letzten Aufsätze, mit der „Geschichte der Kirchen im Lande Stolp bis zum 18. Jahrhundert“ und mit „Unter-

suchungen und Anmerkungen zur Kirchengeschichte der Insel Rügen“. Im Lande Stolz zeigt die mit der allgemeinen Geschichte eng verflochtene kirchliche Entwicklung Sonderzüge, die sich aus den Auseinandersetzungen zwischen dem Deutschtum und dem noch weithin verbreiteten Slawentum ergaben. Wie sich die einzelnen Gemeinden entwickelt haben und wie sich in ihnen bisweilen diese Unterschiede und Gegensätze äußerten, auswirkten und allmählich ausglich, wird meist an Hand von urkundlichen Nachrichten dargestellt. „Besonderheit und Eigenprägung“ der Kirchengeschichte dieses Landesteils werden auch in Einzelheiten erkennbar.

Die isolierte Lage Rügens, der größten deutschen Insel, bedingte auch eine Sonderentwicklung in kirchlicher Beziehung. Schon von den Zeiten der Christianisierung an, die hier erst sehr spät und mit Waffengewalt erzwungen wurde, ist die kirchliche Entwicklung auf Rügen durch Besonderheiten geprägt, von denen hier nur die der landesherrlichen Patronate, der Pfarrverpachtungen, der Pastoratsgerichte, der „Konservierung der Pfarren“ hervorgehoben seien. Wenn die andersartige Entwicklung hier auch nur für einzelne Gebiete, zu bestimmten Zeiten und an einzelnen Beispielen aufgewiesen wird, so ergibt sich doch ein überzeugender Zusammenhang der Einzelbilder, die eine ausführliche Eigenbehandlung der Kirchengeschichte Rügens in größerem Rahmen wünschenswert erscheinen lassen.

Die verschiedenen Aufsätze Heydens werfen neue Schlaglichter auf mannigfaltige Gebiete kirchlichen und religiösen Lebens in Pommern und die pommersche Kirchengeschichte als Ganzes. Sie zeigen, wie notwendig noch die Erforschung von Einzelfragen und Teilgebieten ist und welche Perspektiven sich durch die Zusammenfassung auch kleinster Forschungsergebnisse eröffnen können. Es ist bedauerlich, daß die früher erschienenen zahlreichen Aufsätze Heydens, die eine Fülle wertvoller Klein- und Einzelforschung enthalten, weit verstreut und oft kaum noch zugänglich sind. Es wäre wünschenswert, wenn sich die Historische Kommission für Pommern, die sich in den letzten Jahren durch die Herausgabe einer Reihe wertvoller Quellen und Untersuchungen große Verdienste erworben hat,⁵ Sammelbände dieser Arbeiten – unter bestimmten Themen oder mit zeitlicher oder lokaler Begrenzung – neu veröffentlichen und der Forschung leichter zugänglich machen könnte. Heyden verfügt gewiß noch über Sonderdrucke der meisten Veröffentlichungen, so daß ein mühsames Aufsuchen der sehr oft kaum noch erreichbaren Publikationsorgane sich erübrigen könnte. Der heute mehr denn je notwendigen Forschungsarbeit auf dem Gebiet der pommerschen Kirchengeschichte könnten durch die Sammlung des verstreuten wichtigen Materials aus der Feder Hellmuth Heydens sicher neue Impulse gegeben werden.

Stuttgart

Ernst Zunker

Alte Kirche

Georg Kretschmar: Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche. (= Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Hrsg. v. Karl Ferdinand Müller und Walter Blankenburg. Band V, 31.–35. Lieferung). Kassel (Johannes Stauda) 1964/1966. 348 S., kart. Subskriptionspreis je Lieferung DM 6.–.

Es ist über ein Jahrhundert her (1859), seit J. W. Fr. Höfling der evangelischen Theologie eine umfassende liturgiewissenschaftliche Monographie über das Sakrament der T. geschenkt hat. Seither sind eine große Zahl neuer Quellen erschlossen worden, die für das Verständnis der Theologie und Liturgie der T. gerade in den ersten vier Jahrhunderten ganz neue Gesichtspunkte eröffnet haben, und das hat

⁵ Überblicke über die rege Herausgebertätigkeit der Historischen Kommission für Pommern gab ich anlässlich zweier früherer Besprechungen in dieser Zeitschrift. Vgl. Anm. 1.

sich in Alois Stenzels (S. J.) „genetischer Erklärung der Taufliturgie“ (1958) niedergeschlagen, deren Darstellungsweise alle Vorzüge der Schule Josef A. Jungmanns aufweist (vgl. m. Besprechung in der ThLZ Jg. 1958, Sp. 790 ff.). Über die orientalischen Riten hatte 1925 P. de Puniet Vergleichbares in seinen Artikeln „Baptême“ und „Catéchuménat“ im „Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie“ geboten. G. Kretschmar hat nun in der Sicht eines evangelischen Liturgiewissenschaftlers das weitverzweigte und eine vielgestaltige Problematik in sich schließende Material in umfassender Weise aufgearbeitet, wobei die Akribie des Historikers mit theologischer Wertung Hand in Hand geht. Wenn dabei deutlich wird, „daß von Anfang an sehr unterschiedliche Strukturen der Taufhandlung in der einen Kirche nebeneinanderstanden, die auf durchaus verschiedene Akzentuierungen in der Tauftheologie zurückweisen“, so wird uns damit „die Aufgabe, Wesen und Gabe des Sakraments der heiligen T. recht zu bestimmen“, „nur noch schärfer gestellt“ (S. 3). „Nicht im Ritus, auch nicht in der Theologie, sondern in Christus, der uns in der T. sein Heilswerk zueignet und in seine Nachfolge in der Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes stellt“, die Einheit der T. und damit die Einheit der Kirche zu erkennen, das gilt es nach des Vf.s Worten in jeder Tauftheologie zu entfalten und in jeder Taufordnung auszusagen (S. 3).

In fünf großen Teilen wird der gewaltige Stoff vorgeführt und untersucht: A. Die T. in der christlichen Frühzeit. B. Die T. in der Zeit der vornizänischen Kirche. C. Die T. in der Frühzeit der Reichskirche bis zum Erlöschen des altkirchlichen Katechumenats. D. Die Ausformung der östlichen Taufriten nach dem Aufhören der Erwachsenentaufe. E. Die Ausformung des lateinischen Taufritus im frühen Mittelalter.

Begreiflicherweise hat Teil A darin seine besonderen Schwierigkeiten, daß wir in der Frühzeit zwar auf vielfältige Taufriten und Taufanschauungen stoßen, die Quellen aber deren Profilierung nicht gestatten. Auch nach dem entschlossenen Rückgriff der Kirche des ausgehenden 2. und 3. Jh.s auf das apostolische Evangelium als Norm der Kircheneinheit blieben „hinsichtlich der Gottesdienstordnung verschiedene Lokal- und Regionalriten nebeneinander bestehen“ (S. 8). Man wird nach Vergleichsmöglichkeiten zwischen solchen späteren Riten und sakralen oder profanen Taufbadbräuchen in der Umwelt der Kirche der apostolischen Zeit zu suchen haben, um Anhaltspunkte für den Ursprung der christlichen Taufordnungen zu gewinnen. Demgemäß werden Waschungen und Tauchbäder im Judentum untersucht und erst von hier aus richtet sich der Blick auf den Ursprung der christlichen T. und deren frühe Formen. Die breite Diskussion darüber wird vom Verf. nur durch entsprechende Literaturhinweise berücksichtigt. Ihm liegt es vielmehr daran, eine eigene Antwort zu geben. Erstaunlich auch für den Verf. selbst ist dabei die Erkenntnis: die christlichen Taufriten und die ihnen zugrundeliegenden alten Interpretationen der T. stammen durchweg aus dem palästinensisch-syrischen Raum (S. 54). Die hier feststellbaren ältesten Taufordnungen sind ihrerseits „nur zu einem geringen Teil Neuschöpfung, zumindest die Riten sind weithin aus dem vor- und außerchristlichen Judentum übernommen“ (S. 54 f.). Deshalb können wir auch nicht von einer schlichten, später entfalteten „Urgestalt“ der T. ausgehen. Sie hat es nie gegeben, nicht einmal eindeutig feststellbare Grundriten. Darum ist die Einheit der T. auch nicht in ihrem rituellen Vollzug, eher in gewissen theologischen Aussagen – oft ein Ergebnis symbolischer Auslegung – zu suchen. „Letztlich liegt diese Einheit nur im Heilswerk Christi, das durch die T. dem Täufling zugeeignet wird und ihn zu einem Glied des Gottesvolkes des neuen Bundes macht“ (S. 56).

Die Teile B–E werden jeweils durch eine Charakterisierung der betreffenden Epoche eingeleitet, die nicht selten neue Gesichtspunkte für deren Verständnis bringt und die treibenden Kräfte in der Ausbildung der Taufrituale wie für deren theologische Wertung einsichtig macht. In der vornizänischen Kirche (B) ist es die Sammlung um Kanon und Glaubensregel, die die T. „zu dem Ort, an dem Kirche und Häresie sich am offenkundigsten scheiden“ (S. 61), werden läßt. Dies enge Zusammenrücken von T. und Credo muß naturgemäß die Verfestigung der Taufliturgie

fördern. Das bedeutet aber für diesen Zeitraum noch nicht die Herausbildung einer verbindlichen Ortsliturgie. Erst mit der Konsolidierung der Gesamtkirche in der Einheit der bischöflichen Einzelgemeinden seit der zweiten Hälfte des 2. Jh.s kommt es dazu, wobei die Eingliederung der freien Charismatiker sich besonders schwierig gestaltet. Das läßt sich an der Frühgeschichte des Katechumenats verfolgen, dessen Entstehung und Riten der Abschnitt II schildert. Bei der Anmeldung zum Katechumenat begegnen erstmals „Zeugen und Bürgen“ für die Würdigkeit des Täuflings, also „Paten“. Indem gerade die Riten der Aufnahme in den Katechumenenstand zunehmend ausgebaut werden, vermögen sie eindringlich bewußt zu machen, „daß es hinter den Glauben . . . kein Zurück gibt“ (S. 74). Ein besonderes Problem stellen dabei die der T. vorangehenden Exorzismen dar, wie sie, zwar von der KO Hippolyts sicher bezeugt, doch erst im 4. Jh. allgemein verbreitet waren. Solange Vergebung der Sünden in der T. als einmaliges Durchstreichen aller zuvor begangenen Todsünden verstanden wurde, mußte die Frage auf Lösung drängen, wie denn nun die Sünde als Macht der Dämonen im Menschen beseitigt werden könne. Die Antwort lag im Vertrauen auf Hilfe durch die Macht Gottes, wie man sie im Exorzisten wirksam glaubte. Der (passiven) Befreiung von der Macht des Bösen durch Exorzismen entsprach dann auf Seiten des Taufbewerbers die (aktive) Entscheidung in der Abrenuntiation. Wenn nun der Katechumenat seit dem letzten Drittel des 2. Jh.s der normale Weg der Taufvorbereitung war, stellt sich die Frage nach der T. von Kindern christlicher Familien. Ihre Nachweisbarkeit erst seit dem Ende des 2. Jh.s zeigt, „daß die Frage nach dem Taufalter in den beiden ersten Jhh. kein eigenes theologisches Problem gewesen ist“ (S. 82); „was die T. sei, oder die Form ihres Vollzuges wird, ausschließlich von der Erwachsenentaufe her gedacht und entfaltet“ (S. 86). In den Abschnitten III und IV werden die Strukturen und Elemente der Taufordnung nach der KO Hippolyts und im lateinischen Westen sowie im syrischen und griechischen Osten dargestellt. Hippolyts Bedeutung in diesem Zusammenhang ergibt sich daraus, daß wir bei ihm erstmals ausführliche Anweisungen für den Vollzug der einzelnen Riten sowie Gebete und Formeln kennenlernen; zugleich hat er die von ihm aufgenommenen orientalischen Überlieferungen auf Grund eigenständiger theologischer Benennung mit „westlichen“ (d. h. damals wesentlich afrikanischen) Traditionen zusammengearbeitet. So wird gerade bei ihm deutlich, wie sehr wir uns hüten müssen, von der Tatsache identischer Riten ohne weiteres auf deren gleichartige theologische Deutung zurückzuschließen. Besonders wichtig sind in Abschnitt III die Ausführungen über die Konsekrationen (2.) in Gestalt von Wasserweihe und Ölweihen, weil sich hierfür später sehr differierende Wertungen in Ost und West herausbilden sollten. Eine sich in der späteren Entwicklung durchhaltende tiefe Unterschiedlichkeit zwischen Ost und West tritt uns bereits bei einem Vergleich Hippolyts und Tertullian entgegen: bei Hippolyt geht es im Taufgeschehen mehr um die Scheidung von allem Unheiligen; die T. erscheint dadurch „tief in die Kirche hineingenommen“. Bei Tertullian kennzeichnet sie „die Grenze zwischen Kirche und Welt“. Auf Grund dessen wird sacramentum auch nicht mehr als Wiedergabe von mysterion, sondern als der Fahneneid des Soldaten Christi verstanden. In Afrika kommt es jetzt schon gelegentlich zu einer zeitlichen Trennung von Taufbad und Taufsalmbung einerseits und Handauflegung mit Stirnsalmbung andererseits, womit die Weichen für eine künftige theologische Zweiteilung der T. gestellt waren.

Hinsichtlich der im Abschnitt IV behandelten T. im syrischen und griechischen Osten soll hier nur hervorgehoben werden, daß die syrische Taufordnung und Tauftheologie „ihrem spiritualistischen Ansatz und ihrer christologischen Ausrichtung treu blieb und sich in beidem heilgeschichtlich auf das AT und polemisch auf die Synagoge bezog“ (S. 122). An dem Verständnis der Absage an die Welt im Sinn einer Verpflichtung zur Askese, das sich bis zur Deutung der Mönchsprofeß als einer zweiten T. auswachsen kann, bricht im Osten dieselbe Frage auf, „die sich im Westen stärker anhand der Buße und später der Firmung stellt . . ., ob die T. noch als Grundlage eines Lebens in der Nachfolge kraft des Geistes ausreiche“ (S. 131). Nicht

unerwähnt soll bleiben, daß unsere noch heute gebräuchliche Taufformel als alexandrinische Schöpfung aus dem Ende des 4. Jhs anzusehen ist. Aus dem Amtsbewußtsein des Bischofs von Alexandrien heraus bezeichnet sie das Tun des die T. Vollziehenden nicht als Mittlerschaft, sondern als vollmächtiges Handeln. „Die mittelalterliche Kirche wird viel später diese Formel übernehmen, und mittelalterliche Theologie wird aus ihr den Vollzugscharakter des Wortes Gottes heraushören“ (S. 134). Im Abschnitt Vb, Krankentaufe und Bluttaufe, wird deutlich gemacht, wie an beidem die Ungeklärtheiten des Taufverständnisses aufbrechen. Aus deren Unter- bzw. Überbewertung spricht ein Glaube, der sich von der Heilstat Gottes in Christus und damit der eigentlichen T. weitgehend gelöst hat.

Im einleitenden Abschnitt von Teil C sollte nicht überhört werden, wie sich der Verf. von dem heute so betont aufgenommenen Urteil Gottfried Arnolds über das „konstantinische Zeitalter“ absetzt: was auch immer zu dessen späterer Geschichte zu sagen sein wird, „für das 4. Jh. gilt jedenfalls, daß die Nöte und Probleme der Christenheit dieser Zeit, der frühen Reichskirche, zunächst die Kehrseite eines großen, ja, überwältigenden Missionserfolges sind“ (S. 145). Damals brach zuerst die Frage auf: wie kann die Kirche als das eschatologische Gottesvolk innerhalb einer auf ihre Mitarbeit zählenden Gesellschaft recht leben? In der werdenden Reichskirche sucht man ihr durch die verhängnisvolle Entwicklung des Katechumenats (C 1b Katechumenatsstufen und Arkandisziplin) in der Richtung eines Taufaufschubs zu entgehen. Diese wird dann im 5. und vor allem im 6. Jh. durch ein neues vertieftes Verständnis der T. überwunden, vermöge dessen sich nun die Kindertaufe allgemein durchsetzt. Die gleichzeitig blühende Theologie hat die Voraussetzung dazu geschaffen, indem sie das in der T. geschenkte Heil wieder als Gottesgabe verstehen lehrte und damit den im 4. Jh. geradezu neuentdeckten Paulus für die Tauftheologie fruchtbar machte. Der II. Abschnitt behandelt dann die T. im griechischen und syrischen Orient. Während aus der älteren Zeit für Kleinasien wenige Quellen zur Taufordnung erhalten geblieben sind, fließen diese für die Zeit vom 4. bis 6. Jh. nirgends so reich wie aus dem antiochenischen Raum. Jerusalem und sein Hinterland beginnt sich erst seit dem 4. Jh. als eigenes Liturgiegebiet abzuheben. Auch für Ägypten, zumal für Alexandrien, sind die Quellen längst nicht so ergiebig wie für den syrischen Raum. Diese Quellenlage entspricht der Bedeutung gerade Antiochiens in diesen knapp zwei Jhh.; deshalb stellt der Verf. die Entwicklung in Antiochien in den Mittelpunkt seiner Darstellung. Hier ist das entscheidende Problem, wie es sich nach der rituellen Seite in einer Verselbständigung der Abrenuntiation gegenüber der Taufe abzeichnet: auf Grund der Anthropologie der antiochenischen Theologie wird die Unverletzbarkeit des Menschen im Glauben in einer Weise betont, daß des Taufbewerbers Glaubensentscheidung, die eigentlich schon das Ganze ist, gegenüber der T. auf die Dauer zu einem von dieser unabhängigen Ritus zu werden droht. Nur dank der christologischen Konzentration im Taufverständnis der Antiochener verlagerte sich das Schwergewicht schließlich doch von der eigenen Entscheidung des Menschen und dem damit gegebenen Herrschaftswechsel auf die Rückbindung an die T. und das Kreuz Jesu, und so lernten es die Griechen, „die mancherlei Riten der T. gleichsam von der Mitte aus zu sehen, dem Taufbad, als Entfaltung der einen T. nach den Gesetzen der göttlichen Heilökonomie“ (S. 236). Im Gegensatz dazu ist es für die Entwicklung der T. im lateinischen Westen (Abschnitt III) bezeichnend, wie Ambrosius ihre einzelnen Teilhandlungen nur als auf einander folgende gottgesetzte Riten zu verstehen vermag, deren Funktionen von einander abgehoben werden. Naturgemäß gewinnt in der dargestellten Epoche Augustins Tauftheologie ein besonderes Interesse: als „Sakrament des Glaubens“ ist die T. im lateinischen Kirchengebiet seit Tertullian verstanden worden. Doch Augustin geht es bei diesem Glauben nicht nur um Abrenuntiation und Credo, sondern um die Haltung zur ganzen T. in allen ihren Riten. „Diesen Glauben bringt der Mensch aber nun nicht eigentlich zur T. mit, um ihn hier zu bekennen, sondern als verstehender Glaube ist er selbst erst das eigentliche Ziel des Sakraments“ (S. 247). Die Kindertaufe bedeutet in diesem Zusammenhang für Augustin kein Problem. Auf dem

Boden Roms beginnen jetzt bereits Taufe und Konsekration stärker auseinanderzutreten, werden aber noch als zusammengehöriges Doppelsakrament empfunden. Die Unterschiedlichkeit zwischen den Taufriten der einen Kathedralkirche und der Titelnkirchen der Stadt mußte in eine solche Richtung drängen. In einem IV. Abschnitt werden die treibenden Kräfte für Ausbau und Umbau der Taufriten seit dem 4. Jh. dargestellt. Gegenüber der vornizänischen Zeit ist jetzt die T. selbst Gegenstand theologischer Besinnung geworden. Während aber im Osten die theologischen Motive, trotzdem sie auf eine stärkere Differenzierung drängten, zugleich zum Einheitsband wurden, das die einzelnen Riten der T. als Aspekte des einen Taufgeschehens zusammenhielt (das Bekenntnis blieb als ein die Wassertaufe zum Ziel führender Geistritus ein integraler Bestandteil der einen T.), verstand das der Geschichte als einer Aufeinanderfolge von Geschehnissen in der Zeit stärker verhaftete Denken des Westens gerade das zeitliche Nacheinander der einzelnen Taufriten als Entfaltung des Wesens der T. Darum konnten im frühen Mittelalter T. und Firmung als zwei eigene „Sakramente“ auseinandertreten.

Teil D wendet sich zuerst der Ausformung der östlichen TaufLiturgien nach dem Aufhören der Erwachsenentaufe zu. Für den Osten wird es nun charakteristisch, daß der Gegensatz der Lehre immer stärker gegenüber der Zugehörigkeit zu den einzelnen „nationalen“ Gruppen zurücktritt. Der Ritus, d. h. die Liturgie und Rechtsüberlieferung in der jeweiligen Volkssprache, wird demgemäß in den verschiedenen Konfessionen zum bestimmenden und unterscheidenden Element. Kennzeichnend ist für diese Epoche das Erlöschen des altkirchlichen Katechumenats. Die Katechumenats- und Taufriten wachsen zu einem einheitlichen liturgischen Gefüge zusammen, das den Weg des Kindes von der Geburt bis zur T. durch Segnungen aller Art begleitet. Dabei wirkt sich aus, daß der Osten die Erbsünde nie in augustinischer Tiefe begriffen hat. Die Heilsgabe der T. wird darum nicht primär in der Errettung von der Macht des Bösen und der Vergebung gesehen, wodurch die T. zur Grenze gegenüber der heillosen Welt wird. Durch Christus wird dem Täufling vielmehr die Zukunft erschlossen. Damit gewinnt die Kindertaufe viel stärker ihren Ort im Inneren der Kirche, die ihrerseits aus christlichen Familien besteht. Dadurch bekommt aber die Ekklesiologie ein gefährliches Gefälle, das uns auch heute und nicht nur im Orient nicht so ganz unvertraut ist: „es droht die Gefahr, daß die Kirche nicht mehr von der Mission, von Predigt, Glaube und Taufe her lebt, sondern erneut zu einer in der Folge der Geschlechter vorfindlichen Nation wird wie das Gottesvolk des Alten Bundes“ (S. 279). Jedenfalls aber hat die Entwicklung zur Kindertaufe „die Kirche gezwungen, jenes Taufverständnis zu überwinden, das . . . seit der vornizänischen Zeit verbreitet war, nach dem es zwar leicht sei, mit der Taufe zu sterben, aber kaum noch möglich, von ihr her zu leben“ (S. 280). Nach der Besinnung auf die treibenden Kräfte (I) werden die Taufriten der orthodoxen und orientalischen Christenheit (II) erörtert. Für die Eigenart der östlichen Taufriten (III) wird es bezeichnend, daß sich der Osten, im Gegensatz zur westlichen Weiterentwicklung und zu manchen Ergebnissen seiner eigenen Liturgiegeschichte, als Hüter alter und unveränderlicher frühchristlicher Tradition versteht. In bedeutsamen Sätzen kennzeichnet der Verf. abschließend die Eigenart der östlichen Taufriten dahin: „Der Taufgottesdienst gerade der östlichen Kirche ist nicht nur der Rahmen der Sakramentspendung, sondern darüber hinaus darauf ausgerichtet, das eschatologische Ziel der T., ihren christologischen Grund und die Gegenwart des Geistes zu verkündigen, so zu verkündigen, daß die Gemeinde es versteht und damit an dem Geschehen der T. beteiligt wird. Dies ist aber dann mehr als nur ehrwürdige Tradition, die andere, uns ferne Konfessionen auszeichnen mag; es könnte auch auf eine Aufgabe hinweisen, die der ganzen Christenheit gestellt ist, heute vielleicht drängender als je“ (S. 296).

Teil E gilt der Ausformung des lateinischen Ritus im frühen Mittelalter. Da sich die Besonderheit der lateinischen Tradition nur in ihrer Beziehung zur allgemeinen Entwicklung verstehen läßt, wird hier im Abschnitt I neben einer Charakterisierung der Quellen der Zusammenhang von Kirchengeschichte und Liturgiegeschichte dar-

gestellt, in dessen Auswirkung heute die Gestalt der T. in fünf Sechsteln der Christenheit durch die lateinische Tauftheologie geprägt erscheint. Im Unterschied zum Osten „ist das lateinische Kindertaufritual des Mittelalters von der altkirchlichen Zeit nicht nur durch Einfügung der alten Katechumenatsriten in die eigentliche Taufhandlung unterschieden, sondern auch durch die Ausgliederung der postbaptismalen Handauflegung, der bischöflichen Konsignation, die zur Firmung verselbständigt wird“ (S. 297 f.). Aus der besonderen Geschichte der frühmittelalterlichen Mission im Westen ist die Wertung von römischem Brauch und lateinischer Kirchensprache zu verstehen, wie sie sich auch an der Geschichte des Taufrituals auswirkt. Die strikte Übernahme des römischen Brauchs erschien für das Frankenreich als einzig möglicher Weg zur Vereinheitlichung, als Ausgangs des 8. Jh.s die Begegnung gallischer und spanischer Eigenheiten mit römischer Tradition einerseits und der Missionsaufgabe in den eroberten Ostgebieten andererseits zu neuer theologischer und liturgischer Besinnung über Katechumenat und Taufe nötigten. Sammelbecken für die meisten liturgischen Neuerungen des frühen Mittelalters, wie sie vom fränkischen Reich ausgingen, wurde dann, auch für die Taufordnung, das „Römisch-deutsche Pontifikale“, zwischen 950 und 963 im Kloster St. Alban bei Mainz zusammengestellt, das zur Grundlage auch des mittelalterlichen römischen Pontifikale wurde. Der Abschnitt II behandelt nun die Taufe in der frühmittelalterlichen Mission und zwar zuerst den Zusammenhang von Bekehrung, Katechumenat und T. (a). Dadurch, daß sich in jenem Zeitraum die Annahme des Christusbekenntnisses im allgemeinen als ein korporativer Akt vollzog, erhält die Zeit nach der Bekehrung einen ganz anderen Charakter: die einmal getroffene Entscheidung mußte nicht nur festgehalten werden, es galt nun zu erfahren, was der Herrschaftswechsel bedeutet und so erst in den bei der Bekehrung ergriffenen Glauben hineinzuwachsen. Zugleich kommt es durch diese korporativen Bekehrungen zu einer Verschmelzung von Kirche und „Nation“, die „für die Ausbildung der späteren Kirchenstrukturen, auch der europäischen Volkskirchen der Gegenwart, viel bedeutsamer geworden ist als die Entscheidung Konstantins oder Theodosius des Großen. In jedem Fall hatte sie tiefgreifende Folgen für das Verständnis und die Ordnung der T.“ (S. 304). Aus dem weitausladenden Taufritual der alten Kirche beginnt sich nun die knappe Taufordnung des lateinischen Mittelalters herauszukristallisieren. Seit dem 9. Jh. ist der Weg zum Taufordo (c) durch einen breiten Überlieferungsstrom sichtbar gemacht. Römische Einflüsse werden immer deutlicher, aber noch im Römisch-deutschen Pontifikale des 10. Jh.s aus dem St. Alban Kloster tragen die Taufordnungen Züge der Missionsepoche: nach den Glaubensfragen wird hier stets weitergefragt „Willst du getauft werden?“. Christ werden und damit die T. ist Entscheidung und fordert Glauben. Indem die Taufe oder Firmung zugleich als Ermächtigung zum „praedicare“, zum Verkündigen, gedeutet werden kann, ist vielleicht zum ersten Mal in der Kirchengeschichte erkannt, daß diese Aufgabe nicht allein dem kirchlichen Amtsträger, sondern dem Christen schlechthin gestellt ist (S. 335). Mit dem in diesem Pontifikale uns begegnenden Kindertaufritual und einem zweiten etwas späteren desselben Ursprungs, die beide als Lesung des Kinderevangelium Matth. 19, 13–15 vorsehen, ist im Grunde der Weg zum Taufordo abgeschieden. Sind auch nicht alle mittelalterlichen Taufordnungen auf dies Pontifikale unmittelbar zurückzuführen, so zeigt es doch alle Entwicklungstendenzen, die sich bis in die späten Redaktionen des lateinischen Taufrituals in Luthers Taufbüchlein von 1523 und 1526 und im *Rituale Romanum* von 1614 auswirken sollten. In beiden Traditionssträngen werden trotz aller Verschiedenheiten die liturgischen Grundentscheidungen des frühen Mittelalters und ihre Deutung durch die hochmittelalterliche Theologie festgehalten. Von ihnen handelt der letzte Abschnitt „Die Eigenart der T. im lateinischen Mittelalter“ (III.). Durch die Lösung der bischöflichen Riten von der Taufe und ihre Verselbständigung zur „Firmung“ stand man vor der Frage, ob die T. ohne diese Stücke vollgiltige T. sei. Man hat diese Frage rückhaltlos bejaht und Wesen und Giltigkeit der T. mit dem Taufbad als ihrem Kernritus vom Vollzug jener Begleitriten unabhängig gemacht. Damit ist zugleich die alte Praxis der Laien-Nottaufe im Westen

legitimiert, ja, bei ihr und damit in der Grenzsituation tritt das wahre Wesen der Taufe eindeutig zutage. Es konzentriert sich nach Thomas auf die Applikation des Taufwassers an den Täufling unter Anrufung der Trinität. Auf diese Weise hat die mittelalterliche Theologie die Mitte und zugleich die Weite des neutestamentlichen Taufverständnisses zurückgewonnen oder zumindest die Voraussetzung dafür geschaffen. Ohne diese wäre die erneute scharfe Reduktion des Taufrituals in der Reformationszeit kaum möglich geworden.

Nimmt man die reichen Literaturhinweise dazu, die der Verf. vor jedem Abschnitt gibt, und beachtet man das in ausgiebigen Fußnoten geführte Gespräch mit der Forschung, so steht man vor einer wissenschaftlichen Leistung, die dem dringend erforderlichen tieferen Verstehen der T. zu dienen vermag und zugleich die weitere Forschung befruchtet und vorantreiben wird – jedenfalls ein repräsentatives Zeugnis vom heutigen Stand auch evangelischer Liturgiewissenschaft!

(Eine Anzahl kleiner Druckfehler sollte am Schluß des ganzen Bandes berichtigt werden.)

Greifswald

William Nagel

Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort. 50 Abbildungen auf 40 Lichtdrucktafeln nach Aufnahmen von Julie Märki-Boehringer, Auswahl von Friedrich Wilhelm Deichmann, Text von Theodor Klauser (= Drittes Beiheft zur Halbjahresschrift „Antike Kunst“), München (Franke) 1966. 91 S., 50 Abb. auf 40 Taf., geb. DM 38.–.

In dem sorgsam ausgestatteten Band werden vierunzwanzig Sarkophage aus Italien und Gallien vorgelegt und erläutert. Die Reihe beginnt mit dem ältesten Sarkophag, dessen Reliefs biblische Szenen enthalten, dem aus dem dritten Jahrhundert stammenden Wannensarkophag, der in der Kirche S. Maria antica am Forum Romanum steht. Die Auswahl der Stücke ist sinnvoll getroffen und vermag den Entwicklungsgang zu veranschaulichen, den die christliche Sarkophagdekoration bis in das 6. Jahrhundert hinein genommen hat; wenigstens gilt es für die Länder, aus denen die Proben genommen sind. Die photographischen Aufnahmen sind zum großen Teil für das in Vorbereitung befindliche „Repertorium der christlichen Sarkophage“ angefertigt worden. Der Textteil ist in drei Abschnitte gegliedert. Auf eine „Einführung in das Verständnis der altchristlichen Sarkophagkunst“ (S. 5–22) folgt die „Beschreibung der abgebildeten Denkmäler“ (S. 23–48) und ein Kapitel, das „Deutungsversuche“ überschrieben ist (S. 49–88); in ihm wird versucht, „jeden einzelnen Sarkophag im Ganzen wie in seinen Einzelheiten aus der Gedankenwelt seiner Entstehungszeit zu verstehen“. Literatur- und Abkürzungsverzeichnis und das Verzeichnis der Tafeln beschließen das Heft, das in Großoktav gehalten ist.

Vor uns liegt Gewichtigeres als lediglich ein weiteres Exemplar der Bildbücher, die in den letzten Jahren auf den Markt gekommen sind. Die Aufnahmen verzichten auf modische Effekte. Den Text hat ein Meister verfaßt. Die Bildbeschreibungen, die geboten werden, sind musterhaft genau und durchsichtig. Die Interpretation berührt die stilistischen Probleme und die Datierungsfragen knapp; ihr Schwergewicht liegt auf der eindringenden und möglichst umfassenden Erklärung des einzelnen Sarkophags. Die Absicht ist hervorragend verwirklicht worden. Jedes Wort der abgewogenen, nicht selten glänzend formulierten Ausführungen verrät die Kennerschaft und den eminent historischen Sinn des Verfassers. Die Aufmerksamkeit des Betrachters und Lesers wird ganz auf den Gegenstand gerichtet; die Auseinandersetzung mit anderen Deutungen wird teils stillschweigend, aber auch argumentierend geführt. In den Erläuterungen sind die Erkenntnisse fruchtbar gemacht, welche in der Arbeit der letzten Jahrzehnte gewonnen worden sind. Der Verfasser hat sich an der Forschung mit gewichtigen Beiträgen beteiligt, und wir hoffen, daß er uns mit weiteren Beiträgen beschenken wird. Man greift nicht zu hoch, wenn man sagt, daß die in dem vorliegenden Heft enthaltenen Bildbeschreibungen und die anspruchsvollen „Versuche“ genannten Erklärungen auf einem Niveau stehen, an dem gemessen zu werden, nicht viele der vorhandenen Interpretationen christlicher Sarkophag-

plastik vertragen dürften. Das Buch ist nicht zuletzt darin vorbildlich, daß in ihm der Ertrag mühevoller gelehrter Studien in einer behutsam und souverän geformten Darstellung von kristallener Klarheit dargeboten wird.

Die Vertiefung der Interpretation, die durch Beobachtung, Urteil und geschichtliches Verstehen erreicht worden ist, tritt in dem Heft in der Tat ungewöhnlich eindrucksvoll entgegen. Der Verfasser versteht es meisterlich, Fragen und Probleme, die seit langem verhandelt werden, neu und unmittelbar zu stellen und zu betrachten und sie, soweit es möglich ist, zu klären. Was hier über die Entstehung und den Charakter der frühen christlichen Sarkophagkunst festgestellt, was über einzelne ikonographische Typen, wie die Dominus-legen-dat-Szene, die Leseszene Petri, die Magierszene, die Jünglinge vor Nebukadnezar, den Durchzug durch das Rote Meer und anderes ausgeführt oder nur mehr beiläufig bemerkt und angedeutet wird, ist stets reiflich durchdacht; nicht wenige der Beobachtungen, Überlegungen und Schlüsse sind evident, andere in hohem Grade wahrscheinlich. Das Buch trägt nicht allein zum Verständnis der in ihm abgebildeten und besprochenen Sarkophage bei; es fördert die Auslegung der christlichen Sarkophagplastik insgesamt. Die Warnungen, Winke und Anregungen, die es in Fülle enthält, verdienen dringend, beachtet zu werden.

Wir müssen uns mit wenigen Bemerkungen begnügen. K. leitet die Szene des nackten, unter der Kürbislaube ruhenden Jonas mit R. Delbrueck¹ von der jüdischen Ausgestaltung der Jonasgeschichte her, die man in späten Midraschim und in islamischen Texten findet; K. hält es für möglich, daß die Szene schon in der jüdischen Kunst dargestellt gewesen sei (S. 49). Nach der jüdischen Folklore sind Jonas' Kleider und Haare im Bauche des Fisches versengt worden; der Prophet habe erschöpft und kränklich unter der Staude gelegen, nachdem in der Fisch ausgespien hatte.² Nun ist auf den christlichen Sarkophagen Jonas' Leib in blühender Jugend dargestellt, und man hat längst gesehen, daß für das Bild die Darstellung des schlafenden nackten Hirten Endymion bzw. des Dionysos das Vorbild gewesen ist. Vom geschwächten Jonas der jüdischen Legende führt mithin kein gerader Weg zu der schönen Jünglingsgestalt, die man auf den christlichen Denkmälern erblickt und die für jüdische Augen eher anstößig gewesen sein muß. Hinzu kommt, daß in der jüdischen Legende von einer sepulkralen Deutung der Jonasgestalt nichts zu bemerken ist, während das pagane Motiv sowohl Bildform wie Bildgehalt hinreichend und befriedigend erklärt. Auf dem Sarkophag von S. Maria antica (Klauser Nr. 1) ist über der Jonasgestalt eine weidende Schafherde zu sehen; auf dem Jonassarkophag im Museo Pio-Christiano des Vatikans³ ist ein Hirt in unmittelbarer Nähe zum schlafenden Jonas postiert. Die Szenen sind idyllisches und genrehafte Beiwerk, wie K. richtig erklärt (S. 50). Die Wahl des Sujets mag gleichwohl nicht zufällig sein; man hat sich wohl zu Recht an die ländlichen Szenen auf den Endymion-Sarkophagen erinnert gefühlt.⁴ Das Nebeneinander von schlafendem Jüngling und weidender Herde oder dem Hirten scheint ein Nachklang der ikonographischen Tradition zu sein, die von den Christen in ihrem Sinne gedeutet worden ist. Ob die jüdische Interpretation dabei eine Mittlerrolle gespielt hat, bleibt beim gegenwärtigen Stande unseres Wissens ganz ungewiß.

Wenn auf dem vatikanischen Jonassarkophag, von dem eben die Rede war, die Bedrängung des Mose eigentümlich dargestellt ist, so braucht man noch nicht mit K. eine Moselegende als Grundlage der Darstellung zu vermuten (S. 51). Die Sarkophagfront trägt noch andere auffallende und eigenwillige Züge, die wohl auf die Rechnung des Skulptors gesetzt werden müssen.

Auf dem Sarkophag in Aire-sur-l'Adour sind Adam und Eva dargestellt.⁵ K. sieht in der Szene den Sündenfall wiedergegeben und zwar „als die vom Erlöser

¹ Probleme der Lipsanothek in Brescia, Bonn 1952 (Theophaneia, 7), S. 22–24.

² Vgl. 3. Makk. 6,8 (τηρόμενον).

³ Klauser, Nr. 2, Taf. 1,1; G. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi, Rom 1929 bis 1936, Taf. 9,3 (früher Lateran Nr. 119).

⁴ Vgl. L. v. Sybel, Christliche Antike, Bd. II, Marburg 1909, S. 114.

⁵ Klauser, Nr. 3, Taf. 5,1; 6,2; Wilpert, Taf. 65,5.

beseitigte Hypothek der Menschheit“ (S. 17). Das Bild könne daher nicht unter die „Paradigmen göttlicher Rettungstaten“ gezählt werden; es gehöre wohl in die Gruppe der „Erlösungsmotive“ (S. 52). An anderer Stelle heißt es, in dem Bild warne „das Unglück der ungehorsamen Stammeltern“ davor, die Übung der Frömmigkeit zu vernachlässigen (S. 53). Wird die Deutung der um das Jahr 300 herrschenden Stimmung gerecht? Wenn man sich an den Vorstellungen vom Sündenfall und von den Protoplasten orientiert, die damals verbreitet gewesen sein müssen, wird man geneigt sein, das Motiv weniger grundsätzlich aufzufassen, als es K. und die herkömmliche Deutung tun. Die Darstellung wird demnach nicht so sehr das Schicksal des Menschengeschlechtes im Auge haben, sondern vornehmlich an das Los des ersten Menschenpaares denken. Sie ist eine „Rettungsszene“ in dem Sinne, in dem die Jonasszene und die anderen biblischen Bilder auf den Sarkophagen „Rettungsszenen“ sind; ihr Sinn fällt nicht aus dem Rahmen der anderen Szenen heraus.⁶ Die Gestalt der Szene widersetzt sich dieser Auffassung nicht; das schöne Menschenpaar auf dem Sarkophag in Velletri möchte man gern „die Geretteten“ nennen.⁷ Auch in dieser ikonographischen Frage sind – wie in so mancher anderen der frühen christlichen Kunst – die Akten noch nicht geschlossen. Wir kennen die volkstümlichen Vorstellungen der Zeit sehr mangelhaft, und die Deutungen, welche die Gestalt Adams und die Geschichte vom Sündenfall in der Theologie und Frömmigkeit der ersten Jahrhunderte erfahren haben, sind noch nicht gründlich genug untersucht worden.

Auf dem Deckel eines Sarkophags im Thermenmuseum steht am linken Rand hinter der Marienfigur der Magierszene ein Mann, der einen Sprechgestus zeigt.⁸ Damit scheint er die lebhafte Handbewegung aufzunehmen, welche der vorderste der drei herbeieilenden Magier vollzieht, um auf den Stern aufmerksam zu machen. Man hat in der Gestalt den Propheten Bileam gesehen, der nach Num. 24, 17 auf den Stern weist.⁹ K. zieht die Deutung auf Joseph vor (S. 28). Gewiß muß man sich vor der Gefahr hüten, das Maß an theologischer Reflexion zu überschätzen, das den Darstellungen auf den spätkonstantinischen Sarkophagen, zu denen der Sarkophag des Thermenmuseums gehört, eigen ist. In diesem Fall sind die Gründe, die zugunsten der Deutung auf den Propheten sprechen, gewichtig, während in der entsprechenden Szene auf dem sog. dogmatischen Sarkophag¹⁰ eher Joseph gemeint sein wird. Ein eindeutiges Urteil läßt sich nicht gewinnen; erwägt man die Umstände, so wird man für die meisten Darstellungen der Szene aus dieser Zeit doch vorschlagen, den Mann Bileam zu nennen. Man kann aber die Frage aufwerfen, ob nicht schon die zeitgenössischen Betrachter schwankten, wie sie die Figur nennen sollten. Daß man sich über den Sinn der Szene Gedanken gemacht hat, lehrt der gleichfalls spätkonstantinische Sarkophagdeckel, der unter St. Peter gefunden wurde; auf ihm steht an Stelle des Mannes hinter Maria das Kreuz.¹¹

Zwei grundsätzliche Überlegungen durchziehen Klausers Ausführungen. Einmal, die strenge Geltung des zweiten Gebotes habe es bewirkt, daß eine christliche Kunst

⁶ Das hat L. Troje m. E. richtig gesehen, so problematisch und anfechtbar ihre Aufstellungen sonst auch sind (*AAAM* und *ZQH*. Eine Szene der altchristlichen Kunst in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhange, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl., 1916, 17. Abhdlg., S. 62 ff.).

⁷ Klausner, Nr. 4, Taf. 7; Wilpert, Taf. 4,3. Vgl. die Charakterisierung der Szene durch v. Sybel, a.a.O., S. 124 f.

⁸ Klausner, Nr. 7, Taf. 9; Wilpert, Taf. 126,2.

⁹ E. Stommel, Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik, Bonn 1954 (Theophaneia, 10), S. 117, Anm. 35. Vgl. E. Kirschbaum, Der Prophet Balaam und die Anbetung der Weisen, Römische Quartalschrift 49, 1954, S. 129–171.

¹⁰ Wilpert, Taf. 96 (früher Lateran Nr. 104).

¹¹ L. De Bruyne, Importante coperchio di sarcofago cristiano scoperto nelle Grotte Vaticane, Rivista di Archeologia Cristiana 21, 1944/45, S. 249–280. – Wort und Wahrheit 4, 1949, Abb. 6. – Vermächtnis der antiken Kunst, hrsg. von R. Herbig, Heidelberg 1950, Abb. 64.

erst spät aufkam; die ältesten erhaltenen Denkmäler stammen aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Das Bewußtsein, dem zweiten Gebot verpflichtet zu sein, sei nie völlig erloschen; im Bilderstreit des achten Jahrhunderts habe es sich noch einmal kräftig geäußert; es werfe auch ein Licht auf die im fünften Jahrhundert zu beobachtenden Tendenzen, die Darstellung des Menschen zugunsten einer symbolischen Ausdrucksweise zurücktreten zu lassen (S. 5 ff., 85 ff.).

Die zweite Überlegung gilt der Wandlung der christlichen Kunst von einer anfänglich nur geduldeten Laienkunst zu einer zunehmend von theologischen Gedanken geprägten kirchlichen Kunst. Das seit der Mitte des vierten Jahrhunderts bemerkbar werdende Auftreten von theologischen Elementen ist nach der Meinung des Verfassers nur durch die Annahme zu erklären, daß nunmehr der Klerus in die Bildgestaltung eingegriffen und eine Beratung der Auftraggeber und Künstler ausgeübt habe. Die Wandlung der Ikonographie verrate auch, daß die Theologen bemüht gewesen seien, die volkstümlichen Jenseitsvorstellungen durch „fortschrittlichere“ Anschauungen zu verdrängen, die ein geläuterteres christliches Empfinden ausdrückten (S. 10 ff., 20, 67, 82).

Diese Thesen müssen ernsthaft geprüft werden. Werden sie in der Strenge aufrechterhalten werden können, in der sie der Verfasser formuliert hat? Der Einfluß des zweiten Gebotes scheint überschätzt zu sein; das zweite Gebot spielt in den Auseinandersetzungen um die Bilder – auch später im Bilderstreit – eine untergeordnete Rolle; andere Erwägungen theologischer, philosophischer und ethischer Natur beherrschen das Feld. Darf man wirklich von einem Dilemma reden, aus dem die kirchlichen Führer zunächst auf diese Weise einen Ausweg fanden, daß sie den Gebrauch von Siegelringen mit neutralen Darstellungen gestatteten, „bei denen man an etwas Christliches denken könne“ (S. 5)? K. hat die bekannten Vorschläge des Clemens von Alexandrien im Auge. Clemens' Ausführungen lassen nichts davon erkennen, daß es um Konzessionen von Seiten des Klerus geht oder daß das zweite Gebot hineinspielt; Clemens denkt überhaupt nicht an eine „christliche Interpretation der neutralen Bilder; es sind die Ratschläge eines christlichen Moralisten, die er den christlichen Angehörigen der gehobenen Gesellschaftsschicht erteilt.¹² Aber die Entwicklung mag so gelaufen sein, wie sie K. sieht. Nur: ging es dabei um die Aufhebung oder vielmehr Umdeutung des zweiten Gebotes? Müßten wir nicht Spuren einer Auseinandersetzung wahrnehmen können? Offenbar genügt der Hinweis auf die absolute oder gebrochene Geltung des zweiten Gebotes nicht, um das späte Aufkommen und die Geschichte der christlichen Kunst verständlich zu machen. Andere Faktoren müssen mindestens in gleicher Kraft wirksam gewesen sein.

Werden die Darstellungen seit der Mitte des vierten Jahrhunderts tatsächlich um so vieles „theologischer“ als sie es am Anfang des Jahrhunderts sind, so daß man an eine geistliche Beratung denken muß? Müßte man dann nicht erwarten, daß die theologische Problematik des Tages einen Niederschlag in der Ikonographie fände? Davon ist kaum etwas zu merken. Die Kompositionen auf den Fassaden der Passionssarkophage, die Erfindung der Dominus-legendat-Szene und dergleichen sind sicher bewußt gestaltete, aussagekräftige und ausgedachte Kompositionen – muß man sie deswegen auf Theologen zurückführen? Wie steht es mit vergleichbar abstrakten und anspruchsvollen paganen Motiven? Man braucht nicht zu leugnen, daß sich auch Bischöfe für die christliche Kunst lebhaft interessierten – Zeugnisse dafür fehlen nicht –; zunächst muß man doch an die Möglichkeit denken, die für geschulte und gebildete christliche Künstler und Werkstätten in der Jahrhundertmitte bestanden haben müssen.¹³ Und ob der Wandel in den Jenseitsvorstellungen auf

¹² Paedagog. 3, 59, 2. Vgl. meine Erklärung der Stelle: Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien, Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissensch. 58, 1967, S. 129–138.

¹³ Was K. für die frühere Zeit christlicher Kunstübung bemerkt (S. 7 b und 10 b), gilt m. E. im wesentlichen auch für die zweite Jahrhunderthälfte. Die Passionssarkophage verdanken ihre Bildkomposition kaum einer theologischen Regie. K. s. ausgezeichnete Darlegungen (S. 66 f.) leiden daran, daß sie der Einwirkung der Bischöfe

die Bemühungen der Bischöfe zurückgeht und nicht eher ein kulturelles Phänomen ist, insofern, als nun in der Kirche andere Gesellschaftsschichten den Ton angeben, die den Anschauungen – die im breiten Volk weiter herrschten – fremd gegenüber standen? Die Vorliebe für Themen aus der apokalyptischen Gedankenwelt (S. 77) ist kaum ein Anzeichen für eine endzeitliche Stimmung; wählte man die Themen, weil sie geeignet erschienen, um die Glorie und den Triumph des Herrn zu schildern?

Genug der Fragen; auch die Einwände wollen als Fragen verstanden sein. Es ist nicht das geringste Verdienst von Theodor Klausers gedankenvollen Darlegungen, auf Probleme aufmerksam gemacht zu haben, die bisher vernachlässigt worden sind und deren Beantwortung für das Verständnis der frühen christlichen Kunst ungemünzt wichtig ist.

Tübingen

Hans-Dietrich Altendorf

J. Stevenson (Hrsg.): *Creeds, Councils, and Controversies. Documents Illustrative of the History of the Church A.D. 337–461*, London (S.P.C.K.) 1966, XIX, 390 S., 2 Karten, geb.

„Britannia, du hast es besser!“ Zu dem reichen Sortiment an praktischen Hilfsmitteln zum Studium der alten Kirchen-, Dogmen- und Symbolgeschichte, das die englische Kirchengeschichtswissenschaft ihren Studenten bereitgestellt hat und zu dem es hierzulande noch immer wenig Vergleichbares gibt, gesellte sich jüngst auch wieder ein zweibändiges Quellenwerk, herausgegeben von J. Stevenson unter Verwendung vorliegender bewährter Übersetzungen und dazu bestimmt, die Nachfolge der im englischen Sprachbereich vielbenutzten Textsammlung von J. B. Kidd, *„Documents Illustrative to the History of the Church“* (vol. I/II, London: S.P.C.K., 1920.1923), anzutreten. Fand schon der erste Band dieser Neubearbeitung¹ verdienstermaßen eine weithin günstige Aufnahme,² so läßt sich erst recht von dem hier anzuzeigenden zweiten Band, der der wechselvollen Geschichte der Kirche in nachkonstantinischer Zeit bis zum Tode Papst Leos des Großen gewidmet ist, im wesentlichen nur Rühmliches sagen. Der Herausgeber hat sichtlich aus der Kritik gelernt und in diesem Band auf die Textgestaltung noch mehr Sorgfalt verwendet; kaum eine der ihm vorliegenden Übersetzungen ging ohne Änderung in seine Sammlung ein. So treten die Vorzüge dieser Neubearbeitung gegenüber Kidds *„Documents“* in ein noch helleres Licht. Sie liegen darin, daß Stevenson sein Quellenmaterial in aller Regel chronologisch angeordnet hat, so daß es möglich ist, die einzelnen mit den Worten der Alten berichteten Ereignisse in ihren jeweiligen geschichtlichen Zusammenhängen zu betrachten. Ferner hat er sich von dem Vorbild des vor allem dogmatischen Interessen dienenden *„Enchiridion Patristicum“*, dem Kidds Quellenwerk noch weitgehend verhaftet war, ganz gelöst und stattdessen ein umfassend

zuschreiben, was vielmehr Ausdruck der Stimmung ist, die in den Kreisen herrschte, zu denen die Käufer der Passionssarkophage gehört haben werden. Die Auffassung des Kreuzes als eines Siegeszeichens sollte man nicht auf die sogenannten Hoftheologen zurückführen; die Initiative muß von Konstantin selbst ausgegangen sein. In Eusebs *Vita Constantini* I, 31 eine Interpolation zu vermuten, wie es auf S. 32 und 66 geschieht, ist verfehlt. Daß die Gestalt des Passionssarkophages, wie sie in dem Exemplar Lateran Nr. 171 (Wilpert, Taf. 146,3) vertreten ist, an den Anfang der Entwicklung gehöre, darf man mit H. v. Campenhausen bestreiten (Die Passionssarkophage, Marburg 1929 (Sonderdruck aus dem Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 5), S. 28 ff.)

Nebenbei zu S. 10, Anm. 26: Die Inschrift des Sarkophags des Gorgonius steht CIL 9, 5897.

¹ J. Stevenson. *A New Eusebius. Documents Illustrative of the History of the Church to A.D. 337*, London: S.P.C.K. 1957. XIX, 427 S.

² Vgl. die Besprechungen von H. Bettenson in: *Journal of theological studies*, 1958, S. 414; R. Mols in: *Nouvelle revue théologique*, 1958, S. 767 f.; W. den Boer in: *Vigiliae Christianae*, 1960, 128 u. a.m.

informierendes kirchengeschichtliches Lesebuch geschaffen, dessen Benutzbarkeit er dadurch erleichterte, daß er den einzelnen aus den alten Kirchen- und Profanhistorikern, aus Väterschriften, Synodalakten und kaiserlichen Religionsgesetzen ausgewählten Texten, wo es nötig schien, kurze geschichtliche Einführungen voraussichtete und den Anmerkungsapparat gegenüber Kidd beträchtlich ausbaute, ohne jedoch die Zielsetzung des für einen breiteren Leserkreis bestimmten Werkes aus den Augen zu verlieren. Außerdem sind dem Band wieder eine nützliche Karte, informative Erläuterungen zu den benutzten antiken Quellen, eine chronologische Tabelle und ein verlässlicher Index beigegeben.

Gewiß ließe es sich mit dem Herausgeber darüber streiten, ob die Auswahl im einen oder anderen Fall nicht anders hätte ausfallen sollen. Doch wäre dieser Streit wohl angesichts der Vielfalt und Komplexität der aus dem vierten und fünften Jahrhundert zur Verfügung stehenden Quellen müßig. Im großen und ganzen wird man ihm nur bescheinigen können, daß er bei der Auswahl seiner Texte eine glückliche Hand hatte und daß seine Sammlung geeignet ist, ein farbiges Bild von jener geschichtlichen Epoche zu vermitteln, die nicht nur das „goldene Zeitalter“ der Patriistik war, sondern auch einen in einem Meer von Blut und Tränen sich vollziehenden Zeitenumbruch umspannte.

Göttingen

A. M. Ritter

Ernst Dassmann: Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltungen. (= Münsterische Beiträge zur Theologie 29), Münster i. W. (Aschendorff) 1965. XII, 318 S., geb. DM 49.-.

Die Bedeutung des Ambrosius wird mit Recht in seiner kirchenpolitischen Wirkamkeit gesehen. Dabei wird das Urteil über manche seiner Aktionen von den Motiven abhängig sein, die, soweit sie für uns erkennbar sind, sein Handeln leiteten. Dassmann sieht hier eine Lücke in der bisherigen Ambrosiusforschung – sie hat die Seelsorge und die Frömmigkeit, welche diese Seelsorge trägt, als treibende Kraft des ambrosianischen Wirkens bisher nicht umfassend gewürdigt. Dies zu leisten, ist das Ziel der zu besprechenden Arbeit, die als Dissertation der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster vorgelegen hat.

Der Verf. stellt eine Entwicklung der ambrosianischen Frömmigkeit fest, die erkennbar wird, wenn man die chronologische Folge der Schriften beachtet. Die zeitliche Grenze zwischen der frühen und der späten Periode liegt in den Jahren 385/87, also in der Zeit, da Augustin den Ambrosius hörte. Für den Übergang zur Spätperiode des Ambrosius sind bezeichnend: die Hinwendung zu Origenes, die „Entdeckung“ des Reichtums der Hoheliedexegese und die Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus. Als Schriften der Übergangsperiode betrachtet Dassmann *De Jacob et vita beata* (386/88) und *De interpellatione Job et David* (383/94). In vorsichtiger Form möchte er das Kriterium des Frömmigkeitstypus auch für die bekanntlich recht schwierige Chronologie der Ambrosiusschriften verwenden.

Frömmigkeit ist ein schwer faßbarer Begriff, und der Verfasser hat es unterlassen, den Leser darüber zu unterrichten, von welchen Gesichtspunkten aus er den Stoff auswählt, der die Frömmigkeit des Ambrosius illustrieren soll. Auf S. 94 wird zwar eine Definition gegeben: „Man könnte Frömmigkeit im umfassenden Sinne definieren als Antwort des Menschen in Gesinnung und Handeln auf seine Gottesvorstellung.“ Die Anlage des Buches ist jedoch nicht in erkennbarer Form an dieser Definition oder einer Überlegung darüber, wie Frömmigkeit abzugrenzen sei, orientiert – was der historisch-genetischen Methode durchaus nicht widersprechen würde –, sondern geht von einem auch beim Leser vorausgesetzten „Gefühl“ für das, was Frömmigkeit sei, aus. Der „Pferdefuß“ des Verschwimmens von Lebensgefühl und Frömmigkeit kommt hier zum Vorschein. So setzt das 1. Kapitel im Grunde beim spätantiken Lebensgefühl des Ambrosius ein, das sich aus der *misera conditio hominis* dem *splendor sapientiae* entgegenstreckt, wobei die Telos- und Tugendlehre der antiken Philosophie die Staffage abgibt. Unter dem Einfluß des Philo Alexandrinus (Neuplatonisches ist davon in den Frühschriften nicht sicher abzusetzen)

erfolgt bei Ambrosius eine religiöse Umschmelzung der philosophischen Tugendlehre, indem die Tugenden als Geschenke Gottes verstanden werden, und *devotio* (Übung der Demut als Gottesfurcht) und *fides* (vertrauensvoller Gehorsam gegen Gott) zu Zentralbegriffen werden. Die paulinische Fragestellung fehlt in den Frühschriften fast vollständig. Der philonische und neuplatonische Einschlag im Denken des Ambrosius warnt davor, alles was bei ihm über Cicero hinausführt, vorschnell für christlich zu halten.

Eine Ergänzung erfährt dieses an Hand der exegetischen Frühschriften gezeichnete Bild durch die dogmatischen Schriften der 1. Periode, auf deren Zusammenhang mit der Frömmigkeit schon L. Hermann (Ambrosius v. Mailand als Trinitätstheologe, Diss. Heidelberg 1954 (Masch.) S. 137–43) hingewiesen hatte. Von der Erlösungslehre her, um die es ja in der antiarianischen Polemik ging, tritt bei Ambrosius der Gedanke der Barmherzigkeit Gottes hervor, der wir unser Heil verdanken. Diese Barmherzigkeit Gottes, die sich in Christus spiegelt – Christus ist nicht nur *iustus iudex*, sondern *bonus iudex* – wird zum Motiv der ambrosianischen *devotio* und *fides*. Mit der Erlösungslehre dürfte auch die vom Verf. festgestellte Vertiefung des Sündenbegriffes in Zusammenhang stehen: über die Gedankenreihe, welche in der Leibverfallenheit des Menschen den Ursprung der Sünde sieht, gewinnt die andere, welche die Sünde als Schuld betrachtet, die auf eine freie Willenstat zurückgeht, das Übergewicht. (Zum Gedanken der *felix culpa* s. S. 129 ff.). Die Verbindung zwischen Theologie und Frömmigkeit gewinnt ihren Ausdruck in den Hymnen des Ambrosius und den Gebeten, die seine lehrhaften Darlegungen durchsetzen. Andererseits wirkt das philosophische Verständnis der Erlösung, welches Erlösung als *sapientia* betrachtet, die in Übung der Tugenden gewonnen wird und besteht, auf die Frömmigkeit des Ambrosius ein und verleiht ihr einen starken moralischen Einschlag.

Die Frömmigkeit der zweiten, der Spätperiode des Ambrosius, wird befruchtet durch die von Hippolyt und besonders Origenes übernommene allegorische Exegese des Hohenliedes, die sich mit dem Verhältnis von *Verbum* und *anima*, Christus und Kirche beschäftigt. Die mystisch-ekstatischen Züge werden dabei durch das moralische Element gedämpft. Die Untersuchung zur Mystik des Ambrosius S. 180 ff. endet mit einem zur Ablehnung eigentlicher Mystik bei dem Bischof neigenden *non liquet*. Im Mittelpunkt dieser Hoheliedfrömmigkeit des Ambrosius steht Christus, genauer gesagt, die Jesusfrömmigkeit, die sich auf das zur Nachfolge rufende Leben und Wirken Jesu richtet und welche die auf den erhöhten Kyrios bedachte Christusfrömmigkeit überwiegt. Das entspricht dem moralischen Interesse des Ambrosius, das ebenfalls in dem (neben der Jesusfrömmigkeit) zweiten Angelpunkt der Spätfrömmigkeit wiederkehrt: den Gedanken über Menschenwerk und Gottestat, d. h. den Kampf des Menschen wider die Sünde und die Hilfe und schließliche Bekräftigung mit dem Siegespreis durch Gott, Gedanken, die in die Gnadenlehre des Ambrosius ausmünden. Die Beschreibung des Kampfes wider die Sünde führt durchaus die Linie der Frühschriften weiter, wozu die Verlagerung des eschatologischen Geschehens in den Bereich des menschlichen Einzelschicksals durchaus paßt, bringt aber auch Modifikationen im Bereich der Anthropologie und Ethik, z. B. in der positiveren Einschätzung der Leiblichkeit. Wenn der Verf. hinsichtlich der Stellung des Ambrosius zu Ehe und Jungfräulichkeit urteilt: „Ambrosius lehrt nicht falsch, aber er denkt und fühlt falsch“ (S. 261), so ist angesichts der Veränderlichkeit des Fühlens in den verschiedenen historischen Epochen zu fragen, wo denn das Kriterium für das „richtige“ Gefühl liegt. – Die Gnadenlehre des Ambrosius, die bisher kaum behandelt worden ist, betont die Notwendigkeit, im Kampf um den Siegeskranz Gottes Hilfe zu erbitten, wurzelt aber noch ganz in einem voraugustinischen Verständnis der Gnade und schließt pelagianische Gedankengänge nicht aus.

Das Buch von Dassmann darf einen achtbaren Platz in der Ambrosiusliteratur beanspruchen. Es breitet in übersichtlicher Form und in steter Achtsamkeit auf die Quellen des Ambrosius eine Fülle von Material aus, welches die Persönlichkeit des Ambrosius in einem neuen Licht erscheinen läßt und die geistlichen Triebfedern

seines Handelns belegt. Wenn man geneigt ist, den Kirchenpolitiker Ambrosius in vieler Hinsicht zu kritisieren, so darf man sich angesichts der *devotio* und *fides* des Bischofs auch zu Meditationen darüber veranlaßt fühlen, wie sich bei manchen Theologen unserer Zeit politische Engiertheit und *fides* zueinander verhalten.

Mainz

Rudolf Lorenz

R. A. Norris: *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford (Clarendon Press) 1963. 274 S. sh. 38.-.

Norris setzt für die Untersuchung der theodorischen Christologie bei der Anthropologie ein. Zu diesem Zweck stellt er im ersten Teil in einer nützlichen Übersicht die Probleme und Lösungen der philosophischen Seelenlehre der Kaiserzeit zusammen (S. 3–78; S. 21 ff.: die Natur der Seele; S. 42 ff.: die Freiheit der Seele; S. 57 ff.: das Problem der Seelenteile; S. 67 ff.: die Einheit von Leib und Seele). Aber wieso wird „In De anima“ des Alexander von Aphrodisias zitiert (S. 12 Anm. 3; S. 22 Anm. 5)? Ich dachte, dieser Aristoteleskommentar sei verloren.

Der zweite Teil behandelt „Anthropological issues in the Christology of Apollinaris of Laodicea“ (S. 79–122), weil die apollinaristische Christologie das Gegenstück zu der Theodors ist (oder umgekehrt). Das bedeutet, daß fast die Hälfte des Buches noch nicht von Theodor spricht. Man hätte das vielleicht im Untertitel ausdrücken können, etwa „Die Christologien des Apollinaris v. L. und des Theodor v. M. und ihre anthropologischen Voraussetzungen“. Wie nachher auch bei Theodor wird die Christologie des Apollinaris zu stark aus der Anthropologie *abgeleitet*, – womit bereits der Haupteinwand gegen das Buch bezeichnet ist. Er wird schon von H. E. W. Turner erhoben (Journ. Theol. Stud. N.S. 15, 1964), vgl. zu A. (S. 169 a.a.O.): „While Apollinaris was clearly influenced in many points by the philosophical views of his day, Dr. Norris appears to exaggerate their impact on his Christology as a whole. No reference, for example, is made to the important passage, cited in Lietzmann, p. 256, which speaks of the human *nous* as a prisoner to filthy thoughts which (despite the surrounding Platonist-sounding phrases) suggest a darker and possibly a more biblical doctrine of sin. This rather than his philosophical background may have contributed paradoxically to his inadequate Christology.“ Im übrigen gibt N. im zweiten Teil einen guten Überblick über die Apollinaris-Forschung. Die Entwicklung von dichotomischer zu trichotomischer (christologischer) Anthropologie erklärt er durch veränderte Gesichtspunkte des Apollinaris bei gleichbleibender Grundanschauung (S. 91–93).

Im dritten Teil werden dann Anthropologie und Christologie Theodors in ihrem Verhältnis zueinander besprochen (S. 123–238). Einleitend stellt der Verfasser richtig fest, daß im Gegensatz zu heidnischen und christlichen Zeitgenossen „die Probleme der philosophischen Anthropologie an keiner Stelle in Theodors Werken systematisch oder in wichtigen Einzelheiten diskutiert werden“ (S. 125 vgl. 148.153). Die Reaktion auf diese Einsicht kann freilich nur die von Turner sein (a.a.O.): „If this is indeed the case the selection of this particular approach to his Christology is called in question“. Norris ist offenbar durch die moderne Diskussion über Th. seit dem vorigen Jahrhundert und speziell durch Gross' Aufsatz über die Erbsünde bei Th. veranlaßt worden, diesen Zugang zu wählen (vgl. die Einleitung zu Appendix II S. 246). Hier rächt sich, daß Onatibias Aufsatz von 1954 nicht benutzt worden ist, der einen religiösen Aspekt bei Th. positiv heraushebt, der bis dahin zu sehr vernachlässigt worden war. So kommt Norris letzten Endes trotz der positiven Abschnitte über den angeblichen Pelagianismus Th.s (S. 173 ff.) und seine Henosis-Lehre (S. 211 ff.) nicht über den alten Gegensatz moralisch-ontologisch in der Beurteilung von Th.s Christologie hinaus. Die Bedeutung des Taufsakraments für das Gesamtsystem kommt nicht in den Blick.

Im Einzelnen ist anzumerken: Für das Problem der urständlichen Ausstattung Adams, wo Th. sich zu widersprechen scheint (S. 173 ff.), hätte man vielleicht mit Gewinn auf Athanasius verweisen können, der die Unsterblichkeit Adams als eine besondere Gnade versteht, die der erste Mensch durch den Sündenfall verliert;

Adam ist bei Athanasius also genauso wenig von Natur unsterblich wie bei Theodor. – Das Oszillieren zwischen Sündlosigkeit, Unwandelbarkeit und Unsterblichkeit als Ziel der Erlösung ließe sich wohl auch bei anderen griechischen Kirchenvätern finden, wenn man sie einem genauso scharfen Verhör unterwürfe wie Th.

Von den Symptomen, die Norris S. 190 im ersten Absatz des Kapitels 15 („Die Quellen von Theodors christologischem Dualismus“) für den „Dualismus“ Th.s aufzählt, können die beiden letzten nicht als solche gelten. Die „Verteilung der (biblischen) Aussagen“ auf die beiden Naturen geht bis auf Origenes zurück und wird nicht nur bei Antiochenern praktiziert; ebenso ist die Rede von der Einwohnung des Logos in der Tradition verbreitet. Erst Kyrills Anathematismen haben beides perhorresziert – es ist sehr zweifelhaft, ob die neuchalkedonensische Interpretation des Chalkedonense mit Hilfe dieser Verdammungssätze ein Segen war; in welche Verlegenheiten der Theologiehistoriker gerät, wenn er sich die Anathematismen (oft wohl unbewußt) zum Maßstab nimmt, zeigt sich nur zu häufig. Mein Unbehagen am Terminus „Dualismus“ habe ich schon früher geäußert; „strenger Dyophysitismus“ ist trotz seiner Vielsilbigkeit der angemessenere Ausdruck.

Das antiochenische Argument für die Interpretation des *οὐκ ἐγένετο* durch das darauf folgende *ἐσκήνωσεν* (Joh. 1, 14), das nämlich „Werden“ bedeute: zu etwas anderem werden und aufzuhören zu sein, was man vorher war (S. 218), stammt aus der peripatetischen Physik, wie ich an anderer Stelle in dieser Zeitschrift nachweise. Dies ist ein Punkt philosophischen Einflusses auf die antiochenische Gestalt der Zweinaturenlehre, der viel direkter und wirksamer ist, als die vom Verfasser versuchte Ableitung aus den in sich nicht stimmigen anthropologischen Komponenten.

Im Abschnitt über die Lehre von der Henosis vermißt man S. 221 ff. die Verwendung des neuen christologischen Fragments, das 1958 im Muséon veröffentlicht wurde (das Literaturverzeichnis reicht bis 1959 einschließlich, als einziger späterer Titel erscheint Greers Theodor-Buch von 1961).

Appendix II (S. 239–245) verfolgt das Thema Anthropologie und Christologie durch die Theodor-Diskussion des 5. und 6. Jahrhunderts. Der Einleitungsabsatz ist sehr unbefriedigend, das Folgende gut. In der Sache des Charisius-Bekenntnisses (S. 241 Anm. 3) urteilt Norris noch zu unentschieden. Das Bekenntnis stammt bestimmt nicht von Theodor, wohl aber steht es deutlich unter dem Einfluß seiner Theologie.

Das Buch ist sehr gründlich und genau gearbeitet, des Verfassers Fähigkeiten zur Analyse der Motive und zur Darstellung sind beträchtlich. Der Fortschritt für die Theodor-Forschung liegt darin, daß jetzt deutlich ist, welche anthropologischen Elemente aus der neuplatonischen Seelenlehre der Zeit stammen und welche davon Theodor mit Apollinarius gemeinsam hat. Nachdem Wickert unter anderem Blickwinkel Aristotelesparallelen beige-steuert hat (Norris muß sich S. 250 noch beklagen, daß „das Problem der philosophischen Sympathien nicht mit systematischer Sorgfalt untersucht worden ist,“ sondern daß die ältere Forschung mehr oder weniger allgemein von „Aristotelischem“ bei Th. sprach), kann nicht mehr mit Pauschalurteilen gearbeitet werden. Ebenso ist von Wickert und Norris ein Konsensus über die Gnadenlehre erreicht worden, die nicht als pelagianisch klassifiziert werden kann, wenn sie auch selbstverständlich nicht augustinisch ist.

Bonn

L. Abramowski

Anne-Marie La Bonnardière: *Recherches de chronologie augustinienne*. Paris (Etudes Augustiniennes) 1965. 190 S., kart.

Die Verfasserin bringt chronologische und literarkritische Untersuchungen in fünf Kapiteln, die zur Orientierung genannt seien. Kap. 1: Der erste Teil der „Tractatus“ über Johannes und die „Enarrationes in psalmos“ 119 bis 133; Kap. 2: Die Abfassungszeit der „Tractatus“ über Johannes von tractatus 17 an; Kap. 3: Die „Enarratio in psalmum“ 118; Kap. 4: Die „Enarrationes in psalmos“ 110 bis 117; Kap. 5: Die letzte Abfassungsphase von „De trinitate“. Das innere Band, welches die Kapitel zusammenhält, wird aus der Vorgeschichte dieser Forschungen deut-

lich. Ursprünglich war eine Datierung aller Enarrationes in psalmos beabsichtigt. Dabei ergab sich als notwendiges Zwischenziel eine Aufhellung ihrer zeitlichen Lage zu den Tractatus in Johanne und zu De trinitate. Die Vorgeschichte des Buches ist aber darüber hinaus interessant für die Methodologie der Augustinforschung. Zur Datierung der Enarrationes in psalmos mußten die Psalmenzitate im übrigen Werk Augustins aufgesucht werden, wobei sich die Bedeutung solcher Zitate für den literarischen Aufbau der Werke Augustins zeigte. Die Verfasserin hat schon in mehreren Aufsätzen darauf aufmerksam gemacht; dieselbe Beobachtung liegt dem damit etwa gleichzeitigen Buch von G. N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen 1955, zugrunde. Die Wichtigkeit der Psalmenzitate für die Analyse von Schriften Augustins führte dazu, auch die anderen Bibelzitate bei Augustin zu sammeln. Daraus erwuchs der Plan der Biblia Augustiniana, von der Mlle La Bonnardière bereits einige Teile veröffentlicht hat. In verschiedenen Werken Augustins tauchen nun gleiche Zitatgruppen auf als Beleg für eine bestimmte Lehre. So zieht z. B. das Thema der fides Petri folgende Zitatgruppen nach sich: Mt. 16, 16 (Petrusbekenntnis), Mk. 1, 34. Mt. 8, 29 (Glaube der Dämonen), Jak. 2, 19 (Warnung vor Verachtung der Werke), Gal. 5, 6. 1 Kor. 12, 31–33, 3 (Glaube und Liebe). Einige dieser Schemata gehen aus der Liturgie hervor, andere sind durch eine bestimmte polemische Situation (donatistischer, pelagianischer Streit usw.) veranlaßt und verschwinden mit dieser. Diese Tatsache läßt sich für chronologische Bestimmungen ausnutzen: vor allem die polemischen Zitatgruppen, aber auch Zitatgruppen zu bestimmten Themen führen zur Aufdeckung von Berührungspunkten zwischen Werken Augustins, die aus der gleichen Zeit stammen. Dabei haben nur begrenzt vorkommende Zitatgruppen einen erhöhten Beweiswert, während die liturgischen Gruppen kein gutes Kriterium für die Datierung sind. Die Verfasserin verläßt sich aber nicht allein auf die „Leitfossilien“ der Zitatgruppen, sondern zieht zur Ergänzung prosopographische Angaben, Konzilsentscheidungen, das Itinerar der Reisen Augustins, die Methode der Textparallelen heran. Diese Kombination der Methoden schränkt das Hypothetische ein.

Die Untersuchungen von Mlle La Bonnardière, welche den Tractatus in Ev. Joh. gelten, gehen von der wichtigen Studie von M. Le Landais, Deux années de prédication de saint Augustin (in: H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier, Etudes augustiniennes, Paris 1952, S. 9–95) aus, welche nachwies, daß die zwölf ersten Tractatus im Wechsel mit den Enarrationes über die Stufenpsalmen (119–133) in Hippo gepredigt wurden, worauf die 10 Tractatus über den 1. Johannesbrief folgten. Mlle La Bonnardière spricht (was den Leser im ersten Augenblick etwas verwirrt) statt der 12 Tractatus in Ev. Joh., die Le Landais nennt, plötzlich von 13 Traktaten, sie nimmt also den nach Abschluß der Serie über den 1. Johannesbrief gehaltenen 13. Traktat (S. 55) mit hinzu und kommt so zu einer Gruppe von 38 Predigten. Diese gehören in die Zeit der antidonatistischen Polemik. Darauf deuten die prosopographischen Angaben, die Themen der Zitatgruppen (Tabellen auf S. 32 f.; 39) und die Anspielung auf ein antidonatistisches Gesetz in tr. 6, 25–6, unter dem nicht CTh 16, 5, 54 vom 17. 6. 414 zu verstehen ist, wie Le Landais wollte, sondern CTh 16, 6, 4 vom 12. 2. 405. Das wird gestützt durch das Fehlen jeder Beziehung auf das Religionsgespräch zu Karthago 411 und die Diskussion über 1. Joh. 4, 5, welche Augustin daselbst mit Emeritus hatte. Die Erörterung zur Sündlosigkeit (1. Joh. 3, 9 und 1, 8) ist nicht antipelagianisch, sondern antidonatistisch, worin ich der Verfasserin nur beistimmen kann. Unter den drei möglichen Wintern (die Predigten wurden im Winter gehalten) zwischen 406 und 409 ist 406/7 am wahrscheinlichsten (S. 94 f.). Die Tabelle auf S. 51–53 (zu vergleichen ist Le Landais S. 35) gibt eine Übersicht über die mögliche zeitliche Verteilung. Außer den vor Ostern eingeschobenen Taufkatechesen ist am Mittwoch der Karwoche des betreffenden Jahres noch Enarr. ps. 21, sermo 2 gepredigt worden (S. 54 f.). – Die tractatus 14–16 in Ev. Joh. sind wahrscheinlich kurze Zeit danach entstanden (S. 56–62).

Dieses Ergebnis nötigt dazu, die Trakte zum Johannesevangelium in Gruppen zu teilen, die zu verschiedener Zeit verfaßt sind. Denn tr. 120, 4 erwähnt die Ent-

deckung der Reliquien des Stephanus, von der Augustin 416 Kenntnis erhielt. Eine Reihe diffiziler Untersuchungsgänge führt zu dem Resultat, daß die tractatus 17–124 von 418 an entstanden sind, also in die letzte Periode Augustins gehören (Zusammenfassung auf S. 117). Der Tractatus 67 muß nach 420 gepredigt sein, wie die Berührungen mit *De nat. et orig. animae* (dessen Abfassung auf 419 bestimmt wird) zeigen (S. 65–69). Das rückt auch den tr. 99 in die Zeit nach 420. Da aus diesem ein Stück in *De trin.* 15, 17, 48 übernommen ist, ergeben sich neue Aspekte für die Chronologie von *De trinitate*, dessen Vollendung also später liegt, als bisher angenommen. Die letzten tractatus in *Ev. Joh.* und die späteste Schicht von *De trinitate* sind gleichzeitig (S. 69–75). Besonderes Interesse gewinnen von hier aus die Erörterungen der Verfasserin zur antiarianischen Polemik in den tractatus. Tr. 40, 7 warnt vor Arianern in Hippo. Aus Andeutungen in einigen Schriften Augustins ergibt sich, daß die Anwesenheit von Arianern seit 417/8 ein Problem darstellt (S. 91–8). Die Schlüsselstellung von *Contra Sermonem Arianorum* für die polemische Behandlung der Trinitätslehre bei Augustin tritt in diesen Untersuchungen mehrfach hervor.

Die Abhandlung über die Enarrationes zu Ps. 118 hat ein doppeltes Ergebnis: ihre literarische Form, die mit ihrer Mischung von Predigtstil und gelehrten Bemerkungen zwischen den gepredigten und den diktierten Enarrationes zu stehen scheint, erklärt sich am besten durch die Annahme, daß es sich um Predigtmuster zur Ausbildung von Klerikern in Augustins Kloster handelte. Und: die Entstehung dieser Enarrationes ist nach 422 anzusetzen.

Dagegen ist das Rätsel, welches die Enarrationes zu Psalm 110 bis 117 aufgeben, nicht zu durchdringen. Gegen Possidius, der sie im *Indiculus* als diktiert bezeichnet, führt die Verfasserin *De octo Dulcitii quaest.*, q. 4 ins Feld, wo Augustin bezeugt, daß er die Enarratio 111 gepredigt hat. Die Schriftzitate deuten z. T. auf die Zeit um 400, z. T. auf nach 418. Dasselbe Janusantlitz zeigt die Enarratio zu Psalm 113: ihre Polemik gegen die heidnischen Götterbilder paßt sowohl in die Situation von 399 wie auch von 410.

Eine Reihe von Enarrationes in psalmos begleitet die Abfassung von *De trinitate*. Das wird am Beispiel der Enarratio 135 gezeigt, wo das Thema *sapientia – scientia* behandelt wird, welches in *De trin.* mit Buch 12, 14 einsetzt, d. h. (wie S. 168 nachgewiesen wird) am Beginn der Partie, wo Augustin nach dem „Diebstahl“ des unvollendeten Werkes weiterarbeitete. Die Enarratio ist also gleichzeitig mit der spätesten Schicht von *De trinitate*.

Mit dieser Schicht (Buch 12, 14 bis Buch 15; die Proömien zu Buch 1–5) befaßt sich das Schlußkapitel. Die Vollendung und die Schlußredaktion von *De trinitate* erstreckt sich von 417/8 (S. 168 f.) bis nach 420 (S. 161).

Sowohl in der Methodik als auch in den gewonnenen Ergebnissen (Zusammenfassung S. 179 f.) bringt das Buch von M^{lle} La Bonnardière einen wichtigen Fortschritt für Chronologie und Verständnis des Aufbaus der behandelten Schriften. Die Behutsamkeit, welche sich vor einer Überschätzung des neuen Kriteriums der Zitatgruppen hütet, und die Zuverlässigkeit auch in Nebendingen (als Beispiel sei die Chronologie der Italienreisen des Alypius, S. 76 A. 2 genannt), gibt ihren Resultaten einen hohen Grad von Sicherheit. Dieses ungemein „technische“ Buch wird zudem für den Leser, der einige Mühe nicht scheut, zu einer geradezu spannenden Lektüre: Augustin als biblischer Theologe tritt vor unser Auge, seine Schriftzitate gewinnen die lebendige Bewegung der Polemik, der Lehre, der Liturgie zurück.

Mainz

Rudolf Lorenz

Rémi Crespin: *Ministère et Sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin.* Paris (Etudes Augustiniennes) 1965. 311 S., kart.

Das Neue in diesem Buche über den Donatismus liegt nicht in der Darbietung historischen Stoffes, dessen Fülle ja bei Tillemont, Ch. W. F. Walch und Monceaux, um nur die monumentalsten Werke zu nennen, ausgebreitet ist. Es versucht sich auch nicht in der soziologischen und wirtschaftsgeschichtlichen Betrachtung des Donatis-

mus, deren Berechtigung im zureichend begründeten Detail zwar nicht angefochten wird, die aber dazu führen kann, daß das Religiöse als bloßer Überbau wirtschaftlicher und sozialer Phänomene erscheint. Man wird diese Warnung des Verfassers im Blick behalten müssen, angesichts der Gefahr des Eindringens marxistischer Denkkategorien auch in die Theologie, die mit der Übernahme gewisser soziologischer Theorien akut wird.

Das Neue bei Crespin besteht vielmehr in der Betrachtung des donatistischen Schismas als Krise des Klerus, die durch eine neue Disziplinierung der Kleriker und die augustinische Theologie des Priestertums überwunden wird. Insoweit die seelsorgerliche Bemühung Augustins um den Klerus im Vordergrund steht, ist das Buch eine Ergänzung zu dem bedeutenden Werke F. van der Meers, Augustinus der Seelsorger (dt. Übersetzung Köln 1953). Es ist aber mehr, nicht nur durch die zuweilen größere Akribie in historischen Einzelheiten, sondern dadurch, daß die Geschichte des Donatismus in ihrer Verflechtung mit dem inneren Leben der Kirche erscheint. Es wird gezeigt, wie das Ärgernis am Klerus, das in der Polemik zwischen den beiden afrikanischen Kirchen zum „täglichen Brot“ gehörte, und welches auch der Anlaß zum Schisma gewesen war – die Kirchenspaltung entstand aus einem Klerikerskandal –, es wird gezeigt, wie dieses Ärgernis am Klerus zurückwirkt auf die Ausgestaltung des afrikanischen Kirchenrechts (das kirchliche Recht ist damals hauptsächlich Klerikerrecht) und auf die theologische Begründung der priesterlichen Vollmacht zum gültigen Vollzug der Sakramente. Diese beiden Vorgänge: die kirchenrechtliche Disziplinierung des Klerus und die augustinische Weiterbildung der Theologie des Priestertums und der Sakramente stehen miteinander in innigem Zusammenhang. Indem der Verf. dies deutlich macht, verwandeln sich die canones des afrikanischen Kirchenrechts zurück in die Wirklichkeit des täglichen Lebens der Kirche, und das macht den Reiz seines Buches aus.

Augustins Arbeit an der Beseitigung des donatistischen Schismas ist orientiert an der Bemühung zur Behebung des „Ärgernisses am Klerus“. Da Augustin hier im Rahmen seiner Kirche handelt, die ihm allein das kirchenrechtliche Instrument zur „Normierung“ des Klerus geben oder ausbilden konnte, beschäftigte sich der Verf. zunächst mit dem damaligen kirchenrechtlichen Aspekt des Klerikerskandals. Er gibt einen Überblick über den Stand der kirchenrechtlichen Tradition in Afrika zur Zeit des Konzils von Hippo (393), von dem die Reform der afrikanischen Kirche und die Erneuerung des Kampfes gegen den Donatismus ausgeht. In dieser Bestandsaufnahme werden auch die außerafrikanischen Konzile, die in die afrikanische kanonische Tradition aufgenommen worden waren, und die von Cyprian stammende Überlieferung berücksichtigt. Besonders Aufmerksamkeit finden natürlich die Bestimmungen über Schisma und Klerikerverfehlungen. Interessant ist die Beobachtung, daß die Einverleibung der Beschlüsse von Nicäa in die afrikanischen canones einen Wandel hervorruft: Nicäa behandelt die Novatianer anders als Cyprian. Die schwierige Frage, wie die Handauflegung bei der Aufnahme schismatischer Kleriker, die ja als Bußakt aus dem Klerikerstand ausschließen würde, zu deuten sei, wird auf S. 50 f. erörtert. Der Verf. neigt zu der Annahme, daß zur Zeit von Nicäa diese Dinge noch in Fluß sind. Für das zentralere Problem der Wiederaufnahme schismatischer Kleriker selbst bietet die kirchliche Tradition verschiedene Lösungen an. – Es wird dann die Entwicklung unter dem Primat des Aurelius verfolgt. Der Kern dieses Abschnitts ist das 4. Kapitel: *Pour l'honneur et la sainteté du clergé catholique*. Der Kampf gegen das donatistische Schisma verursacht eine Ausgestaltung des kirchlichen Disziplinarrechts. Dabei tritt hervor, wie Augustins Bemühung um die sittliche Hebung und die Ausbildung des Klerus (*De doctrina christiana!*) zu den Mitteln gehört, mit denen das Schisma bekämpft wird, welches die Kirche verwüstet.

Damit ist der Übergang zum 2. Teil des Buches gefunden, der sich speziell mit Augustin befaßt und seine antidonatistische Tätigkeit in der Diözese Hippo darstellt. Augustins Ziel ist Einheit und Heiligkeit des Klerus. Der Verf. konnte hier weithin auf der Vorarbeit von Monceaux fußen. Beachtlich ist die sorgfältige Abschätzung der Erfolge Augustins (S. 170), sein Hinweis auf die Bedeutung, welche Augustin

den donatistischen und katholischen Laien zuweist (S. 155 ff.), und die Darstellung der Haltung Augustins zur Anrufung der staatlichen Zwangsgewalt gegen die Schismatiker. Der Wandel von der Ablehnung des Zwanges bis zu seiner Rechtfertigung ist bei Augustin allmählich eingetreten. Eine Zeitlang finden sich Äußerungen nach beiden Richtungen hin. Augustin verbindet mit der theoretischen Rechtfertigung des Zwanges eine beachtenswerte persönliche Mäßigung und wendet sich auch gegen Gewaltsamkeiten, die von Katholiken ausgehen.

Obwohl Augustin höhere Anforderungen an die „Heiligkeit“ seines Klerus stellt als das kanonische Recht, indem er ihm das mönchische Leben auferlegt, macht er den Gläubigen klar, daß die Sicherheit ihres Heiles nicht von der Lebensführung der Kleriker abhängt. Das ist in seiner Theologie des Priestertums begründet, die im 3. Teil des Buches dargestellt wird. Augustin präzisiert die katholische Lehre über Stand und Vollmacht der unwürdigen oder schismatischen Kleriker. Es geht um zwei Probleme: Wie kann ein unwürdiger Priester Sakramente austeilen, in Gott wohlgefälliger Weise beten und verkündigen? und: wie kann man außerhalb der Kirche die Sakramente, das Heil, die Gnade geben und empfangen? Zu diesen Fragen stellt der Verf. zunächst die donatistische Position und dann die Kritik Augustins dar, wobei natürlich die Wiederholung vieler bekannter Dinge garnicht zu vermeiden war. Das schließliche Ergebnis ist: Was in der Verkündigung des Priesters, was in der Ausstellung der Sakramente gegeben wird, ist Gottes Gabe, darum unabhängig von der Würdigkeit des Klerikers, und: Sakrament und Wirksamkeit des Sakraments werden von Augustin unterschieden. Die Sakramente sind außerhalb der Kirche „wirklich“, jedoch nicht „wirksam“. So sind die antidonatistischen Schriften Augustins, wie Loofs und andere schon hervorgehoben haben, ein wichtiger Schritt in der Ausbildung der Theologie der Sakramente.

Man hätte sich in diesem dritten Teil gelegentlich eine etwas stärkere Unterstreichung mancher historischer Zusammenhänge gewünscht, die sich mehr im Vorübergehen bei der Lektüre andeuten. Da der donatistische Kirchenbegriff sich in dem Anspruch, die Kirche der Reinen und Heiligen darzustellen, mit dem pelagianischen berührt, kann Augustin in der Bestreitung der pelagianischen *impeccantia* Gedankengänge seiner antidonatistischen Polemik verwenden. So führt er z. B. die 5. Bitte des Vatersunsers gegen die Donatisten (S. 228) wie gegen die Pelagianer ins Feld (*De pecc. mer. et rem.* 2, 4, 4 usw.). Und die richtige Beobachtung, daß Augustins Kritik darauf zielt, daß die donatistische Theorie des Priestertums den Menschen zur Quelle der Gnade macht (S. 247), hätte zu der Reflexion Anlaß geben können, daß Augustin erst von seiner voll ausgebildeten Gnadenlehre her den Donatismus in entscheidender Weise theologisch treffen konnte.

Die Monographie Crespins zeichnet sich durch Besonnenheit im Urteil und Genauigkeit im Detail aus. Mit der Datierung der antidonatistischen Mission des Paulus und Macarius auf 344 (S. 35 Anm. 5) kann ich mich jedoch nicht einverstanden erklären. Das Jahr 347 für dieses Ereignis ist gesichert durch die donatistischen Martyrien am Sonnabend, 15. August, und Sonntag, 29. November. Diese Wochentage und Daten treffen nur für 347 zu (PL 8, 772 B; 760 C; 762 D. Dazu H. Lietzmann, *Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit*³ 1956, S. 21; 93; O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* Bd. 3, S. 521). – Die Angabe, Victoricius von Rouen habe mit seinem Klerus mönchisch gelebt (S. 178 Anm. 4), geht auf eine Behauptung van der Meers zurück, die sich aus den Quellen nicht belegen läßt. Diese Kleinigkeiten mindern in keiner Weise den Wert des vorzüglichen Buches von Crespin.

Mainz

Rudolf Lorenz

Dom M. J. Cappuyns: *Lexique de la Regula Magistri* (= *Instrumenta Patristica* VI). Den Haag (Martin Nijhoff) 1964. 211 S., kart. Fr. belg. 200.–.

Das vorliegende Lexikon stellt einen neuen Beitrag zur Erforschung der sogenannten „Regula Magistri“ dar, die vor allem wegen ihrer Beziehung zur Benediktregel in der letzten Zeit ein äußerst reges Interesse in den wissenschaftlichen Kreisen hervorgerufen hat. Im Unterschied aber zu den meisten bisher erschienenen Arbei-

ten, die sich vorwiegend mit literarischen, liturgischen oder monastischen Fragen befassen, bietet hier M. J. Cappuyns das Ergebnis einer sorgfältigen Untersuchung auf lexikalischem Gebiet. Die ca. 40 000 Wörter der *Regula Magistri* werden hier nach verschiedenen grammatischen Kategorien gesichtet und in der Reihenfolge alphabetisch eingeordnet. Dazu werden lediglich die Stellen, an denen die einzelnen Wörter vorkommen, angegeben. Grundlage für diese Sichtungsarbeit ist die 1953 erschienene diplomatische Ausgabe von H. Vanderhoven und F. Masai, in der die Handschrift Paris Nat. lat. 12.205 – mit Varianten aus Paris Nat. lat. 12.634 u. Clm. 28.118 versehen – wiedergegeben wird. Cappuyns überläßt dabei dem Benutzer die weitere lexikalische und semasiologische Auswertung des von ihm zusammengetragenen Materials. Das kann man ihm nicht ganz verübeln, zumal die vorliegende diplomatische Ausgabe weit davon entfernt ist, einen sicheren und textkritisch einwandfreien Wortlaut der *Regula Magistri* zu bieten. Gleichzeitig gestattet sich der Verfasser, die „unzähligen“ Fehler und Mängel der Handschriften zu beseitigen und dafür mehr oder weniger standardisierte Lesarten, denen ein von ihm „lesbar“ gemachter und provisorisch fixierter Text zugrunde liegen dürfte, zu bieten. Dieser neue Text wird dem Leser allerdings vorenthalten. Angesichts dieses Tatbestandes und unbeschadet der Anerkennung, die man für eine mit so viel Mühe und Sorgfalt geleistete Arbeit empfindet, kann der Benutzer dieses Wörterverzeichnisses nicht umhin, sich zu fragen, ob die Voraussetzungen für eine solche lexikalische Erfassung der *Regula Magistri* tatsächlich gegeben sind. Andererseits bringt die vorgenommene Standardisierung der grammatischen Formen den Nachteil mit sich, daß bestimmte Besonderheiten der handschriftlichen Überlieferung, die für textkritische oder sprachwissenschaftliche Zwecke nicht ohne Bedeutung sein könnten, größtenteils verloren gehen. Dem Lexikon wird ein wertvolles Literaturverzeichnis zur *Regula Magistri* vorausgeschickt.

Niederpleis/Siegburg

A. de Santos Otero

Mittelalter

Ludwig Schmugge: *Johannes von Jandun (1285/89–1328)*. Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten (= Pariser Historische Studien V). Stuttgart (Hiersemann) 1966. VIII, 151 S., brosch. DM 32.–.

Verf. hat sich mit der vorliegenden Arbeit ein dreifaches Ziel gesetzt: „Sie will die äußerst spärlich fließenden Quellen zur Lebensgeschichte des Johannes zusammenstellen und neu ordnen, aus seinen Werken die sozialtheoretischen Ideen herauszuarbeiten suchen und diese dann mit denen des Marsilius vergleichen“ (V sq.). Diese Themenstellungen hängen zuinnerst zusammen, da Johannes von Jandun und Marsilius von Padua durch ihr Lebensschicksal und ihre Lehre zusammengehören. Nachdem durch die Forschungen von A. Gewirth und M. Grignaschi in neuerer Zeit wieder das Interesse auf das politisch-philosophische Denken der beiden gelenkt worden war und S. MacClintock neues Material durch die Auswertung von Hss. der Werke des Johannes erschlossen hatte, war es an der Zeit, Leben und Werk des Johannes erneut und kritisch darzulegen unter besonderer Berücksichtigung seiner Sozialtheorie und seiner „Teilnahme“ an dem Defensor Pacis des Marsilius.

In sorgfältiger und kritischer Weise bietet Verf. den „Versuch“ einer Biographie des Johannes (1–44). Aus älterer und neuer Forschung sowie aus dem handschriftlichen Material wird alles zusammengetragen, was über Person und Werdegang des Johannes, über seine Tätigkeit als Magister am Kolleg Navarra und über sein philosophisches Bemühen, über seine Verbindungen und Beziehungen, insbesondere zu Marsilius und Ludwig dem Bayern, als sicher auszusagen ist. Wenn wissenschaftliche Bescheidenheit Verf. vom Versuch der Biographie sprechen läßt, so ist ihm zu

attestieren, daß nach dem Stand der Forschung wohl alles erfaßt wurde, was quellennmäßig zugänglich ist. Verf. geht auch auf die globale Verurteilung des Johannes in Verbindung mit der Verurteilung des Marsilius ein, insofern er in zeitgenössischen Quellen neben Marsilius als Mitverantwortlicher für die Politik Ludwigs genannt wird, ohne daß sein wirklicher Anteil an der politischen Aktivität und am Werk des Marsilius feststeht. Seinen Nachwirkungen als Philosoph wird ebenfalls nachgegangen, vielleicht zu kurz, aber Verf. betont ausdrücklich, daß seine Studie weder eine theologische noch eine philosophische ist und daß daher die Probleme dieser Fachgebiete nur gestreift werden können (VI).

Der wichtigste II. Teil (45–94) behandelt die sozial-theoretischen Ideen des Johannes von Jandun. Es ist erstaunlich, wie es Verf. versteht, aus den vorliegenden Quellen die theoretischen Grundlagen einer Soziallehre zu entwickeln, denn die eigentlich ergiebigen Werke, die Kommentare oder Quaestiones zur Ethik und Politik des Aristoteles, die, wie Verf. nachweist, mit Sicherheit von Johannes verfaßt wurden, sind bisher verschollen. Verf. stützt sich insbesondere auf die Quaestiones metaphysicae, die Quaestiones de anima, die Quaestiones physicae und einige andere kleinere Werke, wobei neben den Drucken sorgsam die Hss. herangezogen werden. Das Material wird in drei Abschnitten dargelegt. Die philosophischen Grundlagen betreffen Natur, Menschenbild (Habituslehre), Tugendlehre und insbesondere die Idee der Glückseligkeit, da Johannes im Bereich dieser Lehre einige Akzente setzt, die nicht nur von der klassisch-scholastischen Lehre abweichen, sondern auch für die politische Theorie und Praxis von entscheidender Bedeutung werden. Es gibt für ihn eine felicitas speculativa, die Vollendung in der Weisheit (sapientia), die zu einer felicitas perfecta mit Einschluß einer vollen Erkenntnis Gottes auf Erden führen kann. Ihr ist die felicitas practica zugeordnet, die sich im staatlichen Leben verwirklicht und von der Klugheit, wie sie etwa dem Politiker zu eigen sein muß, dirigiert wird. Da die erstere die höhere ist, wird der Philosoph dem Politiker überlegen sein und ihm zur Seite stehen, um die felicitas auf Erden zu verwirklichen. Die Konsequenzen werden klar, wenn man bedenkt, wie durch eine solche Lehre der Autorität des Papstes für das Heil der Menschen auf Erden der Boden entzogen wird, da die felicitas perfecta sich durch Philosophen und Könige verwirklichen läßt. Weiter wendet sich Verf. den Aussagen über Staat und Politik zu. Johannes vertritt den Gedanken der Erbmonarchie. Sicher liegt hierin, wie der Traktat *De laudibus Parisius* zeigt, eine politische Stellungnahme und ein Bemühen um die Gunst des französischen Königs. Schließlich stellt Verf. die Aussagen zu den Themen Individuum – Gemeinschaft – Gesellschaft zusammen. Hinsichtlich der meisten Fragen (Anerkennung der Sklaverei, Recht und Gesetz, Regiment Gottes) bewegt sich Johannes im Rahmen der traditionellen Lehre. Einige Lehrakzente sind wiederum in der philosophischen Grundhaltung seines Denkens, einer naturalistischen Deutung des Aristoteles, begründet (etwa Naturrechtslehre, die einer theologischen Begründung mangelt). Bei einigen Punkten würde Rezensent die Urteile vorsichtiger fassen, etwa bei der Beurteilung eines Vergehens durch ein einzelnes Individuum oder durch eine Mehrheit von Menschen (vgl. 86 f.). Ob man mit Hinweis auf die Lehre vom Gemeinwohl argumentieren darf, daß die Menge sich ihre Gesetze gibt und bestimmt, was recht ist? Gerade die Lehre vom bonum commune, die für viele Einzelfragen wie für das Gesamtverhältnis von Individuum und staatlicher Gesellschaft von entscheidender Bedeutung sein würde, ist uns nicht bekannt, da in den Quellen diesbezügliche Quaestiones nicht enthalten sind. Von einer „Relativierung von Recht und sozialer Ordnung“ (93) würde ich auf Grund der Textbefunde noch nicht sprechen.

Im III. Teil widmet sich Verf. der Frage, welcher Anteil dem Johannes von Jandun an dem Werk des Marsilius zuzusprechen sei (95–119). Der Stand der Forschung (N. Valois, Prévité-Orton, Scholz und neuerdings Gewirth) wird skizziert. Gewirth war auf Grund des Quellenmaterials zu der Überzeugung gelangt, daß Konzeption und Abfassung des *Defensor Pacis* einzig das Werk des Marsilius seien, sich jedoch die Annahme aufdränge, daß Johannes ihm wegen gemeinsamer Interessen und freundschaftlicher Verbundenheit mit Rat und Tat beigegeben habe. Im übr-

gen stände die Sozialtheorie des Johannes der Tradition der Scholastik viel näher als die radikalen Ideen des Defensor Pacis. Verf. urteilt vorsichtiger. Es ist erstaunlich, wie die Hs. Florenz, Bibl. Med.-Laur. Fiesol. 161 mit Quaestionen zur Metaphysik des Aristoteles, die von Riedlinger mit guten Gründen dem Marsilius zugeschrieben werden, bis in einzelne Passagen mit den Quaestiones metaphysicae des Johannes übereinstimmen. Verf. hat sich der Mühe unterzogen, die für die Sozialtheorie wichtigen Texte gegenüberzustellen und zu prüfen, in welchen Punkten sie übereinstimmen und in welchen Punkten sie sich widersprechen, und in welcher Weise auch das Urteil von Gewirth auf Grund dieser Metaphysikquaestionen zu korrigieren sei. Im großen ganzen stimmen Johannes und Marsilius in den für die Sozialtheorie grundlegenden Lehren überein. (Unterschiede ergeben sich etwa in der Beurteilung der politischen Fähigkeiten der Masse, die Marsilius positiver beurteilt als Johannes, in der Frage der Wahl des Herrschers, die Marsilius der Erbmonarchie vorzieht, in der Frage des Naturrechts, das bei Johannes eine größere Bedeutung besitzt als bei Marsilius.) Entsprechendes gilt weithin von einer Übereinstimmung der in den Metaphysikquaestionen der beiden Magister grundlegenden Lehren mit den entsprechenden Partien im Defensor Pacis. Verf. modifiziert daher das Urteil, die Abfassung des Defensor Pacis sei einzig das Werk des Marsilius, dahingehend, daß eine enge geistige Anteilnahme des Johannes am Defensor Pacis angenommen werden müsse auf Grund des Einflusses, den er auf die Metaphysikquaestionen des Marsilius und damit auf dessen sozialtheoretische Grundhaltung ausgeübt hat.

Der Untersuchung sind einige Anhänge zu Leben und Werk des Johannes beigegeben, von denen der vierte: „Katalog der Schriften“ des Johannes besondere Beachtung und Anerkennung verdient. In Anbetracht der Tatsache, daß die wichtigen Kommentare des Johannes zur Ethik und Politik des Aristoteles noch unbekannt sind, war es ein Wagnis, die Sozialtheorie dieses Magisters darzulegen. Ein um so größeres Verdienst hat sich Verf. erworben, als er es auf Grund einer exakten und korrekten Erforschung der vorliegenden Quellen verstanden hat, unsere Kenntnis der Entwicklung sozialer Theorien und Lehren für diesen Zeitraum zu bereichern.

Es bleibt zu hoffen, daß weitere Funde und weiteres Interesse neue Untersuchungen ermöglichen, so daß der Einfluß des lateinischen Averroismus auf die Geschichte der sozialen Ideen und auf die sozialen Kämpfe der damaligen Zeit greifbarer wird.

München

Joachim Giers

G. H. Buijsen: Durandus' *Rationale* in spätmittelhochdeutscher Übersetzung. Das vierte Buch nach der Hs. CVP 2765. (= *Studia Theodisca* vol. 14). Assen (van Gorcum) 1966. 370 S., hfl. 35.-.

Das *Rationale divinorum officiorum* des Guillelmus Durandus († 1296) ist in vielen Hss. überliefert, war eins der ersten Bücher, welches (1459 in Mainz) gedruckt wurde und erschien seitdem in 94 Ausgaben (eine kritische ist in Vorbereitung). Die deutsche Übersetzung hingegen ist nur in zwei Wiener Hss. (CVP 2765 und 3045/46) vollständig, für Buch 1-4 auch in den Münchener Cod. germ. 6245 und 6 erhalten und nie gedruckt worden; sie entstand um 1400 für den Privatgebrauch Herzog Albrechts III. von Österreich, der sich für theologica interessierte, aber nicht genug Latein konnte. Bedenkt man, daß Durandus' Werk noch in Jungmanns *Missarum Sollemnia* der meistzitierte Kommentar ist, so ist der vorl. Druck des 4., der Messe gewidmeten Buches aus der deutschen Übersetzung besonders willkommen. B. will eine Lücke in der Kenntnis der mittelalterlichen Prosa in deutscher Sprache ausfüllen unter bes. Berücksichtigung der Tatsache, daß dieser „Text einen reichen theologischen und philosophischen Wortschatz enthält, dessen Eindeutschung die Weiterentwicklung der deutschen Sprache beeinflusste und anregte“ (5). Angesichts der gegenwärtigen Eindeutschung der katholischen Liturgie, Liturgik und Theologie überhaupt hat diese Veröffentlichung zusätzliches Interesse. – Die Übersetzung ist wörtlich, gelegentlich bis zur Unverständlichkeit (Beispiele S. 64 und 95), bewußt auch in der Wortstellung. S. 351-364 werden lat. Stellen geboten, ohne deren Heranziehung das Verständnis des deutschen Textes schwierig ist. Bei der

Behandlung des *Canon Missae* hat der Übersetzer 25mal gekürzt, einmal 50 Zeilen, nämlich die drei letzten der fünf von Durandus gebotenen Erklärungen der Worte *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem et acceptabilem*, die ja auch bei heutigen Übersetzern nicht immer beliebt sind. Die lexikographischen Untersuchungen (68–174) wurden beschränkt auf Abstrakte (Substantive), nämlich lat. auf -io, -tas, -ia, -udo (127) und -us und deutsche auf -heit/keit, -nuzz und -ung.

Die aktuelle Bedeutung dieser Veröffentlichung kann belegt werden durch die Begriffe aus dem Sinnbezirk „Gemeinschaft“:

commun(ica)tio: berichtigung, berichtnuzz, enphenchnuz, gemeinschaftung, zesambmischung (78);

concordia: aynträchtigchait, ayntrechtigung, mithelung (134);

ecclesia: chirichen, christenhait, sammung, samnung (110, 127);

unio: sowohl ainigung, ainnung, vorainung als aynichait (dazu wichtige Anmerkungen 104 f.). Weiterhin seien Grundbegriffe herausgehoben wie: *authoritas*: zeugnuzz, gevalt, mächtigchait, merung, wirdichait (117);

consecratio: tyrnnung, gesegnuzz, segen, weychung, weich (81);

devotio: andacht, andechtigchait, innychait (84);

existentia: peyseying (133);

intentio: mainnung, verstentnuzz, fursacz, will (91);

mysterium: geistleichait (für alles Sakrale), haimleichait („für alles, was verborgen ist, ein Geheimnis enthält, in der Stille vor sich geht“), heilichait (128 f.);

perfectio: volchemmung, volchomenhait, volchomenuzz, volchemnuzz, volpringung (96);

solennitas: hochszeit, hochlobsampchait, veir, schonhait (123);

traditio: saczung, aufsacz, gebnuzz, ler (103 f.). Umgekehrt: aufsacz: *canon, constitutio, institutio, traditio* (91);

enphenchnuz: *acceptatio, captatio, commun(ica)tio, conceptio, incarnatio, perceptio, sumptio* (113);

heilichait: *hostia, sancta sanctorum, sanctificatio, sanctuarium, sacramentum, sacrificium, sacrosanctum* (122 f.);

pet: *collecta, obsecratio, oratio, precatio, preces, supplicatio, votum* (95);

truegnuzz: *fictio, fallacia, dolus, malignitas* (115);

zaigung: *indiciu, insignium, miraculum, prodigium, signum, vexillum* (111).

Endlich sei bemerkt: Wieviel Irrwege hätte sich deutsches Denken sparen können, hätte es die Unterscheidungen zwischen „machung“ und „wurchung“ (*efficientia*, 109, 132) oder zwischen „gedachtung, gedencknuzz, gedechtnuzz, bedechtnuzz, zwgedechtnuzchayt“ und „hugnuzz“ (78, 135: *commemoratio/memoria*) bewahrt!

Basel

John Hennig

Reformation

Paul Arnold: *Medaillenbildnisse der Reformationszeit*. Mit 49 Aufnahmen von Walter Danz. Berlin (Evangel. Verlagsanstalt) 1967. 120 S., geb. MDN 7.20.

In der Antike gab es bei den Römern schon in Gold und Silber ausgeprägte Münzen, die mehr repräsentativen Geschenkwirken dienten, und auf der einen Seite ein Porträt des Herrschers und auf der Rückseite irgendeine symbolische Darstellung hatten. Im geistigen und künstlerischen Rückblick auf die Antike begann man in der Renaissance, zuerst Pisanello 1395 in Pisa, selbständige Porträtmedaillen zu schaffen, die keinen Münzwert im Sinne des Geldverkehrs hatten, sondern Schau-münzen, Medaillen im eigentlichen Sinne waren, die man zur Erinnerung bewahrte oder verschenkte.

Goldschmiede, Bildschnitzer, Bildhauer und Graphiker haben damals an der Entstehung dieser neuen Kunstgattung mitgewirkt, immer zuerst in Holz oder auch Wachs die ersten Modelle geschaffen, die dann – vom Gold bis zum Blei – gegossen wurden. Das Bürgertum der oberdeutschen Städte gab die meisten Aufträge, daneben auch die Landesfürsten, so daß wir in diesen Medaillenbildnissen einen umfassenden Überblick über fast alle bedeutenden Personen der Zeit vor uns haben, die Fürsten, Gelehrten, Humanisten, Künstler, nicht zuletzt die Reformatoren selbst. Es wird zwar hier nur eine einzige Luthermedaille von 1524 gezeigt, aber wie Graphik und Malerei spiegelt auch die Medaille das gesamte Lutherleben wider. Dafür wird die Weite des reformatorischen Schauplatzes in Deutschland gezeigt mit 49 verschiedenen Bildnismedaillen, alle in guten Fotos von Walter Danz, die er im Dresdner Münzkabinett aufgenommen hat.

Eine knappe, aber das Wesentliche aussagende Vita neben den Medaillen erleichtert den inneren Zugang zur Persönlichkeit des Dargestellten und geht jedesmal auf seine Stellungnahme zur Reformation ein.

Eine Einführung wird in der „Entstehung der Medaille“ und im Kapitel „Die Medaillenkünstler“ gegeben und in einem weiteren dem Leser und Bildbetrachter noch einmal die Geschichte der „Reformation Martin Luthers“ in Übersicht gegeben.

Da die Münzkabinette oft das Schicksal eines Stiefkindes in den größeren Museen haben, ist es sehr instruktiv, daß wir hier einmal diesen besonderen Einstieg in die Reformationszeit vor uns haben, wie es z. B. auch in einem Raum der Wittenberger Lutherhalle geschieht, hier aber mehr im Blick auf „die Luthermedaille als Siegelbild der Reformation“.

Lutherstadt Wittenberg

Oskar Thulin

Roland Kirstein: Die Entwicklung der Sponsalienlehre und der Lehre vom Eheschluß in der deutschen protestantischen Eherechtslehre bis zu H. J. Böhrer (= Bonner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen, Band 72). Bonn (L. Röhrscheid) 1966. 166 S., kart. DM 26.–.

Die aus der Schule Hermann Conrads hervorgegangene Arbeit hat ein durch mehr als zwei Menschenalter von der rechtsgeschichtlichen Forschung vernachlässigtes Thema zum Gegenstand. Seit der durch die spezifische politische Problematik der Einführung der obligatorischen Zivilehe (1875) geprägten Literatur aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts (Friedberg!) konzentrierte sich das Interesse – vorwiegend unter theologischen Vorzeichen – im evangelischen Bereich allenfalls auf die Lutherexegese. Um so erfreulicher ist es, wenn sich nun eine rechtsgeschichtliche Untersuchung wieder der Dogmengeschichte protestantischer Eherechtslehre annimmt, jener spröden, aber historisch bedeutsamen Materie, deren Spuren dem aufmerksamen Beobachter auch in der neueren Rechtsentwicklung immer wieder sichtbar werden.

Die Untersuchung gliedert sich formal in zwei Abschnitte: Nach einer Einführung in die Problematik und in den Stand der bisherigen Diskussion folgt eine Darstellung der Lehre *Luthers* (S. 25–46), anschließend wird die Sponsalienlehre und Lehre vom Eheschluß in der protestantischen Kirchenrechtslehre bis hin zu Just Henning *Boehmer* verfolgt (S. 46–145), wobei der Lehre dieses berühmten Vertreters aufgeklärter Kirchenrechtswissenschaft mit Recht und im anziehendsten Kapitel des Buches ein besonders breiter Raum gewidmet ist (S. 125–145). In einer bescheiden so genannten Zusammenfassung werden abschließend die gewonnenen Ergebnisse in einer systematisch-dogmengeschichtlichen Synopse fruchtbar gemacht.

Um einige Einwände vorwegzunehmen: Der Titel ist insofern irreführend, als sich K. bei der Auswahl der behandelten Schriften im wesentlichen auf den Raum des Luthertums beschränkt. Als einziger profilierter reformierter Autor erscheint *Beza* (S. 56–59), die seiner Lehre zugrunde liegende Auffassung *Calvins* ist lediglich in Form eines obiter dictums erwähnt (S. 56 mit Anm. 213). Gerade hier, wo es an Vorarbeiten besonders fehlt, wäre es von Interesse gewesen, der Frage nach-

zugehen, inwieweit die Lehren der schweizerischen Reformatoren im deutsch-reformierten Protestantismus fortgewirkt haben. Aber auch im Kreise des Luthertums fehlen einige gewichtige Stimmen. Sieht man von Vertretern der lutherischen Orthodoxie wie *Hollaz* und *Quenstedt* ab, so ist es vor allem *Pufendorf*, dessen für die Naturrechtslehre grundlegende Gedanken man vergeblich sucht (vgl. besonders *De jure naturae et gentium* Lib. VI). Auch soweit die Lehre des *Thomasius* wiedergegeben wird (S. 115–119), hätte man sich zur Vertiefung ein Eingehen auf die Einbettung der Ehrechtslehre in sein naturrechtliches System gewünscht (*Institutiones jurisprudentiae divinae* Lib. III cap. II; *Fundamenta juris naturae et gentium* ad Lib. III cap. II [der Institutionen]). Charakterisierungen wie die eines „extrem weitgehenden“ Territorialsystems (S. 119) wären dann vielleicht vom Verf. mit größerer Behutsamkeit formuliert worden. – Überhaupt fällt das Fehlen einer kritischen Gewichtsverteilung zwischen den einzelnen Autoren auf, für die wiederum eine geistesgeschichtliche Einordnung ihrer Lehren der Darstellung K.s sicherlich zu größerer Plastizität verholfen hätte. – Als Äußerlichkeit ist schließlich noch anzumerken, daß in dem sonst sorgfältig ausgestatteten Buch die ungewöhnlich häufigen Druckfehler gelegentlich die Freude an der Lektüre trüben.

Im ersten Teil stellt der Verf. zu Recht klar, daß eine dualistische Auffassung, in der eine rein weltlich-bürgerlich zu verstehende Ehe (die folgerichtig in die ausschließliche Kompetenz des Staates fiel) einer *daneben* bestehenden „christlichen“ Ehe (unter kirchlicher Jurisdiktion) gegenübergestellt wird, *Luther* nicht zu ihren Ahnherren zählen kann (S. 27).

Für die Lehrtradition bedeutsam wurde jedoch *Luthers* eigentümliche Umformung der kanonischen vortridentinischen Sponsalienlehre. Unterschied diese zwischen sponsalia de futuro und sponsalia de praesenti, so ließ *Luther* die ersteren nur noch als bedingte Verlöbnisse gelten und erblickte den eigentlichen Eheschluß in den sponsalia de praesenti – mit dem Erfolg, daß der Unterschied zwischen Verlöbnis und Eheschluß entfiel, genauer: daß dem Verlöbnis bereits die Rechtswirkungen des Eheschlusses zukamen und sich die „verlobte Ehe“ von der „Ehe im Werk“ nur durch die Aufnahme der vollen ehelichen Lebensgemeinschaft unterschied. Als Konsequenz ergab sich dann jene uns so merkwürdig anmutende Praxis der Zwangs- traungen und die Notwendigkeit (konsistorialer) Verlöbnißscheidungen, die in ihren Voraussetzungen einer Ehescheidung nahezu gleichkamen.

Liegt der für das Zustandekommen der Ehe maßgebende Rechtsakt allein im Konsens (*consensus facit nuptias*), so wird die Bedeutung der kirchlichen Trauung problematisch – und in der Tat ist der Streit um diese Frage seit jeher eine *crux* der protestantischen Ehrechtslehre. Der Verf. stellt richtig heraus, daß für *Luther* die Trauung „weder zur Begründung noch zur Vollendung der Ehe erforderlich“ sei (S. 42, vgl. auch die m. E. zutreffenden Einwände gegen *Sohm*, S. 44, der *Luther* für die germanistische Rechtstradition – Trauung als Erfüllung des Verlöbnisses – in Anspruch genommen hatte), das aber *Luther* gleichwohl „auf Grund seiner Auffassung der Ehe als göttlicher Stiftung und seiner starken Bewertung der Öffentlichkeit bei Eingehung der Ehe“ die Nupturienten zum Nachsuchen um eine kirchliche Handlung auffordert. Daß es K. nicht recht gelingt, eine systematisch befriedigende Ordnung in die Aussagen des Reformators zu bringen, wird ihm niemand verübeln, der den verstreuten, vielfach auf die seelsorgerische Behandlung des konkreten Einzelfalles bezogenen Äußerungen zu diesem Themenkreis einmal nachgespürt hat. Auch ist es sicherlich richtig, daß *Luther* (im Gegensatz zur darauffolgenden Benediktion) „in der Bestätigung der geschlossenen Ehe durch den Pfarrer keinen eigentlich kirchlichen Akt“ sah (S. 44) – besser hieße es wohl: jedenfalls keine gottesdienstliche Handlung i. e. S., denn die Publikationswirkung der Trauung erstreckt sich sowohl auf das *forum rei publicae* wie auch auf das *forum ecclesiae*. – Dennoch ist der Schluß K.s, daß „für *Luther* Trauung und Segnung rechtlich ohne Bedeutung waren“ (S. 45) doch wohl mit einem Fragezeichen zu versehen, obgleich sich der Verf. hier auf namhafte Autoren des 19. Jahrhunderts beruft. Sicherlich kann von einer *konstitutiven* Wirkung nicht die Rede sein. Die Trauung bringt aber gerade

das Wesen der Ehe als eines „öffentlichen Standes“ zum Ausdruck und stellt insbesondere öffentlich das Nichtvorhandensein von Ehehindernissen fest.

Vorweggenommen sei hier, daß trotz dieses reformatorischen Trauungsverständnisses in der Folgezeit die Kopulationstheorie nicht wenige Anhänger gewann (nur am Rande sei vermerkt, daß sie sich zahlreich auch in der Gegenwart finden; die Frage wurde bei der Diskussion um eine Neufassung des § 67 PStG akut). Bereits im 16. Jahrhundert, aber auch in der Hochblüte der Orthodoxie sind hier – unter Berufung auf die göttliche Stiftung der Ehe – nachtridentinische kanonische Rechtsvorstellungen, aber auch deutschrechtliche Gedanken am Werke (*Cypraeus*, *Beza*, mit Modifikationen auch – wie der Verf. nachweist – *Carpzov*, *Schilter*, *Brunnemann* und andere). Erst im Beginn der Aufklärung setzt sich dann mit der stärkeren Betonung des Vertragsgedankens das Konsensprinzip durch.

K. verfolgt das Schicksal der Lehre vom Eheschluß durch die evangelische Kirchenrechtswissenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts. Seiner von vornherein begrenzten Themenstellung entsprechend bleibt deren Niederschlag in den einschlägigen Rechtsquellen, also insbesondere in den Kirchenordnungen (dazu – etwas zu summarisch abwertend – S. 49 f.) bis auf gelegentliche Hinweise in den Anmerkungen (z. B. S. 66, 85, 118, 132) außer Betracht. Das gleiche gilt für die Konsistorialpraxis. Man mag diese rein literargeschichtliche Verengung bedauern, trotzdem ist das Ergebnis auch hier interessant und das Material umfassend genug, um eine gesonderte Untersuchung dieses Teilaspekts vollauf zu rechtfertigen.

Systematisch geht K. so vor, daß er jeweils die Behandlung folgender Problemkreise durch die einzelnen Autoren erörtert: Begriffsbestimmungen der sponsalia de futuro und de praesenti – und damit Abgrenzung von Verlöbnis und Ehe, Rechtswirkungen heimlicher und mehrfacher Verlobnisse, elterliches Zustimmungserfordernis, Zulässigkeit und Bedeutung von Sponsalienvorverträgen. Es folgen die Bestimmung des Rechtsgehalts der Trauung (Kopulation, Benediktion etc.) und die Frage, wodurch die consummatio matrimonii herbeigeführt wird (Trauung, Aufnahme der ehelichen Lebensgemeinschaft oder copula carnalis).

Es bestätigt sich, daß die protestantische Kirchenrechtslehre auch in diesem Bereich dem tieferen Ansatz der Reformatoren nur zum Teil zu folgen vermochte (*Boehmer* spricht bezeichnenderweise von den „mystae Vitebergenses“ – S. 131 Anm. 698). Das lag wohl einmal an dem, was der Verf. die „begriffliche Unschärfe“ der lutherischen Eherechtslehre nennt, dergegenüber der Rückgriff auf das juristisch griffigere kanonische Recht und auf das rezipierte römische Recht dem Juristen den Vorteil eines sicheren Handwerkszeugs bot, zum anderen aber daran, daß die Einssetzung von Verlöbnis und Ehe im allgemeinen Rechtsbewußtsein keinen rechten Widerhall fand. Selbst von den Juristen und Theologen, die man gemeinhin der lutherischen Orthodoxie zurechnet (*Cypraeus*, *Martin Chemnitz*, *Gerhard*, *Benedikt Carpzov* – um nur die wichtigsten, vom Verf. Behandelten zu nennen) wird – und dafür bringt K. zahlreiche Belege bei – trotz Fortführung der Lehre von der ehebegründenden Wirkung des unbedingten Verlobnisses zunehmend ein begrifflicher Unterschied zwischen Ehe und Verlöbnis herausgearbeitet.

Sieht der Verf. hier trotzdem noch immer grundsätzlich die von ihm so genannte Theorie der Verlobnisehe am Werke, so werden bereits bei den Juristen des 17. Jahrhunderts Ehe und Verlöbnis nach der unterschiedlichen Willensrichtung des Konsenses prinzipiell auseinandergehalten (consensus sponsalitiis im Unterschied zum consensus nuptialis – so etwa bei *Schiller* und *Brunnemann*).

Eigentliche Kritik erfährt die altprotestantische Lehre aber erst im Aufklärungszeitalter. Wie überhaupt, so wandelt sich auch hier zugleich die Art der Argumentation. Stützte man sich bisher auf Naturrecht, Dekalog, Altes und Neues Testament, Zivilrecht (vgl. S. 62) mit- und nebeneinander, so wird nun aus dem weltlichen Naturrecht allein deduziert (s. etwa S. 124), wobei Argumente der Staatsraison immer mehr in den Mittelpunkt rücken (S. 100).

War die Ehe bei den Reformatoren als „geistlich“ und „weltlich“ zugleich im Sinne einer theologischen Anthropologie verstanden, so verflacht dieser Ansatz be-

reits in der nachfolgenden Juristen- (und Theologen-) Generation zu einer rechtlichen Kompetenzordnung: Ehe und Eheschließung unterstehen nun auch nach protestantischer Lehre teils weltlicher, teils geistlicher Jurisdiktion und Regelungsbefugnis, sind „res (causae) mixtae“. – Die spätere Polemik aber, die immer mehr mit territorialistischen Argumenten bestritten wird, leugnet auch und gerade diese äußerlich verstandene Ambivalenz, bekämpft die Einordnung der Ehesachen unter die „gemischten Angelegenheiten“ und betont nachdrücklich die ausschließliche Zuständigkeit der weltlichen Obrigkeit. Mit einigen Vorbehalten kann man sagen, daß damit (nicht schon mit Luther!) die prinzipiell noch heute gültige Zuweisung der Ehe an den Rechtskreis staatlicher Souveränität vollzogen ist. Der die Trauung vornehmende Pfarrer handelt in Wahrnehmung seiner Staatsaufgabe und kraft staatlichen Amtsauftrags. Diese Meinung wird seit *Stryke* (vgl. S. 109) und *Thomasius* (S. 119) communis opinio und erfährt ihre eigentliche Ausformung durch Just Henning *Boehmer* (vgl. dazu den wichtigen und für die staatskirchenrechtliche Grundsatzdiskussion der Gegenwart überaus aktuellen Beleg S. 143 Anm. 762!). – Damit ist aber auch die Problematik vorgezeichnet, die sich mit der zunehmenden konfessionellen Mischung der deutschen Territorialstaaten und dem Vordringen eines säkularen Staatsdenkens aus einer solchen volkskirchlichen Verzahnung staatlichen und kirchlichen Ehrechts ergab (denn der trauende Pfarrer war ja auch als staatlicher Mandatar keineswegs von seiner Bindung an kirchliches Recht – etwa hinsichtlich der Eehindernisse – befreit). Der Kölner Mischehenstreit des 19. Jahrhunderts war nur der äußere Ausdruck des Zusammenpralls zweier staats-theoretischer Vorstellungswelten.

Nun geht der Verf. sicherlich zu weit, wenn er den protestantischen Rechtslehrern des (deutschen) Aufklärungszeitalters unterstellt, sie hätten „die Trennung von Staat und Kirche . . . in aller Klarheit vollzogen“ (S. 163). Davon kann natürlich keine Rede sein. Es rächt sich hier die oben vermerkte Einengung der Untersuchung auf einige Spezialschriften (etwa von *Thomasius*). Ein Trennungsdanken im modernen Sinn ist *Pufendorf* ebenso fremd wie *Thomasius*. Dazu ist ihre Naturrechtslehre trotz aller „Säkularisierung“ viel zu fest in genuin christlichen Vorstellungen verwurzelt (vgl. zu *Thomasius* die Nachweise in meiner Besprechung der Neuauflage der *Fundamenta juris naturae et gentium* in: ZRG 82, 1965, Kan. Abt. 51, S. 379 ff.). Ebenso wenig trifft das auf das staatskirchenrechtliche System J. H. *Boehmers* zu (vgl. etwa *Jus ecclesiasticum Protestantium* Lib. I Tit. II § LXXXII, CXV ss.). Für ein derartiges Radikalrezept bot weder das naturrechtliche Staatsdenken noch das überaus empfindliche und ausgewogene System des Reichskirchenrechts einen geeigneten Nährboden. Aber auch die Territorialstaatsrechte beruhten bis weit in das 19. Jahrhundert hinein gerade auf der engen Verflechtung von Staat und Kirche, sei es in der Form des Josephinismus, sei es in der Form des lutherisch geprägten Staatsgedankens – und dies manifestierte sich keineswegs nur in einer extremen Staatskuratel, sondern in den selbstverständlichen christlichen Grundlagen des Staatswesens (so war etwa noch in Wahlgesetzen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts „christliches Bekenntnis“ Voraussetzung des aktiven und passiven Wahlrechts – vgl. z. B. sächs. WahlG vom 24. September 1831).

Gerade die Einfügung der Kirche in den Staatszweck, die *salus publica* – klassisch in Th II Tit. 11 § 13 PreußALR formuliert – bildete die Grundlage auch des Ehrechtsgedankens im Aufklärungszeitalter mit aller seiner teilweise bis in die Gegenwart fortwirkenden Problematik. Wird man insoweit dem Verf. nur mit Bedenken folgen können, so bietet wohl auch seine kühne Zurückführung von aufklärerisch-absolutistischem Souveränitätsdenken auf die Lehre der Reformatoren vom Wesen der „Obrigkeit“ Anlaß zu Zweifel (vgl. S. 117, 118 Anm. 620 – die als Beleg angeführten Äußerungen Aem. Ludw. *Richters* dürften hier durch die neuere Lutherforschung überholt sein, vgl. Joh. *Heckel*, *Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra*, in: Festschrift u. Stutz, *Kirchenrechtl. Abh.* 117/118, 1938, S. 224 ff. – speziell zu Aem. Ludw. *Richters* Lutherdeutung: *Link*, *Die Grundlagen der Kir-*

chenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts, *Ius Ecclesiasticum* Bd. 3, 1966, S. 147 ff.).

Diese kritischen Anmerkungen sollen die Bedeutung des Buches als einer wertvollen und in vielen Punkten recht aufschlußreichen Studie zur Eherechtsdogmatik des Luthertums keineswegs mindern. Die sorgfältige Quellenanalyse und die Berücksichtigung zahlreicher auch unbekannter Autoren führen gerade in den Details zu interessanten bisher nicht genügend bekannten Aspekten, besonders im Bereich der komplizierten Sponsalienlehre und ihrer Dogmengeschichte. Die kirchliche Rechtsgeschichte ist dem Verf. dafür, daß er sich dieser mühevollen Aufgabe erneut und mit Erfolg unterzogen hat, zu Dank verpflichtet.

München

Christoph Link

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Erste Abteilung 1533–1539. 16. Band: Nuntiatur des Girolamo Martinengo (1550–1554). Im Auftrage des Deutschen Historischen Instituts in Rom bearbeitet von Helmut Goetz. Tübingen (Niemeyer) 1965. XXVIII, 378 S. mit 1 Abb. im Text, geb. DM 72.–.

Die seit Wiederaufnahme der Edition an den Nuntiaturberichten aus Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg kräftig vorangetriebene Arbeit an der 1. Abteilung ist mit dem vorliegenden Band ihrer Vollendung ein gut Stück nähergerückt. Ähnlich wie jüngst die 2. Abteilung, umfassend die Korrespondenz der Jahre 1560 bis 1572, nach über siebzigjähriger Editionsarbeit mit der Vorlage eines von J. Rainer betreuten Bandes abgeschlossen werden konnte, so füllen sich auch allmählich die noch bestehenden Lücken innerhalb der 1. Abteilung: Neben dem hier vorgelegten Band betreut Goetz einen weiteren mit der Korrespondenz von Martinengos Nachfolger Zaccaria Delfino (1554–1556); zwei Bände mit den Quellen der Nuntiatur Girolamo Muzzarellis (1554–1556) und der Legation des Kardinals Reginald Pole (1553–1556) werden von H. Lutz vorbereitet, während der zweite Ergänzungsband von G. Müller Campeggios und Aleanders Berichte vom Regensburger Reichstag enthalten werden (vgl. dazu die Übersicht über die bisher erschienenen und z. Zt. in Vorbereitung befindlichen Bände der „Nuntiaturberichte aus Deutschland“ von H. Lutz in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 45, 1965, S. 321–324). Damit fehlen nur noch die letzten drei Jahre bis 1559, um den lückenlosen Anschluß an die 2. Abteilung zu gewinnen.

Die Amtszeit Martinengos schloß an die Nuntiatur von Prospero Santa Croce, Bischof von Chisamo, an, der seit Mai 1548 als Vertreter der Kurie beim römischen König Ferdinand I. tätig gewesen war (seine Nuntiaturkorrespondenz ist unediert). Nachdem Martinengo bereits 1548 auf einer Reise nach Polen kurz in Wien Station gemacht hatte und dabei mit Ferdinand und Santa Croce persönlich zusammengetroffen war, wurde er 1550 dessen Nachfolger. In seine Amtszeit fallen so wichtige Ereignisse wie der Augsburger Reichstag von 1550, die zweite Tagungsperiode des Trienter Konzils und der Passauer Vertrag vom Jahre 1552. Dementsprechend lauteten wichtige Punkte seiner Instruktion (Nr. 1): Die Absichten Kaiser Karls V. für den Reichstag und seine Reisepläne für die darauf folgende Zeit zu erfahren, für die Beschickung des Konzils Sorge zu tragen, über die Nachfolge und das Reich sowie über die Zukunft der (nach der Schlacht bei Mühlberg 1547 in Gefangenschaft genommenen) Reichsfürsten Johann Friedrich von Kursachsen und Philipp von Hessen Erkundigungen einzuholen.

Der politische Einfluß und die Wirkungsmöglichkeiten Martinengos waren begrenzt. „Die Nuntiatur lag eben nicht am Hofe des Kaisers, sondern im peripheren (!) Wien.“ (S. XX). Von dort aus beobachtete der Nuntius vor allem die militärisch-politische Entwicklung in den von den Türken bedrohten ungarischen und siebenbürger Kronländern und führte die langwierigen und komplizierten Untersuchungen im Zusammenhang mit der zeitweise großes Aufsehen und empörtes Echo erregenden Mordtat an Kardinal Martinuzzi. In der Begleitung Ferdinands I. nahm er nicht nur an verschiedenen Landtagen in den habsburgischen Erbländern teil, son-

dern war auch bei der Zusammenkunft des Königs mit Moritz von Sachsen im April 1552 in Linz anwesend – freilich auch da nur als Beobachter. In dieser Eigenschaft wirkte er als „ein zuverlässiger und gewissenhafter Berichterstatter“ (S. XX), wenn er auch keine herausragenden diplomatischen Fähigkeiten besaß.

Leider ist der Briefwechsel Martinengos mit der Kurie nur lückenhaft auf uns gekommen. Trotz intensiver Suche des Bearbeiters in vielen Archiven (vgl. das Verzeichnis S. XXII–XXV) gelang es nicht, die Korrespondenz vollständig aufzufinden. „Mit dem Verlust der fehlenden Briefe . . . muß daher gerechnet werden“ (S. XXII). Das betrifft vor allem die Berichterstattung vom Augsburger Reichstag, von dem kein einziges Stück erhalten ist. Die Schreiben Martinengos beginnen erst – nach seiner Ankunft in Wien am 18. März 1551 – im April 1551 (Nr. 22); doch ist auch von diesem Zeitpunkt an ihre Reihe nicht vollständig, es fehlen Briefe während der Monate September und Dezember 1551 (vgl. S. XXII), aber auch aus den folgenden Jahren (Vgl. S. 158, A. 2; S. 165, A. 19; S. 237, A. 6). Bei den von Rom aus an den Nuntius gerichteten Weisungen ist das Verhältnis umgekehrt: Aus der Zeit von 1550 August 31 bis 1551 März 16 liegen 18 Schreiben an den Nuntius von Kardinal Girolamo Dandino vor, dann folgen nur noch zwei Stücke (Nr. 38 und 39) bis zum Ende von dessen Amtszeit im November 1551 (vgl. S. 85, A. 2). Von seinem Nachfolger in der Leitung des „Staatssekretariats“, Kardinal Innocenzo del Monte, an den alle Berichte Martinengos ab 1552 Januar 12 (= Nr. 45) gerichtet sind, haben nur vier Schreiben (Nr. 47, 54, 72, 78) an den Nuntius in den vorliegenden Band Aufnahme gefunden (ob mehr erhalten sind, geht aus der Einleitung S. XXIII nicht mit wünschenswerter Klarheit hervor, ist jedoch zu vermuten). Aufgenommen wurden ferner zwei päpstliche Breven (Nr. 65 und 134) an Martinengo.

Im ganzen umfaßt der Hauptteil 148 Stücke, von denen allerdings Nr. 12, 17, 37, 43, 44 und 99 nicht im strengen Sinn zur Nuntiaturkorrespondenz gehören, da sie nicht zwischen dem Nuntius und der Kurie, sondern zwischen anderen Korrespondenzpartnern gewechselt wurden. Warum sie hier erscheinen und nicht vielmehr in den 22 Stücke umfassenden Anhang „ergänzender Aktenstücke“ aufgenommen wurden, ist nicht klar.

Dieser Anhang umfaßt gleichzeitige Dokumente, u. a. acht Berichte des venezianischen Gesandten in Wien an den Dogen und neun Briefe des Statthalters in Siebenbürgen, Castaldo, an Martinengo. Sie sind durch Verweise den entsprechenden Stücken der Nuntiaturkorrespondenz zugeordnet.

Alle diese Quellen sind in extenso abgedruckt, von unwesentlichen Kürzungen abgesehen (vgl. S. XXVII). Dazu riet einmal die Tatsache, daß die Korrespondenz Martinengos ohnehin lückenhaft genug ist, so daß es bereits jetzt schwer fällt, den oftmals zerissenen Sinnzusammenhang der Briefsammlung herzustellen, und weitere Kürzungen die Quellenlage nur noch weiter kompliziert hätten. Darüber hinaus aber ist sich der Rezensent auch darin mit dem Hrsg. einig, daß die universale, alle nationalstaatlichen Grenzen überschreitende Institution und Wirksamkeit der Kurie und ihrer Vertreter, ferner die enge Verknüpfung der bewegenden Kräfte, Interessen und Dynastien im Europa des 16. Jahrhunderts (vgl. S. XXVI) und schließlich auch die methodologische Forderung nach Berücksichtigung aller erhaltenen Quellen durch den darstellenden Historiker die vollständige Vorlage des gesamten Überlieferungsbestandes sinnvoll und notwendig erscheinen lassen.

Neben den ungekürzt abgedruckten Akten sind in den Anmerkungen eine Fülle weiterer Quellenstücke teilweise im Wortlaut berücksichtigt, teilweise als Beleg oder Verweis mit genauer Angabe der Fundstelle angegeben. Die dabei zu treffende Auswahl wird freilich selten ganz befriedigend sein und letztlich dem Ermessen des Bearbeiters überlassen bleiben müssen; dabei bestimmen Finderglück, Kenntnis und wohl auch bis zu einem gewissen Grad wissenschaftliche Neigung und Interessenlage des Hrsg. die Auswahl.

Damit das in den Anmerkungen verarbeitete, oft recht versteckte Material leicht zugänglich und auffindbar ist, erscheint es notwendig, gerade diese Stücke im Register besonders sorgfältig zu berücksichtigen. Das ist in dem vorliegenden Band auf

fast 30 Seiten geradezu mustergültig geschehen, ein Unternehmen, welches umso schwieriger war, als z. B. die zahlreich vorkommenden Personen- und Ortsnamen in verschiedenen Formen auftauchen, vgl. die Anm. 6 auf S. 205: Jaurinum (lat.), Giavarino (ital.), Raab (deut.), Győr (ung.); alle diese wechselnden Formen für den gleichen Ort erscheinen im Register mit entsprechenden Verweisen. Von der gleichen Gewissenhaftigkeit und „ins Kleine gehenden Sorgfalt“ (S. XXIII), die bei den vorausgehenden Teildrucken der Nuntiaturkorrespondenz Martinengos durch Augustin Theiner vielfach gefehlt hatte (ebd.), zeugt auch die in mühevoller Arbeit erstellte Kommentierung der Quellen, bei der nicht nur die deutschen Betreffe ausführlich berücksichtigt wurden, sondern auch den Nachrichten über Ungarn, Siebenbürgen und Böhmen größte Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Dazu mußte eine große Zahl von Quellenwerken und Sekundärliteratur in osteuropäischen Sprachen herangezogen werden, wie die umfangreiche Bibliographie (S. 339–347) zeigt. Daß bei bibliographischen Angaben mitunter Ungenauigkeiten unterlaufen, ist dabei fast unvermeidbar; so sind die beiden S. 5, Anm. 2 angegebenen Titel unvollständig zitiert: Das Werk von Pio Paschini, *Roma nel Rinascimento*, erschien 1940 als Band 12 der vom Istituto di Studi romani publizierten Reihe *Storia di Roma*. Der Stadtführer von Philipp Hiltebrandt: *Rom. Geschichte und Geschichten*, ist 1955 in Stuttgart erschienen. – Nicht immer ganz einverstanden mag man auch mit den Abkürzungen sein. Die Siglen ADB, LThK oder QF etwa sind so bekannt und gebräuchlich, daß man sich fragt, warum die damit bezeichneten Publikationen als Allg. Deut. Biogr., Lex. f. Theol. u. Kirche (S. XXIII, A. 91) und Quell. u. Forsch. (S. X, A. 20 u. ö.) zitiert werden.

Angesichts des weitverstreuten, nun so bequem zugänglichen und gut kommentierten Quellenmaterials aber sind solche und andere kleinere Versehen besonders bei den bibliographischen Angaben für den Wert der Edition unerheblich. Die Historiker werden sie als willkommenen Beitrag zur Bereicherung unserer Kenntnis des 16. Jahrhunderts, besonders für die Geschichte des südosteuropäischen Raumes, dankbar begrüßen.

Bonn

Burkhard Roberg

Wiebke Schaich-Klose: *D. Hieronymus Schürpf. Leben und Werk des Wittenberger Reformationsjuristen 1481–1554*. St. Gallen (Fehr'sche Buchhandlung) 1967. 84 S., 4 Bildtafeln, kart. DM 12.95.

Über den Wittenberger Juristen Hieronymus Schürpf [= Schurf (f)], der gerade in der neueren Luther- und Reformationsliteratur immer mehr Beachtung findet, fehlt seit längerem eine monographische Darstellung.

Die Verfasserin hat mit der vorliegenden Untersuchung, die als Dissertation bei Ferdinand Elsener der juristischen Fakultät der Universität Tübingen eingereicht wurde, diese Lücke weitestgehend geschlossen. Die Untersuchung selbst gliedert sich in zwei Hauptteile, deren erster (S. 5–40) die eigentliche Biographie enthält, während der zweite Teil (S. 41–75) der sachlichen Erhellung des juristischen Werkes von Hieronymus Schürpf gewidmet ist.

In anschaulicher Weise schildert die Verfasserin im ersten Teil Leben und Wirken des aus St. Gallen gebürtigen Hieronymus Schürpf. Die Abschnitte über seine Basler und Tübinger Studienzeit, ebenfalls über die ersten Dozenten- und Ordinariatsjahre in Wittenberg stellen Schürpfs Lebensweg unter intensiver Einbeziehung der damaligen Universitätsgeschichte dar. Vor allem die Behandlung der Zeit der von Luther ausgelösten evangelischen Bewegung in Wittenberg läßt die enge Verbundenheit zwischen Luther und Schürpf deutlich werden (S. 21 ff.), die auf dem persönlichen Eindruck der Predigten Luthers beruhte und auch durch die von Luther vorgenommene Verbrennung der Bannandrohungsbulle mitsamt dem *Corpus iuris Canonici* nicht erschüttert worden ist. Schürpfs Bedeutung als juristischer Berater Luthers auf dem Wormser Reichstag (S. 25 ff.), ebenfalls seine Funktion im Zusammenhang der Rückkehr Luthers von der Wartburg (28 ff.) und insbeson-

dere seine Tätigkeit im weiteren Rahmen der Reformation (S. 31 ff.) werden eingehend analysiert.

Im zweiten Teil ihrer Untersuchung konzentriert sich die Verfasserin zunächst auf das Problem der Behandlung der Kirchengüter einerseits (S. 41 ff.) und der Fortgeltung des kanonischen Rechtes andererseits (S. 53 ff.). In beiden Fällen lassen sich Differenzen zwischen Luther und Schürpf nicht übersehen. Leider hat die Verfasserin die Untersuchung von Wilhelm Maurer: „Reste des Kanonischen Rechtes im Frühprotestantismus“ (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt., 51, 1965, S. 190–253) nicht mehr in ihre Untersuchung einbezogen und Luthers recht differenzierte (und also zu differenzierende) Einstellung zum Kanonischen Recht etwas einseitig dargeboten und interpretiert.

Abschließend wird Schürpfs eigene juristische Position und Rechtslehre in den Consilien von der Verfasserin eingehend entfaltet (S. 61 ff.) und durch einen instruktiven Abschnitt über den Aufbau der Consilien Schürpfs (S. 67 ff.) untermauert.

Insgesamt liegt mit der vorliegenden Untersuchung eine weitblickende Studie zum Leben und Werk des Reformationsjuristen Hieronymus Schürpf vor, dessen Bedeutung für andere Reformatoren die soeben erschienene Monographie von Guido Kisch über „Melancthons Rechts- und Soziallehre“ (Berlin 1967) am Beispiel Melancthons mehrfach demonstrieren kann.

Marburg

Ernst-Wilhelm Kohls

Gustav Adolf Benrath (Hrsg.): Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham Scultetus (1566 bis 1624). Neu herausgegeben und erläutert von Gustav Adolf Benrath (= Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche in Baden, Heft XXIV). Karlsruhe (Evang. Presseverband) 1966. 152 S., 12 Abb., kart. DM 16.50.

Der in Schlesien geborene Heidelberger Theologe Abraham Scultetus (1566–1624) hätte wegen seiner Bedeutung für die pfälzische Kirchengeschichte und seiner engen Verbundenheit mit Friedrich V. von der Pfalz längst die Aufmerksamkeit der territorialen Kirchengeschichte verdient. So ist es sehr verdienstlich, daß Gustav Adolf Benrath die Selbstbiographie des Scultetus mit der vorliegenden Edition weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat, nachdem er bereits die Selbstbiographie des Lehrers des Scultetus: Franz Junius (1545–1602) ediert hat (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche in Baden, 22, 1962, S. 37–70), und nachdem die im Manuskript vorliegende Scultetus-Biographie des 1954 verstorbenen Emdener Pastors Dr. Ernst Koch wohl doch für eine Publikation nicht ohne Änderungen geeignet ist.

Scultetus hat bekanntlich wegen seiner Kirchenpolitik und speziell seiner angeblichen Beteiligung an der Böhmenpolitik Friedrichs V., die nicht unerheblich zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges geführt hat, in der Literatur eine zwiespältige Beurteilung erhalten. Schon in der Streitliteratur des 17. Jahrhunderts hat der – selbst streitbare – Theologe allerlei „einstecken“ müssen, wie nicht nur seine Selbstbiographie zeigt, sondern auch die ausgewählten Beigaben, die G. A. Benrath seiner Edition angefügt hat, etwa das Flugblatt aus dem Jahre 1620 über „Deß gwesten Pfaltzgraf offne schuldt“ mit dem Reim (vgl. S. 1 und Abb. 7):

„Sag gleich Scultetus, was er wöllt,
er leugt, daß ihm das Maul geschwell.“

Die Selbstbiographie des Scultetus gibt für seine Teilhabe an der Kriegsschuld des Dreißigjährigen Krieges keinen Anhalt, wenn auch seine Beteiligung am Bildersturm im Prager Veitsdom außer Frage steht. Doch hinsichtlich der Böhmenpolitik Friedrichs V. wird man mit G. A. Benrath urteilen können: „Zur Annahme der Herrschaft in Böhmen wurde Friedrich V. durch seine politischen Ratgeber, nicht durch seinen Hofprediger bestimmt“. Das Ende seiner Herrschaft wurde nicht von seinem Hofprediger herbeigeführt: „Darüber entschieden die Soldaten in der Schlacht am Weißen Berge“ (S. 3).

Gibt die vorliegende Selbstbiographie des Scultetus über seine eigene geistige Entwicklung wenig Aufschluß, so zeigt sie doch in weitreichender Weise die Bedeutung des Scultetus innerhalb der damaligen deutschen und westeuropäischen Kirchengeschichte. Eine Fülle von Ereignissen und Persönlichkeiten des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jh. ist in diese Selbstbiographie eingefangen, die somit einen instruktiven biographischen Spiegel der damaligen Profan- und Kirchengeschichte darstellt.

Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Pfälzer Kirchengeschichte, mit der Scultetus durch 25 Jahre während seiner Tätigkeit als Professor und Hofprediger verbunden gewesen ist. Die Neuordnung der Brandenburger Kirche nach dem Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund zur reformierten Konfession im Jahre 1614, ferner u. a. die Teilnahme des Scultetus an der Dordrechter Synode sind die hervorragendsten Ereignisse seiner überregionalen Bedeutung. Im Jahre 1621 – nach der Flucht aus Prag – hat Scultetus in Emden in der dortigen reformierten Gemeinde bis zu seinem Tode im Jahre 1524 noch gewirkt. Für die persönliche Frömmigkeit des Scultetus sind die Worte bezeichnend, die er von Emden aus kurz vor seinem Tode an Ludwig Cammerarius nach Den Haag geschrieben hat: „... Nec invitum abducat (sc. Deus) ex hoc theatro, quandocumque volet . . . Vel in hoc uno beatus sum, quod paratum me Dominus inventurus est, quandocumque venerit. Interea feram, quicquid ferendum, aequo animo, eoque non Nicrum, sed coelum respectante“ (S. 98).

Marburg

Ernst-Wilhelm Kohls

Dieter Frielinghaus: *Ecclesia und Vita. Eine Untersuchung zur Ekklesiologie des Andreas Hyperius* (= Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche, Band XXIII). Neukirchen (Neukirchener Verlag) 1966. 180 S., kart. DM 18.80.

Wirken und Bedeutung von Andreas Hyperius sind in den letzten hundert Jahren besonders unter zwei Aspekten gewürdigt worden. Zum einen wurde sein Name im Zusammenhang mit den Anfängen der praktischen Theologie als theologischer Einzeldisziplin genannt (Nitzsch, Steinmeyer, Caspari, Schian). Achelis würdigte ihn sogar als den Begründer der evangelischen praktischen Theologie und findet darin die Zustimmung von Frielinghaus (S. 11). Jedoch beruht diese Wertung auf einer Vereinfachung, weil z. B. das Ineinander und Nebeneinander von allgemeiner Pastoraltheologie einerseits, wie sie u. a. in der Tradition der sogenannten Hirtenbücher vorliegt, und praktischer Theologie andererseits zu berücksichtigen wäre und undifferenzierte Urteile verbietet. – Zum anderen ist, wenn auch in geringerem Maße, die Ekklesiologie des Hyperius Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit gewesen (Heppe, G. Schrenk).

Verf. thematisiert in seiner Göttinger Dissertation von 1956 diese beiden Sachbereiche, und sieht in Hyperius' Betonung von *ecclesia* und *vita*, bzw. Ekklesiologie und praktischer Theologie, einen inneren Zusammenhang. Die Untersuchung bietet in ihrem ersten Abschnitt eine ausführliche Darstellung der Ekklesiologie des Hyperius, die nach der Meinung des Verf.s methodisch sozusagen die Mitte der Theologie des Hyperius bildet. Denn Hyperius nimmt die verschiedenen dogmatischen loci weithin innerhalb der ekklesiologischen Fragestellung in den Blick. Die *sanctificatio* wird von ihm beispielsweise im Zusammenhang mit dem Leben der Kirche behandelt. Charakteristisch für das Kirchenverständnis des Hyperius ist sodann, wie Frielinghaus zeigt, die Vorstellung von der Existenz der Kirche vor Schöpfung und Fall (= *integra perfectaue ecclesia*). Jedoch verbindet sich mit diesem spekulativen Gedanken bei Hyperius keine Spiritualisierung des Kirchenbegriffs. Jener unterstreicht vielmehr die göttliche Erwählung der Gemeinde und intensiviert letzthin die theologische Zuwendung zu der *ecclesia hic in terris*, die in breite Überlegungen über die rechte *gubernatio ecclesiae* mündet. Hyperius versteht die *gubernatio ecclesiae* in einem umfassenden Sinne, also nicht nur als Kirchenzucht oder kirchenordnende Tätigkeit (vgl. Schleiermachers komplexen Begriff der ‚Kirchenleitung‘).

Die fragmentarischen *Methodi Theologiae*, auf die sich Verf. in erster Linie stützt, sind theologisch ein Dokument des spannungsreichen Überganges von der Reformation zur altprotestantischen Orthodoxie. Das zeigt sich u. a. in der betonten Zusammenschau von Glaube und Leben. Leider werden jedoch die theologie- und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge in der vorliegenden Untersuchung nicht genügend berücksichtigt. Der Anhang II 'Zur Biographie des Hyperius' ist ungenügend. Verf. isoliert stellenweise die theologische Position des Hyperius zu stark und fällt darum öfters einseitige Urteile. Das theologische Verhältnis zu Melancthon und Bucer müßte beispielsweise hinsichtlich der Überlegungen über die 'praxeis' der Kirche eingehender geklärt werden.

Der Abschnitt über die 'praktische Theologie' stützt sich mit Recht besonders auf 'De Theologo seu de ratione studii theologici'. Die sonst viel zitierte und für die Geschichte der Homiletik höchst bedeutungsvolle Predigtlehre 'De formandis concionibus sacris seu de interpretatione Scripturarum populari', mit der Hyperius u. a. der allgemeinen *captivitas rhetorica* der Homiletik entgegentrat, wird nur am Rande behandelt. Der Abschnitt informiert jedoch gut über die verschiedenen 'praktisch-theologischen' Intentionen des Hyperius. Freilich wird auch in diesem Teil der Untersuchung die Bedeutung des Hyperius gelegentlich überbetont. So werden die in der Reformation angestrebten Studienreformen fast gar nicht erwähnt.

Diese Einwände ändern jedoch nichts an dem Gesamturteil, daß Verf. das bewegende Moment in der Theologie des Hyperius, nämlich ihre Ausrichtung auf die *gubernatio ecclesiae*, treffsicher erkannt und dargestellt hat. Das macht diese Untersuchung zu einem lezenswerten Buch, zumal das Thema nicht nur Kirchenhistoriker interessieren dürfte.

Göttingen

Friedrich Wintzer

Neuzeit

Hanns-Joachim Wollstadt: *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde*, dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Band 4). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1966. 379 S., 4 Kunst-drucktafeln, geb. DM 16.80.

Dieses Buch ist aus ausgedehnten Quellenstudien im Archiv der Brüderunität in Herrnhut entstanden. Ein überreiches Material ist zu der Frage des Gemeindeaufbaues historisch-systematisch gesichtet und verarbeitet worden. Es hat gewiß genügend andere Untersuchungen gegeben, die vieles von dem Material schon dargeboten haben. Es ist eigentlich nichts, was der Verfasser darbietet, völlig unbekannt gewesen. Doch hier wird in einer Spezialarbeit alles vorhandene überreiche Material aus den Anfangszeiten des Brudertums ausführlich untersucht. Darin liegt bereits ein großer Verdienst des Verfassers.

Daß ihn eine aktuelle Frage zu dieser Untersuchung geführt hat, unterbreitet der Verfasser in den einleitenden Kapiteln. Die Frage nach einem geordneten Dienen in der christlichen Gemeinde, die ganze Besinnung über das Wesen einer lebendigen Gemeinde, die eben missionarisch und diakonisch aktiv wird, die Sammlung und Sendung in sich vereinigt, ist gewiß dringlich und wird heute in breiter Form verhandelt und in kräftigen Ansätzen im Raum des Protestantismus zu verwirklichen gesucht.

Hier will der Verfasser durch die Darstellung dieses geordneten Dienens an dem Modell der Herrnhuter Brüdergemeine einen fördernden Beitrag liefern. Die Grundstrukturen der im Glauben und in der Liebe lebendigen Gemeinde werden für ihn hier besonders anschaulich und konkret. Denn die historischen Gegebenheiten sind

dabei günstig. Es handelt sich um einen kurzen Zeitraum in der Geschichte einer überschaubaren kleinen Freiwilligkeitskirche. Man begegnet Größenordnungen, die sich überblicken lassen, anderseits so typisch herrnhutisch sind, daß sich vorschnelle Verallgemeinerungen verbieten.

Bei der selbstgestellten Aufgabe konnte und wollte der Verfasser nicht bei dem Sektor der Diakonie stehenbleiben. „Die Untrennbarkeit der Lebensfunktionen der Kirche verlangte eine Einbeziehung der gottesdienstlichen Versammlungen in die Untersuchung und eine Ausweitung des Berichtes über die Diakonie auf die Mission.“ So wurde auch das bürgerliche und wirtschaftliche Leben im alten Herrnhut, das gottesdienstliche Leben in den Versammlungen der Gemeinde, das Leben und die Ämter in den seelsorgerlichen Gruppen der Gemeinde wie auch der Dienst an den Kindern, den Hilfsbedürftigen und den Gästen einbezogen. Ein besonderes Kapitel behandelt die Mission als Dienst über den Bereich der Gemeinde hinaus.

Ob diese Anlage der Arbeit wirklich in allen Teilen gegückt ist, da sie oft durch eine Überfülle von Zitaten und Einzelheiten überlastet ist und darum nicht durchgängig eine leichte Lektüre darstellt, muß gefragt werden. Werden nicht manchmal leitende Gesichtspunkte unterdrückt? Auf sie wird nicht so viel Wert gelegt, als wir es uns wünschen möchten. Doch halten wir fest, so ausführlich wie hier ist bisher in der Zinzendorf-Forschung das überreiche Material in dieser Spezialfrage noch nicht ausgebreitet worden.

Ernsthafte methodische Bedenken entstehen beim Kapitel über die Streiteridee als prägenden Dienstgedanken. Bei der Frage einer Herkunft der Streiteridee werden die sich im Pietismus vollziehenden theologiegeschichtlichen Wandlungen nicht herangezogen, ein Mangel, der in der ganzen Arbeit sichtbar wird. Wir wissen doch, daß die Föderaltheologie mit ihren großen heilsdramatischen Stufen der Gottesgeschichte auf Erden durchgängig vom Pietismus akzeptiert worden ist. Als eine Siegesgeschichte des Reiches Gottes verstanden wirkt sie sich bei der Entstehung des pietistischen Aktivismus entscheidend, und zwar in optimistischer Färbung aus, auch und erst recht bei Zinzendorf. Andererseits sind eben auch außertheologische Faktoren bei der Auslösung der spezifisch zinzendorfschen Streiteridee wirksam.

Der Historiker wird bei dem Grafen nicht übersehen können, daß er in der alt-europäischen Adelswelt bleibend verwurzelt war, die ja ohne die ständige Beobachtung dieses Faktors nicht richtig verstanden werden kann.

Gottfried Arnold, auf den sich der Verfasser bei dieser Frage sehr stark beruft, ist durchaus nicht unkritisch in der Herrnhuter Gemeinde gelesen worden, jedenfalls nicht so unkritisch, wie es der Verfasser meint darstellen zu müssen. Hier hätte er sich über Zinzendorfs Position Gottfried Arnold gegenüber orientieren können. Im Luthertum lag der Streitergedanke immer stärker am Rand, nachdem es gegen Ende des 17. Jahrhunderts immer passiver und inaktiver wurde.

Wäre es nicht besser gewesen, wenn im letzten Teil der Untersuchung die geschichtlich einzigartige Modellsituation Herrnhuts stärker von der Situation in der anders strukturierten Volkskirche abgehoben worden wäre? Es ist nicht von ungefähr, daß über das 18. Jahrhundert hinaus die stärksten Impulse für ein geordnetes Dienen vom Methodismus aufgegriffen worden sind, der eben auch freikirchlich aufgebaut wurde. Andererseits haben die im 19. Jahrhundert entstehenden Diakonissenhäuser mit ihrem starken Eigenleben einer freiwilligen Dienstgemeinde Anregungen aus dem Chorleben der Brüdergemeinde empfangen. Das hätte wohl gesagt werden können.

So wirken eben die Vorschläge für eine Praktizierung eines geordneten Dienens in den landeskirchlich strukturierten Gemeinden merkwürdig farblos und enthalten nichts Neues, was nicht schon und oft gesagt worden wäre. In Herrnhut war es doch eine einzigartige Trägerschaft, wie sie in den volkskirchlichen Gemeinden nicht vorliegt. Und sind dann Reformpläne ohne eine solche Trägerschaft nicht ebenso utopisch wie Schleiermachers Traum von der preußischen Landeskirche als einem großen Herrnhut? Die Erfahrung zeigt anderseits, daß dort, wo Gemeinden lebendig werden, auch ein geordnetes Dienen entsteht. Nur aus einer Erneuerung des Glaubens erwächst dieses Dienen, wenn es nicht zu einem bloßen Apparat werden soll.

Doch bleibt das letzte Worte das einer Anerkennung für die große und geschlossene Darstellung, die als historische Arbeit ihren bleibenden Wert besitzt, aber auch zeigt, wie vielgestaltig sich geordnetes Dienen entfaltet, wenn der Geist wirksam wird, der damals Herrnhut beseelte.

München

Erich Beyreuther

Benno Hubensteiner: Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. München (Süddeutscher Verlag) 1967. 8°, 286 S., geb. DM 32.—.

„Vielleicht habe ich mit diesem Buch ein Stück Barock in mir selber überwinden müssen. Jedenfalls verstehe und schätze ich die Aufklärung jetzt wesentlich besser. Nur, wenn wir heute, wie einst am Ende des 18. Jahrhunderts, im kirchlichen Raum einen Gewaltsturm auf alles Barocke erleben, geht es mir wie meinem Landsmann Lorenz Westenrieder vor einhundertfünfzig Jahren: ich möchte ein Wort dafür einlegen, „nicht alles Herzliche, alles Huld, Trost und Liebe Verbreitende“ zu verhöhnen und auszumerzen, ehe man etwas Besseres an seine Stelle setzen kann.“ Mit diesen nachdenklichen und zum Nachdenken stimmenden Worten schließt Hubensteiner, o. Professor der Geschichte und Kunstgeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule der alten Bischofsstadt Passau, seinen prächtigen Band, der die beste Einführung in die religiöse Geistigkeit des barocken Bayern darstellt, die wir heute besitzen. Da gilt es zunächst das von Aufklärung und Liberalismus bestimmte Urteil des 19. Jahrhunderts, das immer noch kräftig weiterwuchert, zu berichtigen. Zwar ist, zunächst auf dem Weg über die bildende Kunst, ein breiter Zugang zur verschütteten Welt des Barockzeitalters gewonnen worden. Neuerdings bemüht sich auch die Literaturgeschichte da und dort um die Erschließung der geistlichen Barockliteratur Süddeutschlands, die bis vor kurzem – über den vielstrapazierten P. Abraham a Sancta Clara hinaus – fast unbeachtet, nicht selten kräftig verachtet geblieben ist. Aber es geht um das Gesamtbild, um eine alle Disziplinen zusammenfassende Geistesgeschichte des süddeutschen – österreichisch-bayerisch-schwäbischen – Barockraumes und um das Einstellen dieser süddeutschen, katholisch bestimmten Barockkultur in den großen Rahmen der deutschen Kultur- und Geistesgeschichte. Hubensteiners Arbeit war ursprünglich gedacht als Versuch einer Kultur- und Geistesgeschichte des bayerischen Barockraumes schlechthin (S. 17). Dies wäre schon rein geographisch ein Rahmen, der das alte Wittelsbacher Territorium beträchtlich übergreift und den Binnenraum süddeutscher Barockkultur einschließt. Angesichts der Schwierigkeiten in der Bewältigung des Stoffes erwies sich die Beschränkung als unerlässlich, bis sich der innere Kern des Zeitalters herauslöste: die spezifisch barocke Frömmigkeit als Quellgrund der gesamten barocken Geistigkeit und barocker Kulturentfaltung. Ausgangspunkt ist das 16. Jahrhundert, das in Bayern wohl auch schwere Erschütterungen, aber doch nicht den eigentlichen, den tiefen und bleibenden Einbruch der Reformation gebracht hat. Aber das Land wurde in diesem Jahrhundert zunächst doch so sehr geschwächt, daß es auf den geistigen Anstoß von außen angewiesen war. Dieser Anstoß kam, mächtig gefördert von den Herzögen und bald auch den Bischöfen, vom Süden und Westen: von den Jesuiten, den Kapuzinern und Franziskaner-Reformaten, der stark spanisch bestimmten Welt des Karmels und der „École française“. Bis zum Ende des alten Reiches und seiner Reichskirche blieb die bayerische – wie die ganze süddeutsche – Kultur dem Süden und Westen Europas eng verbunden. Mit dem stärkeren Durchbruch der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert wurden diese alten Verbindungslinien allmählich gelockert; doch erst das 19. Jahrhundert baute dann die Alpen als geistige Barriere nach dem Süden hin auf. – Die Antwort des Landes auf die genannten starken Einflüsse von außen zeigte sich in der konsequenten Gegenreformation der Herzöge und Kurfürsten, denen seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert nun auch die Bischöfe kräftig zur Hand gingen, in der allmählichen Durchführung der Reformbestimmungen des Konzils von Trient (im Wesentlichen die Aufgabe des 17. Jahrhunderts)

und dann die grandiose Entfaltung der geistlich bestimmten Barockkultur in allen Bereichen – am sinnfälligsten heute noch faßbar in den bildenden Künsten – nach dem Westfälischen Frieden. Die neuen Orden und die wiedererstarkten alten Stifte und Klöster, zunächst an der Spitze Jesuiten und Kapuziner, seit dem späten 16. Jahrhundert allmählich eingeholt und schließlich überrundet von den alten Prälatenorden der Benediktiner- und Augustinerchorherren, wurden neben der Residenzstadt München und den alten Bischofsstädten die mächtigsten Träger barocker Frömmigkeit, barocker Geistigkeit und Kultur überhaupt. Drei „*exempla pietatis*“ werden näher gezeichnet: der Dichter und Münchener Hofprediger Jakob Balde S.J., der ehrwürdige, an einen Propheten des Alten Bundes erinnernde Welpriester Bartholomäus Holzhauser – beide Zeitgenossen des Dreißigjährigen Krieges und des Kurfürsten Maximilian I. –, und schließlich die eigenartig-großartige Münchener Bürgerstochter und mystikversunkene Karmelitin der Max-Emanuel-Zeit Anna Maria Lindmayr. Am feinfühligsten ist darunter wohl das Bild Jakob Baldes gezeichnet. Hubensteiner beschränkt sich im wesentlichen auf die Ursprünge und die erste große Entfaltung barocker Geistigkeit, das 16. und 17. Jahrhundert also. Ein Schlußkapitel zeigt noch den Weg zum Rokoko, ins 18. Jahrhundert hinein, auf. Die Ausführungen ruhen auf solidem wissenschaftlichem Fundament, das durch ein umfangreiches, sorgfältig bis in schwierige Details ausgearbeitetes Schrifttumsverzeichnis ausgewiesen wird (S. 221–278). Nicht nur die verstehende Geistigkeit, auch die kultivierte, dem bayerischen Menschen „aufs Maul“ geschaute Sprache des Verfassers macht die Lektüre zur Freude. Ohne Zweifel eines der wertvollsten Bücher, die in letzter Zeit zur Geschichte und Kirchengeschichte Bayerns erschienen sind.

München

Georg Schwaiger

Benno Böhm: Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewußtseins (= Kieler Studien zur Deutschen Literaturgeschichte 4). Neumünster (K. Wachholtz) 1966. 318 S., kart. DM 18.–.

Es ist sehr zu begrüßen, daß diese wichtige Monographie, welche erstmals 1928 publiziert wurde, nun durch einen unveränderten Nachdruck wieder allgemein zugänglich gemacht worden ist. Ihr sachlich-nüchterner Titel verrät kaum, daß wir es mit einer Untersuchung zu tun haben, die für das Verständnis der geistigen Strömungen des 18. Jahrhunderts, insbesondere der deutschen Aufklärung, von wesentlicher Bedeutung ist. Der Verfasser hat sich mit den theologischen, philosophischen und pädagogischen Aspekten seines Themas gründlich befaßt. Sowohl der englische Deismus wie die französische Aufklärungsphilosophie, sowohl führende Vertreter des deutschen Pietismus (z.B. Zinzendorf) wie auch des Rationalismus und der Aufklärung (z.B. Lessing und Eberhard) haben teils zustimmend, teils ablehnend zu Sokrates Stellung genommen. Zahlreiche Theologen, Schriftsteller, Politiker und Pädagogen sind an dieser Auseinandersetzung beteiligt und kommen in Böhm's Untersuchung, die auf einem umfassenden Quellenstudium basiert, zu Worte.

Für uns ist Sokrates eine auf Grund der Quellenlage nur schwer zu erfassende und zu deutende Gestalt der griechischen Philosophiegeschichte. Während wir in ihm eine durch bestimmte Zeitumstände bedingte historische Persönlichkeit sehen, war er für das 18. Jahrhundert von unmittelbarer Aktualität. Er galt damals als eine Art Symbol, als Veranschaulichung einer sittlichen und politischen Norm, als Verkörperung des neuen, durch die Aufklärung geprägten Lebensgefühls, das sich von der überlieferten kirchlichen Kultur mehr und mehr ablöste. Unter Berufung auf Sokrates und in kritischer Auseinandersetzung mit ihm wurde im 18. Jahrhundert der Kampf um die geistige Geltung der neuen Werte und Ideale geführt. Dabei scheint die Gestalt des Sokrates für die damalige Zeit eine beinahe unbegrenzte Wandlungsfähigkeit zu besitzen. Bald erscheint er als Tugendlehrer und Moralist, bald als spekulativer Metaphysiker. Man sieht in ihm das Urbild des Logikers und Rationalisten, aber auch des Mystikers, der das göttliche Wort als innere Stimme erfährt. Sokrates kann als Vertreter der natürlichen Religion und als Erzieher zur

Volksaufklärung, als Urbild des unüberwindlichen Weisen, als Verkörperung der Humanität, als revolutionärer Politiker und genialer Pädagoge gelten. So sehen ganz verschiedene, teilweise miteinander konkurrierende Richtungen des 18. Jahrhunderts in ihm ihr eigentliches Lebensideal.

Gemäß diesem Sachverhalt geht es Böhm in seiner Untersuchung weniger darum, kritisch zu prüfen, ob und wie weit man Sokrates recht verstanden hat, als vielmehr darum, den Wirkungen nachzuspüren, die Sokrates auf verschiedene Autoren des 18. Jahrhunderts und durch sie auf weite Kreise der damaligen Gesellschaft ausgeübt hat. Als besonders wichtig erscheint hierbei die Rolle, die Sokrates bei der Entwicklung des menschlichen Freiheitsbewußtseins und der Gestaltung der bis heute fortwirkenden modernen, vom Christentum weitgehend emanzipierten Kultur gespielt hat.

Während manche Christen der damaligen Zeit in der Verbindung des sokratischen Geistes mit der Religion eine Lösung der Krise sehen, in welche die autoritäre Herrschaft der Orthodoxie und ihre Theologie hineingeführt hatten, wird von den radikaleren Vertretern der Aufklärung Sokrates als Gegenspieler zu den großen Männern und Märtyrern des Christentums aufgefaßt. Er wird mit Luther, Paulus, ja sogar mit Christus verglichen. Es kommt zu einer Sokratesbewegung und dem Phänomen des „Sokratismus“, der die Weltanschauung und Popularphilosophie der aufgeklärten Gesellschaftsschicht darstellt. Der Typ eines untheologischen, weltmännisch gerichteten Gebildeten entwickelt sich. Die durch den Sokratismus legitimierte Haltung des mit einem bewußten Freiheitsanspruch auftretenden autonomen Menschen sollte das Christentum und die Demut des christlichen Sündenbewußtseins ablösen. Sokrates wird zu einem „typus salvatoris nostri“. Das Christentum büßt im Bewußtsein der Sokratisten seine Stellung als absolute Religion ein. Zwar wird zugegeben, daß hinsichtlich der Form der Mitteilung ein Unterschied zwischen Jesus und Sokrates besteht, aber hinsichtlich des Inhaltes ihrer „Philosophie“ glaubt man eine weitgehende Übereinstimmung feststellen zu können.

Nicht nur für die philosophische und theologische, sondern auch für die politische Aufklärung wird Sokrates in Anspruch genommen. Nach der Deutung des Duisburger Professors V. L. Plessing will Sokrates auch auf politischem Gebiet die Veränderlichkeit alles Menschlichen und dementsprechend der Gesetze berücksichtigt wissen, um so der Individualität ihr Recht zu verschaffen. Die Theokratie und das Staatskirchentum, Einrichtungen, durch die Sokrates zum Tode verurteilt worden ist, müssen auch in der Gegenwart mit politischen Mitteln bekämpft werden. So wird die Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche mit dem Hinweis auf Sokrates motiviert.

Obwohl in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Gestalt des Sokrates durch Männer wie Lessing, Eberhard und Mendelsohn an Einfluß gewinnt und sich sogar so etwas wie ein „sokratisches Christentum“ herausbildet, beginnt gleichzeitig der Prozeß der Zersetzung des Sokratismus. Die Frage nach den Gründen für diesen Prozeß beantwortet Böhm teils mit dem Hinweis auf die innere Problematik dieser Bewegung, welche die Sokratesgestalt, die eine zeit- und umweltbedingte Individualität war, als allgemeinen Menschentypus des 18. Jahrhunderts entstehen lassen wollte, teils mit dem Hinweis auf den allgemeinen Umschwung der Geisteslage: den Kampf gegen die Aufklärung, den Zerfall des Rationalismus, das Aufkommen der Mystik und den Hang zum Aberglauben. Als das Ursprüngliche und Zeitüberdauernde wird nun bei Sokrates nicht der Rationalismus und die theologische Rivalität gegen das Christentum, sondern seine geniale Erzieherpersönlichkeit angesehen, die den Menschen zur Selbsterkenntnis führen will.

Böhm hat uns durch seine sorgfältige Untersuchung ein oft nur wenig bekanntes Quellenmaterial erschlossen und damit zugleich einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis der geistigen und gesellschaftlichen Entwicklung im 18. Jahrhundert geliefert. Unbeschadet der hohen Anerkennung, die seine Darstellung auch heute noch verdient, wird man doch an einzelnen Punkten auf Grund der neueren Forschung zu Fragen und Einwänden veranlaßt. Dürfen z. B. die für die protestantische Theologiegeschichte zweifellos sehr bedeutsamen Wolfenbütteler Fragmente des Rei-

marus, welche von Lessing herausgegeben wurden, als „umwälzend für den Begriff der Geschichtsschreibung überhaupt“ bezeichnet werden? Wenn Böhmer behauptet, daß „erst“ Reimarus die Fesseln der geltenden Überlieferung zerbrochen habe und mit ihm „ein ganz neuer Geist der unbefangenen Kritik an allem Hergebrachten aufgefunden“ sei (S. 196), so wird man einwenden müssen, daß Reimarus zwar ein ziemlich radikaler Vertreter, keineswegs aber der Initiator der historisch-kritischen Richtung gewesen ist. Nicht nur die Text- und Literarkritik, sondern auch die Sachkritik hat – wie etwa die Akkommodationstheorien und die Anwendung des Mythosbegriffs auf biblische Aussagen zeigen – schon vor Reimarus maßgebende Vertreter in westeuropäischen und deutschsprachigen Ländern besessen.

Böhmer beschließt seine Untersuchung mit einem Abschnitt über „Die kulturhistorische Überwindung des Sokrates“ (S. 304 ff.). Durch die kulturhistorische Erkenntnis menschlicher Zeitbedingtheit, die geschichtliche Einordnung der Sokratesgestalt in den Zusammenhang griechischen Denkens und Empfindens und das Bewußtsein seiner Individualität verliert Sokrates gegen Ende des 18. Jahrhunderts seine normative Stellung. Diese Feststellung mag im wesentlichen richtig sein. Gleichwohl hätte man sich noch einen kurzen Ausblick auf das 19. Jahrhundert gewünscht. Denn der Einfluß der Sokratesgestalt auf die europäische Geistesgeschichte (Theologie- und Philosophiegeschichte) endet keineswegs mit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Vielmehr erreicht er durch die Werke des Dänen Søren Kierkegaard (1813 bis 1855), von dem der moderne Existentialismus entscheidende Impulse empfangen hat, im 19. Jahrhundert einen neuen Höhepunkt. Kierkegaard verweist unablässig auf Sokrates und die sokratische Methode. Er knüpfte an den Sokrates an, der die Philosophie nicht in erster Linie als eine theoretische Angelegenheit, sondern als eine subjektiv engagierte Aktivität auffaßt, die von dem Einsatz des ganzen Lebens getragen sein soll. Das Desiderium, zu dem Böhmers wertvolle Monographie anregt, wäre also eine gründliche Untersuchung über das Sokratesverständnis im 19. Jahrhundert.

Bochum

Gottfried Hornig

Rudolf Reinhardt: Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat“ (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, begründet von Leo Just, herausgegeben von Heribert Raab und Rudolf Reinhardt, Heft 2). Wiesbaden (Franz Steiner) 1966. XXXI, 354 S., kart. DM 53.–.

Der Verfasser, aus der Schule K. A. Finks kommend, seit 1967 Professor für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg, hat sich in den letzten Jahren durch eine Reihe trefflicher Aufsätze als einer der besten Kenner der Reichskirche in der letzten Epoche ihres Bestehens, vom Westfälischen Frieden bis zur allgemeinen Säkularisation, ausgewiesen. Der große Vorzug dieser Arbeiten ist jeweils die breite archivalische Basis. Diese Arbeiten sind bei der Vorbereitung und Abrundung der hier vorgelegten Untersuchung erwachsen, mit deren erster Fassung sich R. in der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen habilitiert hat. Daß R. mit seiner Arbeit nicht nur eine offenkundige Lücke in der Geschichte des Bistums Konstanz schließt, sondern darüber hinaus Reflexionen über die Prämissen unseres Geschichtsbildes anstellt, wird schon in der bemerkenswerten Einleitung deutlich. Die bisherige Erforschung des geschichtlichen Verhältnisses von Staat und Kirche weist – nach R. – großenteils schwerwiegende Mängel auf. Manche Autoren konnten sich nicht von der Terminologie des späten 18. Jahrhunderts und seiner Staatskirchenrechtslehre befreien. Besonders ungünstig wirkte sich aber die vorwiegende Heranziehung beschreibender, historisch nicht reflektierender Quellen aus, da sie allzu häufig von der herrschenden Doktrin geprägt sind. So konnte sich eine Fehlinterpretation durchsetzen, die nur drei kritische Epochen im Verhältnis von Staat und Kirche kennt: das Frühmittelalter (bis zur Gregorianischen Reform), die Reformation und das ausgehende 18. Jahrhundert. In der übrigen Zeit wählte man die

Kirche gewöhnlich im Vollbesitz ihrer „Freiheit“ und ihrer „Rechte“. Dieser Auffassung setzt R. seine These entgegen: Die „Kirche“ ist seit der Christianisierung der germanischen Völker und der damit verbundenen Verschmelzung des Christlichen mit dem Germanischen (bei gleichzeitiger Übernahme antiker Elemente) grundsätzlich auf dem Weg zu immer größerer Freiheit und Unabhängigkeit (S. 4 f.). Dabei darf nicht übersehen werden, daß sich die zunehmende Freiheit der Kirche von der weltlichen Gewalt auf einer theoretisch-doktrinären und einer realpraktischen Ebene vollzog. Stark beeinflusst wurde dieser Prozeß von der Entwicklung des kanonischen Rechts. Die Doktrin bot den Maßstab für das „richtige“ Verhältnis von Staat und Kirche. Aus der Doktrin erwuchsen aber gleichzeitig auch die Streitigkeiten zwischen beiden Gewalten. R.s These ist nicht das Ergebnis „theoretisierenden Überlegens“, sondern die Frucht intensiven Quellenstudiums, besonders in Zusammenhang mit der archivalischen Erforschung der Entwicklung im Bistum Konstanz.

Das 1. Kapitel (17–231) behandelt die politischen Beziehungen zwischen Österreich und Konstanz unter besonderer Berücksichtigung der Bischofswahlen. In drei Abschnitten werden hier die diplomatischen und politischen Grundlagen für die Fragen im „Forum mixtum“ (2. Kap.) dargetan. Der 1. Abschnitt verfolgt die Entwicklung bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Im ausgehenden Mittelalter übernahmen die Konstanzer Bischöfe die Aufgabe, zwischen Eidgenossenschaft und Österreich zu vermitteln. Dadurch kam Konstanz in den Genuß einer bescheidenen Freiheit gegenüber Habsburg. Das änderte sich wieder zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Die politischen Verhältnisse und die rasch sich ausbreitende reformatorische Bewegung ließen es angezeigt erscheinen, den „Schutz“ der sehr selbstbewußten österreichischen Herrscher in Anspruch zu nehmen. Der habsburgische Einfluß in dieser Periode zeigte sich sehr augenfällig in den Bischofswahlen. Im 2. Abschnitt kommt die Rolle des Oberrheins in der Auseinandersetzung zwischen Frankreich und Österreich zur Darstellung. Durch die Spannungen und Kriege zwischen Österreich und Frankreich erfuhr das Hochstift Konstanz in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorübergehend eine Aufwertung, die aber mit dem Ende der Krise sofort wieder erlosch. 1710 ließ Bischof Stauffenberg (1704–1740) die Gravamina gegen Österreich schriftlich niederlegen. Aber der Versuch, ein neues Konkordat mit Wien zu erreichen, scheiterte ebenso wie der Plan, eine Konferenz aller betroffenen Ordinariate einzuberufen. Der Österreichische Erbfolgekrieg ließ auch das auf strikte Neutralität bedachte Konstanz nicht unberührt. Die Bischofswahl von 1743 stand im Zeichen der Rivalität zwischen Wittelsbach und Habsburg. Die unklare Haltung des Wittelsbacher Kaisers Karl VII. zu den auftauchenden Säkularisationsplänen begünstigte die Entscheidung des Domkapitels für den österreichischen Kandidaten, Kasimir Anton von Sickingen (1743–1750). Der 3. Abschnitt ist den bischöflichen Brüdern Franz Konrad und Maximilian von Rodt (1750–1800) gewidmet; ihre Politik war weithin von der Ergebnislosigkeit gegenüber Habsburg bestimmt. Die politischen Folgen der josephinischen Kirchenreformen waren auch in Konstanz Sympathien für den Fürstenbund und die Wahl Karl Theodor von Dalbergs zum Koadjutor. Dalberg wurde, schon im Zusammenbruch der Reichskirche, der letzte Fürstbischof von Konstanz. Nach dem Tod Kaiser Josephs II. machte Konstanz erhebliche Anstrengungen, nicht nur die Wiederherstellung des vorjosephinischen Kirchenwesens zu erreichen, sondern auch eine Neuordnung im kirchlich-hierarchischen Sinn durchzusetzen. Solche Bemühungen durchziehen die neunziger Jahre, wurden aber durch die allgemeine Säkularisation von 1803 gegenstandslos.

Nach der ursprünglichen Absicht des Verfassers sollte der Schwerpunkt der Studie auf dem 2. Kapitel (232–308) liegen. Es ist den Beziehungen im „Forum mixtum“ gewidmet. Die entscheidenden Grundlinien, die das Verhältnis zwischen Konstanz und Österreich, zwischen „Kirche“ und „Staat“, bestimmt haben, werden herausgearbeitet, indem die wichtigsten Probleme der politischen Praxis in ihrem tatsächlichen Ablauf aufgezeigt werden: die Besetzung der geistlichen Ämter, das Kirchengut, die geistliche Immunität, die geistliche Gerichtsbarkeit, die Glaubens-

sorge des Staates sowie das Verhältnis des Bischofs zur vorderösterreichischen Universität Freiburg i. Br. Investitur und geistliche Immunität, die zwei bekanntesten Reibungspunkte in der Auseinandersetzung des mittelalterlichen Papsttums mit der staatlichen Gewalt, gipfelnd im Investiturstreit Gregors VII. mit Kaiser Heinrich IV. und im Immunitätsstreit Bonifaz' VIII. mit dem König von Frankreich, begegneten einige Zeit später als Streitobjekte auch in den Bistümern. In Konstanz dauerte der Investiturstreit bis in die Neuzeit herein. Die entscheidende Schlussphase im Kampf um die Anerkennung des kirchlichen Ämterrechtes fällt in die Regierungszeit des Kardinals Andreas von Österreich (1589–1600). In der Frage des Kirchengutes war auch im Bistum Konstanz das Eigenkirchenrecht die ursprüngliche Grundlage der geistlichen Vermögensverwaltung gewesen. Ausflüsse davon, so die Verwendung der „Kirchsätze“, hielten sich bis ins 15. Jahrhundert, obwohl das ursprünglich freie Recht der Eigenkirchenherren in der kanonistischen Doktrin längst überwunden war. Die Zeit arbeitete auch hier für das kanonische Recht gegen das alte Herkommen. Auch die erheblichen Veränderungen im kirchlichen Besitz unter der Kaiserin Maria Theresia und unter Joseph II. vollzogen sich, genau betrachtet, in den herkömmlichen Formen. Formal erfolgten sie alle mit Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Stellen. Über den Umfang und die weitere Verwendung entschied aber die österreichische Verwaltung selbstherrlich. Maria Theresia und Joseph II. wollten, was die Verwaltung des Kirchengutes anlangt, im Grunde nur den früheren Zustand restaurieren und erhalten: Verwaltung der Fabrik- und Stiftungsvermögen durch Laien, nun allerdings unter weitgehender Aufsicht des Staates. Dieses in Anspruch genommene Aufsichtsrecht war das Ergebnis eines neuen Bildes staatlicher Aufgaben und Befugnisse. In besonderer Weise gab es in Konstanz während des 17. und 18. Jahrhunderts einen erbitterten Streit um die geistliche Immunität. Die Bischöfe hatten aber mit ihrer Forderung, geistliche Personen, Orte und Sachen der Aufsicht und Verwaltung der staatlichen Gewalt zu entziehen, keinen Erfolg. Das Selbstbewußtsein der Konstanzer Behörden wurde dadurch keineswegs beeinträchtigt. Der hierarchisch gestufte Klerus verstand sich als Träger der göttlichen Wahrheit, als Repräsentant Gottes auf Erden; er galt in der Doktrin als einzige Instanz, die das Verhältnis zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt kompetent bestimmen konnte. Die Trennung von „Geistlich“ und „Weltlich“ war auf die Dauer unvermeidlich. Zunächst hatte der Staat den Vorteil, die Kirche aus dem weltlichen Bereich immer mehr zu verdrängen, ohne sich andererseits in gleichem Maße aus dem geistlichen Bereich zurückzuziehen. Gewiß wird über eine zunehmende Bedrückung der Kirche im untersuchten Zeitraum viel geklagt. Aber es ist doch wohl so, wie R. darlegt: „Nicht die Knechtung, die Reflexion der Kirche und ihrer Kanonisten, ihr Selbstbewußtsein samt den daraus resultierenden Ansprüchen haben zugenommen“ (310). Quellen der kanonistischen Doktrin und Praxis des Konstanzer Geistlichen Rates waren im 17. und 18. Jahrhundert die Konzilien, vor allem das Tridentinum, dann päpstliche Erlasse, Synodalbeschlüsse und die *probat auctores* – diese letzteren „meist aus der extrem jesuitisch-kurialistischen Schule. An dieser weitgehend rezipierten und entfalteten Doktrin wurde die Wirklichkeit gemessen, und fand keine Gnade“ (311). Und doch fehlte der kanonistischen Doktrin des 18. Jahrhunderts letztlich die Klarheit. Der letzte Ausweg der Kanonisten war der Rekurs auf das Reichsrecht. Auch in Konstanz nahm man die josephinische Scheidung von Bischof und Reichsfürst nicht zur Kenntnis. Die katastrophalen Folgen sind bekannt. Bei der Durchführung des Reichsdeputations-Hauptschlusses von 1803 zeigte sich, daß Geistliches und Weltliches in der tausendjährigen Reichskirche so eng verflochten waren, daß nach dem Wegfall der weltlichen Gerechtsame auch die geistliche Verfassung aufs schwerste erschüttert, teilweise tödlich bedroht wurde. Nun mußten neue Versuche unternommen werden, das Verhältnis von Kirche und Staat zu bestimmen. Bei einer Beurteilung dürfen die Lösungsversuche aus den Jahrzehnten des Umbruchs nicht nur vom 19. und 20. Jahrhundert her gesehen werden. Sie sind auf dem Hintergrund der Reichskirche, ihrer inneren Organisation, ihrer Auflösung und Hilflosigkeit in den Zeiten dieses grundstürzenden Umbruchs zu werten. Erst

dann wird man jenen vielgeschmähten Männern gerecht. Erst dann erscheint die Bedeutung, Aktualität und Kirchlichkeit der Lösungsversuche im rechten Licht.

Die Untersuchung ist mit großer Sorgfalt aus den – vorwiegend archivalischen – Quellen gearbeitet. Dies verleiht den Aussagen Gewicht, gerade dort, wo sie gängige Klischeevorstellungen in Frage stellen. Der Unterschied zwischen jeweils herrschender Doktrin und tatsächlichen Verhältnissen im geschichtlichen Zu-, Neben- und Ineinander des Weltlichen und Geistlichen war zwar dem Fachmann gewiß bekannt; er ist aber ohne Zweifel in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung bisher zu wenig beachtet und meist einseitig zugunsten der kanonistischen Doktrin dargelegt worden. Es ist zu begrüßen, daß R. diese entscheidend wichtigen Dinge aus den Quellen eruiert hat und klar beim Namen nennt, auch wenn manche Formulierung (bewußt) zugespitzt erscheinen mag. Der wissenschaftlichen Diskussion kann dies nur nützen. Die dankenswerte Untersuchung erschließt ihren Reichtum erst einer eingehenden Beschäftigung. Als einleitende Lektüre und Wegweisung empfiehlt sich Reinhardts gediegener Aufriß „Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat“, in: Theologie im Wandel, Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, München und Freiburg i. Br. 1967, 155–178.

München

Georg Schwaiger

Gerhard Kaiser: Klopstock. Religion und Dichtung (= Studien zur Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Band 1). Gütersloh (Gerd Mohn) 1963. 371 S., geb. DM 34.–.

Kaiser ist bereits bekannt geworden durch seine bahnbrechende Arbeit über „Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland“, die einen Beitrag zum Problem der Säkularisation darstellt und 1961 veröffentlicht wurde. Dem sich säkularisierenden Pietismus, der gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts immer mehr an verpflichtender Kraft verloren hat, dagegen an Breitenwirkung gewinnt, ist Kaiser in der ersten Veröffentlichung, nun aber auch hier nachgegangen. Er vermag auch an Klopstock nachzuweisen, daß die Ergebnisse pietistischer Frömmigkeit sich von der pietistischen Lebensform abgelöst haben, aber von der Sprache angefangen bis zur Gefühlskultur und zu einzelnen zeitgemäßen theologischen und weltanschaulichen Motiven verfügbar werden. „Der Pietismus ist literarisch, das heißt Bildungsmacht geworden“ (S. 133). Unter diesen Bildungserlebnissen steht ohne Zweifel auch Klopstock.

In einem sehr interessanten Überblick über die Klopstock-Forschung der letzten Jahrzehnte geht Kaiser vor allem den Deutungen nach, die des Dichters Werk als eine Frucht des Pietismus erklärt haben, die tatsächlich zu einem Gemeinplatz der Literaturwissenschaft wurden. Wenn auch andere Klopstock-Forscher die Beziehung des Dichters zu Idealismus und Aufklärung enger sehen wollten, haben sie sich doch nicht damit durchsetzen können. Kaiser aber sieht diesen ersten Versuch, Klopstock unter dem Leitbegriff des Pietismus unterzuordnen, als unzulässig an, obwohl er dessen starken, wohl mehr atmosphärischen Einfluß auf Klopstock sogar viel umfassender als seine Vorgänger untersucht. Wenn Karl Kindt als Außenseiter 1941 Klopstock als Leibnizianer deutet, andererseits aber ihn als „nicht weniger orthodox als Johann Gerhard“ erklärt, den er als den großen Dogmatiker der lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert versteht, so bedauert Kaiser, daß durch die Verschwommenheit der theologischen, philosophischen und ästhetischen Begriffe, die bei Kindt ständig durcheinandergehen, praktisch fast alle Anregungen und fördernden Wirkungen des Kindtschen Buches dadurch verschüttet worden sind. Kindt hat Richtiges gesehen, daß er Klopstock als von Leibniz beeinflusst erkennt, ist aber dadurch blind für alle pietistischen Züge Klopstocks, ja er streitet energisch auch jede Beziehung zur Aufklärungstheologie in der sogenannten Neologie ab.

Kaiser versucht in diesem Werk einen neuen Ansatz, der unserer Ansicht nach im großen und ganzen durchaus gelungen zu sein scheint. Er will Klopstocks Dich-

tung klar und eindeutig als religiöse Dichtung begreifen. Die Religion bedeutet für die Dichtung Klopstocks das Fundament, als Stoff wie als Sehweise der Welt. Dichterische Arbeit und religiöse Konzeption stehen in engster Beziehung untereinander. Der religiöse Rohstoff der Dichtung wird im Akt einer dichterischen Weltdeutung zu dem Ganzen.

Kaiser weiß, obwohl seit 1950 der Klopstock-Nachlaß zugänglich wurde, wie schwer es bleibt, dem nachzugehen, was den Dichter beeinflusst hat, weil Klopstock darüber einfach schweigt. Der Dichter war „ein schlechter Leser und ein noch schlechterer Hüter und Bewahrer seiner Bücher“ (S. 24). So liegt für Kaiser alles daran, bei Klopstock auf alle episodischen und beiläufigen Berührungen und Namensnennungen, auf mündliche Anregungen aus den Bekanntenkreisen, Zufallslektüre und überhaupt auf das geistige Fluidum der Epoche zu achten, die ja mit philosophischen und theologischen Auseinandersetzungen erfüllt war. Klopstock war kein systematischer Denker. Es ist Kaisers unzweifelhaftes Verdienst, „einen respektablen Kern miteinander zusammenhängender Kerngedanken“ in diesem Werk, eben die Haupttendenzen und -motive der Klopstockschen Geisteswelt sichtbar gemacht zu haben.

Es war schon vor seiner Veröffentlichung aus den bisherigen Ergebnissen der neueren Klopstock-Forschung deutlich, daß bei dem Dichter sein Verhältnis zu Leibniz und Christian Wolff, zur Neologie wie zum Pietismus, zu all den drei Strömungen noch tiefergehender Analysen bedarf. Sie legt Kaiser im ersten Teil seiner Arbeit vor. Man wird ihm zustimmen können, wenn er als das Ergebnis einer im einzelnen schwer direkt nachweisbaren Berührung des Dichters mit Leibniz, Wolff und der Neologie feststellt, daß Klopstock mit diesen Bildungsmächten in der harmonistischen Beurteilung der Erkenntniswege und dem harmonischen Bild der Welt übereinstimmt. Die Einsicht in den durchgehend gesetzmäßigen Bau des Kosmos schenkt auch dem Dichter jene Vertrautheit mit der Welt und jenes Vertrauen in sie. Der aufklärerische Mensch und dessen Züge sind auch bei Klopstock nicht zu übersehen, fühlt sich als Weltbürger, ja als Bürger des Weltalls.

Doch diese Weltsicht, alle Phänomene des menschlichen Lebens und irdischen Geschehens einbeschließend, wird erst strahlend durch die Gewißheit der Unsterblichkeit und eines unzerstörbaren Heimatrechtes in den immer größeren Seligkeiten der jenseitigen Welt. Der Mensch Klopstock spürt den religiösen Auftrag, mit seinem Geist forschend in alle Sphären der irdischen und fernsten Welt einzudringen. Es entfaltet sich dabei eine Art Astrotheologie. Daß dadurch auch bei Klopstock wie in der Neologie die Realität des Bösen verschwimmt und in den religiösen Oden Klopstocks weder Hölle noch Teufel einen Platz haben, ist folgerichtig. Damit ist Kindts Versuch, Klopstock ganz eng an die Orthodoxie anzuklammern, unmöglich geworden. Gewiß hält Klopstock, unter dem Einfluß Leibnizes, am persönlichen Schöpfergott fest, der seine Schöpfung durch alle Zeiten hindurch regiert und erhält. Doch schiebt sich bei aller Betonung der Ehre Gottes als „neues Schlagwort das Wohl des Menschen als Ziel der Frömmigkeit“ in den Vordergrund. Eine anthropozentrische Wertung des Christentums wird bestimmend. Man wird Kaiser zustimmen können, wenn er folgendes ausspricht: „An die Stelle der lutherischen Frage: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? tritt die Frage der „Theodizee“: Wie offenbart sich die Gnade Gottes in Welt und Mensch und statt der Rechtfertigung Gottes vor dem Menschen“ (S. 56). Man wird hier in diesem Zusammenhang noch auf die Tatsache aufmerksam machen können, daß in dieser Verschiebung des Ansatzes etwas zur Auswirkung gelangt, was bereits im 16. Jahrhundert durch Melancthons anthropologischen, gewiß nicht anthropozentrischen Ansatz der Heilsaneignung und über die Orthodoxie auf Leibniz überkommen ist. Der Prozeß ist also ein sehr weitschichtiger wie komplizierter.

Wenn Kaiser auf die Wandlung des Christentums zum Siegel des menschlichen Selbstgefühls bei Klopstock hinweist, daß der Mensch vor Gott seine Kleinheit und gleichzeitig die Größe seiner Seele erfährt, die sich aus dem Staub in die Unermeßlichkeit des Weltraumes, in die Unendlichkeit Gottes als einer steten Dialektik des

Niedersinkens und des Aufschwungs der Seele im Gott-Mensch-Gegenüber erhebt, so brechen hier tatsächlich „Fühlen und Empfinden“ auf als neue Seelenkräfte mitten in aller philosophischen wie praktischen Vernünftigkeit, dort bei Leibniz, hier bei der Neologie, dessen Einfluß bei Klopstock auch zu beachten ist.

Das ist alles klar bei Kaiser herausgestellt in seinen Bezügen zu Leibniz wie zur Neologie. Schwierig wird das Feld erst bei der Analyse der offensichtlichen Christus-zentrik bei Klopstock. Richtig, das neologische Christentum ist Vaterreligion, Klopstocks Christentum ist entschieden christozentrisch, ist Christusreligion, bis hin zu so ausschließlichen Sätzen, daß Christus wohl von Ewigkeit Gottes Sohn, doch Schöpfer der Welt ist, ja Klopstock läßt Christus im Schwur die Hand zum Gottvater erheben: „Der ich Gott bin, wie du.“ Christus ist Erlöser der Menschen, wiederkehrend am Jüngsten Tage als Richter der Welt. Wahrt hier Klopstock weitgehend den dogmatischen Bestand der orthodoxen Christologie? Kaiser vermutet das offenbar. Sollte ihn hier ein neuplatonisches Grundschema mitbestimmt haben?, meint Kaiser an anderer Stelle. Wir meinen, auf einen anderen bestimmenden Einfluß hinweisen zu müssen. Kaiser nennt, als er von dem pietistischen Einfluß, wenn auch mehr atmosphärischen, auf den Dichter spricht, Klopstock einen „poetischen Herrnhuter“. Das geschieht mit allen notwendigen Vorbehalten. Doch die Idee der prophetischen Inspiration des Pietismus kehrt in gewandelter Form bei Klopstock wieder. Andererseits ist eine auffällige Parallelität der Auffassungen vor allem bei der Darstellung der Gemeinde wahrnehmbar. Sie ist bei Zinzendorf wie bei Klopstock in erster Linie eine liturgisch anbetende und in der Anbetung singende Gemeinde. Kaiser will damit keineswegs, wenn wir ihn recht verstehen, Zinzendorfs Gemeindegeld nur so sehen, denn bei Zinzendorf steht gleichwichtig in einer Polarität das Bild der hörenden, intensiv bibellesenden und unter der Verkündigung von Sünde und Gnade stehenden Gemeinde. Bei Klopstock liegt aus dem leibnizisch-neologischen Grundansatz und dem Bekenntnis zur „*Harmonia Mundi*“ ein einseitig aufgebauter „*Panliturgismus*“ vor. Gewiß ist bei Zinzendorf unstreitbar ein pneumatischer Emotionalismus in seinem Liturgisieren wahrnehmbar, aber er steht nicht so einseitig im Vordergrund, daß er alles beherrscht. Wir werden aber dieser glänzenden Analyse zustimmen, wenn Kaiser jenes Facit zieht: „Wenn sich auch eine Teilnahme Klopstocks an herrnhutischen Gottesdiensten nicht sicher nachweisen läßt, entsteht doch . . . der fast zwingende Eindruck, als hätte Klopstock in dichterischer Überhöhung herrnhutische Gottesdienstpraxis dargestellt“ (S. 196).

Wir meinen aber, daß auch in der Christozentrik Klopstocks Hinweise auf einen Einfluß Zinzendorfs liegen. Zweifelsohne ist Zinzendorf der große und einzige Christozentriker des 18. Jahrhunderts. Es findet sich keine andere Gestalt neben ihm in diesem Punkt und in dessen Radikalität, in der er das Gleiche wie Klopstock über Christus ausspricht: „Der ich Gott bin wie Du“. Niemand anderes als Zinzendorf ist über dieser radikalen Christozentristik in seiner Zeit wütend von der langsam abtretenden lutherischen Orthodoxie bekämpft worden. Auch die Pietisten wie Johann Albrecht Bengel haben hier einen deutlichen Trennungsstrich gezogen.

Hier ließe sich manches noch im Vergleich des Dichters mit dem Reichsgrafen herausstellen. Daß andererseits der erstaunliche liturgische und kultische Formenreichtum der Brüdergemeine und Zinzendorfs als einer der genialsten Liturgen im Raum des Protestantismus, der wohl auf Klopstock anregend wirkte, seine Anknüpfung und Vorbereitung im Gottesdienst der lutherischen Orthodoxie besitzt, welche die immer barocker werdende Kirchenmusik in der Hereinnahme der italienischen konzertanten Elemente zu einem fast selbständigen Teil des Gottesdienstes erhöht, kann darüber hinaus, was Kaiser feststellt, gesagt werden. Auch andere Gemeinsamkeiten in dem empfindsamen Christus-Kult, im inbrünstigen Christusgenuß, im Genießen der grell dissonanten Leidenbilder als einer Sensation, daß Christus eben nicht nur Blutopfer und Retter, nicht nur Herr sondern zugleich Freund ist, in der grellen Deutlichkeit eines Blut- und Wundenkultus u. a. zeigen, wie stark Klopstock mit der Erlebnissphäre des Pietismus verbunden ist.

Doch ist das alles eingebettet, die Christozentristik eingeschlossen, in eine Weltanschauung, die ganz offensichtlich von der Föderal-Theologie, die der Pietismus fast

geschlossen akzeptiert hat und in der offensichtlich neuplatonische Grundpositionen mit aufgenommen sind, kräftig gefördert worden ist. Kaiser formuliert, und das ist ein besonderer Vorzug seiner Untersuchung, immer sehr vorsichtig: „Es wäre denkbar, daß Klopstock sein Verständnis der göttlichen Heilsökonomie als eines planvoll entfalteten Ganzen, seine Vorliebe für die typologische Betrachtung des Alten Testaments und die Wertung der alttestamentlichen Prophetie als Prognose auf die Endgeschichte, überhaupt das lebhaftes eschatologische Interesse vom Crusius übernommen oder bei ihm verstärkt gefunden hat“ (S. 129). Daß das nur mit Einschränkung geschah und sofort eine Einbettung in leibnizianisch-neologische Überzeugungsinhalte fand, ist bei Kaiser nicht verschwiegen worden. In diesen Zusammenhang gehört auch die Akzeption der Lehre von der Wiederbringung aller Kreatur, die wie fast immer, so auch bei Klopstock mit dem Glauben an die Enderlösung auch der ungetauften Heiden verbunden ist. Ein gewisses Schwanken bei Klopstock schließt nicht aus, daß wir es hier mit einer grundlegenden Überzeugung des Dichters zu tun haben.

Jedenfalls ist in dieser Untersuchung ein Ergebnis herausgearbeitet worden, daß überzeugt: „So findet sich bei Klopstock neologisches Vertrauen auf den Menschen, aufklärerisches Hochgefühl, in pietistische Farben getaucht. In der liturgischen Anbetung ist die Zukunft da, genauer, in der liturgischen Handlung heben sich Raum und Zeit auf. Die liturgische Handlung ist ewige Handlung, und die liturgische Gemeindeidee trägt noch zu einer weiteren Anschauung: Die Gott spiegelnde, im naturgesetzlichen Gleichgewicht befindliche Monadenwelt Leibniz' wird dem Dichter faßlich als die alle Geister umfassende Gemeinschaft der oberen und unteren Gemeinde in der Hinwendung auf Christus. Noch einmal bezeugt sich Klopstocks Religion als eine Anpassung pietistischer an neologisch-aufklärerische Frömmigkeitselemente. Die sich ergebende Synthese ist höchst originell und findet ihre Entsprechung in einer ebenso originellen dichterischen Formensprache“ (S. 203). Nach der Herausarbeitung dieser geistesgeschichtlichen Hintergründe und Querverbindungen, die zumeist überzeugend aufgewiesen werden, werden der „Messias“, die Dramen und die Oden einer Gestalts- und Sprachanalyse unterzogen, in der die gewonnenen Ergebnisse der Interpretation der religiösen Dichtung sehr zugute kommen. Auch hier werden uns neue Einsichten durch Kaiser gegeben.

Es wäre schön gewesen, wenn Kaiser auch in einem Kapitel die weltlichen Oden Klopstocks, seine politischen Dichtungen wie z. B. die Revolutions-Oden analysiert und in Beziehung zu dem religiös bestimmten Weltbild Klopstocks gebracht hätte. Die Säkularisierung des Sakralen, dieser große Prozeß, der im 18. Jahrhundert einsetzt, wie ihn Schöffler in der Klassik nachgewiesen hat, wäre auch hier noch eindrucksvoll unterbaut worden.

Jedenfalls liegt ein zweites bedeutsames Buch aus den Forschungen Gerhard Kaisers vor, das weiteste Aufmerksamkeit verdient, weil es Tatbestände herausgestellt hat und zwar überzeugend und überraschend, die bisher in dieser Klarheit weder gesehen noch so umfassend verdeutlicht worden sind.

München

Erich Beyreuther

Hanspeter Mattmüller: Carl Hilty (1833–1909) (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Band 100). Basel/Stuttgart (Helbing & Lichtenhahn) 1966. VIII, 312 S., kart. Fr. 25.–.

Über Carl Hilty liegen bereits einige größere Untersuchungen der letzten Zeit vor, die jedoch spezielle Fragenkreise behandeln. So hat Hans Rudolf „Hiltys Beziehungen zum geistigen Erbe der Goethezeit“ (1953) untersucht wie Jakob Steiger „Hiltys schweizerisches Vermächtnis“ (1937). Mattmüllers Arbeit stellt dagegen einen Versuch dar, Leben und Werk Hiltys in ihren Zusammenhängen nachzuziehen, um Zeitbedingtes von Gültigem zu scheiden und die bleibende Bedeutung dieses Mannes herausstellen zu können. Denn Hilty hat in der Zeitspanne zwischen 1890 und 1939 viele Gebildete seiner Zeit beeinflußt. Die hohen Auflageziffern und die

weltweite Verbreitung von Hiltys Büchern, andererseits die vielen markanten und dankbaren Hilty-Leser wie z. B. der amerikanische Präsident Theodore Roosevelt, der schweizerische Bundesrat Welti, der westdeutsche Bundeskanzler Adenauer, der konservative Rechtsgelehrte Andreas Heusler, der religiöse Sozialist und Theologe Leonhard Ragaz, der katholische Sozialpolitiker Decurti, der pietistisch-freikirchliche Evangelist Samuel Keller und der erste christkatholische Bischof der Schweiz Eduard Herzog belegen das. Darüber hinaus haben viele andere bei Hilty Trost gesucht und gefunden. Hilty hat es im hohen Maße verstanden, in einem lebendigen Dialog mit den Menschen seiner Zeit mutige Hoffnungen zu verbreiten.

Mattmüller fragt: War Hilty nur der christliche Tröster, der heitere Weise, ein unangefochtener Prediger in den Jahren vor den Weltkatastrophen, ein liebenswürdiger, aber doch einer vergangenen friedlich-ausgeglichene Welt angehörender Schriftsteller? Den Theologen wird an dem sorgfältig herausgearbeiteten Lebensbild Hiltys nicht so sehr sein Weg als Gelehrter, als Professor für Staatsrecht in Bern, als Nationalrat, als Chef der Militärjustiz, als Mitglied des Haager Gerichtshofes, als Autor politisch-rechtswissenschaftlicher Werke, in seiner Staatsauffassung, in seiner Stellungnahme zur innerpolitischen wie allgemeinen Rechtsfragen interessieren, denen Mattmüller umsichtig nachgeht, sondern sein Weg als christlicher Schriftsteller.

Bei Mattmüller wird im hohen Maße einsichtig, daß Hiltys Glaube aus einer tiefen Anfechtung durch den Geist seiner Zeit geboren worden ist, „in der so viele Schweizer seines Jahrhunderts, Gotthelf etwa, Gottfried Keller, Jacob Burckhardt, gestanden sind“. Hilty litt an den Zweifeln und Anfechtungen, den denkerischen und sittlichen Bedrohungen seiner Epoche. Er ist von den Versuchungen seiner Zeit in elementarer Wucht überfallen und bis in die letzten seelischen Tiefen und Untergründe der eigenen Persönlichkeit aufgewühlt worden. Die neue Situation hat auch Hilty schmerzhaft und existenzbedrohend erlebt. Es war ihm wie anderen wachen Zeitgenossen unmöglich, so glatt und schnell vor den neuen Strömungen zu kapitulieren. Die Entdeckung des Christentums als einer existenziell ihn erfassenden Macht bedeutete für Hilty eine Befreiung von Belastungen, wurde bei ihm zu einem immer stärker sich auswirkenden Grunderlebnis seines ganzen Lebens. Das vollzog sich, seinem zurückhaltenden Wesen entsprechend, nicht laut und nach außen auffällig. Bis ins Mannesalter hinein ist er Stoizist. Ein große Anzahl von Zitatstellen in seinen Schriften bezeugt seine genaue Kenntnis der stoischen antiken Schriftsteller. Auf Epiktets „Handbüchlein der Moral“ und Marc Aurels „Meditationen“ weist er immer wieder hin. Der Fünfundfünfzigjährige überträgt noch Epiktets „Handbüchlein“ für die „Bündner Seminarblätter“ ins Deutsche, obgleich bereits seine Abwendung vom Stoizismus weit früher eingesetzt hat. Hilty, früh kränkelnd, immer wieder von Krankheiten geplagt, in einer schmerzlichen Polarität, von einem Wechsel von Hochstimmung und Melancholie oft überflutet, als junger Student bei einem Englandaufenthalt vom „Leben Jesu“ von D. Fr. Strauß so beeindruckt, daß ihm der Glaube an den historischen Christus vernichtet ist, kommt im Stoizismus mit dem „Marmorherz“ nicht zurecht.

Neunundzwanzigjährig markiert Hilty die „Rückkehr von der Gottlosigkeit zur Religion“. Er bekennt später, er habe damals das „Christentum auf Probe angenommen“, d. h. es provisorisch unesehen akzeptiert um zu prüfen, ob es seine innere Unruhe zu stillen vermöchte.

Das ist die Grundfrage seines ganzen Lebens, die innere Unruhe zu stillen. Ein tiefes Empfinden des eigenen Ungenügens und ein Leiden an der Welt, das ist Hiltys Grundstimmung, aus der sein Ringen und Suchen und Finden zu verstehen ist. „Ich habe viel gesucht und geschwankt im Leben bisher, und immer suchte ich das gleiche Ziel: Zufriedenheit, Seelenruhe. Aller Menschen Trachten, bewußt oder unbewußt, geht dahin, alle suchen Befriedigung ihrer selbst.“

Mattmüller geht sehr umsichtig den verschiedenen Einflüssen auf Hilty nach, die ihm vom deutschen Idealismus, von seiner Persönlichkeitskultur und seinem Geniekult überkommen sind. Vielleicht müßte noch stärker, als es Mattmüller unter-

nimmt, der hier Hiltys Überzeugung mehr wiedergibt, auch der bestimmende Einfluß von Kants ethischem Rigorismus herausgestellt werden. Seine Lebensgefährtin heißt Hilty selbst nach ihrem Heimgang „eine schöne Blüte jenes edlen preußischen Kantianismus, der aus diesem Lande das gemacht hat, was es ist und noch mehr sein könnte, wenn es bei ihm noch entschiedener geblieben wäre. Wenn es je ein wahres, treues und tapferes Dasein aus Einem, metallenen Gusse, ohne irgend eine schlechte Beimischung gegeben hat, so war es dieses, und wir gestehen offen, daß wir den Mut, an eine wirkliche Emanzipation durch Erhebung des weiblichen Geschlechtes aus seiner dumpfen Beschränkung zu glauben, wesentlich nur aus diesem uns ganz genau bekannten Frauenleben geschöpft haben und immerfort schöpfen werden“ (S. 80).

Stoizismus, Idealismus und Kantianismus sind so in Hiltys Leben und Denken lebendige Mächte gewesen, und auch bei seinem Durchbruch zu einem wesentlich von der Erweckungsbewegung mit beeinflussten Christentum bleiben sie mehr mitbestimmend, als es nach unserer Meinung wohl bei Mattmüller zum Ausdruck zu kommen scheint. Tersteegen, Jung-Stilling, Sailer, anderseits auch Dante, den er unermüdlich zitiert, wie eine immer gründlichere und selbständig erarbeitete Bibelenntnis verbinden sich damit. Mattmüller sieht klar, was bei Hilty noch nicht erhellt ist, wie z. B. sein Verhältnis zu Johannes von Müller. Seine Abhängigkeit von Heinrich Gelzer ist offensichtlicher, anderseits auch Hiltys Verhältnis zu Jacob Burckhardt.

Man wird mit Mattmüller jedoch Hilty als späten Nachfahren der Erweckungstheologie charakterisieren müssen. Denn auf Tholuck und Rothe beruft er sich ausdrücklich. Es kommt aber dann bei Hilty zu einer fast nahtlosen Verbindung von pietistischen mit kultur-protestantischen Gedanken, die er diesen Einflüssen verdankt. Mit seiner ganzen Zeit sucht Hilty ein von Kirche, Dogma und theologischen Richtungen weitgehend unabhängiges und unbedrängtes „intensiveres Christentum“, das durch das einfache Evangelium zu einer klaren christlichen Lebensführung, zum Frieden und zu einem christlichen Aktivismus führt, frei von der anfichtbaren Wissenschaftsgläubigkeit und bewahrt mitten in den ethischen Irrwegen der modernen Zivilisation.

Das alles wird einsichtig bei Mattmüller im letzten Teil der Arbeit aufgewiesen, auf der freilich nicht das Schwergewicht seiner umfassenden Untersuchung allein liegen kann.

Für Hilty ist das Christentum keine Theorie sondern Lebenserfahrung, die man selbst erproben kann und muß. Damit hat Hilty ohne Zweifel in einer vom Experiment und der Naturwissenschaft so stark geprägten Zeit einen Weg gezeigt, der für viele seiner Zeitgenossen gangbar und hilfreich geworden ist. Dabei empfängt das Leiden und die Anfichtung eine besondere Bedeutung. „Die Menschen bleiben hoffnungslos mittelmäßig, welche nicht viel gelitten haben.“ Hauptstück der persönlichen Gotteserfahrung ist bei Hilty das Leiden. Doch dieses Glaubensbewußtsein ist bei Hilty verbunden mit einer auffallenden Gemeinschaftslosigkeit. Mattmüller deutet auch die Wurzeln an, die dieses Fehlen vielleicht erklären.

Immer geht Hilty von praktischen Fragen aus und versteht sie in die Tiefe zu führen. Eine im Sinn der ihn beeinflussenden Erweckungsbewegung innerweltlich gestaltete Askese verbindet sich bei Hilty mit einer klaren und freudigen Arbeit. „Bleiben Sie fest in der Welt, wenn auch nicht mehr ganz von der Welt.“ Das setzt er nun unermüdlich ein im Kampf und in der Abgrenzung zu den Gefährdungen seiner Zeit. Er sieht mit klarem Blick die Gefahr einer Lebensstandarderhöhung und möchte das Bürgertum seiner Zeit wieder zur edlen Einfachheit zurückrufen. Den weltanschaulichen und den praktischen Materialismus erkennt er in seinen Auswirkungen. Doch ist ihm die neue Wirklichkeit der industrialisierten Welt noch nicht aufgegangen. So bleibt er, in dem, was Mattmüller zeigt, bei aller Wachheit, bei all dem starken Einfluß, den er ausübt, befangen doch in einer bürgerlichen Welt, die er regenerieren will. Durch den Glauben an eine sittliche Weltordnung, durch beständige geistige Arbeit, durch Vertiefung angesichts der Erfahrung von

Unglück und Leid zur Liebe zum Wahren, zum Mut zum gläubigen Dasein in einer rein individuellen Christlichkeit möchte er sie bewahren helfen.

Zu den warnenden Stimmen, die sich in der Absage an das 19. Jahrhundert mit seinen ins 20. Jahrhundert überflutenden Gefährdungen einig sind, gehört so auch Hilty. Das deutlich gemacht zu haben, ist das Verdienst Mattmüllers. Mattmüller hat als Historiker freilich dem eigentlich Theologischen in Hiltys Lebenswerk nur einen relativ knappen Raum gewidmet und das sehr zurückhaltend. Hier möchten wir noch eine besondere Untersuchung unter geistesgeschichtlichen und theologischen Aspekten wünschen.

München

Erich Beyreuther

Manfred Wichelhaus: Kirchengeschichtsschreibung und Soziologie im neunzehnten Jahrhundert und bei Ernst Troeltsch. (= Heidelberger Forschungen, 9. Heft). Heidelberg (Carl Winter) 1965. 202 S., kart.

Die gründlich gearbeitete, stilistisch gut geschriebene Studie, in deren Mittelpunkt die Arbeiten von Ernst Troeltsch stehen (S. 81–176), fügt sich in den Kreis derjenigen theologischen Bemühungen ein, die nach einer – wie immer fundierten und motivierten – soziologischen Aufarbeitung und Verklammerung des Verhältnisses von Kirche und Welt, Glaube und sozialer Gestaltung Ausschau halten. So will die Untersuchung prüfen, „inwieweit die soziologische Betrachtung der Kirchengeschichte sinnvoll“ ist und damit „dem soziologischen Denkstil bei den historischen Theologen stärker Geltung verschaffen“ (S. 7). – Besonders lehrreich ist dabei das Erste Kapitel. Ausgehend von Fr. Schleiermacher und F. Chr. Baur, über M. Schneckenburger, K. B. Hundeshagen, M. Goebel, Bruno Bauer, K. Marx und F. Engels, K. Kautsky und F. Mehring, dann weiter über A. Ritschl, G. Uhlhorn und R. Sohm, bis hin schließlich zu M. Weber werden die „soziologischen Gesichtspunkte in der neueren Kirchengeschichtsschreibung“ bei aller Kürze doch in nuancenreichem und überraschende Querverbindungen aufweisendem Überblick dargeboten. Ich wüßte nicht, wo dergleichen auf so engem Raum und in vergleichbarer Gründlichkeit vorgeführt würde. Zumal gegenwärtige soziologische und sozialetisch-theologische Überlegungen können durch dieses Kapitel sachlich orientiert und belehrt werden. – Eine gewisse Schwäche der gesamten Untersuchung meldet sich freilich schon hier. Der Verf. sagt ausdrücklich, er wolle sich „auf Kritik am historischen Detail nicht einlassen“ (S. 7); und in der Tat wäre dann seine Untersuchung auch kaum vom Fleck zu bringen gewesen. Etwas anderes ist es jedoch mit theologischer oder philosophischer Kritik. Sie beschränkt sich auf wenige Sätze und wird auch im Fortgang der Untersuchung nie recht deutlich. So wenn der Verf. etwa, sehr kurz entschlossen, F. Chr. Baur einer „dialektischen Entwicklungsspekulation“ zeihet und feststellt: „Baur's Arbeit bietet als Ergebnis nicht, wie es wirklich gewesen ist, sondern eine geniale Konstruktion, erwachsen aus dem leidenschaftlichen Versuch, ein fruchtbares heuristisches Prinzip anzuwenden“ (S. 14/15). Daß eine solche Behauptung, mag sie auch manches Richtige treffen und sich darin in Übereinstimmung mit einem breiten Chor der Meinungen befinden, gleichwohl der Begründung bedarf, wer könnte das übersehen oder bestreiten? Die heute vielfach und von mancherlei Orten aus in Gang gekommenen Untersuchungen und Bemühungen um das, was für den Verf. nur „Spekulation“ im schlechten Sinne ist, machen das nur zu deutlich. Mir ist bei der Lektüre nicht klar geworden, welche Wirklichkeitsbegründung denn der Verf. an diese Stelle zu setzen gedenkt. „Die Kirche, die sich von ihrer Umwelt schied, schied sich auch von ihrem Auftrag und somit von der Möglichkeit der Freiheit“ (S. 80). Das stimmt gewiß. Aber müßte nicht bedacht werden, was „Welt“, was „Freiheit“ sind, um „Umwelt“ und „Auftrag der Kirche“ dazu in Relation setzen zu können? Was ist hier Begründung? In welcher Ordnung sind die genannten Phänomene zu sehen? Ist Freiheit immer möglich und wer (was) ermöglicht sie? Ist sie politisch, ist sie geschichtlich oder was ist sie? – Doch blicken wir zunächst noch in gebotener Kürze auf den Hauptgegenstand der Untersuchung, auf die Interpretation von Ernst

Troeltsch's Arbeit. Der Verf. hat seine Darstellung gut und geschickt gegliedert. Zunächst werden Troeltsch's „Kirchengeschichtlicher Aufriß“ und seine Typenlehre dargestellt (S. 81–141); daran schließen sich seine „Sozialphilosophie, Soziologie und Historiographie“ an (S. 142–176). Für Troeltsch „ist Geschichte Kampf zwischen den biologischen oder soziologischen Bedingungen der Natur und dem naturbedingten, aber naturüberlegenen Geist, der von einer ‚höheren Welt‘ zeugt“ (S. 83/84; vgl. S. 151). Dieser Kampf wird von Troeltsch am historischen Material beobachtet, um einen „Beitrag zu den Gegenwarts- und Zukunftsproblemen des Christentums“ zu leisten. Ob Troeltsch mit dieser Arbeit seiner eigenen Gegenwart in ihrer Krise wirklich „nichts beunruhigend Neues sondern die idealistische Metaphysik“ proklamiert hat (S. 154), das wird man schon angesichts des beunruhigten, ja geradezu stürmisch bewegten Ernst Troeltsch selbst, aber doch auch angesichts der Beunruhigungen, die notorisch von seinen Arbeiten ausgingen, bezweifeln können. Nicht bezweifeln kann man, daß der Verf. „die Metaphysik“ nicht mag; diese so wenig wie die schon erwähnte „Spekulation“. Was aber mag er? Wie denkt er, Sozialethik theologisch zu fundieren? Empirie allein tut es ja nicht. Daß dem Verf. Ernst Troeltsch hierbei nicht genügt hat, ist eine Sache und ehrt ihn (vgl. S. 192 ff.); aber freilich auch Troeltsch selbst genügt sich immer wieder nicht. Was könnte hier wirklich voran bringen? Daß diese Fragen noch immer nicht überzeugend beantwortet sind, kann auf die Größe und Schwierigkeit der Probleme, an denen Troeltsch gearbeitet hat, aufmerksam machen. Troeltsch ist auf diesem Felde der beunruhigende und unbequeme Mahner an die Verlegenheiten der Moderne geblieben. Auch diese Darstellung von Manfred Wichelhaus hat daran teil. So bleibt der Eindruck des vorliegenden Buches ein wenig zwiespältig. Einerseits ist es dem Verf. unstreitig gelungen, eine erhebliche Stoffsammlung dem Leser zu erschließen und – weit über die Themenkreise von Troeltsch ausgreifend – Strömungen ins Gedächtnis zu rufen, die man heute bei dieser Arbeit nicht ungestraft außer Acht lassen kann. Andererseits aber macht gerade eine solche gründliche Studie den Mangel vermeintlich reiner Sozialethik unübersehbar; sie bedarf der Begründung. Wer diese theologisch zu geben vermag, erst er ist über Ernst Troeltsch wirklich hinaus.

Bonn

Hans-Joachim Rothert

Gunnar v. Schlippe: Die Absolutheit des Christentums bei Ernst Troeltsch auf dem Hintergrund der Denkfelder des 19. Jahrhunderts. Neustadt an der Aisch (Degener & Co.) 1966. 131 S., kart. DM 12.50.

Das Buch, aus einer Marburger theologischen Dissertation hervorgegangen, zeugt von gründlicher Beschäftigung mit Troeltsch's Werk und guter Kenntnis der Sekundärliteratur. Es konzentriert sich auf das Absolutheitsproblem, zieht aber folgerichtig das gesamte Werk Troeltsch's zur Darstellung und Deutung mit heran. Der Absolutheitsproblematik wird nicht dem Entwicklungsgange des Troeltsch'schen Denkens entsprechend nachgegangen, sondern sie wird unter systematischen Gesichtspunkten dargestellt. Das hat den Vorteil, daß das Buch durch die gewonnenen Übersichten, Durchblicke und Schemata interessant gestaltet ist. Der Nachteil liegt darin, daß auf diese Weise nicht immer die Absicht der einzelnen Aussagen Troeltsch's auf Grund der besonderen Zielsetzung seiner Schriften zum Ausdruck kommt. Anders ausgedrückt: Der Kontext kommt dabei zu kurz.

Im ersten Kapitel des Buches wird die Entstehung des Absolutheitsproblems bei Troeltsch skizziert. Als Hauptthese wird hier vorgetragen, „daß Tr. in besonderer Weise von den alten, im 19. Jahrhundert besonders aufgezeigten Denkfeldern ergriffen war und seine Lösungen in deren Kategorien sich zu geben bemühte“ (S. 9). Die Begründung für diese These soll die Arbeit als ganze liefern. Eine solche Weise des Vorgehens muß dem Verfasser zugestanden werden. Doch wie soll man es verstehen, wenn auf die so pointiert vorgetragene These die Aussage folgt, daß „Tr. . . . in die Gesamtaspekte des Denkens seiner Zeit verflochten (ist) und darum auch nur in der Bewältigung seines Problems von diesen her begriffen werden (kann)“ (S. 10).

Wird hier die These von Troeltschs Ergriffensein von den Denkfeldern des 19. Jahrhunderts und der Bemühung um eine Lösung der Absolutheitsproblematik in deren Kategorien nicht wieder zurückgenommen?

Oder deckt sich für den Verfasser das „Denken der Zeit“ mit den alten, im 19. Jahrhundert besonders aufgezeigten Denkfeldern? Die Arbeit über die Absolutheit des Christentums ist schließlich 1902 entstanden! Aber dann kann doch nicht von den „alten Denkfeldern“, die im 19. Jahrhundert besonders aufgezeigt worden sind, gesprochen werden.

Bei Troeltschs Versuch, die Absolutheitsproblematik darzustellen und zu lösen, spielen sowohl die geistige und religiöse Entwicklung zur Moderne hin (also nicht nur die „Denkfelder“ des 19. Jahrhunderts!) wie das Denken der Gegenwart eine Rolle. Für Troeltsch hat der moderne Geist die Mittel selbst erarbeitet, mit denen die Wunden, die er geschlagen, geheilt werden können. Der von Troeltsch in diesem Zusammenhang gemeinte moderne Geist nimmt seinen Ausgang in Ansätzen bereits bei Luther und den Seitenbewegungen der Reformationszeit, geht über Kant und die Aufklärungstheologie bis zur gegenwärtigen Theologie und Philosophie. Was Troeltsch später als Idee des Aufbaues einer gegenwärtigen Kultursynthese bezeichnet, nämlich daß sie „Geschichte durch Geschichte überwindet“ (Ges.Schr., Bd. III, S. 772), das bestimmt sein Denken und seine Arbeitsweise schon vorher. Wenn das so ist, dann läßt sich die im Anfang des Buches aufgestellte These in der vorgetragenen Form nicht halten, sondern müßte in der angedeuteten Weise modifiziert werden.

Auf die Eingangsfrage nach „Ansatz und Schlüssel der Troeltsch'schen Denksphäre“ folgen im Zusammenhang des ersten Kapitels eine Darstellung der Wirkung des historischen Denkens und der neuen Religionsauffassung auf die Absolutheitsfrage. Es wird entfaltet, wie dieses Neue nach der Auffassung Troeltschs auf die bisherige Begründung der Absolutheit des Christentums „erodierend“ gewirkt hat. Als Elemente, die die alten dogmatischen Formen abgebaut und das neue Verständnis ermöglicht haben, werden genannt: die moderne Wissenschaft, das veränderte weltanschauliche Denken und das Selbstverständnis der Kirche. Mit dem Hinweis auf das Selbstverständnis der Kirche ist gemeint, daß sich gleichsam von innen her, also von der Kirche selber, eine Auflösung des Alten angebahnt hat. Die von innen kommende Kritik umfaßt dabei für v. Schlippe auch das Erbe des Täuferniums, ist also nicht institutionell zu verstehen.

Das folgende Kapitel befaßt sich mit „Tr.'s Versuch einer historisch-religionsphilosophisch-existentialen Begründung der Absolutheit des Christentums“. In diesem Kapitel wird das eigentliche Thema der Arbeit entfaltet. Die Absolutheitsfrage wird eingebaut in die Geschichte, die Religionsphilosophie und in das „Feld der Existenz“. Dem Verfasser ist dabei deutlich, daß es sich um einen zusammengehörigen Problemkomplex handelt. Die verschiedenen Aspekte des Problems werden durch „die Religion selber“ als Klammer zusammengehalten (S. 29).

Störend wirken hier einige Ungenauigkeiten in der Darstellung der Entwicklung des Troeltsch'schen Denkens. Z. B. das Buch „Der Historismus und seine Probleme“ (1922 erschienen) ist ein Sammelband, der zum großen Teil bereits früher veröffentlichte Arbeiten zusammenfaßt. Das erfährt keine Berücksichtigung (vgl. S. 43). So kann auch nicht gesagt werden, daß sich Troeltsch erst nach dem Kriege „wieder eingehend mit Geschichtsphilosophie beschäftigt“ (S. 56).

Insgesamt scheint mir die in diesem Zusammenhang (S. 47 ff.) gegebene Darstellung der Absolutheitsproblematik zutreffend zu sein. Der Verfasser macht einleuchtend auf die Spannung aufmerksam, die in der doppelten Fassung des Absolutheitsbegriffs durch Troeltsch zu finden ist. Einmal wird nämlich „Absolutheit“ objektiv-wissenschaftlich begriffen, zum andern ist sie dem naiven Erfassen zugänglich. In der Schrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ wird eine vom Menschen vorgenommene Wertung im Sinne einer Absolutsetzung als „allgemeines Merkmal des naiven Denkens“ bezeichnet (S. 89). Das wissenschaftliche Denken bricht und korrigiert die hierin liegende Unmittelbarkeit. Für die Religion gilt das Gleiche wie für das Denken überhaupt: Die naive Einschätzung

wird nicht einfach beseitigt, sondern das wissenschaftliche Denken gibt der naiven Wirklichkeit „eine veränderte Beziehung und Auffassung“ (ebd. S. 92).

Diese Gedankengänge Troeltschs führt der nächste Abschnitt des Buches dann unter religionsphilosophischem Aspekt weiter aus. Hier erweist sich als ausgesprochen fruchtbar, daß v. Schlippe in seine Darstellung der Absolutheitsproblematik die Frage nach dem religiösen Apriori thematisch mit einbezieht. So wird der Zusammenhang der Troeltsch'schen Arbeiten deutlich, der bei aller Berechtigung des Redens von verschiedenen Schaffensperioden nicht übersehen werden darf.

Zu Recht wird betont: „So hat Tr. mit seinem Apriori, das er als Wert- und Normbegriff dachte, die Absolutheitsfrage von einer anderen Warte her aufgenommen“ (S. 73). Die Bemerkung von Troeltsch aus der autobiographischen Skizze ‚Meine Bücher‘ (Ges. Schr. Bd. IV, S. 3 ff.), daß das Buch über die Absolutheit der „Keim alles Weiteren“ sei, wird somit belegt und näher ausgeführt.

Troeltsch hat später den Sinn seiner Schrift über die Absolutheit des Christentums dadurch charakterisiert, daß ihm das tiefe Gefühl zugrunde liegt „für den Zusammenstoß des historischen Denkens und der normativen Festsetzung von Wahrheiten und Werten“ (‚Der Historismus und seine Überwindung‘, S. 63). Dann ist deutlich, wie der Vortrag ‚Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft‘ (1905), der „das in der Religion waltende und sie produzierende Vernunftgesetz“ aufdecken will (ebd. S. 24), diese Problematik aufgreift und fortführt. Die Fortführung sieht der Verfasser darin, daß es nun nicht mehr um die Absolutheit einzelner Religionen gehen kann, sondern um die höchste Erkenntnis (S. 72).

In dem Abschnitt „Einbau der Absolutheitsfrage in das Feld der Existenz“ (S. 78 ff.) werden Gedanken Troeltschs erörtert, die das Absolutheitsproblem im Zuge einer Subjektivierung des Wahrheitsbegriffs zu erfassen suchen. In diesem Zusammenhang wird die Nähe zu Kierkegaard gesehen, zugleich wird der Unterschied zu dessen Position herausgestellt.

Die von Troeltsch aufgenommenen Elemente des „Existentialen“ werden unterschieden nach einer aktiven und einer passiven Reihe. Zur aktiven Reihe gehört vor allem der Begriff der Entscheidung, zur passiven zählen die Begriffe Instinkt, Evidenz und Besinnung. Diese Unterscheidung einer aktiven und einer passiven Reihe existentialer Begriffe scheint mir nicht sinnvoll zu sein. Sie legt einmal eine Psychologisierung nahe, die Troeltschs Intention nicht entspricht. Zum andern kann sie nicht die nötige Konsequenz für sich beanspruchen. So wird der Begriff der Entscheidung bei Troeltsch bis zuletzt in Zusammenhang gebracht mit einer historischen Besinnung über den Gang und die Entwicklung des abendländischen Kulturkreises (vgl. Ges. Schr. Bd. III, S. 168 f.). An anderer Stelle wird das vom Verfasser auch selber erkannt, wenn er betont, daß die Entscheidung das „gewissenhafte Studium der Geschichte“ voraussetzt (S. 90). Wenn aber „Entscheidung“ und „Besinnung“ in dieser Weise von Troeltsch als zusammengehörige Begriffe verstanden werden, können sie nicht gut verschiedenen Reihen im existentialen Feld zugeordnet werden.

Die beiden letzten Kapitel des Buches bringen eine Darstellung der von Troeltsch mehr intendierten als realisierten Kultursynthese sowie eine kritische Stellungnahme als Schlußbetrachtung.

Im Blick auf die Kultursynthese wird zutreffend hervorgehoben, daß die Aufnahme kulturphilosophischer Gedanken von Troeltsch als praktische Notwendigkeit empfunden wurde. Nach dem Krieg galt es für Troeltsch aus der Krise, die er als allgemeine Kulturkrise verstand, in eine bewußt ergriffene und sinnvoll gestaltete Zukunft zu gelangen. Die Rede von einem „Scheitern“ Troeltschs, die in vielen Fällen durch Verweise auf persönliche Dinge gefärbt war, wird bei v. Schlippe modifiziert und als sachliches Scheitern begriffen, „weil er die erfahrenen Probleme mit unzureichenden Mitteln bewältigen wollte“ (S. 102).

Mir ist die Rede vom Scheitern Troeltschs, ob persönlich oder sachlich verstanden, im Laufe der Zeit zunehmend fraglich geworden. Sie paßt zu gut in das Konzept der nachfolgenden Theologengeneration, die zu ihrem Selbstverständnis nicht zuletzt in radikaler Abwendung vom theologischen Liberalismus ihrer Lehrer gekommen ist. Daß Troeltsch sich vor allem nach dem Weltkrieg für neue Wege offenhielt, daß

er die Notwendigkeit einer Veränderung der bisherigen Gestalt des Glaubens und der Kirche sah und erste Schritte zu ihrer Verwirklichung tat, ist weit stärker zu berücksichtigen, als es bisher gemeinhin der Fall gewesen ist. Es verweist auf die Lebendigkeit und die Kraft des Troeltsch'schen Denkens. Gewiß hat die Aufgeschlossenheit seines Denkens ihre Abgeschlossenheit (im System) immer wieder verhindert. Troeltsch bietet sich für eine Kritik geradezu an. Aber er hat selber so manche Kritik an seiner Arbeit durch seine „nächste Position“ vorweggenommen. Troeltsch war eben mehr Anreger als Vollender, wie seine Stärke mehr in der Problemfaltung als in der exakten Darlegung von Lösungen lag. Aber könnten wir heute in der Theologie nicht Anreger vom Schlage Troeltschs dringend gebrauchen, mit einem solchen Drang nach vorn und einer solchen Unerbittlichkeit im Fragen und einem Gespür für wesentliche Fragen und kritische Punkte in Theologie und Kirche?

Der „Ausblick“ der Arbeit zeigt die Grenzen des Troeltsch'schen Fragens nach der Absolutheit und der von ihm aufgewiesenen Lösungsversuche. Es ist sicher theologisch richtig, daß am Ende auf das „Kreuz Christi“ und das „Skandalon“ verwiesen wird. Ich muß trotz allem gestehen, daß mir in der Theologie Troeltschs etwas beispielhaft ausgeprägt zu sein scheint, was es seitdem so nicht mehr gegeben hat: unbekümmerte Frische, unerbittliches Fragen, überzeugende Lebendigkeit und vor allem beeindruckende und befreiende Weite des theologischen Denkens.

Bochum

H. G. Drescher

Karl-Wilhelm Dahm: *Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933* (= *Dortmunder Schriften zur Sozialforschung*, Band 29). Köln/Opladen (Westdeutscher Verlag) 1965. 225 S., kart. DM 31.50.

Die vorliegende Arbeit versucht mit den Methoden sozialwissenschaftlicher Ideologieforschung die Interdependenz von sozialer Stellung und politischer Einstellung der evangelischen Pfarrerschaft zu analysieren. Der Verfasser will gegenüber der bisherigen vagen und einseitigen These vom „Pastoren-Nationalismus“ als beherrschendes Phänomen einen Komplex von Verhaltensunsicherheiten („Krisenmentalität“) aufweisen und diesen aus der Unsicherheit des sozialen Status verstehen.

Nach einer Diskussion der Methoden und Kategorien der Untersuchung (1) werden „Positionsverunsicherungen“ (2) erörtert, und zwar im Blick sowohl auf die Realität wie auf das ihr antwortende Selbstverständnis der Pfarrer. Im Zuge der sogenannten Säkularisierung lösen sich gerade seit 1918 weltanschauliche Traditionen auf, die Pfarrer verlieren ihre primären und sekundären sozialen Funktionen in Staat, Gesellschaft und Gemeinde: 1918 fand die etablierte Konvention über ihre Führungsrolle ein Ende, ihr Status in der modernen Gesellschaft wurde – nach Meinung des Verfassers erst jetzt (!) – zum Problem; die kirchenorganisatorischen Ordnungen wurden erschüttert, so daß die Pfarrer in einen Widerspruch zwischen Kirchen- und Amtstheorie und der beruflichen Wirklichkeit gerieten. Dann werden die „Grundzüge politischer Verhaltensunsicherheit“ (3) behandelt. Charakteristisch für diese Unsicherheit ist die Verquickung von Theologie und Politik. Sie wird an einigen Konflikten um die politische Betätigung von Pastoren und an den politischen Auseinandersetzungen in theologisch gleichgerichteten Kreisen, an den Debatten um politische Neutralität der Kirche oder um die Gleichsetzung von neutestamentlichen und politischen Forderungen, um eine evangelische Partei und um das Problem des Friedens herausgearbeitet. Die Motivationen für die politische Aktivität von Pfarrern sucht der Verfasser in einer sozialpsychologisch-ideologiekritischen Analyse aus der Verunsicherung der sozialen Position, den unmittelbaren Betroffenheiten durch die Revolution von 1918 zu erklären. Aus dem affektiven Meinungskomplex der Mentalität kristallisieren sich dann (4) die Ideologien, in denen die Wirklichkeit explizit gedeutet und verstellt wird. Als Modell wird die Ideologie der konservativ-national eingestellten Pfarrer, der sicherlich größten Gruppe, analysiert: ihre Interpretation der „heiligen und unheiligen Vergangenheit“ des deutschen Volkes, von der sich Gegenwarts- und Zukunftsvorstellungen bestimmen, ihre Wunschvorstellung

von der neuen Synthese von „Nation und Altar“, und schließlich ihre Stellung zur völkischen Religion und zum NS. Der Verfasser bemüht sich dabei, die Ideologiekritik nicht aus den Maßstäben unserer Gegenwart, sondern aus dem damals subjektiv und objektiv möglichen Wirklichkeitsverständnis zu gewinnen.

Die Untersuchung beruht auf einer breiten Quellenbasis, vor allem auf Pfarrerszeitschriften, aktueller theologischer Literatur und biographischen Veröffentlichungen. Sie verbindet historische Anschauung mit theoretischer Durchdringung, sie hebt das thematisierte Problem über die simple These vom Pastoren-Nationalismus weit hinaus. Sie gewährt durch Aufarbeitung von neuem Material wie durch neue Erklärungsmodelle neue Einsichten, und sie stellt methodisch eine sozialwissenschaftliche und ideologiekritische Analyse, die dem hermeneutischen Prinzip der Befragung des Selbstverständnisses wie dem funktionalistischen Prinzip der neueren Soziologie gerecht zu werden sucht, zur Debatte.

Die Analyse fordert eine Reihe von kritischen Fragen und Einwänden heraus, gerade wenn man das hohe Reflexionsniveau, den Reichtum vermittelter Einsichten und den Anspruch, Sachverhalte nicht nur zu beschreiben und nicht nur zu verstehen, sondern zu erklären, in Rechnung stellt. 1. Die Repräsentanz der herangezogenen Quellen wird m. E. nicht genügend sichergestellt, das Gewicht der einzelnen Quellen und Zeugnisse wird nicht eigentlich abgewogen. Es herrscht die – sicherlich nicht unbegründete – Impression vor, ohne daß sie durch empirisch statistische Methoden, etwa der Inhaltsanalyse, methodisch gesichert würde; die Möglichkeit, daß zum Beispiel in den Pfarrerszeitschriften ältere Haltungen länger wirksam bleiben als in der Gesamtheit der Pfarrerschaft, wird nicht erwogen. 2. Die kommentierende und argumentierende Reflexion von Quellenstücken ist, so wichtig sie zur Erhellung der Sachproblematik ist, häufig in den Bericht und die Darlegung der Sachen eingemengt, ja drängt sich als ein Rechten mit den Quellen vor: eine saubere methodische Trennung müßte, gerade im Bewußtsein der hermeneutischen Probleme, regulative Idee geistes- und sozialwissenschaftlichen Arbeitens bleiben. 3. Eine große Schwierigkeit besteht darin, und das hängt wohl mit dem sozialwissenschaftlich-ideologiekritischen Ansatz zusammen, daß der Verfasser auf die relevanten theologischen Probleme, die Probleme einer evangelischen Ethik des sozialen und politischen Lebens oder der Zwei-Reiche-Lehre etwa, nur ganz unzureichend eingeht und die mit dem Aufstieg der dialektischen Theologie gestellten Probleme überhaupt ausspart; mit Konjunktiven wie: es wäre zu fragen, denen dann keine wirklich durchgeführte Frage folgt, ist es nicht getan. Darum bleiben einige merkwürdige Verschränkungen der theologischen und politischen Einstellungen – theologisch „rechts“ Stehende stehen politisch „links“ und umgekehrt – unbegriffen. Auch der ideologiekritische Ansatz ist nur ein Erklärungsansatz unter anderen und kann nicht davon entbinden, die in Rede stehenden Ideen und Theorien ernst zu nehmen. Denn der als Verfälschung von Wirklichkeit beschriebenen Ideologie steht eben nicht die eine Wirklichkeit gegenüber, sondern eine Mehrzahl möglicher Interpretationen von Wirklichkeit. Der funktionalistische Ansatz hat hier die hermeneutische Orientierung verdrängt. 4. Als ganz unzureichend erweist sich die soziale Analyse des Verfassers da, wo er die Verschiedenartigkeit der politischen Aktivität von Pfarrern oder die politischen Gegensätze in theologisch gleichgerichteten Lagern oder das unterschiedliche Verhalten der deutschen Pfarrer zum NS als „Konfusion der Positionen“ und als Ergebnis von tiefer Unsicherheit beschreibt: hier wird der soziale Status nicht mehr in relativer Interdependenz zu einer Einstellung, sondern als ihre Basis angesehen, und dieser Status wird von einem antipluralistischen Gruppenmodell her begriffen; nur dann entsteht das künstliche Problem der Konfusion der Positionen und verlangt nach einer Erklärung. 5. Stärker müßte man auf die Beziehungen der Pfarrerschaft zum Bürgertum und damit auf ihre Teilhabe am eingefleischten Antisozialismus eingehen. 6. Der Stil der Abhandlung ist wohl nicht dem Verfasser zur Last zu legen: es ist der substantivierende Soziologenjargon mit außerordentlich gespreizten Kategorien und Ausdrücken, wie er, zumal in Erstlingsarbeiten, Mode ist, obwohl es dort – anders als in Rezensionen! – keinen Zwang zur Verkürzung gibt. Warum die Übertragung theologischer Kategorien ins Poli-

tische mit dem Terminus der Brechtschen Theatertheorie „Verfremdung“ genannt wird, ist auch dann nicht einzusehen. 7. Ein paar Errata, die zum Teil wohl auf Unkenntnis der politischen Begebenheiten beruhen, seien richtig gestellt: der vom National-Sozialen zum Sozialdemokraten und schließlich zum Deutsch-Nationalen gewordene Pfarrer heißt Max Maurenbrecher; der Pazifist und Pädagoge F. W. Foerster ist nicht evangelischer Pfarrer gewesen; G. Traub war 1913 nicht „national-liberaler (fortschrittlicher)“ Abgeordneter, sondern fortschrittlicher Abgeordneter. Leider fehlt ein Register.

Berlin

Thomas Nipperdey

Notizen

Kirchenväter in ihrer menschlichen Konkretion als individuelle Gestaltungen christlichen Lebens gegenwärtig zu machen, das ist das Ziel eines Taschenbüchleins von Adalbert Hamman: *Die Kirchenväter. Kleine Einführung in Leben und Werk* (= Herder-Bücherei 268), Freiburg/Basel/Wien (Herder) 1967. 176 S., kart. DM 2.80. Das Büchlein, dessen deutscher Titel besser einfach „Kirchenväter“ lautete, bringt eine Reihe von 19 aus H.s intensiver Quellenkenntnis geschöpften Kurzportraits von Ignatius bis Kyrill von Alexandrien und Augustin, frisch gezeichnet, bar hagiographischer Stilisierung oder apologetischer Verbrämung, doch nicht ohne Ansätze zu pastoraler Erbaulichkeit.

Siegburg

K. Schäferdiek

In einem Aufsatz mit der allgemein gehaltenen Überschrift: „Les inscriptions païennes et l'histoire des persécutions“ (*Annales de la Faculté des Lettres de Toulouse*, n. s. 2, 1966, S. 139–166) gibt Jean Colin noch einmal eine Begründung seiner exaltierten These über die Heimat der gallischen Märtyrer von 177. C.s Zuversichtlichkeit gründet in der Meinung, diese These sei „presqu' exclusivement basée sur les inscriptions païennes“ (S. 166). Doch zeigt sich bei näherem Hinsehen sehr bald, daß ihr eigentliches Fundament keineswegs ein epigraphisches ist, sondern eine lange Hypothesenkette, deren wichtigste Glieder die Identifikation des Attalus aus dem Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon mit demjenigen aus *Hist. Aug.*, Commodus 7, 1, die des namenlosen Statthalters aus jenem Brief mit Arrius Antoninus aufgrund von Tert., *Ad Scap.* 5, 1 und die Annahme von ziemlich gesuchten Eingriffen Eusebs in den Text des von ihm mitgeteilten Dokuments sind. Das aber ist mitnichten ein Fundament von Stein, in das man seine „confiance totale“ (S. 149) setzen darf.

Siegburg

K. Schäferdiek

Aus Anlaß des 1200. Jahrestages der Translation des heiligen Korbinian aus Tirol zurück an seine Wirkungsstätte Freising durch Bischof Arbeo hat Joseph A. Fischer im Auftrag des Historischen Vereins Freising eine Festschrift herausgegeben, aus der hier der Beitrag des Herausgebers zur Anzeige vorliegt: Joseph A. Fischer: *Die zeitgenössischen Berichte über den großen Brand von 1159*, in: *Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte*. Freising (Historischer Verein) 1967, S. 65–97. F. kommentiert eingehend die beiden zeitgenössischen Berichte zur Brandkatastrophe, der im Frühjahr 1159 mindestens der gesamte Freisinger Domhügel zum Opfer fiel. Es ist ein Bericht Rahewins, des Fortsetzers der *Gesta Frederici* Ottos von Freising (*Gesta Frederici* IV 15 f.) und ein zweiter, den Conradus, Vorsteher der Freisinger Domsakristei in der zweiten Hälfte des 12. Jh., in einem von ihm angelegten Kopialbuch gegeben hat (MGSS 24, S. 322 f.). Darin

wird sowohl das zeitgenössische Geschichtsverständnis angesichts des lokalen Unglückes als auch der Umfang des dadurch für das Bistum entstandenen Verlustes erkennbar.

Siegburg

K. Schäferdiek

In zwei Akademieabhandlungen bringt der norwegische Historiker Arne Odd Johnsen Beiträge zur norwegischen Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts. Deren eine ist eine sorgfältig durchgeführte und detaillierte Untersuchung eines päpstlichen Protektoriums von 1146 für das norwegische Benediktinerkloster Munkeliv (Bistum Bergen): *Om pave Eugenius III's vernebrev for Munkeliv kloster av 7. januar 1146* (= Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskap-Akademi i Oslo, II. Hist.-filos. Klasse, ny serie 7). Oslo (Universitetsforlaget) 1965. 55 S., 2 Bildtafeln. Es werden mehrere bedeutungsvolle Faktoren nachgewiesen, u. a. eine wörtliche Übereinstimmung mit einem anderen von Eugenius III. ausgefertigten Brief von 1145 für das englische Benediktinerkloster St. John of Godstow, was als ein Indiz des englischen Einflusses bei der Kurie (z. B. war Robert Pulleyn Kardinalkanzler 1145–46) angesehen werden muß. Eine Analyse der Privilegienformeln (freie Abtwahl und eine gewisse Exemption vom Bischof) deutet an, daß die Situation, in der das Privileg entstanden ist, die Furcht vor dem beim Bischof beliebten Zisterzienserorden war, der gerade zu dieser Zeit von England her im Bistum Bergen eingeführt wurde. Die zweite der Abhandlungen stellt einen „Nachtrag“ zu Johnsens Habilitationsschrift (1945) dar: *On the Background for the Establishment of the Norwegian Church Province. Some new Wiewpoints* (= Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-filos. Klasse, ny serie 11 Oslo). (Universitetsforlaget) 1967. 19 S., kart. Die Habilitationsschrift behandelte die Kardinalslegation Nicolaus Brekespears nach dem Norden (1152–53), deren Hauptergebnis die Errichtung einer norwegischen Kirchenprovinz (Nidaros) war. Jetzt wird nun besonders die Rolle hervorgehoben, die der Zisterzienserorden, Papst Eugenius III. und die gleichzeitigen Ereignisse auf den britischen Inseln, wo Norwegen viele Interessen hatte, spielten. Denn gerade zu dieser Zeit (1152) wurden vier irische Kirchenprovinzen vom Papst errichtet, wahrscheinlich als eine Maßnahme gegen den englischen König Stephan, der damals eine schroffe Haltung gegenüber der Kurie einnahm.

Lyngby

Troels Dablerup

Von den fünf Aufsätzen des zur Berichterstattung eingegangenen Heftes 1/2 der Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 75 (1967) sind zwei kirchengeschichtlichen Fragen gewidmet: Herta Hageneder stellt Nachrichten über „Die Beziehungen der Babenberger zur Kurie in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts“ (S. 1–29) zusammen und kommt zu dem einleuchtenden Ergebnis, daß es der Wunsch nach einem eigenen Landesbistum auf österreichischer und die Suche nach Verbündeten gegen die Staufer auf kurialer Seite waren, die zu einem verhältnismäßig regen Verkehr zwischen Wien und Rom führten. Ihr Ziel konnte dabei am ehesten noch die Kurie erreichen, die nach dem Tod des letzten Babenbergers in der Schlacht an der Leitha (15. VI. 1246; K. u. M. Uhlirz, *Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns* 1, 1963, S. 231 u. 254) mehrfach Schritte unternahm, um die Erbfolge in anti-staufischem Sinne zu sichern, und bei Rechtsmängeln gelegentlich von der *Suppletio defectus* Gebrauch machte (S. 20 ff.). Zur Festigung der landesherrlichen Stellung mochte die bisher ungedruckte Indulgenz Honorius' III. vom 25. VI. 1219 beitragen, nach der über Leopold VI. und seine Familie nur mit Genehmigung des Papstes die Exkommunikation ausgesprochen werden durfte (S. 6 nach Reg. Vat. 10 f. 104^r Nr. 294).

In seinen Darlegungen „Zur Reichspolitik des Basler Konzils: Bischof Johannes Schele von Lübeck (1420–1439)“ (S. 46–65), die als Ergänzung zu Hans Ammons Schele-Biographie (Diss. Erlangen 1931 = Veröff. zur Geschichte der Freien und

Hansestadt Lübeck 10, 1931) gedacht sind, geht Günther Hödl aus von einer bisher nicht ausgewerteten Littera clausa des Konzils an die Parteien in der Fehde der bayerischen Wittelsbacher vom 23. Dezember 1438 (HStA. München, Allg. StA. – Haus- u. Fam.Sachen, Hrg. Ludwig d. Gebartete U.fasc. 16), in der auf die Einhaltung einer durch Schele und Nikolaus von Kues als Gesandten (*ambasiatores*) des Konzils ausgehandelten *pax...sive treuga* gedrungen wird (S. 50 mit A. 21), um die weitgespannte schiedsrichterliche und beratende Tätigkeit des Kirchenfürsten während seiner letzten Lebensjahre zu schildern. Hödl entwirft das Bild eines gewandten Diplomaten und überzeugten Konziliaristen, der als kaiserlicher und – unter Albrecht II. – königlicher Gesandter beim Konzil und gleichzeitig im Auftrage der Konzilsväter im Reich tätig war (S. 46 f., 52 f. u. 56 f.). Als Entlohnung wies ihm König Albrecht am 24. August 1439 für 2 Jahre die Reichssteuern Frankfurts a. M. an, die in dem darüber vorliegenden, bislang ungedruckten Schriftwechsel auf 828 Rheinische Gulden jährlich veranschlagt wurden (S. 58–62 nach einem Aktenheft des StadtA. Frankfurt, Reichssteuersachen [keine Signatur]). Als kirchliche „Bezahlung“ hat Schele nach Hödl (S. 54 ff.) den Kardinalsrang erstrebt und sich gerade deshalb – wie übrigens auch Nikolaus von Kues – in immer stärkerem Maße um die Übernahme von Friedenslegationen bemüht. Die als Begründung herangezogene Forderung der Reformation Kaiser Siegmunds, ein Kardinal solle *den frid vor im bieten hin und geben*, bezieht sich allerdings in erster Linie auf *legacien von des glauben wegen* und ist, wie der anschließende Rückgriff auf Lc X 5 f. zeigt (hg. von H. Koller = MG. Staatsschriften des späteren MA. 6, 1964, S. 110), wohl als Sicherung der „Immunität“ der jeweiligen päpstlichen Gesandtschaft zu verstehen.

Am Ende des Doppelheftes (S. 233–36) zeichnet Alois Zauner ein Lebensbild Ignaz Zibermayrs († am 18. 10. 1966), dem die kirchengeschichtliche Forschung des späten und vor allem des frühen Mittelalters manche Anregungen verdankt (vgl. diese Zs. 36, 1916, S. 211 f. u. 69, 1958, S. 150–53).

Marburg

Kurt-Ulrich Jäschke

Mit einem kirchengeschichtlichen Repetitorium zu Reformation und Gegenreformation überrascht Kurt Aland: Repetitorium der Kirchengeschichte. III: Reformation und Gegenreformation (= Sammlung Töpelmann, 1. Reihe, Bd. 10, Teil III). Berlin (Töpelmann) 1967. VI, 145 S., geb. DM 9.80. Der Text mit seinen Literaturangaben ist eine Wiedergabe der Artikel „Reformation“ und „Gegenreformation“, die der Verf. zum Evangelischen Staatslexikon beige-steuert hat. Ergänzt wird er durch zwei synoptische Zeittafeln („Vom Mittelalter zur Reformation“, dem Text entsprechend zurückgreifend bis zur Zeit Innocenz III., und „Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation“ bis 1648) und vier ausführliche biographische Zeittafeln (Luther, Melancthon, Zwingli, Calvin). Mit Recht überschreiten diese Zeittafeln bei weitem das Maß des notwendigen chronologischen Memorierstoffes: sie sollen der Orientierung und Übersicht dienen; denn zur Stoffaneignung erreichen solche „Fertigprodukte“ niemals den Wert selbstgefertigter Tabellen. Insgesamt erweist sich das Heft als eine gut durchdachte und durchgestaltete, in sich abgerundete Handreichung, die den Zweck, für den sie bestimmt ist, voll zu erfüllen vermag.

Siegburg

K. Schäferdiek

In der von Fairy von Lilienfeld herausgegebenen Sammlung: Hierarchen und Starzen der Russischen Orthodoxen Kirche. (Aufsätze der „Zeitschrift des Moskauer Patriarchates“. In Verbindung mit Hanno Schmidt und Günter Schulz herausgegeben von Fairy von Lilienfeld. Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1966. 181 S., kart. MDN 9.50) wird eine Reihe von Aufsätzen aus der Zeitschrift „Žurnal Moskovskoj Patriarchii“ ins Deutsche übersetzt, einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht, und man darf die Idee der Sammlung wohl als glücklich bezeichnen; denn in diesen Artikeln werden einige der markantesten

Persönlichkeiten der russischen Kirchengeschichte aus dem 17. bis zum 19. Jh. von verschiedenen russischen Autoren porträtiert und gewürdigt. Beim herrschenden Mangel an entsprechenden Nachschlagewerken ist diese kleine Abhilfe höchst willkommen. Bei der Auswahl sind fast sämtliche Bereiche des kirchlichen Lebens repräsentiert. Nicht nur die Hierarchie oder die Askese, wie der Titel besagt, sondern auch die wissenschaftliche Theologie ist dabei durch den Orientalisten P. Uspenski (den eigentlichen Entdecker des Codex Sinaiticus) und den Systematiker Filaret von Moskau vertreten. Der Herausgeberin und den Übersetzern ist eine doppelte Aufgabe zugefallen: 1) Die Originalaufsätze in eine verständliche Sprache zu übertragen; 2) den Leser mit Begriffen und Vorstellungen vertraut zu machen, in denen sich zwar die Eigenart der russischen Hagiographie und Frömmigkeit widerspiegeln, die aber für die heutige Mentalität schwer zu verstehen und noch schwerer zu bewerten sind. Beides ist – im ökumenischen Geist – im vollen Umfang gelungen.

Niederpleis/Siegburg

A. de Santos Otero

Eine von ihrer Thematik her sehr zu begrüßende Textauswahl gibt die Reihe „*Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte*“ dem evangelischen Theologiestudenten mit ihrem Heft 6 in die Hand: *Kirchenunionen im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. Gerhard Ruhbach. Gütersloh (G. Mohn) 1967. 88 S., kart. DM 8.80. Geboten werden Dokumente zur Durchführung der Union in Nassau, Preußen, der Pfalz, Baden, Hanau, Waldeck und Rheinhessen.

Siegburg

K. Schäferdiek

Zeitschriftenschau

Archiv für Liturgiewissenschaft 10/I (1967).

S. 7–77: O. D. Santagada, *Dom Odo Casel* (Curriculum vitae und Bibliographie). S. 78–109: H. Haag, *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde* (untersucht das liturgische Leben der streng hierarchisch gegliederten, mit dem Tempel und der Priesterschaft zu Jerusalem schwer zerworfenen Qumrangemeinde an Stellung und Tätigkeit der Priester, an dem in der Gemeinde geltenden, offensichtlich vormakkabäischen Festkalender, am Zeremoniell der nicht als sakral oder gar sakramental zu wertenden, vielmehr die zönotistische Lebensform der Gemeinde illustrierenden Bäder und Mahlzeiten, an der einen hervorragenden Platz einnehmenden Schriftlesung und Schriftdeutung sowie an den Gebets- und Kultzeiten). S. 110–124: P. Merendino, „*Das ist mein Leib – der für euch*“ (sucht den vom Vaticanum II betonten ekklesiologischen Charakter der Eucharistiefeier als mit der paulinischen Lehre in Einklang stehend zu erweisen). S. 125–141: A. Plutag, *Inwieweit kann man von „Entstellung“ im Sacramentarium Gregorianum des Aachener Archetypus sprechen?* (systematische Zusammenstellung der von H. Lietzmann beobachteten „Entstellungen“ des von Hadrian I. an Karl d. Gr. gesandten, später verlorengegangenen „Aachener Urexemplars“ des Sac. Greg.; neue Untersuchung mit Beiziehung des Paduaner Codex D 47, mit dem Ergebnis, daß von 30 auffallenden Syntactica 19 als bereits tradierte, 11 als eigene des Hadrianums anzusehen seien, von diesen letzteren aber nur 8 als eigene Entstellungen des Aachener Archetypus angesprochen werden könnten). S. 142–153: T. Gebhard, *Zur Frage der historischen Ordnung der Bilder in den Barockkirchen* (Inhaltsprogramm der Kirchengestaltung, meist südbayerischer Kirchen, zwischen Tridentinum und Säkularisation, um auf dem Hintergrund frömmigkeitsgeschichtlicher Vorgänge die weithin verdorbene ursprüngliche Bildordnung und ihre innere Tendenz zu erhellen). S. 157–164: J. Hennig, *Zur Stellung Davids in der Liturgie*. S. 165–168: R. Kottje, *Oratio periculosa – eine frühmittelalterliche Bezeichnung des Kanons?* (wahrscheinlich im 6. Jh. im irischen Raum aufgekommener, allein den Einsetzungsbericht des Kanons bezeich-

nender Terminus). S. 171–175: M. Murjanoff, Zur Geschichte der Verehrung des heiligen Nikolaus (in Rußland; mächtigster Förderer ist Großfürst Mstislav von Kiew, 12. Jh.). S. 177–320: Literaturberichte (S. 238–264 Liturgie im Gespräch mit den Kirchen der Reformation). G. Schwaiger

Biblica 48 (1967)

S. 388–394: A. Pelletier, Valeur évocatrice d'un démarquage chrétien de la Septante (*μοσχοποιεῖν* als terminus antijüdischer christlicher Polemik). – Der „Elenchus Bibliographicus Biblicus“ erscheint ab 1968 nicht mehr als Teil der „Biblica“, sondern als selbständiges Organ. Schäferdiek

Jahrbuch für Antike und Christentum 8/9 (1965/66 [1967]).

S. 7–52: Franz Joseph Dölger †, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VIII. S. 53–87: Andreas Alföldi, Die alexandrischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn (erneuert und vertieft seine frühere These über eine Verbindung der römischen vota publica vom 3. Januar mit dem Isiskult). S. 88–125: Wolfgang Speyer, Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum (versucht das Problem Pseudonymität und Fälschung durch Entwicklung innerer Kriterien für Echtheit und Unechtheit [oder vielleicht besser noch: Moralität und Immoralität] anzugehen; es wird unterschieden „echte religiöse Pseudepigraphie“, die dadurch gekennzeichnet sei, daß sie „mythisch-religiösem Erleben“ entstamme, von „fiktiver religiöser Pseudepigraphie“ als künstlerisch gedachter Form einerseits und „gefälschter religiöser Pseudepigraphie“ andererseits, in der die Form der religiösen Pseudepigraphie bewußt als Täuschung mit einer „Absicht, die jenseits des Religiösen liegt“, angewandt werde. – Dieser Versuch erscheint allerdings höchst problematisch. Die psychologische Kategorie des Erlebens geht überhaupt am Kern der Sache vorbei. Sie führt dazu, daß Gattungen wie prophetische Visions- und Auditionsschilderung oder heidnisches Orakelwort unter die „echte religiöse Pseudepigraphie“ eingereiht werden, die man eigentlich nicht als pseudepigraphisch bezeichnen sollte, während verkannt wird, daß bei pseudepigraphischer Einkleidung auch von Erlebnissechtem die Pseudonymität eben als ein zweites, selbständiges Problem hinzutritt, weshalb Sp. z. B. den literarischen Formcharakter der Pseudonymität in der Apokalyptik bestreitet. Erhebliche Bedenken müssen auch gegen das von der Pseudonymität als Fälschung in der christlichen Literatur entworfene Bild angemeldet werden. Die Verfolgung außerreligiöser Absicht als Indiz einer Täuschung ist ein gerade angesichts des Versagens der Erlebniskategorie wenig brauchbares, weil gänzlich unpräzises Kriterium, und es ist eine Fehleinschätzung kirchlichen Selbstverständnisses, wenn man wie Sp. theologisch-doktrinäre und kirchenpolitische Zielsetzung schlechthin als außerreligiös betrachtet. Sp.s These schließlich, der Ursprungsort gefälschter christlicher Pseudepigraphie liege in der Häresie, läßt sich am allerwenigsten durch 2. Thess. 2, 2 belegen, wie Sp. will – wird hier doch vermutlich in einem paulinischen Pseudepigraphon ein echter Paulusbrief als Fälschung diskreditiert, weil er nicht mehr dem kirchlichen Bewußtsein von apostolischer Verkündigungsnorm entsprach). S. 126–170: Theodor Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst VIII (schließt die Untersuchung des Schafräger-Motivs ab. Ergebnis: das Motiv gehört als Tugendsymbol „zum heidnischen Erbe, das in der christlichen Laienkunst der Anfangszeit weiterlebte“; seine Deutung auf den guten Hirten Jesus steht nur in einem Sonderfall als möglich zur Erwägung). S. 171–176: Heinz Bellen, *Συναγωγή τῶν Ἰουδαίων καὶ Θεοσεβῶν*. Die Aussage einer bosporianischen Freilassunginschrift (CIRB 71) zum Problem der „Gottesfürchtigen“ (Beleg für den technischen Gebrauch von *θεοσεβείς* für den Kreis nichtproselytischer Anhänger hellenistisch-jüdischer Diasporagemeinden, der allerdings in engerer Beziehung zur Synagogengemeinde stehend zu denken ist, als Schürer angenommen hatte. B.s Ausdeutung der Inschrift setzt eine Emendation voraus). S. 177–182: Christian Gniska, Der Ring des Crispinus. Zu Juvenal

und Dracontius (Iuv., Sat. 1, 26–30; Drac., Laud. 3, 55–61). S. 183–188: Hermann Funke, Univira. Ein Beispiel heidnischer Geschichtsapologetik (Die Bezeichnung der Calpurnia in Hist. Aug. trig. tyr. 32, 5 als univira wolle das Ideal der Nichtwiederverheiratung verwitweter Frauen als altrömische Tugend erkennbar machen in bewußter, eben geschichtsapologetischer Gegenüberstellung zu seiner christlichen Inanspruchnahme. Man muß sich wohl fragen, ob hier nicht eine vereinzelte Aussage überinterpretiert wird). S. 189–202: Hans-Jürgen Horn, Giezie und Simonie (Die Vorgeschichte der mittelalterlichen Verwendung des aus dem Namen Gehasi [2. Kön. 5, 20 ff.] abgeleiteten Begriffs Giezie für den Verkauf geistlicher Güter und seiner Zuordnung zur Simonie). S. 203–213: Alfred Hermann, Kernos oder Tryblion? Zu einigen koptischen Tonschalen (Hinweis auf den profanen Gebrauch runder Speiseplatten in der Spätantike, der zeigt, daß nicht alle Funde von runden Tischplatten ohne weiteres als Altarplatten zu deuten sind, vgl. O. Nußbaum, Zum Problem der runden und sigmaförmigen Altarplatten JbAC 4 [1961] 18–43). S. 233–279: Nachträge zum RAC: Euripides (Hermann Funke).

Schäferdiek

Journal of Ecumenical Studies IV (1967).

S. 47–65: Boniface Meyer, Calvin's Eucharistic Doctrine: 1536–39. S. 235–267: Johan Jay Hughes, Papal Condemnation of Anglican Orders: 1896. S. 426–445: Victor Conzemius, Catholicism: Old and Roman. S. 446–456: Douglas R. A. Hare, The Relationship between Jewish and Gentile Persecutions of Christians.

G. T. Armstrong

Revue d'histoire ecclésiastique 62 (1967)

S. 5–48: G. G. Meersseman, Premier auctarium au dossier de l'ordre de la pénitence au XIII^e s.: Le manuel des pénitents de Brescia (Hs. Nr. 1342 der Guildhall Library in London; Analyse und Text). S. 49–69: L. Ceyssens, Paray-le-Monial et le Jansénisme (keine antijansenistische Tendenz bei Marie Marguerite Alacoque). S. 70–75: F. Secret, Fasciculus Lovaniensis (Prosopographisches zur Löwener Universitätsgeschichte des 16. Jh.). S. 75–82: H. Bernard-Maitre, L'oeuvre historique du P. Georg Schurhammer (zu F. Xavier). S. 361–378: R. Weijenborg, Deux sources grecques de la „Confession de Patrice“ (sucht Abhängigkeit der Confessio Patricks von den Acta Archelai und den Nilus von Ankyra zugeschriebenen Narrationes aufzuzeigen und folgert daraus die Nichtauthentizität der Confessio; in höchstem Grade hypothetisch). S. 379–411: P. Prodi, Charles Borromée, archevêque de Milan, et la papauté (unter dem Gesichtspunkt der Kirchenreform). S. 421–428: Chr. Thouzellier, Polémique sur l'origine de l'hérésie à Bergame aux XII^e–XIII^e s. (Literaturbericht). S. 429–436: L.-E. Halkin, Les statuts synodaux de l'ancienne France (Ergänzungen zum Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l'ancienne France du XIII^e à la fin du XVIII^e s., Paris 1963). S. 729–752: C. Dupont, Les privilèges des clercs sous Constantin (chronolog. Entwicklung und sachliche Grenzen; Ausblick auf Konstantius). S. 776–791: K. Blockx, L'affichage des 95 thèses de Luther. État de la question (Literaturbericht seit Honselmann, Urfassung und Druck der Ablassthesen . . . , 1966; nicht berücksichtigt ist der Artikel von H. Volz, Die Urfassung von Luthers 95 Thesen, ZKG 78, 1967, S. 67–93).

Schäferdiek

The American Historical Review LXXII (1966–67).

S. 74–101: Herbert G. Gutman, Protestantism and the American Labor Movement: The Christian Spirit in the Gilded Age. S. 852–884: Emmet Larkin, Economic Growth, Capital Investment, and the Roman Catholic Church in Nineteenth-Century Ireland. S. 885–905: Raymond J. Cunningham, The Impact of Christian Science on the American Churches, 1880–1910.

G. T. Armstrong

U N T E R S U C H U N G E N

Perspektivische Verzeichnungen

Über die Haltbarkeit der *fable convenue* in der Kirchengeschichte¹

Von Heinz Liebing

Den Freunden in Regensburg / Kanton Zürich

Solange die Traditionen der antiken Rhetorik ihren angestammten Platz in der allgemeinen Bildung Europas unbestritten innehatten, solange jede literarische Äußerung in Rede und Schrift aus ihnen schöpfen konnte wie aus einem reichen, wohllassortierten Magazin, wäre eine Frage wie die unsere, nach der Haltbarkeit der *fable convenue* in der Kirchengeschichte kaum als brennend, eher als befremdlich empfunden worden. Denn jeder wußte oder konnte bei Bedarf nachlesen, was es mit der „*fabula*“ und was es mit der „*historia*“ auf sich hatte. Die Lehrbücher der Rhetorik und der Poetik, die Autoren der römischen Republik und der Kaiserzeit, die lateinischen Kirchenväter, die Kompendien und Enzyklopädien der Spätantike, des ganzen Mittelalters und auch noch die Schulbücher der nachreformatorischen Zeit bis ins 17. und 18. Jahrhundert gaben darüber Auskunft. Die Überlieferung war, unbeschadet mancher Freiheit in den einzelnen Zügen, auf weiten Gebieten in einem so hohen Grade „normalisiert“, daß sich fast wörtlich übereinstimmende Definitionen und Distinktionen bei Schriftstellern des ersten vordchristlichen und des achten oder zwölften nachchristlichen Jahrhunderts finden lassen. Eine der ältesten und am häufigsten zitierten Klassifikationen der *genera narrationis* gibt der *Auctor ad Herennium*: „*Fabula est quae neque veras neque verisimiles continet res, ut eae quae tragoedis traditae sunt. Historia est gesta res, sed ab aetatis nostrae memoria remota. Argumentum est ficta res quae tamen fieri potuit, velut argumentum comoediarum*“.²

Die Fabel, die der Dichtung angehört, soll unterhalten; die Historie, die Tatsachenerzählung soll belehren. Das *argumentum* hat neben der Aufgabe, als Beweisgrund im Prozeß zu überzeugen, einen weiteren Sinn: es ist auch Stoff, Inhalt, „Vorwurf“ der Dichtung.³

¹ Gastvorlesung vor der Theologischen Fakultät der Universität Zürich am 16. November 1967. Für den Druck wurden Anmerkungen beigegeben; der Stil des mündlichen Vortrags blieb erhalten.

² *Auctor ad Herennium*, I 8, 13.

³ Quintiliani *Institutio oratoria*, V 10, 9.

Sind die Gattungen in der Theorie deutlich unterschieden, so machen manche Autoren doch von der *licentia* Gebrauch, innerhalb der *narratio* des einen *genus* Elemente oder Formen eines anderen zu verwenden, etwa um der Deutlichkeit oder um des *ornatus sermonis* willen. Doch sind auch diese Freiheiten, die vor allem dem Dichter gewährt werden, an Regeln und Bedingungen gebunden. Die *argumenta*, also den „Stoff“ der literarischen Darstellung „findet“ der Schriftsteller in den *loci communes*, den *topoi*. Sie sind die *sedes argumentorum*. Die Topik, die Kunstlehre der *inventio*, leitet dazu an, die *loci communes* richtig zu „finden“. Nun können aber auch historische Stoffe, die in der Rede als *exempla* dienen, im großen Fundus der *topoi* enthalten sein. Damit ist der Weg zur *fable convenue* zwar nicht ausdrücklich freigegeben, aber doch als Möglichkeit eröffnet. Denn nur, wer die Regeln kennt und sie kunstgerecht anwendet, und nur, wer sie bei der Lektüre der *auctores* beachtet, ist vor Verwechslungen und Mißverständnissen sicher.⁴

Doch nicht jeder kennt sie. Deshalb gerät der Historiker beim Studium älterer Darstellungen, die sich auf antike oder mittelalterliche Geschichtsschreiber stützen, mitunter in Verzweiflung. Das Bild ganzer Epochen der Kirchengeschichte kann durch die Unkenntnis der rhetorischen und poetischen Gepflogenheiten verdunkelt werden, weil man als *narratio historica* nimmt, was in Wirklichkeit keine sein will.⁵

An zwei Beispielen werden wir uns zu verdeutlichen suchen, wie Wahrheit und Dichtung vermischt und zur *fable convenue* verfestigt werden und wie haltbar – das heißt zugleich „dauerhaft“ und „griffig“ – diese sein kann. Dann ist zu erörtern, warum das so ist, was dieser Vorgang nicht allein an historiographischen, sondern auch an theologischen Problemen enthält, und welche Anforderungen sich daraus für die kirchengeschichtliche Disziplin ergeben.

Das Wesen der *fable convenue* und das erstaunliche Phänomen ihrer Haltbarkeit erfordern es, daß ich im Zusammenhang mit den Beispielen keine neuen Forschungsergebnisse vortrage, sondern mich an längst Bekanntes halte. Als „längst bekannt“ bezeichne ich auch das, was jenseits der fachlichen, sprachlichen und konfessionellen Grenzen entdeckt worden ist und in die evangelische Kirchenhistorie deutscher Sprache noch nicht Eingang gefunden hat.

I

Philipp Melanchthon hielt am 29. August 1518 in Wittenberg seine Antrittsrede als Professor an der Artistenfakultät.⁶ Diese Rede über die „Stu-

⁴ Ibid. V 10, 20; zur Einführung in die Geschichte und den Bestand der Rhetorik seien genannt: Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa* vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 2 Bde. ⁵1958 (= Nachdruck von ²1909. ³1915); Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*. 2 Bde. 1960; Leonid Arbusow, *Colores Rhetorici*. ²1963; Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. ⁴1963; hier speziell zur Topik: S. 89–115.

⁵ Vgl. dazu den Hinweis bei Curtius (s. vorige Anm.), S. 126, Anm. 1, daß der Verfasser eines Gedichts, das Ölbaum und Pinie erwähnt, deshalb als „Südfranzose“ angesehen wurde.

⁶ Melanchthons Werke, Studienausgabe III, 1961, S. 29–42.

dienreform“, *De corrigendis adolescentiae studiis*, besteht zu etwa zwei Fünfteln aus einer Klage über den Verfall der literarischen Bildung während der vergangenen acht Jahrhunderte. Die Epoche, die wir das *Mittelalter* zu nennen gewohnt sind, wird aufs Ganze gesehen in recht düsteren Farben geschildert. Sie beginnt mit dem Untergang des weströmischen Reiches, der zugleich auch die lateinische Bildung zugrunderichtete, und dauert bis in die Zeit des Redners an, der die letzten dreihundert Jahre noch einmal besonders als Periode des Tiefstandes der literarischen Studien kennzeichnet. Jedoch werden die achthundert Jahre durch einen Aufschwung der literarischen Kultur unterbrochen, den Melanchthon zwar geographisch eng begrenzt – auf das Westfrankenreich, im Grunde auf Paris – aber doch zeitlich über fast vierhundert Jahre ausgedehnt sein läßt. Dies ist die Epoche, die mit der karolingischen *translatio studii*, jener Verpflanzung der von der Völkerwanderung verschont gebliebenen iroschottischen Bildungsüberlieferung ins Frankenreich durch Alkuin einsetzt und mit der abendländischen Aristotelesrezeption im späten 12. Jahrhundert endet. Als Höhepunkt dieser Blütezeit bezeichnet Melanchthon die Jahrzehnte kurz vor ihrem Ende, in denen Richard und Hugo von St. Victor gewirkt haben.

„Dann aber geschah es, daß gewisse Leute aus geistiger Zügellosigkeit oder aus Streitsucht sich auf Aristoteles stürzten, und zwar auf einen verkrüppelten und verstümmelten . . . Mehr und mehr wurden die höheren Studien vernachlässigt, . . . man fing an, statt des Guten das Ungute zu lehren. Daraus gingen jene Thomas, Scotus, Durandus, die seraphischen und cherubischen Doktoren und andere hervor, eine Nachkommenschaft, zahlreicher als die des Kadmos. Hinzu kam, daß nicht bloß zugunsten der Neueren die Alten verachtet wurden, sondern daß auch, was bis dahin überhaupt erhalten geblieben war, in den Lethestrom versank . . .“⁷ Dreihundert Jahre lang wurden seither die Mathematik, das Griechische und die Religion, die Jurisprudenz und die Medizin in den Niedergang hineingezogen. Auch die Gebräuche der Kirche und die christliche Sitte verfielen, seit die literarische Bildung aus den trübsten Quellen gespeist wurde.

Doch ist, gottlob, am Tage der Antrittsrede das Ärgste überstanden. Melanchthons Berufung nach Wittenberg steht selbst schon im Zeichen einer neuen Zeit oder doch im Zeichen der Hoffnung auf ihre unmittelbare Nähe. So versäumt er nicht, den Übergang von der Klage und Zeitkritik zu seinem Reformprogramm mit einer *captatio benevolentiae* vor dem Landesherrn zu vollziehen: „Euch aber, ihr Jünglinge, gratuliere ich zu eurem Glück, daß euch dank der Güte unseres trefflichen und weisen Fürsten Friedrich, des Herzogs von Sachsen und Kurfürsten, die Gelegenheit zu weit heilsameren Studien geboten ist“.⁸

Das *studium renascentium litterarum*, das Studium der freien Künste, die gerade jetzt eine Wiedergeburt erfahren, wird schließlich auch dem Verfall der höheren Wissenschaften, insbesondere der Theologie ein Ende bereiten.

⁷ Ibid., 32, 18–30; ich gebe eine eigene Übersetzung.

⁸ Ibid., 38, 16–19.

Das erwartet Melanchthon von der Zukunft; das ist der Horizont, vor dem er seine eigene Arbeit in Wittenberg sieht.

Was uns an diesem Text interessiert, ist die Beurteilung des *Mittelalters*. Lassen wir uns von den im Grunde belanglosen chronologischen Unstimmigkeiten nicht stören, die Melanchthon ja nur deshalb unterlaufen konnten, weil er mehr als nötig um das Detail bemüht war. Sehen wir auch vorerst von der merkwürdigen Ausgrenzung jener vierhundertjährigen Epoche des Aufschwungs ab. Das Gesamtbild sieht dann so aus:

Die dem Redner nächste *Vergangenheit* – das „Mittelalter“ – wird zu einer fernen Vorzeit, zur christlichen wie zur vorchristlichen „Antike“ in ein bestimmtes Verhältnis gebracht, in das des „Abfalls“ oder „Verfalls“. Dagegen ist auf die *Gegenwart* (und Zukunft) als auf die Zeit der Wiederherstellung des *Alten* reflektiert.

Dieses „Geschichtsbild“ war Melanchthons Zeitgenossen wohl vertraut. Es ist im 15. Jahrhundert weit verbreitet und läßt sich kontinuierlich bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgen, allerdings mit der beachtlichen Einschränkung, daß die Beurteilung der *Gegenwart* – so wie wir sie bei Melanchthon angetroffen haben und wie er sie selbst schon überkommen hat – nicht vor dem 15. Jahrhundert sicher nachgewiesen werden kann.⁹ Es ist das gleiche Geschichtsbild, das zwar nicht unbestritten, aber trotz aller Kritik doch im wesentlichen unverändert, dem Zahn der Zeit standgehalten hat und sogar in unserem Jahrhundert noch sein Leben fristet. Das läßt sich ohne Mühe an Hand einiger enzyklopädischer Nachschlagewerke verfolgen, die einen durchschnittlichen Informationsstandard repräsentieren. Ich beschränke mich auf zwei Lexika in englischer Sprache. Den Befund ergänze ich durch die Bücher zweier angelsächsischer Gelehrter, um zu zeigen, daß jenes Geschichtsbild keineswegs nur in den populären Vorstellungen überdauert hat.¹⁰ In *The American Cyclopaedia* von 1883 erfährt man, daß der Ausdruck *Dark Ages* im weitesten Sinn auf die Periode des geistigen Niedergangs in der europäischen Geschichte vom 5. Jahrhundert bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts angewandt wird. Die Autoren zweier Bücher gleichen Titels. – *The Dark Ages* – kommen zu Ergebnissen, die beträchtlich voneinander abweichen. Der eine, Samuel R. Maitland, beschrieb 1889 den Zustand der Religion und Literatur vom 9. bis zum 12. Jahrhundert, also eben die Zeit, die Melanchthon fast ganz als „Aufschwung“ angesehen hatte. Als „dark“ erscheinen hier auch die Jahrhunderte – das 11. und 12. –, die man heute als Höhepunkt des Mittelalters bezeichnet. Der andere, William Paton Ker, beschreibt (1904) den Wandel des Sprachgebrauchs, der gewöhnlich „Dark Ages“ und „Middle Ages“ identifizierte, inzwischen jedoch in der Weise unterscheidet, daß die „Dark Ages“ nur noch das frühe Mittelalter umfassen, während oftmals der Begriff „Middle Ages“ auf die Jahrhunderte von 1100 bis 1500 beschränkt wird. Die weitverbreitete *Encyclopaedia Britannica* behauptet in ihrer 11.

⁹ Vgl. unten Anm. 20.

¹⁰ Ich verdanke die Hinweise dem Aufsatz von Theodor E. Mommsen, Petrarch's Conception of the 'Dark Ages', in: *Speculum* 17, 1942, S. 226–242; dort finden sich auch die in den Anm. 11–13. 15 f. und 18 aufgenommenen Nachweise.

Ausgabe (1911), daß die Bezeichnung "The dark Ages", auf das 5. bis 10. Jahrhundert angewandt, einer historischen Realität entspreche. Dagegen wird der Ausdruck seit der 14. Ausgabe (1929 ff.) nicht mehr gebraucht.

Auf den ersten Blick scheint damit nur ein Vorgang umschrieben, der in der Geschichtswissenschaft alltäglich ist und keines Aufhebens bedarf, die Differenzierung einer allzu summarischen Behauptung und die Revision eines als überholt erkannten Sprachgebrauchs. Doch erhebt sich sofort die Frage, wie denn eine solche summarische Behauptung ins späte 19. und frühe 20. Jahrhundert kommt, nachdem sich bereits Melancthon offensichtlich viel differenzierter ausgedrückt hatte; und daraus entsteht die weitere Frage, woher denn Melancthons Kenntnis stammt.

Zwei Veröffentlichungen der dreißiger Jahre haben etwas Licht in die Sache gebracht. Die ältere, von Alfons Dopsch in Wien angeregte Arbeit untersucht *Das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“*.¹¹ Die Verfasserin weist nach, daß der Ausdruck von Haus aus eine Kampfparole, ein polemisches Schlagwort ist, das der Aufklärung besonders geläufig war und sein Dasein jedenfalls keiner historiographischen Begriffsbildung verdankt.¹² Die andere Untersuchung behandelt das „Wiedergeburtbewußtsein“ bei den Humanisten.¹³

Sowohl das Begriffspaar *Licht und Finsternis* als auch die Vorstellung der *Wiedergeburt* und die damit zusammenhängenden Begriffe sind dem Mittelalter aus der biblischen Überlieferung zugeflossen. Beide Vorstellungen können als Metaphern gebraucht und damit aus ihrem ursprünglichen Bedeutungszusammenhang herausgelöst werden, ohne daß sie diesen jedoch ganz verleugnen. Freilich erscheinen sie dann dem neuen Beziehungssystem, dem sie dienen, ein- und angepaßt, assimiliert und homogenisiert. Doch widerfährt dabei nicht allein ihnen eine Veränderung, sondern ebenso auch dem neuen Gefüge, dem sie adaptiert werden. Beide Metaphern können auch miteinander verschmelzen und noch weitere Vorstellungen an sich ziehen. So fordert die alte Vorstellung der „Erneuerung“, der *renovatio*, die auch als *Wiedergeburt* umschrieben wird, eine negative Entsprechung, wie sie das Gegensatzpaar *Licht–Finsternis* vorbildet; und sie findet diese Entsprechung, indem sie dieses Begriffspaar sich – oder sich diesem Begriffspaar – angleicht. Es braucht da nichts Neues „erfunden“ zu werden; denn alles liegt in der literarischen, d. h. rhetorischen und poetischen Überlieferung bereit, und zwar in der Topik, der *ars inveniendi*, der Kunstlehre also, die es mit den *loci communes*, den „Fundstellen“ der *argumenta* zu tun hat. Stand die Idee der *renovatio* schon frühzeitig im Bedeutungszusammenhang *geschichtlicher* Abläufe,¹⁴ so war die Metapher *Licht–Finsternis* umso leichter zu assim-

¹¹ Lucie Varga, *Das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“* (Veröffentlichungen des Seminars für Wirtschafts- und Kulturgeschichte an der Universität Wien, 8). 1932.

¹² *Ibid.*, S. 2–4.

¹³ Franco Simone, *La coscienza della Rinascità negli Umanisti*, in: *Rinascità* 2, 1939, S. 838–871; 3, 1940, S. 163–186.

¹⁴ Zu den mittelalterlichen Ausprägungen der Erneuerungshoffnung vgl. Percy Ernst Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*. 21957, S. 4–6 *et passim*.

lieren, als sie durch die Beziehung auf *Tag* und *Nacht* ebenfalls ein zeitliches Moment mitbrachte. Der *Wiedergeburt* oder *Erneuerung* als dem Anbruch des *Tages* oder des *Lichtes* mußte eine *dunkle Epoche* korrespondieren, die ihr vorausgegangen war.

Francesco Petrarca, den man gemeinhin und sicher mit Recht als den Vater des europäischen Humanismus ansieht, steht noch ganz innerhalb des überlieferten Sprachgebrauchs von Licht und Finsternis, wenn er – gleichwohl historisierend – sagt, daß Cicero gestorben sei, ehe die Dämmerung des wahren Lichtes anbrach.¹⁵ Wohl kann er auch sagen, daß einige *ingenia* schon inmitten des Irrtums aufleuchteten.¹⁶ Doch ist das keine historische, aus besserer Einsicht gewonnene Differenzierung, sondern christliche Tradition. Es ist die Sprache der Apologeten. Die Geschichtsdeutung, die zwischen vorchristlicher und christlicher Zeit periodisierend unterscheidet,¹⁷ ist für Petrarca stets verbindlich geblieben. Doch steht dazu in unausgeglichem Kontrast (ich sage nicht, „im Widerspruch“) eine andere Verwendung der Metapher *Licht–Finsternis*, wenn sie der Periodisierung der innerweltlichen, genauer der *römischen Geschichte* dient. Petrarca historographisches Hauptwerk, *De viris illustribus*, umfaßt die Biographien der berühmten Römer seit Romulus. Es endet – nicht zufällig, sondern mit Vorbedacht – bei Titus. In einem Brief von 1359 begründet er, warum er seine historischen Studien gerade an dieser Stelle abbricht.¹⁸ Er wolle nur die „alte“ Zeit behandeln, da er für die „moderne“ weder Kompetenz noch Neigung verspüre. *Modern* wird Rom aber, als die Epoche der *tenebrae*, der „Finsternis“ einsetzt, nämlich mit den spanischen und afrikanischen Kaisern nach Titus. Diese Finsternis dauert bis zur Gegenwart an und umfaßt alle Lebensbereiche. Damit wird gerade die *alte*, vorchristliche Zeit gegenüber der *modernen*, barbarischen Epoche aufgewertet, die – zufällig oder nicht – zugleich auch die christliche ist.

An dieser Stelle greift nun der Wiedergeburtsgedanke ein: Die Ruinen Roms sind für Petrarca Zeugen *alter* Größe. Nur die Erneuerung Roms kann eine bessere Zukunft erhoffen lassen. Diese steht jedoch unter einer Bedingung. Rom muß sich selbst erkennen; die Römer müssen aus der erschütternden Unkenntnis hinsichtlich der alten Größe ihrer Stadt herausgeführt werden. Und damit taucht in einem ganz bestimmten Zusammenhang, gewissermaßen sekundär, fast am Rande die Frage auf, die den späteren Humanisten zur Hauptsache geworden ist: die politische und soziale, kurz, die geschichtliche Bedeutung der *renovatio studiorum*.¹⁹

¹⁵ De sui ipsius et multorum ignorantia, ed. M. Capelli, Paris 1906, S. 45; vgl. L. Varga (s. o. Anm. 11), S. 42.

¹⁶ Th. E. Mommsen (s. o. Anm. 10), S. 227, Anm. 9.

¹⁷ Zu den Periodisierungsschemata der mittelalterlichen Weltchroniken vgl. Herbert Grundmann, Geschichtsschreibung im Mittelalter (Kl. Vandenhoed-Reihe 209/210) 1965, S. 18 f. und 79 (Lit.); für Petrarca vgl. oben Anm. 15.

¹⁸ Th. E. Mommsen (s. o. Anm. 10), S. 234 mit Anm. 1–3.

¹⁹ Zum sozialen Charakter der *studia humanitatis*: Eugenio Garin, Der italienische Humanismus (Überlieferung und Auftrag, Schriften 5) 1947; vgl. insbesondere die programmatische „Vorbemerkung“ S. 9 und (über Petrarca) den Abschnitt „Humanae litterae und bürgerlichen Leben“ S. 11–14.

Bei allem, was Petrarca selbst im Umgang mit den alten Autoren an „Erneuerung“ erfahren und für sich vorweggenommen haben mag, läßt sich mangels ausdrücklicher Zeugnisse nicht entscheiden, ob er jemals seine eigene geschichtliche Stellung, sein Leben und sein Lebenswerk in dem Sinne als exzeptionell verstanden hat, daß es ihm oder anderen Zeichen oder gar Ursache einer Zeitenwende sein konnte.

Dieses *Epochenbewußtsein* hat das italienische Quattrocento in ganzem Umfang „nachgeholt“. Ihm hatte die Neuzeit oder die Zukunft schon begonnen, unter anderem mit Petrarca, dem Gehalt nach als die Zeit des *studium renescentium litterarum*.²⁰ Nun – im vollen Gefühl, Zeitgenosse einer literarischen „Renaissance“ zu sein – „erweckt“ man die Topoi zu neuem Leben, wenngleich sie niemals tot waren, sondern im ganzen Mittelalter sich eifrigen Gebrauchs erfreut hatten. Man *erweckt* sie zur *Wiedergeburt*, indem man sie nicht mehr in den *artes*, sondern bei den *auctores* aufsucht und sie so, wie man meint, aus der *Schule* und den Schulbüchern ins *Leben* hineinführt. In humanistischen Traktaten, Briefen und Gedichten und in einer neuen Geschichtsschreibung finden die alten *loci* wieder ihren angestammten Platz. Es sind die Topoi der Werbung für die Künste und Wissenschaften, des Streites gegen ihre Verächter; es sind aber vor allem diejenigen, die das Bewußtsein der Wiedergeburt ausdrücken und die „finstere“ Zeit – die bis in die Gegenwart hineinreicht – schmähen, die verschiedenen Topoi der Zeitklage und Zeitkritik, die Klage über den Verfall der Studien, die Erinnerung an die bessere *alte Zeit*: „*Florebat olim studium*“, wie es schon in den *Carmina burana* des 12. Jahrhunderts heißt.²¹ Die Klage gilt dem Unverstand einer Zeit, die den Dichter hungern läßt, die Satire einer „verkehrten Welt“, die Kritik der Fruchtlosigkeit eines Schulbetriebs, der von der Dialektik beherrscht für Poesie und Redekunst keinen Raum bietet, der mit „Neuerungen“ umgeht, statt sich an das bewährte Alte zu halten.²² Hier schließt sich thematisch und auch historisch, genauer: überlieferungs- und literaturgeschichtlich, der Kreis zu Melanchthon.

Was trifft von allen diesen zeitkritischen Äußerungen die historische Faktizität? Sollte dies alles nur aus den *loci communes*, aus der Topik stammen und nichts als *argumentum* oder gar *fabula* sein? So sicher die Hoffnung auf eine nahe, besere Zukunft, die sich am Bilde vergangener Größe und Herrlichkeit orientiert, ein literarisch-rhetorischer Topos ist, den wir bei den Moralisten der römischen Kaiserzeit wie bei Mohammed, im Humanismus

²⁰ B. L. Ullman, Renaissance – The Word and the Underlying Concept, in: *Studies in the Italian Renaissance* (Storia e letteratura 51), Rom 1955, S. 11–25. – Hans Baron, Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento, in: HZ 147, 1933, S. 5–20. – Ders., Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento, Cambridge/Mass. 1955. – Ders., The Crisis of Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny, 2 Bde. Princeton/N.J. 1955. – Ferner: L. Varga (s. o. Anm. 11), S. 53.

²¹ Vgl. die bei L. Arbusow (s. o. Anm. 4), S. 118, Nr. 15 angegebene Lit.; das Zitat aus den *Carmina burana* bei E. R. Curtius (s. o. Anm. 4), S. 104.

²² E. R. Curtius, l. c., S. 104–108.

wie in der Reformation, im Pietismus wie bei Rousseau, in der Revolution, der Restauration und im *Réveil* aller Zeiten und aller Spielarten antreffen, so gewiß hat diese Hoffnung (oder sollte man sagen: „hat dieser Topos“?) in einem recht realen Sinne Geschichte *gemacht*, die Wirklichkeit verändert, indem sie diese kritisch beschrieb. Ob dieses kritische „Beschreiben“ eine für modernere Ansprüche zureichende Grundlage in den „Tatsachen selbst“ hatte, können wir getrost offenlassen; denn es ist auch da, wo sich das Gegenteil erweisen läßt, aufschlußreich genug für die Erhellung seiner historischen Bedingungen, seiner geschichtlichen „Welt“. Zutreffend war die humanistische Zeitklage wenigstens an der Stelle, wo sie von den allerjüngsten „Neuerungen“ im Schulbetrieb Kenntnis genommen hat. Zwar drängten die Poeten und Literaten aus der Schule ins Leben, auch ins bürgerliche, politische Leben oder, wo ihnen die freie Betätigung in der *res publica* versagt blieb, wenigstens in die Hofgesellschaft und nur ganz vereinzelt in die *vita contemplativa*²³ – aber selbst hier: ins Leben. Sie waren nicht so welt- und lebensfremd, daß sie nicht gewußt hätten, was an den Schulen, in der scholastischen Dialektik zur Debatte stand. Nur interessierten sie sich für ihre Person daran nicht, es sei denn, sie wurden aus der Schule heraus angegriffen, denunziert. Darum ist auch ihre Kritik und Polemik, so zutreffend und gut sie im Einzelfalle sein mochte, nicht auf das Eingreifen in die Debatte, auf sachlich kompetentes Mitdiskutieren oder gar auf förderliche Mitarbeit gerichtet, sondern eben auf „Klage“ bzw. „Anklage“. Klage und Zeitkritik sind aber nun einmal als *loci communes* primär keine Geschichtsquellen, sondern *sedes argumentorum*. So ungebrochen war die antike und mittelalterliche rhetorische Tradition auch noch für die späteren Humanisten, daß diese genau wußten, was die verschiedenen Arten der *narratio* forderten und was sie freigaben. Aber eine noch spätere Zeit wußte das eben nicht mehr. Die Rede vom „finsternen Mittelalter“ wurde als Historie, als bare Münze genommen. Die Perspektive war mit dem Standpunkt verschoben. Der Standpunkt und damit auch die Perspektive der mittelalterlichen und humanistischen Literaten war – im Verhältnis zur Tradition – eben anders als der der späteren Historiker, die jene literarischen Äußerungen als „Quellen“ unbefangen auswerteten oder aber – sofern sie selbst ein polemisches Interesse verfolgten – gar nicht so unbefangen ausbeuteten.

Mit der Reformation erwacht ein unmittelbar polemisches Interesse an der Kirchengeschichte. Das Bild des Mittelalters als einer kirchlich und theologisch „verderbten“ Epoche beherrscht die protestantische Geschichtsschreibung. Doch setzen auch schon die Bestrebungen ein, dieses negative Bild entweder apologetisch zu widerlegen oder – auf der Suche nach *testes veritatis* – aufzulockern. Allmählich stehen dann in wachsendem Umfang auch die handwerklichen, methodologischen Voraussetzungen – bessere Textausgaben,

²³ E. Garin (s. o. Anm. 19), S. 99–104. – Fritz Schalk, Il tema della „vita activa“ e della „vita contemplativa“ nell’Umanesimo Italiano, in: Umanesimo e scienza politica. Atti del congresso internazionale di studi umanistici, ed. E. Castelli, Mailand 1951, S. 559–566.

eine verfeinerte philologische und historische Technik, die Anfänge einer „Diplomatik“ – zur Verfügung, so daß das tradierte Geschichtsbild kritisch geprüft werden kann. Noch ehe dies allen Konfessionen zum Bedürfnis wird, bahnt sich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, vorbereitet durch die konfessionelle Indifferenz der späten Aufklärung und eines neuen „Klassizismus“, aber nicht allein durch diese zu erklären und darum überraschend genug, eine neue Wertung des Mittelalters im Protestantismus an, die „romantische“. Sie läßt aus sich heraus der kritischen historischen Erforschung des Mittelalters weitere kräftige Impulse, ein vermehrtes Interesse für die Beobachtung des Individuellen, aber auch mancherlei zeitbedingte Vorurteile zukommen. Während aber die Erschließung der Geschichtsquellen in einer bis dahin kaum für möglich gehaltenen Quantität und Qualität mit großen, monumentalen Darstellungen Hand in Hand ging, dauerte das Für und Wider bei der Beurteilung des Mittelalters an; nur war es jetzt nicht mehr ausgemacht, daß die Entscheidung schon mit der jeweiligen Konfessionszugehörigkeit fallen mußte. Doch überwog schließlich die Hingabe ans Detail, die Vertiefung ins Monographische und die Pflege der sogenannten Hilfswissenschaften jedes Interesse an summarischen Urteilen. Selbst bei den Kirchenhistorikern trat die Neigung zur wertenden, engagierten Stellungnahme so weit in den Hintergrund, daß eine der verbreitetsten Darstellungen der Geschichte der evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert die Kirchengeschichte als „theologisch neutrale“ Disziplin behandeln konnte.²⁴ Es sah so aus, als sei die Frage, ob das Mittelalter eine „dunkle“ und „finstere“ Zeit gewesen ist, oder ob man es gegen dieses Urteil verteidigen könne und folglich auch müsse, gar kein ernsthaftes Thema für den Historiker. Schließlich hat die profanhistorische Erforschung des Mittelalters – zuerst in Kanada und den Vereinigten Staaten, bald darauf in Frankreich – jene aufsehenerregende „Revolution der Mediävisten“ zwischen 1925 und 1930 herbeigeführt, der sich bald auch die katholische Kirchengeschichtsschreibung angeschlossen hat.²⁵ In Deutschland und Österreich waren Germanisten und Kunsthistoriker, die Begründer und bedeutenderen Verfechter der „Kulturgeschichte“ und die der lateinischen Philologie des Mittelalters mit wichtigen Beiträgen bereits vorher auf dem Wege, der zu einem ähnlichen Ziel führen sollte.²⁶ Vieles, wenn nicht das meiste von dem, was bisher als ausgemacht

²⁴ Horst Stephan, § 44, 1 in: *Handbuch der Kirchengeschichte* IV ²1931; ähnlich ders., *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, ¹1938, S. 131 ff.; ²1960 (hrsg. v. Martin Schmidt), S. 142 ff.: „Die relativ selbständigen Fachgebiete (Altes Testament und Kirchengeschichte)“.

²⁵ C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge/Mass. 1928. – Étienne Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, in: *Les idées et les lettres*. Paris 1932. – Hans Liebeschütz, *Das 12. Jahrhundert und die Antike*, in: *AKultG* 35, 1953, S. 247–271. – Mit überspitzten Konsequenzen: Paul Renucci, *L'aventure de l'humanisme européen au moyen-âge (IV^e–XIV^e siècle)*. Paris 1953.

²⁶ Zu nennen wären etwa Konrad Burdach, Max Dvořák, Ernst Kantorowicz, Alois Dempf, Walter Goetz und die von ihm angeregten Arbeiten, die Publikationen der Bibliothek Warburg, die „mittellateinischen“ Untersuchungen von Ludwig Traube, Siegmund Hellmann, Karl Strecker und Paul Lehmann und – außerhalb des

galt, schien nun auf den Kopf – oder eigentlich erst richtig auf die Füße – gestellt zu sein. Nicht zuletzt war das humanistische Urteil über die *Bildung* und die *Literatur* des Mittelalters als revisionsbedürftig erkannt. Seit dem Jahrzehnt nach dem ersten Weltkrieg konnte es jeder wissen, daß das Verhältnis des Mittelalters zur Antike nicht bloß das eines unselbständigen Fort- und Nachlebens, eines „Erbes“ war, sondern daß es als eine viel intimere, tiefere und breitere Kontinuität mit einem mehrfachen, wenn auch örtlich unterschiedlichen Auf und Ab, mit markanten Höhepunkten beschrieben werden muß.

Es ist die Zeit, in der man auch das Verhältnis von Mittelalter und Humanismus neu zu erforschen begann, was ebenfalls zu einer erheblich differenzierteren, wenngleich nicht so revolutionär veränderten Gesamtanschauung geführt hat.²⁷ Jedenfalls hatte sich – wie schon der Wegfall des Begriffs in der Encyclopaedia Britannica seit 1929 dokumentiert – das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“ endgültig als unhistorisch, als *fable*, freilich als *fable convenue* erwiesen. Das heißt methodologisch, daß man die „zeitgenössischen“ Zeugen, die Humanisten, *contre la lettre* zu interpretieren gezwungen ist; denn das, was sie zu bezeugen scheinen, hat sich erwiesenermaßen anders verhalten. Man sollte daraus die Konsequenz ziehen, die „Berichte“ der Humanisten, ihre Geschichtsschreibung ebenso wie ihre anderen Literaturgattungen, in der Weise als „Quellen“ *für sie selbst* – und nicht in erster Linie für das, was sie an Zuständen zu überliefern scheinen – in Anspruch zu nehmen, wie das hinsichtlich der mittelalterlichen Geschichtsschreiber seit drei Jahrzehnten methodologisch selbstverständlich geworden ist. Es könnte sich herausstellen, daß die „littera“ der Humanisten, ihr wörtliches, buchstäbliches „Zeugnis“, gar nicht *narratio historica* sein will, weil es entweder von der eingangs erwähnten *licentia* Gebrauch macht, oder aber als *argumentum* aus dem reichen Fundus der *loci communes* schöpft. Jedenfalls darf man bei den Humanisten eine genauere Kenntnis der literarischen „Spielregeln“ voraussetzen, als dies den sogenannten Neuhumanisten des 19. Jahrhunderts bewußt war.

Lassen wir die möglichen Ergebnisse auf sich beruhen und halten wir das Ergebnis fest: Die Rede vom „finsternen Mittelalter“ gehört in den Bereich der Fabel.

Mit dieser Feststellung gaben sich aber die Kirchenhistoriker nicht zufrieden, und zwar mit einem gewissen Recht. Denn auch dieses Urteil macht natürlich einen recht summarischen, undifferenzierten Eindruck. Die Differenzierung ging von der katholischen Kirchengeschichtsschreibung aus, und zwar einerseits von den „Thomisten“, andererseits von der Lutherforschung, wobei es freilich auch Überschneidungen zu beachten gibt. Ihr Ergebnis, oder vorsichtiger ausgedrückt, ihre mannigfach variierte und nuancierte *These* be-

deutschen Sprachgebiets, doch mit großen Rückwirkungen auf dieses – die kulturgeschichtlichen Veröffentlichungen von Johan Huizinga.

²⁷ Zur Problem- und Forschungsgeschichte: Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*. Boston/Mass. 1948; dazu Hans Baron in: JHI 11, 1950, S. 493–510.

stand und besteht darin, daß nicht *das* Mittelalter und gleich gar nicht das „große“ 12. und 13. Jahrhundert, wohl aber die Spätscholastik und im weiteren Sinne das *Spätmittelalter* überhaupt alle Züge einer Verfallsepoche aufweist.²⁸ Insbesondere erscheint die *via moderna*, die Schule des William von Occam aus der Perspektive der „Thomisten“ als *die* Zerstörerin der vollendeten philosophisch-theologischen Systematik kaum der eingehenderen Erörterung wert. So findet man es bei dem französischen Dominikaner Marie-Dominique Chenu, so in dem deutschen Standardwerk von Bihlmeyer-Tüchle und auch in dem von Tüchle allein bearbeiteten 3. Band des internationalen Gemeinschaftswerks „Geschichte der Kirche“. Der Nominalismus ist im Grunde eine „Neuerung“ und führt schon ziemlich geradlinig zur Reformation hin. Nicht anders werden die konziliaristischen Theorien beurteilt. Auch Josef Lortz und seine Freunde haben den „unkatholischen“ oder gar „antikatholischen“ Charakter des Nominalismus betont, wofür sie sich unter anderem auch auf Entscheidungen des tridentinischen Konzils berufen dürfen. Sie ziehen allerdings für das angebliche Gefälle vom Nominalismus zur Reformation eine ganz andere Konsequenz. Denn sie haben erkannt, daß Luther nicht bloß als Schüler, sondern mehr noch als Gegner und Kritiker des Ockhamismus verstanden werden muß. So kann gesagt werden: Hätte Luther nicht allein diese „Entartungserscheinung“, dieses unkatholische Zerfallsprodukt der Scholastik kennengelernt, wäre er rechtzeitig und in ausreichendem Umfang der großen, wahrhaft katholischen Theologie des Thomas von Aquino begegnet, so wäre seine Kritik weithin gegenstandslos gewesen. Nun, er *ist* ihr begegnet und er hat sie besser gekannt, als man früher gemeint hat. Das steht seit geraumer Zeit fest. Ferner ist zu fragen, warum dann etwa Zwingli, der ja Occam nie erwähnt und einst der *via antiqua* angehört hat, von dieser Philosophie nicht daran gehindert worden ist, den Bruch mit der spätmittelalterlichen römischen Kirche und Theologie zu riskieren.

Doch ist der verbreiteten, auch in allerjüngsten Veröffentlichungen evangelischer Kirchenhistoriker noch spukenden Einschätzung der Spätscholastik als einer „Entartungserscheinung“,²⁹ ganz abgesehen von der Häßlichkeit dieses Wortes, auch direkt beizukommen. Die Kritiker berufen sich – spätestens seit Erasmus³⁰ – immer wieder gern auf Jean Gerson, der ein Anhänger der *via moderna* war, aber an ihr mancherlei auszusetzen haben mußte, da er doch als Kanzler der Universität Paris nach 1400 eine Reform des Studiums gefordert hat. Sie hätten recht, wenn es ihnen gelänge, Gerson als eine Ausnahmeerscheinung von der *via moderna* weitgehend abzutrennen. Inzwischen ist es Heiko A. Oberman (nicht ohne Zustimmung katholischer, wenn auch franziskanischer Gelehrter) überzeugend gelungen, die auf den Ockhamismus hinübergewanderte Fabel von der „entarteten Spätscholastik“, von der zer-

²⁸ So schon Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum I* 1904, und immer noch Erwin Iserloh, in: H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, IV, 1967.

²⁹ Besser ohne Namen!

³⁰ Vgl. L. Varga (s. o. Anm. 11), S. 33 f.

störerischen Wirkung Occams und von der beachtlichen Differenz zwischen ihm und Gerson, auszuräumen. Daß die *via moderna* die fruchtbarste Schule der spätmittelalterlichen Theologie war und daß Luther – als Schüler wie als Gegner – einer gut katholischen Tradition verpflichtet ist, drückt sich schon im Untertitel von Obermans Werk aus: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, der in der ursprünglichen amerikanischen Fassung den eigentlichen Titel bildete: *The Harvest of Medieval Theology*. Zumal dieser amerikanische Titel korrigiert ein altes, tief eingewurzelter Mißverständnis, das dem Meisterwerk von Johan Huizinga, *Herfstij der middeleeuwen* („Herbst“ des Mittelalters) anhaftete. Unbegreiflicherweise ist der im Deutschen immer noch ambivalente Ausdruck „Herbst“ in der englischen Übersetzung (*The Waning of the Middle Ages*, London 1924) und in der französischen Ausgabe (*Le déclin du moyen âge*, Paris 1932) einseitig als „Verfall“ wiedergegeben und damit der anderen Bedeutungskomponente der „Erntezeit“ beraubt worden. Es sollte nicht mehr vorkommen, daß in einem Buch, das sogar Obermans Arbeit zustimmend zitiert, die „Erntezeit“ als Zeit der „Entartung“ mißdeutet wird.³¹ Sonst wird die *Haltbarkeit* der *fable convenue* zum Warenzeichen eines billigen Ersatzproduktes für die alte Legende vom „finsternen Mittelalter“, die auf ihre Weise besser gelungen war.

II

Kaum eine Epoche der Kirchengeschichte und der Geschichte überhaupt ist von der Nachwelt so bald und so sehr verachtet und verketzert worden wie das 18. Jahrhundert, die Zeit der „Aufklärung“. Ihr Bild ist – ganz im Gegensatz zu demjenigen, das sie selbst von anderen Zeitaltern entworfen hat, und wie zum Protest gegen ihren Namen – in besonderem Maße verdunkelt und durch Fabeln entstellt worden. Wiewohl diese Fabeln an Verbreitung den alten rhetorischen Topoi nicht nachstehen, haben sie doch nichts mehr mit den Regeln einer literarischen Kunstlehre zu tun; sie dienen vielmehr ganz offenkundig der Polemik. Die „Nachwelt“, die sich anschickte, der europäischen Aufklärung den Prozeß zu machen, war schon die nächste Generation, die in ihrer Jugend noch den Ausbruch der Großen Revolution in Frankreich begrüßt hatte. Es war die deutsche und europäische Romantik, die deutsche Klassik, die idealistische Philosophie, insbesondere die Schellings, und es war die „Erweckung“ aller Spielarten: zuerst die patriotisch-nationale und die katholische Erneuerung, beide beerbt und aufgesogen, aber auch verändert von der politischen und kirchlichen Restauration nach 1815; später die neupietistische Erweckung und der neue lutherische Konfessionalismus, die beide wiederum von der späten politischen Romantik sekundiert wurden. Alle diese „Bewegungen“ verstanden sich zwar nicht ausschließlich, aber doch mit einem guten Teil ihres Pathos als „Überwinder“ der Aufklärung. Sie haben eine Unzahl feindseliger Klischees in Umlauf gesetzt und sie zu pseudohistorischen Fabeln verfestigt. Von diesen Klischees seien nur

³¹ S. o. Anm. 29.

einige der berüchtigsten aufgezählt: die Gleichsetzung der Aufklärung mit dem Rationalismus und der Skepsis; die Schimpfworte Modernismus, Eudämonismus, Moralismus, Individualismus; die Unterstellung des *homo-mensura-Satzes*; die Behauptung des Fortschrittsoptimismus, der „intellektuellen Zersetzung“, des mechanistischen Kausalitätsdenkens; der speziell gegen die Theologie der Epoche gerichtete Vorwurf, sie treibe „doppelte Buchführung“ (weil sich in ihr wie im Mittelalter die Vorstellung vom *Liber naturae* findet) und die ganz summarische Verurteilung als „Neuerung“. Hinzu kommt die Reihe der Adjektive: platt, flach, blutleer, pedantisch, philiströs. Schließlich wird das ganze Jahrhundert nach einzelnen Personen, Vorgängen und Abschnitten beurteilt: nach Voltaire und der *Encyclopédie*, nach dem „theologischen Wolffianismus“ oder den „Fragmenten“, die Lessing veröffentlichte, und nach dem „Josephinismus“ so gut wie nach dem „Jakobinismus“. Der Lasterkatalog wäre noch beliebig fortzusetzen, ohne daß man damit so schnell zuende käme.

Für die Beurteilung der Aufklärung in der evangelischen Kirche erlangte der Umstand besonderes Gewicht, daß der erste Theologe, der die Geschichte des Zeitalters schrieb, aus der Erweckungsfrömmigkeit stammte oder vielmehr ein zur Erweckung bekehrter ehemaliger Hegelianer war. August Tholuck hatte als junger Professor wegen mancher exegetischer Fahrlässigkeiten den Spott seiner rationalistischen Kollegen in Halle einstecken müssen. Er zahlte es ihnen heim, als er bereits ein angesehener Mann und nun selbst Ordinarius in Halle war. Man kann Tholuck zwar parteiisches Urteil, aber keine unlauteren Motive, am allerwenigsten Opportunismus nachsagen. Seine „Geschichte des Rationalismus“ (Berlin 1856) wird dem Gegner scheinbar dadurch gerecht, daß sie das 18. Jahrhundert als einen „notwendigen Durchgang“ der Entwicklung gelten läßt. Gemeint ist eine „Entwicklung“ zu Höherem, zur Gegenwart. Alle Probleme, alle Schwierigkeiten, mit denen die zeitgenössische Theologie und Kirche nicht fertig werden, fallen der Vergangenheit zur Last, dem 18. Jahrhundert, mit dem man ja „fertig“ ist.

Eben dies, das Bewußtsein, die Aufklärung *hinter* sich zu haben, wurde zum Generalnenner aller historischen Urteile über sie. Das General- und Hauptklichee, die umfassende *fable convenue*, der sich alle anderen ein- und unterordnen ließen, der sogar die eine oder andere „unhaltbar“ gewordene Fabel zu opfern war, kann in dem Satz zusammengefaßt werden: *Die Aufklärung ist überwunden*. Mochten sich die späten rationalistischen Theologen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein noch so verzweifelt und zornig wehren; ihre Zeit war vorüber.

Es ist sehr aufschlußreich und bietet viele Überraschungen, wenn man einmal verfolgt, wer alles direkt oder über Zwischenglieder Tholucks Meinungen abgeschrieben hat.³² Die Kompetenz, die Tholuck und andere Gegner der Aufklärung für ihr Urteil in Anspruch nahmen, war ja schwer zu wider-

³² Näheres bei Wolfgang Philipp (Hrsg.), *Das Zeitalter der Aufklärung* (Klassiker des Protestantismus VII), 1963, S. XCVIII–CII, und in dess., *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* (FSThR 3), 1957, S. 13–15.

legen. Sie beruhte nicht zuletzt auf dem Ruf, den die Romantik genoß: sie habe eigentlich erst den „historischen Sinn“ entwickelt. Doch hat eben dieser historische Sinn, der für geraume Zeit auch die aufklärungsfeindlichen Fabeln decken mußte, sich auf die Dauer gegen die Romantik gerichtet. Zug um Zug wurden überkommene und zunächst kritiklos weitergereichte Vorstellungen abgebaut, die Details erhellt, die Urteile revidiert und differenziert. Dabei wirkten die verschiedenen historischen Disziplinen zusammen, die politische und die Ideengeschichte, die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, die Literatur- und die Theologiegeschichte. Da sich die Erörterungen weithin in den publizistischen Formen der Monographie, des Aufsatzes in Zeitschriften und Sammelwerken abspielten, konnten die Korrekturen nur ganz allmählich auf das Gesamtbild Einfluß gewinnen. Manche treffende Beobachtung, die ein besseres Los verdient hätte, liegt bis heute kaum beachtet in den Literaturmassen begraben; manche neue Aufgabe für die theologie- und kirchengeschichtliche Forschung wurde erkannt und formuliert, aber noch kaum in Angriff genommen. So bleibt die Auswirkung der Einzeluntersuchungen auf den Fortbestand oder die Preisgabe der Klischees abzuwarten. Am längsten wird es wohl, wie oft in solchen Fällen, bei der Art von Literatur dauern, die am meisten gekauft wird und vor allem das Geschichtsbild der Studenten und künftigen Lehrer bestimmt: in den Kompendien und Lehrbüchern.³³

Ich breche den allgemeinen Überblick hier ab, um Ihre Aufmerksamkeit auf die seltsamen Schicksale eines bestimmten, einzelnen Klischees zu lenken.

Wilhelm Dilthey hat in einem Aufsatz aus dem Jahre 1901, *Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt*,³⁴ die *fable convenue* von der „Geschichtslosigkeit“ der Aufklärung und von ihrer „Geschichtsfeindlichkeit“ endgültig widerlegt; er hat den von der Romantik usurpierten „historischen Sinn“ in das Gesamtbild des 18. Jahrhunderts als einen notwendigen und unentbehrlichen Grundzug eingezeichnet. Von dieser höchst folgenreichen Korrektur nimmt bereits die erste Auflage der RGG im Jahre 1909 Kenntnis.³⁵ Ernst Troeltsch und andere haben Diltheys Entdeckung aufgenommen und an ihr weitergearbeitet. Ernst Cassirer weist 1932 in seinem Buch *Die Philosophie der Aufklärung* nachdrücklich auf diesen Vorgang hin.³⁶ Die *fable convenue* ist also tot, und es dürfte auch keinen Autor mehr geben, der darauf Wert legte, den historischen Sinn wieder allein der Romantik zu vindizieren.

Doch nun geschieht das Merkwürdige, daß die alte Fabel immer wieder zitiert, vorgezeigt, nicht etwa neu belebt, sondern als „widerlegt“ und „über-

³³ Vgl. etwa Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, ¹²1960 § 104 h, wo der Wortlaut (außer dem letzten Satz) trotz aller am Kopf des genannten neueren Lit. mit dem von ⁵1922, § 105 h noch genau übereinstimmt.

³⁴ In: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* (Ges.Schr. III), 1927, S. 209–268.
³⁵ Heinrich Hoffmann, Art. „Aufklärung“ in: RGG¹ I, 1909, Sp. 765–788, hier: Sp. 773 f.

³⁶ Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Grundriß der philosophischen Wissenschaften) 1932, S. 263–312; S. 265 der Hinweis auf Dilthey. Ich verdanke dieser Stelle den Begriff der *fable convenue*.

wunden“ in Erinnerung gerufen wird. Sie ist, wie gesagt, unwiderruflich erledigt, aber sie bleibt als „Denkmal“, als Museumsstück, oder, wenn man so will, als Mumie ständig gegenwärtig. Es sieht so aus, als werde die historische Bewußtheit der Aufklärung Bestreibern vorgehalten, die es gar nicht mehr gibt. Gewiß mag das als warnendes Beispiel für manchen Leser einen gewissen pädagogischen oder didaktischen Sinn haben. Doch kann man sich oft des Eindrucks nicht erwehren, als werde jene tote Fabel wie eine Jagdtrophäe ausgestellt, als wolle man mit ihr die eigene kritische Beflissenheit dokumentieren. Man zeigt, daß der neueste Stand der Forschung, der 1901 der allerneueste war, berücksichtigt wird. Dieser Eindruck ist weder generell als Motiv zu unterstellen, noch soll er moralisch abgewertet werden. Immerhin ist der Vorgang deshalb aufschlußreich, weil er gegen niemanden gerichtet ist.

Sollte er vielleicht Einblick in die Art und Weise gewähren, wie überhaupt neue historische Erkenntnisse allmählich in die Breite wirken und wirken müssen? Die Konsequenzen, die sich aus Diltheys neuer Sicht des 18. Jahrhunderts ergeben, sind tatsächlich nur zögernd und weithin bis heute überhaupt noch nicht gezogen worden. Nach wie vor werden einzelne Gestalten, die sich unter der Voraussetzung des alten Klischees nicht in die Aufklärung einordnen ließen, als „Überwinder der Aufklärung“ abgehandelt, während es doch näher läge, den Begriff der Aufklärung weiter zu fassen. Immer noch gilt es auch unter Kirchenhistorikern als ausgemacht, daß die *organische* Geschichtsauffassung Schellings und der Romantiker, sofern sie auch die (kritische) historische Schule des 19. Jahrhunderts bestimmt hat, der moralisch-erbaulich, kausal oder pragmatisch verfahrenen des 18. Jahrhunderts überlegen sein soll. Daß es in der Geschichte zwar nicht streng logisch, aber doch *auch* mit Vernunft, *auch* kausal zugegangen sein kann – was die französische und italienische Historiographie übrigens nur selten verleugnet hat – gilt in Deutschland bis heute weithin als eine Annahme, die die wesentliche Schwäche der Geschichtsphilosophie Hegels ausmachen soll, die sich damit, daß sie wieder etwas Vernunft in die Geschichte brachte, allzu sehr mit dem 18. Jahrhundert eingelassen hätte. Sollte die Einsicht Diltheys als bloße „Richtigkeit“ zu isolieren und damit schon hinreichend gewürdigt sein? Dann stünden wir vor dem merkwürdigen Phänomen, daß auch eine zutreffende historische Behauptung die Funktion der *fable convenue* erfüllen, die Daseinsform eines Topos, eines Gemeinplatzes annehmen und im übrigen folgenlos bleiben kann.

III

Die zwei Beispiele, an denen ich Ihnen die „Haltbarkeit“ der *fable convenue* zu veranschaulichen suchte, und viele andere, die ähnliches illustrieren könnten, sollten eine allzu leichte Beantwortung der Frage ausschließen, wie es zu solchen historischen Klischees überhaupt kommen kann und warum diese sich einer so überaus langen Lebensdauer erfreuen können. Allzu leicht wäre etwa die Auskunft, das liege eben an der unzureichenden Quellenkenntnis oder an der unkritischen Bearbeitung der verfügbaren Quellen, an der

subjektiven Unfähigkeit oder rein technischen Unmöglichkeit, stets in allen einzelnen Fragen über den letzten Stand der Forschung auf dem Laufenden zu sein. Der Fortschritt brauche eben seine Zeit. Gewiß ist das richtig und trifft im allgemeinen zu. Aber wenn es nur daran läge, dann wäre eine längere Erörterung der Fehler vergangener Historikergenerationen überflüssig, weil mit den vorgetragenen Beispielen doch nur noch einmal das bestätigt würde, was jeder, der sich mit Kirchengeschichte und allgemeiner Geschichte beschäftigt, ohnehin schon weiß oder mit Sicherheit bald genug wissen wird.

Mit dieser Auskunft hätten wir jedoch – vielleicht ohne es zu wissen – innerhalb eines der beiden Beispiele Stellung bezogen, und zwar bei denjenigen Kritikern der Aufklärung, die mit ihr „fertig“ sind. Denn es gibt ja auch eine ähnliche Art des „Fertigseins“ mit der Romantik, mit der historischen Schule und mit jeder geschichtlichen Gestalt vergangener Bemühungen um die Geschichte. Diese Behauptung über den Standort und die dadurch notwendig gegebene Perspektive bedarf der Begründung. Um sie einsichtig zu machen, fragen wir zuerst, wodurch sich die beiden Beispiele unterscheiden.

Im ersten Beispiel wird der Verfall der Studien im Mittelalter oder – auf der späteren Stufe – der Verfall der mittelalterlichen Theologie in der Spätscholastik beklagt. Die Zeitklage oder Zeitrüge ergeht im Namen eines Kriteriums, das als unverbrüchlich gilt: der *antiquitas*, der Anciennität einer literarischen Bildung, die in ihrer Reinheit festzuhalten oder wiederherzustellen ist, wenn nicht alles ins Wanken geraten soll. Der beklagten Epoche wird also der Vorwurf gemacht, sie sei „Neuerungen“ erlegen. Das ist, in einer veränderten Terminologie, der Vorwurf des *Modernismus*. Der Angegriffene – also etwa der Scholastiker des späteren 14. Jahrhunderts – wird diese Anklage sehr ernst nehmen und bestrebt sein, sie zu widerlegen. Denn auch für ihn steht mit der Autorität des „Alten“ nichts Geringeres auf dem Spiel als seine Katholizität, das „*quod semper*“. Er wird also entweder sich verteidigen und darauf hinweisen, daß seine Position vollkommen mit der Tradition harmoniert, ja im Interesse eines wirksamen Schutzes des „Alten“ gegen häretische Neuerungen die einzig angemessene ist. Oder er wird die Perspektive umkehren und offensiv antworten, die Kritiker selbst seien – mit ihrem Programm der *studia renascentium litterarum* etwa – in Wahrheit die „Modernisten“.

Einen sachlichen „Fortschritt“ über dieses Stadium des Streites hinaus beobachten wir, wo beide Kontrahenten angesichts einer anderen, offensichtlich viel gefährlicheren „Neuerung“ vom Kampf ablassen. Dieser „Dritte“ versteht sich selbst wiederum nicht als „Modernismus“, sondern als „Reformation“, freilich in einem so radikalen Sinne, daß darüber die alte Auseinandersetzung relativiert oder gar nichtig wird. Scholastiker und Humanist werden sich also entweder auf der Basis dessen, was sie beide als *antiquitas* akzeptieren können, einigen und gegen den neuen Anspruch zusammenstehen, oder aber der Humanist wird sich dem „Neuen“ anschließen und (vielleicht!) sein Interesse am „Alten“ in das Bündnis einzubringen suchen.

Blieben wir bei der sehr vereinfachten Konstruktion, so wird eine Revision

der ursprünglichen Fronten und ein Abbau der damit verbundenen Kampfpaparen schließlich – nun bereits in der Reichweite unseres zweiten Beispiels – durch den Zusammenstoß mit einem anderen Gegner notwendig. Diesem macht der Vorwurf des „Modernismus“ keinen Eindruck mehr. Er weist dieses Wort nicht nur nicht zurück, sondern beansprucht es ausdrücklich für sich selbst, weil ihm am „Alten“ gar nichts liegt. Er will „modern“ sein. Die „Neuzeit“, die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und das 19. Jahrhundert stehen unter einem anderen Gesetz, eben unter einem „neuen“. Sie werden als Modernismus, als die Neuerung schlechthin, als „Neuprotestantismus“ im Namen des „Alten“, der Orthodoxie, des „Altprotestantismus“ bekämpft. Aber sie treten das Prädikat des „Alten“ bereitwillig denen ab, die alt sein und bleiben wollen, dem konfessionellen Zeitalter, dem Barock, der Orthodoxie – und sie können diesen damit sogar „relative“ Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Doch ist nun das zweite Beispiel in sich anders strukturiert als das erste. Denn die Aufklärung wird selbst schon durch die nächste Generation und diese wieder durch die übernächste im Namen des „Neuen“, des Fortschritts, d. h. einer sich konsequent und sukzessiv steigernden Modernität, die *jede* frühere Zeit an „Neuheit“ überbietet, als veraltet, als erstarrt und „zopfig“, jedenfalls als überholt kritisiert und dem Gespött oder der Polemik preisgegeben. Das jeweils Ältere wird auch – wie wir es bei Tholuck gesehen haben und auf einem weit ansprechenderen Niveau vor allem bei Hegel studieren können – als „notwendiger Durchgang“, als „Moment“ der Entwicklung eingeordnet und damit zwar „relativ“ gerecht behandelt, aber im Grunde doch neutralisiert. Der Prozeß der Modernität ist unumkehrbar geworden.

Bezieht man beide Beispiele aufeinander, so weisen die verschiedenen Perspektiven, in denen „alt“ und „neu“ jeweils den gleichen historischen Erscheinungen zugeschrieben werden, auf einen Vorgang hin, der eine Konstante aller Literaturgeschichte bildet, auf die sogenannte *querelle des anciens et des modernes*.³⁷ Darüber gibt es zahlreiche Untersuchungen, die nur selten die Kirchengeschichte berücksichtigen, was ich nicht auf einen Mangel an Interesse, sondern auf eine Verlegenheit zurückführen möchte. Zwar hat der Streit der *moderni* und *antiqui* auch in der Kirchen- und Theologiegeschichte immer wieder eine Rolle gespielt. Doch treten mitten im Streit fast jedesmal Bedeutungen von „alt“ und „neu“ ans Licht, die sich schlechterdings nicht auf die herkömmlichen, „konstanten“ Fronten verteilen lassen, sondern diese paralysieren. Beruft man sich gegen die „Neuerer“ auf die ältesten *auctoritates* des christlichen Glaubens, so bezeugen diese – als „Altes“ und „Neues“ Testament, aber auch innerhalb des Sprachgebrauchs beider Testamente selber – ein Verständnis des „Neuen“, das jeden nur denkbaren Modernismus zur Antiquität, zur Velleität macht. Gewiß hat sich auch die literarische

³⁷ E. R. Curtius (s. o. Anm. 4), S. 256–261. Zum Folgenden vgl. Ernst Wolf, Tradition und Rezeption. Zur Frage nach „alt“ und „neu“ in der Theologiegeschichte, in: EvTh 22, 1962, S. 326–337.

querelle des anciens et des modernes dieses eschatologischen Sprachgebrauchs zu bemächtigen versucht, indem sie ihn säkularisierte, ihn zur innerweltlichen, innergeschichtlichen Utopie – oder, pietistisch, zur „Hoffnung besserer Zeiten“ – umprägte. Vielleicht liegt auch der Kanonisierung der „antiquitas“ eine säkularisierte biblische Vorstellung, eine „Utopie“ zugrunde, nur keine endzeitliche, sondern eine urgeschichtliche, die des Paradieses. Diese weist allerdings auch zahlreiche außerchristliche Parallelen auf. „Alt“ und „neu“ wären dann *geschichtstheologische* Kategorien. Geschichtstheologie ist aber kein Privileg des Christentums, sondern ein Bedürfnis des *homo religiosus* schlechthin, den es in antikem wie in modernem Gewande zu allen Zeiten gegeben hat und wohl auch geben wird.

Im Rückblick auf unsere beiden Beispiele der *fable convenue* läßt sich zusammenfassend sagen, daß ihre „Haltbarkeit“ das eine Mal auf der Autorität des Alten, das andere Mal auf der Nötigung zur ständigen Modernität beruht.

Ist aber die Kirchengeschichte als theologische Disziplin im Besitz eines Kriteriums, nach dem sie sich in der *querelle des anciens et des modernes* zu richten hätte? Es dürfte dieses Kriterium nicht darin bestehen, daß man eine Kerbe in den Bug schlägt, um danach zu segeln.

Um der Zuverlässigkeit ihrer Arbeit willen muß die Kirchengeschichtsschreibung wie jede andere Historiographie sich auf dem jeweils neuesten Stand der Methoden und der Sachfragen halten. Das wäre eine klare Option für den „Fortschritt“. Dagegen ist nicht einzuwenden, daß sie ebensogut auf Quellen, auf die beste und älteste Überlieferung angewiesen ist und folglich der *antiquitas* verpflichtet bleibt. Denn diese unbestreitbar richtige Forderung ist ja selbst nach Herkunft und Ziel „modern“. Die Kirchengeschichte ist aber wissenschaftsgeschichtlich ein Produkt der Aufklärung und sie kann dieses Geschick nicht dadurch unwirksam machen, daß sie zur *Historia sacra* alter Zeiten zurückkehrt. Damit würde sie der Theologie den Dienst nicht leisten können, der ihr abverlangt wird.

Es bleibt ihr keine Ausflucht aus dem Dilemma der geschichtstheologischen Ansprüche. Friedrich Meinecke hat 1933 in einem Aufsatz, *Geschichte und Gegenwart*,³⁸ einen Ausweg zu zeigen versucht. Er verurteilt sowohl die romantische Flucht in die Vergangenheit als auch den Fortschrittsoptimismus, der in die Zukunft flieht; denn beide bleiben in dem alles verschlingenden Strom des geschichtlichen Werdens. Im Rückgriff auf Goethe und Ranke formuliert er die gesuchte „dritte“ Möglichkeit: „... das Ewige im Augenblick, in der individuellen Konstellation des *Lebens* zu suchen und zu finden ...“. Der Leitstern dazu ist das individuelle Gewissen, das „Gottverwandteste in uns“.³⁹ Um dem alten säkularisierten geschichtstheologischen Antagonismus zu entgehen, der dem Historismus doch nicht standzuhalten vermag, postuliert Meinecke die Sakralisierung eines Stückes der Welt; das Geschaffene wird so zum *θεῖον* emporstilisiert.

Auch diese Ausflucht ist der Kirchengeschichte verboten. Sie wird damit

³⁸ In: Friedrich Meinecke, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte* (Werke IV) 1959, S. 90–101.

³⁹ *Ibid.*, S. 99 und 101.

jedoch nicht etwa uninteressant, gleichgültig. Denn diese Ausflucht muß – zusammen mit dem, was Meinecke Vergangenheitsromantik und Fortschritts-glaube nennt – zwar nicht Standort, wohl aber Thema, Problem, Sachproblem der Kirchengeschichte sein.

Da die Kirchengeschichte selbst den widerstreitenden Ansprüchen des Modernismus und des Antimodernismus nicht entlaufen kann, darf sie auch nicht die Position des Richters über beide für sich reklamieren. Sie muß – und sie darf ohne Furcht für ihre *theologische* Legitimation – das Dilemma täglich bestehen. Damit erweist sie sich als das, was sie immer schon ist: als Säkularisationserscheinung.

Nur wenn sie sich darauf verlassen kann, daß die Kirchengeschichte ihren säkularen Charakter nicht um vordergründiger Lorbeeren willen verleugnet, wird die Theologie mit dem Dienst des Kirchenhistorikers rechnen dürfen, den er ihr schuldet. Die theologische Relevanz der Kirchengeschichte hängt nicht davon ab, ob man ihr mit Karl Barth nur den Rang einer „Hilfswissenschaft“ zugesteht, oder ob man sie mit einem höheren Titel ehrt. Sie besteht vielmehr, mit den Worten Gerhard Ebelings gesagt, „gerade darin, daß sie nicht direkte Quelle theologischer Erkenntnis ist. Der Dienst, den das Studium der Kirchengeschichte leistet, ist seine störende Funktion. Sie macht ein naives theologisches Selbstverständnis unmöglich und stellt den Sinn des eigenen Theologietreibens in Frage . . . Die heilsame Störung der Theologie durch die Kirchengeschichte besteht darin, daß diese als Geschichte schlechterdings unsystematisch ist und als *Kirchengeschichte* der Illusion entgegentritt, als habe es die Theologie nur mit Theologie zu tun“.⁴⁰

Indem die Kirchengeschichte die unentrinnbare Perspektivität ihrer eigenen Erkenntnis und die daraus notwendig hervorgehenden Verzeichnungen der historischen Wirklichkeit kritisch durchschaut, kann sie dies als die ihr eigentümliche Verlegenheit hinnehmen, ohne daß sie darüber resignieren müßte. Selbst der methodisch noch so sichere Griff, mit dem sie ältere und jüngere Klischees zerstört, enthebt sie nicht der Not, bei der Ausübung ihrer Störfunktion immer wieder am Anfang zu stehen. Sie hat die Theologie an ihren stets neuen Versuchen zu hindern, *theologia perennis* zu werden, sich als endgültig zu etablieren; mögen diese Versuche nun darin bestehen, daß sie sich ihrer selbst durch neu-orthodoxes Festhalten an bestimmten, einzelnen Traditionen der Vergangenheit versichern will, oder darin, daß sie unter ebenso unkritischer Preisgabe ihrer Vergangenheit, unter Absehen von ihrem geschichtlichen Bedingt- und Gewordensein die „Modernität“, das *aggiornamento*, mit einem einzigen spektakulären Schritt zu erreichen hofft.

Wenn die Kirchengeschichte das versäumte, dann wäre ihr Schicksal als „Hilfswissenschaft“ einer *theologia perennis* schon besiegelt. Es bestünde in der pseudo-historischen Funktion, Bestehendes oder Gewolltes zu rechtfertigen, neue „Fabeln“ hervorzubringen; mit einem Wort: in ihrer vollständigen Ideologisierung.

⁴⁰ Diskussionsthese für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie, in: Wort und Glaube, 1960, S. 453, Ziffer 4 und 5.

Gregor von Nyssa „In suam ordinationem“

Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381?

Von Adolf Martin Ritter

Carl Andresen zum 60. Geburtstag

Die kleine, überwiegend unter dem Titel „*Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν*“ überlieferte und seit der Übersetzung des Fr. Ducaeus (1596) üblicherweise als „In suam ordinationem“ zitierte Rede Gregors von Nyssa¹ ist bisher zumeist mit Lenain de Tillemont² auf die Endemusa bzw. die „Enkänien-synode“ von Chalkedon-Konstantinopel 394³ datiert worden.⁴ In jüngster Zeit jedoch hat sich vor allem J. Daniélou für ihre Ansetzung auf das II. ökumenische Konzil von Konstantinopel 381 ausgesprochen.⁵ Andere wie E. Gebhardt, der Herausgeber dieser Rede in der großen Leidener Ausgabe der Werke des Nysseners, haben sich diesem Vorschlag angeschlossen und ihn teilweise noch präzisiert, ohne die für die Datierung auf 381 vorgebrachten Argumente wesentlich zu vermehren.⁶ Sie sehen es mit Daniélou als „end-

¹ MG 46, 554A–553B = Gregorii Nysseni Opera, ed. curr. W. Jaeger, H. Lan-gerbeck, vol. IX, 1, 331–341.

² S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, 1703, note IV, S. 733 f.

³ Vgl. E. Honigmann, *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'orient chrétien*, I. Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du „Syntagma des XV titres“, *Subsidia Hagiographica*, 35, 1961, S. 3–82, bes. 21 ff.

⁴ Vgl. etwa O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, 1912, S. 205, sowie neuerdings wieder R. Staats, *Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa „In suam ordinationem“*, *Vigiliae Christianae*, 21, 1967, S. 165–179, bes. 173 ff.

⁵ J. Daniélou, *La chronologie des sermons de saint Grégoire de Nysse*, *Revue des Sciences Religieuses*, 29, 1955, S. 357 f.; zuletzt und am eingehendsten in der Besprechung meines Buches „Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. ökumenischen Konzils“ (1965) in: *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 105–113, bes. 110 ff. Daß in meiner Monographie jeder Bezug auf die Diskussion um „In suam ordinationem“ fehlt, wie Daniélou mit Recht rügt, rührt nicht daher, daß mir diese Diskussion nicht bekannt gewesen wäre oder ich sie ignorieren zu können geglaubt hätte. Vielmehr erschienen mir die mit dieser Rede verbundenen Probleme einer eingehenderen Erörterung zu bedürfen, als sie im Rahmen einer Geschichte des Konzils von Konstantinopel möglich gewesen wäre. Durch ein Versehen, auf das ich leider erst zu spät aufmerksam wurde, unterblieb jedoch der vorgesehene Hinweis darauf, daß ich auf diese Fragen zurückzukommen gedenke.

⁶ E. Gebhardt, *Titel und Zeit der Rede Gregors von Nyssa „In suam ordinationem“*, *Hermes* 89, 1961, S. 503–507; vgl. auch G. May, *Gregor von Nyssa in der*

gültig gesichert“ an,⁷ daß wir in der Rede „In suam ordinationem“ eine bisher unerschlossene Quelle für die Geschichte des Konstantinopler Konzils besitzen, die namentlich hinsichtlich der Rolle Gregors von Nyssa auf diesem Konzil wichtige neue Aufschlüsse biete. Über die Deutung des überlieferten Titels freilich sowie über die Frage, welcher Phase des Konzilsgeschehens diese zweite Rede Gregors von Nyssa vor den „150 Vätern“⁸ des näheren zuzuordnen sei, ob Gregor sie bei einer nicht näher bestimmbaran Gelegenheit während der ersten Konzilssession unter Leitung des Meletios⁹ oder im Zusammenhang mit den Unionsverhandlungen mit der Pneumatomachendelegation¹⁰ oder endlich im Rückblick auf deren Scheitern, kurz vor dem Eintreffen der nachträglich eingeladenen ägyptischen und makedonischen Bischöfe,¹¹ gehalten habe, gehen die Meinungen auseinander.

Kirchenpolitik seiner Zeit, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, XV, 1966, S. 117 f.; ders. in seiner Besprechung meines o. a. Buches in *dieser Zeitschrift*, Bd. 77, 1966, S. 145; ferner J. Quasten, *Patrology*, III, 1960, S. 280.

⁷ E. Gebhardt a.a.O., S. 505.

⁸ Sc. neben der oratio funebris auf Meletios (MG 46, 852 A–864 A = Gregorii Nysseni Opera, vol. IX, 1, 441–457), die nach J. Bauer, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik*, Theol. Habil. Schr. Marburg 1892, S. 33, am 30. Tag nach dem Todestag des Meletios, unmittelbar vor der Überführung seiner Leiche nach Antiocheia, gehalten wurde. So versteht sich nach Bauer ähnlich wie in des Ambrosius Trauerrede auf den Kaiser Theodosius (CSEL 73, S. 372) die Anspielung auf die dreißigtägige Trauer um den Patriarchen Jakob (Gen. 50, 2–11 im Vergleich mit Deut. 34, 8: MG 46, 853 B = Gregori Nysseni Opera, vol. IX, 1, S. 445, 1–6). Einen weiteren Hinweis darauf, daß diese Rede jedenfalls nicht bei der Leichenfeier selbst gehalten sei, auf die Gregor vielmehr bereits zurückblicke (456, 5 ff.), sieht Bauer in der Bezeichnung des Meletios als „Vater eures (sc. der Synodalen) Vaters“ (456, 13); gemeint sei mit letzterem Gregor von Nazianz, der inzwischen bereits offiziell die Nachfolge des Meletios im Konzilsvorsitz angetreten habe. Doch ist dies schwerlich richtig. Vielmehr stellt der Nyssener hier Meletios, „unsere Jakob“, dem alttestamentlichen Patriarchen zum Vergleich gegenüber: Weil beide einander darin gleich waren (wie Vater und Sohn), daß es bei dem einen wie dem andern nicht üblich war, „Kinder von niederer, knechtischer Abkunft nachträglich der Zahl derer von edler Glaubensabkunft beizuzählen“, darum (ὁὐκοῦν) „ist jener (sc. Jakob) auch euer Vater, weil er der Vater eures Vaters (sc. Meletios) war“. Und so, darauf kommt es Gregor bei dieser „σύνχριστος“ an, ist die Schwere des Trauerfalls, den es in diesem Augenblick zu beklagen gilt, nicht geringer als einst beim Tod des Patriarchen Jakob, ja muß die Klage umso anhaltender sein, als es jetzt nicht mehr „Fremdvölkische“ sind, die den toten Jakob beweinen (Deut. 34, 8), sondern, wie gezeigt wurde, „Brüder“ und „Stammesgenossen“ (445, 1–13).

⁹ J. Daniélou, *Revue des Sciences Religieuses*, 1955, S. 358.

¹⁰ J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 110 ff.; vgl. auch E. Gebhardt a.a.O., S. 505, der „In suam ordinationem“ ebenfalls auf die Periode vor dem Tode des Meletios ansetzt und mit den Beratungen über die Frage des Verhältnisses zu den Pneumatomachen in Verbindung bringen möchte, sich die Situation freilich dadurch verunklärt, daß er irrigerweise annimmt, die Pneumatomachen seien „zur Teilnahme am Konzil eingeladen worden“, aber nicht erschienen (ebd.)!

¹¹ G. May, *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit*, a.a.O., S. 117. Inzwischen scheint auch E. Gebhardt zu einer ähnlichen Ansicht gelangt zu sein, wenn er in seiner Ausgabe – etwas voreilig, wie man finden wird! – der Rede den neuen Titel gibt: „De deitate adversus Euagrium oratio qua sententiam suam in concilio Constantinopolitano prolatam confirmavit“.

Leider hat man es bisher unterlassen, die Rede einer eingehenden Analyse nach Inhalt, Form und Stil zu unterziehen,¹² anscheinend unter dem Eindruck, der Gedankengang der Rede sei „nicht konsequent“,¹³ Gregors Beweisführung sei hier bisweilen „vollkommen systemlos“,¹⁴ ja es sei zu fragen, ob „In suam ordinationem“ „überhaupt völlig überliefert“ sei und uns nicht vielmehr „ein fragmentarischer Text“ vorliege.¹⁵ Wo aber die Nötigung zu entfallen scheint, die Deutung der einzelnen Aussagen am Kontext zu kontrollieren und zu bewähren, ist der Phantasie und Kombinationsgabe ein weiter Spielraum gelassen. Ehe die These Daniélous und ihre Begründung nachgeprüft werden kann, ist daher zunächst zu fragen, ob der Eindruck der Formlosigkeit, inkonsequenter Gedankenführung und fragmentarischen Textüberlieferung der Rede zu Recht besteht.

1. Wovon also handelt „In suam ordinationem“? – In einer repräsentativen¹⁶ Versammlung nikäisch-orthodoxer Bischöfe,¹⁷ die sich aus festlichem Anlaß¹⁸ in einem prächtig ausgestatteten Raum, wohl einer Kirche, zusam-

¹² Die „kurze Durchmusterung des Inhalts“, deren Ergebnis E. Gebhardt a.a.O., S. 504 ff., vorlegt, hat Wichtigstes wie etwa das Thema des Ganzen nicht wahrgenommen und geht zudem i. w. nicht über die erste Hälfte der Rede hinaus, während sich R. Staats (a.a.O., S. 166 ff.) nur für den Schluß interessiert hat. J. Daniélou endlich begnügt sich damit, eine Reihe von Anspielungen auf die Situation des Konzils von 381 namhaft zu machen (Recherches de Science Religieuse, 1967, S. 110 f.), ohne sich des Zusammenhangs zu vergewissern, in dem sie stehen.

¹³ R. Staats a.a.O., S. 165.

¹⁴ E. Gebhardt a.a.O., S. 504.

¹⁵ R. Staats a.a.O., S. 166.

¹⁶ Gregor sieht in dieser Versammlung offenbar die Kirchengemeinschaft angemessen repräsentiert, der er sich selbst zurechnet. Wer hier nicht vertreten ist, gehört zu den „Abgefallenen“, zu den „Außenstehenden“ (vgl. etwa 334, 10 ff. mit 338, 22 ff.). Darum kann Gregors Blick, was gelegentlich irritiert, ohne weiteres überwechseln von der pars motum totum (vgl. 334, 4 ff. mit 338, 22 ff. und 341, 3 ff.).

¹⁷ Vgl. bes. 336, 3 ff. Daß es sich bei den Anwesenden um Bischöfe handelt, wird dadurch nahegelegt, daß sie insgesamt als „Väter“ (336, 1 f.), als „Tagelöhner“ angesprochen werden, „die . . . im Weinberg des Herrn arbeiten“ (335, 24 f.), sowie daß Gregor abwechselnd in der 1. Person Singularis (vgl. 334, 4 ff.) und Pluralis (vgl. 338, 10) reden und dann dieselben Aussagen von „den Lehrern (der Kirche)“ machen kann (334, 8 ff.; 337, 8 ff.).

¹⁸ Vgl. die Fülle der diesbezüglichen Metaphern zu Beginn der Rede (dieses „geistliche Gastmahl“, „dieser gute und reiche Gastgeber“ usw.) sowie den fast scherzenden Ton in Wendungen wie: „Wir halten euch noch ein wenig mit unserm Geplapper beim Proömion auf . . .“ (ἐν ὑμῖν ἐν προομιῶν ἀδολεγοῦμεν: 332, 22), wie auch die Aufbietung von nicht weniger als vier ausgeführten Vergleichen zum Ausdruck von Gregors angeblicher rhetorischer Unfähigkeit (331, 4–18; 331, 18–332, 5; 332, 13–22 und 333, 1–7) wegen ihres offenkundig hyperbolischen Charakters auf seine Zuhörer kaum weniger erheiternd gewirkt haben wird als auf uns. Auf den festlichen Anlaß läßt auch die Charakterisierung der zuvor gehaltenen Reden schließen: sie waren „geistlicher Honigseim“, an dem sich das Ohr delectierte („ . . . τοῖς πνευματικοῖς τοῦτοις κηρίοις τὴν ἀκοὴν ὑμῶν ἐντροφῆσσαν . . .“: 331, 16 f.); sie haben bei den Hörern nachhaltige Bewunderung hervorgerufen (332, 6 f.), haben sie mit „Süßigkeiten“ verwöhnt und zu ihrer wohligen „Sättigung“ geführt (332, 7 ff.); weiter ist von ihrer „Schönheit“ (κάλλος: 332, 12), von ihrem „Leuchtglanz“ (λαμπρόν: 332, 20 f.) die Rede; auch ist nicht ausgeschlossen, daß sie zumindest mitgemeint sind, wenn Gregor später von den „zu unsrer Zeit“ gehaltenen „langen“,

mengefunden haben,¹⁹ ergreift Gregor nach mehreren Vorrednern²⁰ als letzter das Wort.²¹ Nicht aus eigenem Antrieb redet er, sondern weil er sich dem Drängen des Versammlungsleiters nicht verschließen kann und will,²² ob-

„überaus prächtigen“ und „ausgefeilten Reden“ spricht (vgl. 337, 9 mit 334, 8 f.; bei dem Ausdruck: „*τρίβονται λόγοι* [sc. *ἐπὶ τῶν διδασκάλων*]“ wird man wohl auch an das „*τρίβωνα λόγοι*“ von Contra Eunomium I, 12 = Gregorii Nysseni Opera, IX, 25, 26 zu denken haben). Kurzum: wenn bei ihnen nicht Absicht und Wirkung gänzlich auseinanderklaffen, so zielen diese Reden – zumindest auch – darauf ab zu ergötzen, zu erheben, waren also epideiktisch-enkomastischen Charakters (vgl. zur epideiktischen Breedsamkeit und ihren verschiedenen Arten R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer, 2. Aufl. 1885, S. 314 ff.; H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, I, 1960, 129 ff.). Das Gleiche gilt aber auch von der Rede Gregors selbst, zumindest von deren Prooimion, das ganz auf den zu vermutenden festlichen Anlaß abgestimmt ist, nicht nur seinem Stil nach, sondern auch in seiner Anlage, in der es weitgehend den Vorschriften entspricht, die etwa bei Menander, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* (in: L. Spengel, *Rhetores Graeci*, vol. III, 1856, S. 369 f.) für die epideiktische Rede aufgestellt sind und dem Prooimion vornehmlich die Aufgabe der „*αὔξησις*“, der Amplifikation des behandelten Gegenstandes zuweisen. Bei Gregor ist der amplifikatorische Charakter des Prooimions freilich auf den ersten Blick nur schwer zu erkennen, weil er hier vor allem die indirekte Form der sog. „*ratiocinatio*“ (vgl. H. Lausberg a.a.O., I, S. 223 f.) gewählt hat, d. h. er amplifiziert die Begleitumstände (in diesem Fall die festlichen Reden, den prächtigen Versammlungsort, den würdigen Versammlungsleiter!) und suggeriert damit den Hörern den Rückschluß auf die Größe des zu lobenden Gegenstandes selbst. Dazu erstrebt er, ganz im Sinne der Vorschriften Menanders, die amplifikatorische Wirkung mittels der *ἀπόρησις*, der Betonung der eigenen rhetorischen Unzulänglichkeit!

¹⁹ Vgl. die kleine Ekphrasis 332, 13 ff., die nicht nur stilistisch reizvoll, sondern möglicherweise auch von einigem kunstgeschichtlichen Interesse ist und darum hier im Wortlaut mitgeteilt sei: „Siehst du zu deinen Häupten diese Decke (*ῥοφος*), wie schön sie anzuschauen ist, wie strahlend das Gold an dem Schnitzwerk erblüht (*ὡς γλαφυρῶς ταῖς γλυφαῖς ἐπανθεῖ τὸ χρυσοῖον*)? Obwohl sie auf den Beschauer wirkt, als wäre sie ganz aus Gold (oder: obwohl sie an der Oberfläche ganz aus Gold ist – *χρύσεος ὢν ὅλος τὴν ἐπιφάνειαν*), sind ihr doch in regelmäßiger Folge mit Blau ausgemalte Vielecke eingegraben (*κύκλοις τοῖς πολυγώνοις κύανφ διακεχρισμένοις ὑποκεχάραται*). Was hat das Blau für den Künstler zu bedeuten? (Es dient), wie ich glaube, dazu, daß das Gold mehr Leuchtkraft gewinne, indem es (der Künstler) mit der Farbe abwechseln läßt. Wenn nun das Blau, dem Golde beigemischt, dessen Leuchtkraft steigert, so ist es vielleicht auch nicht unangebracht, wenn dem Glanz der zuvor gehaltenen Reden nun auch noch unser Schwarz beige-fügt wird“. – Wie so oft bringt Gregor hier also zu Beginn eines Vergleiches eine veritable Ekphrasis (vgl. dazu L. Meridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Thèse Paris 1906, S. 139 ff.), d. h. eine der kunstgerechten „Beschreibungen“, bei denen er es zu einiger Meisterschaft gebracht hat (vgl. P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentarius, 1912, S. 73 f.; G. Downey, Art. Ekphrasis, RAC IV, Sp. 921–944, bes. 936 f.). Schwierig ist die Verbindung „*κύκλοις . . . πολυγώνοις*“, ein Oxymoron, wie es dank Gregors ausgeprägtem „gout du paradoxe“ (Meridier, S. VII) in seinem Schrifttum häufig begegnet (s. Meridier, S. 200 ff.). Die Übersetzung, die nur einen Versuch darstellt, versteht „*κύκλος*“ im übertragenen Sinne als Ausdruck des Zyklischen, der regelmäßigen Folge, während das Adjektiv „*πολυγώνοις*“ hier wohl für den „langweiligen“ Genitiv „*πολυγώνων*“ (von *τὸ πολυγώνον*) eintritt. Aber das, worauf es hier ankommt, ist völlig klar: nach Gregors Beschreibung tagt die Versammlung in einem (basilikal)en Raum mit einer vergoldeten Kassettendecke (vgl. bes. die Ausdrücke: *ῥοφος*, *αἱ γλυφαὶ* und *ὑποκαράττεσθαι*, die wohl keine andere Deutung zulassen), was wohl am ehesten an eine Kirche denken läßt (vgl. F. W. Deichmann, Art. Decke,

wohl er sich alt und matt fühlt und seine Redeweise „zitternd und ein wenig schleppend“ geworden ist.²³ Allein, es mag deshalb angehen, daß auch er etwas zu diesem Symposium beisteuert, weil der Kontrast zwischen seiner und vor allem der unmittelbar zuvor gehaltenen Rede, die noch immer alle in ihrem Bann gefangenhält,²⁴ deren Glanz nachträglich nur noch steigern kann; so wie zu Häupten der Versammlung das Dunkelblau, mit dem die polygonalen Vertiefungen der Decke ausgemalt sind, das Gold am Schnitzwerk der Kassetten umso strahlender hervortreten läßt.²⁵ Auch darf vielleicht daran erinnert werden, daß einst beim Bau der Stiftshütte (vgl. Exod. 35) Mose und Bezaleel, „der durch göttlichen Geist die Kunstfertigkeit eines Zimmermanns erlangt hatte, ohne daß ihn ein anderer darin angelernt hätte“,²⁶ an die Freigebigkeit aller Israeliten appellierten und über dem Gold, dem Purpur und den Edelsteinen der Reichen die Gaben der Armen, Hölzer, Häute und Ziegenhaare, keineswegs verachteten.²⁷

Doch dient Gregor diese Geschichte aus dem Buche Exodus nicht nur zum – für unsern Geschmack reichlich monströsen! – Vergleich. Vielmehr gewinnt er ihr auch selbst eine unmittelbare aktuelle Bedeutung ab²⁸ oder doch wenigstens einem bestimmten Zug in ihr, den er vorher bereits absichtsvoll ins Licht gerückt hatte²⁹ und nun noch einmal hervorhebt, um ihn gleichsam als Thema seiner folgenden Darlegungen kenntlich zu machen: „Durch göttlichen Geist (*πνεύματι θεῷ*) wurde Bezaleel aus einem Laien (*ιδιώτης*) ein Fachmann (*σοφός*)“.³⁰

Die Aktualität dieser Aussage liegt für Gregor einmal darin, daß hier, wie er in einem kurzen fingierten Dialog³¹ mit „dem Pneumatomachen“

RAC III, Sp. 929–643, bes. 638 ff.; P. Friedländer a.a.O., S. 44. 99 f. zu Eusebs Beschreibungen der großen Kirchenbauten unter Konstantin).

²⁰ Vgl. 331, 4; 332, 20 f.

²¹ Vgl. bes. 331, 16 ff. (*δεξιόσασθαι* ist hier wohl im Sinne von „Lebewohlsagen“ zu verstehen). ²² 331, 6–14. ²³ 332, 2 ff. ²⁴ 332, 6–9. ²⁵ 332, 11–22.

²⁶ „... *δς πνεύματι θεῷ τὴν σοφίαν ἔσχε τῆς ἀρχιτεκτονικῆς αὐτοδιδάκτον*“ (333, 2 f.). ²⁷ 333, 1–7.

²⁸ „... *οὐκ ἄκαιρος τῆς ἱστορίας ἴσως ἢ μνήμη*“ (333, 7 f.).

²⁹ Nach Exodus 35, 4 ff. rief Mose allein zu Spenden für den Bau der Stiftshütte auf und stellte im Anschluß daran Bezaleel den Israeliten als den vor, den der Herr neben Oholiab zum Baumeister berufen und „erfüllt“ habe „mit dem Geist Gottes, daß er weise, verständig, geschickt sei zu allerlei Werk . . .“ (Exod. 35, 30 ff.). Gregor hingegen läßt Bezaleel bereits an dem Aufruf an die Israeliten beteiligt sein („*Ἀκούω Μανσᾶ τὸν μέγαν . . . καὶ τὸν Βεσελεὺλ . . . κοινῇ προθεῖναι τὴν φιλοτιμίαν πλουσίους καὶ πένησι . . .*“) und führt ihn dort umständlich ein (vgl. Anm. 26), was im Blick auf den Vergleich, auf den es ihm zunächst ankommt, als völlig überflüssig erscheint, nachträglich sich aber als geschickte Vorbereitung auf das Kommende erweist.

³⁰ 333, 9 f.

³¹ Der fiktive Charakter geht schon daraus hervor, daß es kurz hintereinander heißt: „welcher Gedanke mir dabei durch den Sinn kam, will ich gern auch der Allgemeinheit mitteilen . . . Der Pneumatomache höre also gut zu“ (333, 8 f. 11)! Solche fingierten Dialoge, eines der Hauptcharakteristika der „Diatriben“ (vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa, I⁴, 1923, S. 129 ff.; W. Capelle- H. I. Marrou, Art. Diatribe, RAC III, bes. Sp. 997 f.), begegnen überaus häufig beim Nyssener (vgl. in unserer Rede noch 337, 11 ff.; 339, 10 ff.).

ausführt, die Gottheit (*θειότης*) des Geistes bezeugt wird. Und zwar muß sie ihm *φύσει* und nicht etwa *κλήσει* zukommen, wie sich aus dem Gedanken der Einfachheit und Unzusammengesetztheit der göttlichen Natur zwangsläufig ergibt. Hält man dies Zeugnis ferner zusammen mit dem christlichen Grunddogma („Kerygma“) von der Einheit der *θεία φύσις*, so erhebt sich die Frage, mit welchem Recht die Pneumatomachen „mit dem Worte trennen (sc. den Geist von Vater und Sohn), was von Natur aus zusammengehört“. ³²

Noch wichtiger aber ist im Augenblick, was hier über das Wirken des göttlichen Geistes gesagt wird. Gregor nimmt es in der Formulierung auf, daß die „Herabkunft (*ἐπιβασίς*)“ des Geistes „der Seele wie eine Fußstapfe die Gnade“, das Charisma „der Weisheit (*σοφία*) einprägt“. ³³ Hieran zu erinnern tut umso mehr not, als sich im Blick auf die namentlich vom Streit um Wesen und Würde des Hl. Geistes beherrschte Gegenwart ³⁴ die Frage erhebt, warum die Verkündigung, die „Lehre“ der Kirche heute anders als zur Zeit der Apostel trotz aller reichentfalteten Beredsamkeit so wenig ausrichtet. Es ist vielmehr so, wie der Prophet sagt: „es bleibt fern, was sich trennte, es stirbt, was sterben will, und es bekehrt sich nicht, was sich verirrt“ (vgl. Sach. 11, 9; Ezech. 34, 4). Und nun zeigt sich, daß es nicht nur zum Scherz gesagt war, wenn Gregor im Prooimion bemerkte, es sei „wohl angebracht“, nach dem „Glanz“ der zuvor gehaltenen Reden nun etwas dunklere Töne zu wählen. ³⁵ Darf man doch nicht vergessen, in welcher beklagenswerter Lage sich die Kirchen gegenwärtig befinden, daß nämlich das „Band der Liebe“ und des Friedens, welches bis dahin als kostbares väterliches Erbe in Ehren

³² 333, 11–334, 4.

³³ 333, 12 f. „*σοφία*“ dürfte hier im Sinne des paulinischen Charismas des „*λόγος σοφίας*“ (1. Kor. 12, 11) verstanden sein. Darum kann Gregor später hieran anknüpfen mit der Frage: „Wer aber wird mir die Überzeugungskraft jener Verkündigung geben...“ (*ἀλλὰ τίς μοι δώσει τὴν δύναμιν τοῦ λόγου ἐκείνου*...: 334, 4). Die „Dynamis“ der Verkündigung ist in der Tat das Kernproblem, um das es in der ganzen weiteren Rede geht! – Im Gegensatz zu E. Gebhardt, nach dem der im Codex Taurinensis B. I. 4 singulärerweise überlieferte Titel „*Περὶ θεότητος (πρὸς Εὐάγγελιον)*“ „den Inhalt der Rede genau“ trifft (a.a.O., S. 506), hat R. Staats richtig gesehen, daß die Anrede an die pneumatomachischen Bestreiter der Gottheit des Geistes vom Kontext insofern absticht, als Gregor im weiteren der Rede nie wieder ausdrücklich auf die Frage der Gottheit des Geistes zurückkommt. Trotzdem handelt es sich hierbei schwerlich um ein „Fremdstück“ (R. Staats a.a.O., S. 169, A. 12; vgl. auch S. 175, A. 30), etwa um einen „Brief an Euagrius“, der versehentlich in die Überlieferung von „In suam ordinationem“ „mit hineingeraten“ wäre (S. 166), wohl aber um eine digressio (vgl. H. Lausberg a.a.O., I, S. 187 ff.), die, vorbereitet durch das zweimalige hervorgehobene „*πνεύματι θεῷ*“ (333, 2, 9), angesichts der kirchengeschichtlichen Situation, auf die Gregor deutlich genug Bezug nimmt (vgl. bes. 334, 8 ff.), vollauf verständlich ist.

³⁴ Wohl fällt in der Rede gelegentlich auch einmal ein Wort über die Anhomoiier (335, 2 ff.; vgl. auch 339, 6 ff.). Doch gelten sie bereits als „Außenstehende“ (335, 10), als ausgemachte Häretiker (vgl. 335, 18 ff.: mit den „häretischen Dirnen“ kann kaum jemand anderes als sie gemeint sein). Im Mittelpunkt des Interesses jedenfalls steht hier das Verhältnis zu den „abgefallenen Brüdern“ (335, 10–337, 7), die unschwer als „Rechtmakedonianer“ erkennbar sind (vgl. unten S. 321 f.), und damit der Streit um Wesen und Würde des Hl. Geistes.

³⁵ 332, 20–22.

gehalten und bewahrt wurde, in „dieser heillosen Generation“ gänzlich zu zerreißen droht. Immer wieder hat sich in der Gegenwart wiederholt, daß sich Brüder von Brüdern trennten, wie der verlorene Sohn des Evangeliums ihr Erbteil an sich rissen und es in Gemeinschaft mit den „häretischen Dirnen“ verschleuderten, ohne daß sie bisher in der Fremde zur Einkehr gelangt wären. Es hieße allem Anschein nach, eiteln Träumen nachhängen, wenn man auf ihre Rückkehr hoffte, selbst wenn sich alle hier versammelten orthodoxen Bischöfe wie der Vater des Gleichnisses auf den Weg machten, den „verlorenen Söhnen“ entgegen, und ihre Bereitschaft bekundeten, sie wieder in die Gemeinschaft des nikäischen Glaubens aufzunehmen. Denn „das Herz der Brüder ist verstockt“; sie lassen sich nicht davon abbringen, zwischen den kirchlichen Fronten hin und herzutreiben. So täte man am besten, sie, die „weder kalt noch warm“ sind, „auszuspeien“ (vgl. Offenb. 3, 15 f.)!³⁶

Warum aber ist das so, fragt Gregor und kehrt damit zu seinem Thema zurück. „Was ist der Grund dafür, daß einst, zur Zeit der Jünger, durch den Herrn viel Volks der Kirche zugeführt wurde (vgl. Apg. 11, 24), jetzt aber die langen und prächtigen Reden der Lehrer an den Ohren vorbeirauschen, ohne etwas auszurichten (*παράτρεχειν ἀπράκτους*)?“ Soll man sagen, es liege daran, daß die Predigt der Apostel „durch die Charismen ihre Beglaubigung empfing (*τὸ ἀξιόπιστον . . . διὰ τῶν χαρισμάτων εἶχε*)“? Allein, daß machtvollen Taten dem Wort zu Hilfe kommen und seine Wahrheit bezeugen, ist das eine heutzutage gänzlich unerschwingliche Möglichkeit? Doch wohl nicht! Vielmehr ist auf das Beispiel der Asketen aus Mesopotamien zu verweisen, die „Landsleute unsres Vaters Abraham“, wie dieser „aufgebrochen“ sind „aus ihrem Vaterland und ihrer Verwandtschaft“ (Gen. 12, 1), ja „die ganze Welt“ verlassen haben. Zwar „wissen sie nicht, mit Worten zu fechten, und Streitgespräche zu führen haben sie nicht gelernt; aber über die Dämonen haben sie eine solche Macht, daß auf ihren bloßen Befehl hin geschieht, was sie sich vorgenommen (*ὡς προστάγματι μόνῳ τὸ δοκοῦν κατεργάζεσθαι*), und die Dämonen das Weite suchen, (in die Flucht geschlagen) nicht durch syllogistische Künste, sondern durch eine Vollmacht, die aus dem Glauben erwächst, nicht indem sie so lange in die Enge getrieben werden, bis ihnen der Widerspruch vergeht (*οὐκ εἰς ἀπορίαν ἀντιπάσεως περιγόμενα*), sondern indem man sie in die äußerste Finsternis verbannt“. Mit all dem aber bezeugen diese einfältigen Leute als eine noch gegenwärtig erfahrbare Wirklichkeit, was von Bezaleel geschrieben steht, daß er, ein *ιδιώτης*, durch die Einwohnung des Geistes mit dem Charisma der „Weisheit“ begabt wurde.³⁷

³⁶ 334–337, 7.

³⁷ 337, 7–338, 9. Zu welchem Zweck Gregor auf das Beispiel der Asketen aus Mesopotamien verweist, darüber läßt er keinen Augenblick im unklaren, wenn er einleitend fragt: „Siehst du nicht die gleichen Wunder (gegenwärtig geschehen wie zur Zeit der Apostel)?“ und die Charakterisierung der exemplarischen Charismatiker abschließt mit den Worten: „So weiß der Christ, Schlüsse zu ziehen (*συλλογίζεσθαι*), dies sind die Taten (*κατορθώματα*), zu denen unser Glaube befähigt . . .“.

Nein, niemand soll argwöhnen, Gregor achte die gegenwärtig zu erfahrende Gnade gering. Wenn Verkündigung und Lehre der Kirche heute so wenig Überzeugungskraft besitzen, so liegt das nicht daran, daß der Geist, der „all dies wirkt und jedem das Seine zuteilt, wie er will“ (1. Kor. 12, 11), etwa aufgehört hätte, sich solchermaßen zu versichtbaren!

Dann aber braucht man auch nicht zu resignieren und sich etwa abzufinden mit dem, was an kirchlicher Gemeinschaft auf dieser Bischofsversammlung in Erscheinung tritt. „Ich freue mich“, gesteht Gregor, „an dem, was ich (hier anwesend) sehe, aber es betrübt mich, was (alles) ich nicht sehe“.³⁸ Es bleibt der Kummer über die, die sich von dieser Gemeinschaft fernhalten. Gewiß kann und soll man ihnen mit theologischen Argumenten entgegenzutreten suchen. Gregor liefert dafür selbst noch ein Exempel, indem er denen, die in der Weise des Eunomios „spitzfindige Untersuchungen“ über eine Seinshierarchie „anstellen“ (*οὐσίας τινὰς τεχνολογοῦσιν* . . .), in die auch Vater und Sohn, freilich in gebührendem Abstand voneinander, einzustufen wären, entgegenhält, daß es angesichts der „Unendlichkeit“ Gottes geradezu aberwitzig ist, das Wesen des Vaters und des Sohnes vergleichend nebeneinanderzustellen, um eine Unter- oder Überordnung zu statuieren.³⁹ Doch nicht daran sollte sich die Hoffnung heften, sondern an die Verheißung: „Selig sind, die nach dem Herren dürstet“ (vgl. Mt. 5, 6), was meint, daß wir einen Wanderer nachahmen sollten, der auf sonnendurchglühter, staubi-

Es ist vielleicht nicht ganz abwegig, darüber hinaus auf Gregors Schrift *De virginitate* zu verweisen. Wie dort nach dem Schema der *Εἰσαγωγή*-Literatur (vgl. etwa Horaz, *Ars poetica*, und dazu E. Norden in: *Hermes* 40, 1905, S. 481 f.) zunächst der *βίος ἀσκητικός* „als *τέχνη* oder *δύναμις* im griechischen Sinn dieser Worte“ vorgestellt wird und die Darstellung schließlich „in dem Idealbild des Mannes kulminiert, der die *τέχνη* verkörpert“, einem Bild, das die Züge des Gregor-Bruders Basileios trägt (W. Jaeger, *Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, 1954, S. 132 f.), so erscheinen hier die mesopotamischen Asketen gleichsam in der Rolle der *τεχνίται*. In jedem Fall dient ihr Beispiel dazu, um als „*δυνατόν*“ (vgl. H. Lausberg a.a.O., S. 125 f.), als noch gegenwärtig erfahrbar zu erweisen, was Altes und Neues Testament über die Wirklichkeit des Charismatischen bezeugen.

³⁸ 338, 22–339, 1. Auf die Gesamtheit der Anwesenden und nicht etwa auf die „nun gar selbst an(geredet)“ und womöglich „unter seinen Zuhörern“ zu vermutenden Asketen (so R. Staats, a.a.O., S. 167) bezieht es sich auch, wenn Gregor wenig später sagt: „Wenn ich auf euch schaue, so kommt meine Sehnsucht bei euch zur Ruhe“. Lautet doch die Fortsetzung: „wenn ich aber an das denke, was hier fehlt, so weiß ich nicht, wie ich das Unglück beklagen soll . . .“ (339, 4–6).

³⁹ 338, 13–339, 26. Daß Gregor hier konkret die Theologie der Eunomianer vor Augen hat und nicht allgemein gegen die „Spitzfindigkeiten einer zeitgenössischen Theologenschaft“ polemisiert (so wiederum R. Staats a.a.O., S. 167), unterliegt angesichts der völligen Übereinstimmung in der Charakterisierung und Widerlegung des Gegners, wie sie sich zwischen dieser Passage von „In suam ordinationem“ und dem großen Werk „*Contra Eunomium*“ (vgl. dazu vor allem E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, 1966, S. 95–147) aufzeigen ließe, nicht dem geringsten Zweifel. Auch deutet nichts darauf hin, daß Gregor in den mesopotamischen Asketen nicht nur exemplarische Charismatiker, sondern dazu noch tiefgründige spekulative Denker gesehen und ihnen den Gedanken der „Unendlichkeit und Unausmeßbarkeit der göttlichen Macht“ (richtiger: des göttlichen Wesens) zugeschrieben hätte, wie R. Staats (a.a.O.) anzunehmen scheint.

ger Straße plötzlich auf eine reichlich sprudelnde Quelle trifft und sich nun nicht etwa in Spekulationen über das Woher, Wie und Wodurch des Wassers ergeht, sondern eilends niederkniet, seinen brennenden Durst zu löschen sucht „und dem dankt, der ihm diese Gnade gewährt hat“. Wir sollten um den Geist als die Quelle aller guten Gaben bitten! „Tue weit deinen Mund auf“, sagt der Prophet (vgl. LXX-Ps. 80, 11), „und es wird ihn der füllen, der da Macht hat, die Charismen zu schenken“.⁴⁰

Weil er, der Geist, nicht nur künftige Güter, „Unsterblichkeit der Seele“, „ewiges Leben“ und „Freude ohne Ende“, bereithält, sondern schon jetzt als Spender der Charismen in Anspruch genommen sein will, darum richtet sich der Blick dankbar in die Gegenwart und zuversichtlich in die Zukunft, weil zu hoffen ist, daß, wie schon jetzt „die Schatzkammern voll sind von dem Golde Arabiens“ (vgl. LXX-Ps. 71, 15), so „vielleicht schon bald auch Gesandte aus Ägypten kommen und ihre Hand zu Gott erheben werden und die Königreiche auf Erden mit uns das Siegeslied anstimmen dem, der alle in sein Reich ruft . . .“ (vgl. LXX-Ps. 67, 32 f.).⁴¹

2. Ist damit der Inhalt der Rede zutreffend wiedergegeben, so weist sie einen in sich geschlossenen Gedankengang auf, wenn es Gregor auch an einigen Stellen seinen Hörern (und Lesern) überlassen hat, den gedanklichen Anschluß selbst herzustellen. Aber wie durch diese bisweilen etwas unvermittelten Übergänge die Durchsichtigkeit des Inhalts nie ernstlich beeinträchtigt

⁴⁰ 340, 1–341, 2. Gregor führt den Vergleich, dessen erste Hälfte auch hier zu einer wohl gelungenen „Beschreibung“ ausgestaltet ist (340, 4–19), nach dem freien Zitat von Mt. 5, 6 mit der etwas rätselhaften Wendung ein: „Es ist also der Gedanke wohl nicht unzeitgemäß (oder: es ist wohl nicht unzeitgemäß, folgendes zu beherzigen – *τάχα οὐκ ἔξω τοῦ καιροῦ τὸ ἐνθύμιον*), und nehmt mein Wort an, auch wenn es sich in Diskrepanz zur gegenwärtigen Lage zu befinden scheint (*καὶν ἀπηρτησθαι τῶν παρόντων δοκῇ*)“. Daß es Gregor für „zeitgemäß“ hält, seinen Hörern die Bitte um den Charismengeist, der auch die „*δύναμις τοῦ λόγου*“ (334, 4) geben kann, ans Herz zu legen, ist im vorausgehenden hinreichend begründet. Aber worin liegt die von den Hörern möglicherweise empfundene „Diskrepanz“ zur Gegenwart? Etwa darin, daß der Vergleich mit dem „in der Mittagshitze seines Weges ziehenden“ Wanderer eine Situation beschwört („... die Sonne glüht mit sengenden Strahlen über seinem Haupt und saugt mit ihrer Feuersglut alle Feuchtigkeit aus dem Körper; auch sei in dem Beispiel vorausgesetzt, daß der Boden rauh, unwegsam und ausgedörrt ist . . .“), in die sich die festlich gestimmte Versammlung nur schwer hineinzuversetzen vermag? Oder meint Gregor, damit rechnen zu müssen, daß es von einigen der anwesenden Bischöfe als Zumutung, als Widerspruch zu den Erfordernissen der Gegenwart empfunden werden könnte, wenn er mit diesem Vergleich scheinbar dazu auffordert, statt sich in müßigen Spekulationen über „Woher“, „Wie“ und „Wodurch“ des Geistes zu ergehen, sich an seine Gaben zu halten, was den Wünschen der Gegner wohl allzu sehr entgegengekommen wäre? In diesem Falle konnte er darauf vertrauen, daß alsbald erkennbar werde, es gehe ihm anders als seinem bischöflichen Kollegen Kyrillos von Jerusalem (vgl. bes. dessen Katechese XVI, 24: MG 33, 952 B – 953 A) nicht im geringsten darum, den Fragen um Wesen und innertrinitarische Stellung des Geistes auszuweichen, sondern es komme ihm allein darauf an, daß der Geist, dessen Gottheit ihm ebenso unbezweifelt feststand wie seinen Zuhörern (vgl. 333, 11 ff.), nun auch als Spender der Charismen in Anspruch genommen werde!

⁴¹ 341, 2–12.

wird, so besteht auch sonst schwerlich ein Anlaß, die Integrität der Textüberlieferung von „In suam ordinationem“ in Zweifel zu ziehen.

Es ist hier leider nicht möglich, die Rede auch auf ihre literarische Gestalt hin näher zu untersuchen und das Ergebnis dem zu konfrontieren, was L. Meridier über den „Einfluß der zweiten Sophistik auf das Werk Gregors von Nyssa“ ermittelt hat. Danach wäre Gregor als Rhetor und Schriftsteller zeitlebens nicht über die Rolle des willfähigen und darüber hinaus zuweilen recht linkischen Schülers der Sophisten hinausgelangt. Um die „Anleihen bei der heidnischen Rhetorik“ zu retuschieren, habe er „nicht die geistige Schmiegsamkeit des Basileios oder die künstlerische Delikatesse Gregors von Nazianz“ besessen.⁴² Allein, es würde über den uns gesteckten Rahmen weit hinausführen, wollten wir anhand der von Meridier fast gar nicht berücksichtigten Rede „In suam ordinationem“ die Probe aufs Exempel machen.⁴³ Vielmehr haben wir uns nun der Frage nach der Datierung der Rede zuzuwenden und dabei zunächst die von J. Daniélou für deren Ansetzung auf 381 vorgebrachten Argumente auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen.

Nach Daniélou sind der Rede einmal Indizien zu entnehmen, die ganz allgemein auf die Situation des Konzils von 381 verweisen; sie seien hier vorweg besprochen. Sodann wartet Daniélou mit einer imposanten Liste von Anspielungen auf, die für ihn den geschichtlichen Ort der Rede, die Gelegenheit, bei der sie im Verlaufe des Konzils gehalten wurde, noch genauer erkennen lassen.

a) Auf das Konzil von 381 führen nach Daniélou folgende allgemeinen Erwägungen: erstens sind die theologischen Themen der Rede ganz die des Konzils; zweitens spricht, was in der Rede wenigstens andeutungsweise über GröÙe und Zusammensetzung der Zuhörerschaft Gregors verlautet, gut der Zusammensetzung des Konstantinopler Konzils; drittens, und das ist für Daniélou der „entscheidende Zug“,⁴⁴ enthält der Schluß der Rede eine völlig unzweideutige Anspielung auf das Konzil, sofern man dort, wie wir namentlich durch Gregor von Nazianz wissen, lange Zeit die Ankunft einer ägyptischen Delegation erwartete, ohne daß von Anfang an festgestanden hätte, ob sie auch wirklich kommen werde.⁴⁵

Um mit diesem letzten, auch von E. Gebhardt für besonders wichtig gehaltenen Argument⁴⁶ zu beginnen: Daniélou bezieht sich hier auf die oben im Wortlaut wiedergegebene Schlußpassage der Rede, in der Gregor seiner Erwartung Ausdruck gibt, daß „vielleicht schon bald auch Gesandte aus Ägypten kommen werden“. Für sich genommen läßt sich dies zweifellos als

⁴² L. Meridier a.a.O., S. 6.

⁴³ Ein empfindlicher Mangel der im übrigen sehr verdienstvollen Arbeit Meridierts dürfte darin liegen, daß sie nur die ausgesprochenen Enkomien und die Paramythetikoí, also nur einen kleinen Ausschnitt des „oeuvre“ Gregors von Nyssa, einer zusammenhängenden literarischen Analyse unterzieht und dabei auch stärker auf das Verhältnis von Form und Inhalt achtet, an dem sich die schriftstellerische Qualität Gregors doch vor allem erweisen muß und an dem sich auch allein das Maß seiner Beeinflussung durch die Sophistik abschätzen läßt.

⁴⁴ J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 111.

⁴⁵ Vgl. A. M. Ritter a.a.O., S. 97 ff. ⁴⁶ E. Gebhardt a.a.O., S. 505.

Anspielung auf das bevorstehende Eintreffen ägyptischer Bischöfe verstehen, auch wenn es sich hierbei, was Daniélou und Gebhardt zunächst übersahen, um ein weiteres Psalmzitat (LXX-Ps. 67, 32 f.) handelt.⁴⁷ Könnte Gregor doch dies Zitat, in amplifizierender Absicht, eben wegen der Erwähnung der „*πρόσβεις ἐξ Αἰγύπτου*“ gewählt haben, wie es auch kein Zufall sein könnte, daß er das LXX-Ps. 67, 32 ebenfalls erwähnte „Äthiopien“ übergangen hat, dessen Episkopat auf dem Konzil von 381 weder zugegen war noch erwartet wurde! Äthiopien besaß zu dieser Zeit noch den Status einer von Alexandria abhängigen Missionskirche.⁴⁸ Doch läßt es m. E. der Kontext als ausgeschlossen erscheinen, daß Gregor hier auf das in Bälde zu erwartende Eintreffen der beiden ägyptischen Bischöfe Timotheus von Alexandria und Dorotheos von Oxyrhynchos anspielt. Denn wenn es im weiteren heißt: „... und werden ihre Hand zu Gott ausstrecken, und die Königreiche auf Erden werden mit uns das Siegeslied anstimmen dem, der alle in sein Reich ruft ...“, so rechnet Gregor hier offensichtlich wenn nicht gerade mit der vom Psalmisten verheißenen eschatologischen Völkerwallfahrt, so doch wenigstens mit der Rückgewinnung der Häretiker und der Wiederherstellung der Kircheneinheit. Die Ankunft einiger weiterer nikäisch-orthodoxer Bischöfe jedoch, deren Rechtgläubigkeit, soweit wir wissen, von niemandem angezweifelt wurde und die mit der Mehrzahl der in Konstantinopel anwesenden Vertreter des orientalischen Episkopats in ununterbrochener Kirchengemeinschaft gestanden haben werden, konnte schwerlich auch nur als Symbol für die anhebende Verwirklichung dieser hochgespannten Erwartungen gewertet werden. Denn zwar gab es im Verhältnis der das Konzil von 381 beherrschenden Meletianer zu den Inhabern des alexandrinischen Thronos zeitweilig beträchtliche Spannungen. Es finden sich aber in Gregors Rede auf solche Differenzen innerhalb des nikäischen Lagers auch nicht die leisesten Hinweise. Überdies ist, wie wir sahen, die Frage, wie die „Lehre“ der Kirche solche Überzeugungskraft gewinnen könnte, daß sie die „Abgefallenen“ zur Rückkehr in die nikäische Kirchengemeinschaft zu bewegen vermöchte, das Kernproblem von „*In suam ordinationem*“, und es spricht nichts dafür, daß ausgerechnet zum Schluß von etwas völlig anderem die Rede sein sollte.

Was ferner die Angaben Gregors über die Zusammensetzung und GröÙe seines Auditoriums anlangt, so passen sie gewiß zu den Nachrichten über das Konzil von 381, sofern es sich in einen wie im anderen Falle wohl um eine repräsentative Versammlung nikäisch-orthodoxer Bischöfe handelte und hier wie dort, von der Episode der von Theodosius inaugurierten und alsbald gescheiterten Unionsverhandlungen abgesehen,⁴⁹ keine Vertreter anderer kirchlicher Parteien, auch nicht der Pneumatomachen, zugegen waren.⁵⁰ Aller-

⁴⁷ R. Staats a.a.O., S. 174.

⁴⁸ Vgl. J.-R. Palanque in: A. Fliche – V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, III, S. 489 ff., und die dort (S. 489, A. 1) angegebene Literatur.

⁴⁹ Vgl. A. M. Ritter a.a.O., S. 68 ff.

⁵⁰ J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 110; vgl. dazu oben S. 310, A. 16.

dings trifft dies ebenso auf die Synoden von Antiocheia 379 und Konstantinopel 382 zu.⁵¹ Die Möglichkeit einer eindeutigen Eingrenzung auf das Konzil von 381 wäre wohl selbst dann nicht gegeben, wenn wir mit Daniélou den Hinweis auf die mesopotamischen Asketen als weiteren Anhaltspunkt für die Zusammensetzung der Zuhörerschaft Gregors anzusehen hätten. Wohl weil Gregor sie als seine „Mitknechte“ bezeichnet,⁵² hält sie Daniélou für bischöfliche Konzilsteilnehmer aus Mesopotamien,⁵³ wie sie die uns erhaltenen Subskriptionslisten für 381⁵⁴ (genannt sind drei Bischöfe) ausweisen. Allein, sollte Gregor wirklich ein so lückenlos geschlossenes hierarchisches Bewußtsein gehabt haben, daß er nicht auch Mönche, zumal exemplarische Charismatiker wie die mesopotamischen Asketen, als seine „Mitknechte“ bezeichnen konnte? Daß diese Asketen Konzilsteilnehmer gewesen seien und sich unter den Zuhörern Gregors befunden haben, scheint aber vor allem darum wenig wahrscheinlich zu sein, weil Gregor, wie wir sahen, die Anwesenden generell fragen kann: „Warum besitzen *wir* so wenig Überzeugungskraft? . . . Warum wird“ unter *uns* „die Zahl der Geretteten nicht mehr?“⁵⁶ und ebenso uneingeschränkt dazu aufrufen kann, den Charismengeist auf sich herabzuflehen;⁵⁷ ganz davon abgesehen, daß „Mangel an Rhetorik“, exorzistische Kraft und vor allem Heilungsgabe zumindest nicht gerade „gewöhnliche Kennzeichnungen von Bischöfen“ sind.⁵⁸

Daß schließlich die theologischen Themen der Rede mit denen des Konzils sich decken, dürfte noch weniger als Kriterium für die Datierung zu gebrauchen sein. Jedenfalls ist aus der puren Tatsache der Anspielung auf die Kontroverse mit den Pneumatomachen und den Anhomoiern wie überhaupt auf Spaltungen innerhalb der Kirche⁵⁹ kaum sehr viel mehr zu entnehmen, als daß diese Rede nicht gerade der Frühzeit Gregors entstammen wird.

b) Allein, nach Daniélou beschränken sich die aus der Rede zu erhebenden Situationsangaben durchaus nicht auf solche im allgemeinen nur vage gehaltenen Anspielungen, sondern er glaubt auch, eine Fülle von Indizien entdeckt zu haben, die sie einem ganz bestimmten, unverwechselbaren Moment des Konzils von 381 zuweisen, nämlich den vom Kaiser durchgesetzten Einigungsverhandlungen mit der Pneumatomachendelegation unter Leitung des Eleusios von Kyzikos und des Markianos von Lampsakos.⁶⁰ Nicht nur paßt es nach Daniélous Meinung zu diesen Pneumatomachen, daß Gregor die „Brüder“, deren Abfall er beklagt und um deren Rückgewinnung es ihm zu

⁵¹ Vgl. einerseits E. Schwartz, ZNW XXXV, 1936, S. 19–23; andererseits die Nachrichten Theodorets (V, 8, 10; 9, 15) über das Konzil von 382.

⁵² 337, 16.

⁵³ J. Daniélou, *Revue des Sciences Religieuses*, 1955, S. 357; ders., *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 111.

⁵⁴ S. C. H. Turner, *Journal of theological studies*, XV, 1914, S. 168. 171.

⁵⁶ 338, 9 f. 13; vgl. auch 334, 8 ff.

⁵⁷ 340, 19 ff.

⁵⁸ R. Staats a.a.O., S. 174.

⁵⁹ J. Daniélou, *Revue des Sciences Religieuses*, 1955, S. 357.

⁶⁰ J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 110 ff.

tun ist, charakterisiert durch ihre Weigerung, die Gottheit des Geistes anzuerkennen,⁶¹ daß er ihnen nachsagt, sie seien teils orthodox,⁶² teils aber in geheimem Einverständnis (*σύμπνοια*) mit den Anhomoiern,⁶³ eine „Anspielung auf die radikalen Tendenzen des Eleusios“.⁶⁴ Vielmehr trägt es für Daniélou auch der spezifischen Diskussionslage mit ihnen Rechnung, wenn Gregor die Treue gegenüber dem Konzil von Nikaia unterstreicht⁶⁵ und sich, dem für die Pneumatomachen bezeichnenden Biblizismus entgegenkommend, auf die Schrift beruft, um aus ihr die umstrittene Gottesprädikation des Geistes zu rechtfertigen.⁶⁶ Schließlich meint Daniélou, die ganze Rede als einen ausdrücklich auf die Pneumatomachen gemünzten Appell verstehen zu können, wenn sie auch kaum in Gegenwart des Eleusios und seiner Begleitung gehalten sei,⁶⁷ sondern eher der die von einer Kommission geführten Unionsverhandlungen vorbereitenden und begleitenden Konzilsdebatte angehöre, in der Gregor, was seine führende Rolle auf dem Konzil unterstreiche, das abschließende Votum zugekommen sei.⁶⁸ Gleichwohl gehe es eindeutig und direkt an die Adresse dieser Pneumatomachendelegation, wenn Gregor versichere, die Tür sei noch offen, und in diesem Sinn das Gleichnis vom verlorenen Sohn beschwöre,⁶⁹ wenn er ferner an das „Band der Liebe“ als das von den Vätern überkommene kostbare Erbe appelliere,⁷⁰ allerdings auch Drohungen nicht verschmähe, indem er gelegentlich den Eindruck zu erwecken suche, als halte er die Partie bereits für verloren, da „das Herz der Brüder verstockt“ sei,⁷¹ und zum Schluß seiner Rede die Pneumatomachen wissen lasse, man könne zur Not auch auf sie verzichten; denn das Haus sei bereits „voll“!⁷²

Die Auseinandersetzung mit Daniélou spitzt sich also auf die Frage zu, ob die Charakterisierung der Pneumatomachen in der Rede „In suam ordinationem“ zu den Nachrichten paßt, die wir über die von Eleusios von Kyzikos repräsentierte und an den Einigungsverhandlungen in Konstantinopel beteiligte pneumatomachische Richtung besitzen, und zum andern, ob Gregors Rede insgesamt als Appell zur Rückkehr in die nikäische Kirchengemeinschaft in der Form eines Diskussionsbeitrages im Rahmen der Konzilsdebatte

⁶¹ 333, 11 ff.

⁶² 336, 10 ff.

⁶³ 335, 9. Doch scheint mir Daniélou diese Stelle nicht ganz richtig verstanden zu haben. Nicht von einer „geheimen Übereinkunft“ zwischen Pneumatomachen und Anhomoiern ist hier die Rede. Vielmehr spricht Gregor hier von der beneidenswerten Eintracht unter den anhomoiischen „Feinden“, die einen unter geringfügiger Abwandlung („Parodie“) des Psalmworts: „Ich bin eifersüchtig auf die Gottlosen (*ἀνόμοιοι*)“ zu dem Ausruf veranlassen könnte: „Ich bin eifersüchtig auf die Anhomoiern (*ἀνόμοιοι*)“ (vgl. LXX-Ps. 72,3). Doch habe der „Seelendieb (*ὁ τῶν ψυχῶν λωποδύτης*)“ dafür gesorgt, daß ihnen daraus keine Wohltat erwachse, sondern daß es mit ihnen dank ihrer „*περὶ τὸ κακὸν σύμπνοια*“ nur immer schlimmer werde (334, 21–335, 10).

⁶⁴ J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 111.

⁶⁵ 336, 3 ff.

⁶⁹ 335, 10 ff.

⁶⁶ 333, 9 ff.

⁷⁰ 334, 12 ff.

⁶⁷ 338, 22 ff.; 341, 5 f.

⁷¹ 336, 8 ff.

⁶⁸ 336, 16 ff.; 332, 19 ff.

⁷² 341, 5 ff.

über Möglichkeiten und Grenzen einer Einigung mit den Pneumatomachen verstanden werden kann. Erst wenn man Daniélou auch hierin die Gefolgschaft verweigern muß, dürfte sein Datierungsvorschlag aus den Angeln gehoben sein.

Wie Daniélou richtig gesehen hat, kennzeichnet es die Pneumatomachen, die Gregor in dieser Rede vor Augen stehen, daß ihre Haltung, jedenfalls in der Sicht des Nysseners, zutiefst widersprüchlich ist. Gregor bringt dies in einer Reihe scharf geschliffener Antithesen zum Ausdruck: „Sie berufen sich auf die gemeinsamen Väter und nehmen doch das von diesen (ihnen zuge dachte) Erbe nicht an; sie erheben Anspruch auf die gemeinsame edle Abkunft und verleugnen doch die Verwandtschaft mit uns; unsern Feinden stellen sie sich entgegen, und doch sind sie gegen uns mißgünstig gesinnt; gleichsam im Niemandsland zwischen uns und den Feinden postiert (*ὅσπερ τι μεθόριον ἡμῶν τε καὶ τῶν πολεμίων γενόμενοι*), sind sie gleichzeitig beides und nichts von beidem; zwar bekennen sie nicht den rechten Glauben, finden es aber ungebührlich, wenn man sie als Häretiker bezeichnet“.⁷³ Berücksichtigt man den Zusammenhang, in dem diese Äusserungen stehen,⁷⁴ so ist nicht zweifelhaft, wovon hier konkret die Rede ist. Gregor wirft diesen Pneumatomachen vor, daß sie zwar einmal ausgegangen sind von der Kirchengemeinschaft mit den Nikäern und wohl auch jetzt noch am Bekenntnis der „gemeinsamen Väter“ von Nikaia festhalten möchten, soweit es wenigstens die Wesenseinheit von Vater und Sohn betrifft; die Folgerungen aber, die sich für Gregor und seine Gesinnungsgenossen aus diesem Bekenntnis für die gegenwärtige Kontroverse um Wesen und Würde des Hl. Geistes ergeben, sind sie nicht zu ziehen gewillt. Vielmehr nähern sie sich hier den anhomaischen „Feinden“⁷⁵ und stehen so zwischen den Fronten, ungewiß, wohin sie eigentlich gehören. – Von Eleusios von Kyzikos dagegen wissen wir, daß er nicht nur persönlich das Nicaenum nie akzeptiert und selbst in der Zeit der gemeinsamen Bedrückung durch Valens ein kirchenpolitisch-taktisches Zusammengehen mit den Nikäern abgelehnt hat, sondern daß es wohl auch hauptsächlich seinem Einfluß zuzuschreiben ist, wenn sich auf der entscheidenden Synode im karischen Antiocheia (378) die Mehrheit der dort vertretenen Pneumatomachen unter Rückkehr zur 2. antiochenischen Formel von 341, dem sogen. „Bekenntnis Lukians des Märtyrer“,⁷⁶ und unter Auf-

⁷³ 336, 9–17.

⁷⁴ Aufschlußreich ist insbesondere der unmittelbar vorausgehende Passus, in dem Gregor in Anlehnung an das Gleichnis vom verlorenen Sohn die Bereitschaft der anwesenden Bischöfe zur Verständigung mit den Pneumatomachen bekundet, allerdings auf der Basis des nikäischen Bekenntnisses (335, 20–336, 8), zu dem auch sie sich einmal bekannten (vgl. 336, 3 ff.: „Dort wird ihr ursprüngliches Glaubensgewand bereitgehalten [*ἐκεῖ ἡ στολή τῆς πίστεως ἡ πρώτης*], das die 318 Seelen in edlem Wettstreit der Kirche webten, dort der Fingerring, der das ihm eingeprägte Siegel des Glaubens bewahrt“).

⁷⁵ Vgl. 333, 13–18 mit 335, 15–20.

⁷⁶ Zu diesem Bekenntnis s. neuerdings W.-D. Hauschild, Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Theol. Diss. Hamburg, 1967, S. 158 ff.

kündigung der formell noch bestehenden Union mit den Homousianern zur eigenen Kirchengemeinschaft zusammenschlossen.⁷⁷ So zeugte es von einer völlig unrealistischen Einschätzung der Lage, wenn Theodosius ausgerechnet eine Delegation dieser antinikäisch gesinnten Pneumatomachen um Eleusios zu Unionsverhandlungen nach Konstantinopel einlud. Aber daß sich auch ein Mann wie Gregor von Nyssa, nach allem, was sich in dem dem Konstantinopler Konzil vorausgegangenen Jahrzehnt zwischen nikäischer Orthodoxie und Homoiouianismus abgespielt hatte, dermaßen in seinem Gegenüber verrechnet haben sollte, daß er in seiner Rede der Meinung Vorschub leistete, als lasse sich einem Eleusios gegenüber mit der Treue zum Nicaenum operieren, erscheint als ausgeschlossen, zumal wenn man mit Daniélou annimmt, die Verhandlungen mit der pneumatomachischen Delegation seien bereits in Gang gewesen, als Gregor in die Debatte eingriff, so daß er hinreichend Gelegenheit gehabt hätte, etwa noch bestehende Unklarheiten über die Position des Verhandlungspartners auszuräumen.

Aber selbst wenn wir voraussetzen, es haben sich in der Begleitung des Eleusios auch solche Pneumatomachen befunden, die in der „Christologie“ nikäisch dachten und lediglich in der Pneumatologie von dem „rechten Glauben“ abwichen, was ja immerhin möglich wäre, obwohl die Quellen nichts darüber verlauten lassen, so erhebt sich die Frage, ob es wirklich denkbar sei, daß Gregor mit dieser Rede in die Konzilsdiskussion über die den Pneumatomachen zu präsentierende Verhandlungsgrundlage eingegriffen habe. Kann diese Rede wirklich, vom Inhaltlichen einmal abgesehen, als „Diskussionsbeitrag“⁷⁸ Gregors im Zusammenhang mit den Konzilsberatungen über das Verhältnis zu den Pneumatomachen aufgefaßt werden? Einem geübten Rhetor wie dem Nyssener mußte sich dafür die Form der „Deme-gorie“ (Suasoria) nahelegen, falls er nicht nur eine kurze „Sentenz“ abzugeben, sondern, wie es die von Daniélou vermutete Situation erforderte, auf den Prozeß der Meinungsbildung unter den Konzilsvätern einzuwirken gedachte. Doch weist sein angebliches Votum mit der Gattung der „beratenden“ Rede (genus deliberativum), ihrer Einteilung und ihrer Topik⁷⁹ keine Berührungspunkte auf. Vielmehr beginnt „In suam ordinationem“ nach Art der epideiktischen Rede.⁸⁰ Im weiteren freilich verfällt Gregor teils in den

⁷⁷ Hierfür wie auch für das Folgende sei auf die Belege in A. M. Ritter a.a.O., S. 68 ff., verwiesen.

⁷⁸ So bereits E. Gebhardt a.a.O., S. 505, dem sich von da aus auch der Sinn des rätselhaften Titels der Rede erschloß, wie er in der handschriftlichen Überlieferung überwiegend geboten wird. „χειροτονια“ sei hier, vom ursprünglichen Wortsinn „Stimmabgabe“ ausgehend, als „Meinungsäußerung“ zu verstehen. Allein, wären damit nicht die Schwierigkeiten bloß verschoben? Hätte man doch in diesem Fall den Titel „Ἐἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν“ mit „(Rede) auf seine eigene Meinungsäußerung“ zu übersetzen, was aber schwerlich einen Sinn gäbe, es sei denn, man nähme an, daß die Rede nicht selbst Gregors „Diskussionsbeitrag“ darstelle, sondern auf ihn lediglich zurückblicke. Damit aber wäre wohl der von Gebhardt und Daniélou postulierte Zusammenhang der Rede „In suam ordinationem“ mit der Konzilsdiskussion über das Verhältnis zu den Pneumatomachen preisgegeben.

⁷⁹ Vgl. R. Volkmann a.a.O., S. 294 ff.; H. Lausberg a.a.O., I, S. 123 ff.

⁸⁰ Vgl. oben S. 310, A. 18.

Stil der Diatribe,⁸¹ teils greift er zu an den Threnos⁸² gemahnenden pathetischen Ausdrucksmitteln und begibt sich mit all dem – wie auch mit der Kürze seiner Darlegungen – wohl in bewußten Gegensatz zu den vor ihm gehaltenen „langen und prächtigen“ Reden,⁸³ ohne sich jedoch von dem Muster des *λόγος επιδεικτικός* völlig zu lösen.⁸⁴ – Aber auch inhaltlich sind schwerlich irgendwelche Anhaltspunkte dafür gegeben, daß Gregor mit dieser Rede einen Beitrag zu leisten gedachte zu einer Diskussion, die dem Bericht Gregors von Nazianz zufolge mit großer Leidenschaft geführt wurde und in der es über die Frage, ob und wie weit man den Pneumatomachen entgegenkommen solle, zu beträchtlichen Meinungsverschiedenheiten unter den Konzilsteilnehmern kam. Nicht nur wäre es völlig deplaciert gewesen, von dieser bewegten Debatte als von einer „πνευματική ἐστίασις“ zu reden, in der ein Votum das andere an „Glanz“ und rhetorischer Finesse übertraf und das Auditorium in Entzücken und Bewunderung versetzte,⁸⁵ sondern es wäre auch nicht recht zu verstehen, warum Gregor zu den Sachfragen, um die es in dieser Debatte anscheinend ging, nirgends ausdrücklich Stellung bezieht.⁸⁶ Er benutzt vielmehr das Problem des Verhältnisses zu den Pneu-

⁸¹ Vgl. oben S. 312, A. 31.

⁸² Vgl. vor allem den Passus 334, 10–337, 7, speziell die klagenden Ausrufe: „O der Übel!“ (334, 13), „Wie soll ich den Verlust der Brüder ertragen, ohne in Tränen auszubrechen . . .!“ (335, 11), „O der Ungereimtheit!“ (336, 17), sowie die propositionsartige Wendung: „Denn es drängt mich, das Unglück zu beseufzen (*προάγομαι γὰρ ἐπιστενάξαι τῷ πάθει*): 334, 13 f.).

⁸³ Vgl. 332, 20 ff. mit 337, 9 und dazu oben S.

⁸⁴ So sehr es sich auch in der Form der Rede widerspiegelt, daß Gregor zwar anknüpft an den festlichen Anlaß, der seine Hörer zusammengeführt hat, daß er es gleichwohl für unangebracht hält, ihn in einer reinen „Lobrede“ zu amplifizieren (vgl. 332, 20 ff.), so sehr schlägt das Muster der epideiktischen Rede doch immer wieder durch, ohne freilich zu dominieren. Wenn Quintilian für die Lobrede auf Menschen folgendes Schema vorschlägt: „Laudantur . . . homines I. ex tempore quod ante eos fuit . . . II. ex tempore quo ipsi vixerunt (resp. vivunt), III. ex tempore quod est insecutum . . .“ (III, 7, 10–25; vgl. H. Lausberg a.a.O., I, 133 f.), so scheint dies auch dem Aufbau von „In suam ordinationem“ zugrunde zu liegen: vgl. ad I 334, 14–19; ad II 337, 11–339, 4; ad III 340, 1–341, 12, bes. 341, 2 ff. 7 ff., wie hier auch wenigstens die Haupttopoi der „Epideixis“ anklingen dürften, insbesondere der Topos der „πράξεις“ (337, 11 f.), hier allerdings in der Form der „συνοικείωσις τῶν μὴ προσόντων“ (vgl. Anaximenes, *τέχνη ῥητορική*, Kap. III, ed. L. Spengel, *Rhetores Graeci*, I, 1894, S. 186, und dazu Gregor 337, 15 f.: „οἰκειοῦμαι γὰρ τῶν ὁμοδούλων ἡμῶν τὰ κατορθώματα“!), sowie der „σύγκρισις“ (vgl. 337, 7–339, 4), und zusammen mit der eindrucklichen peroratio (341, 5 ff., vorbereitet durch 338, 13 ff.) jene amplifizierende Wirkung erzielen, wie sie nach Aristoteles, *Ars Rhetorica*, A, 9 (ed. W. D. Ross, Oxford, 1959, S. 42) „am passendsten für die Schaudrede“ ist („... ἡ μὲν αὖξις ἐπιτηδειοτάτη τοῖς ἐπιδεικτικοῖς“).

⁸⁵ 331, 4–332, 22.

⁸⁶ So verwundert es keineswegs, wenn Daniélou und Gebhardt bei dem Versuch, aufgrund von „In suam ordinationem“ die Position zu fixieren, die Gregor in der Kontroverse über Möglichkeiten und Grenzen einer Einigung mit den Pneumatomachen eingenommen habe, zu entgegengesetzten Ergebnissen kommen: Nach Gebhardt (a.a.O., S. 505) vertrat Gregor „den radikalen Standpunkt, der nur die Alternative zwischen Unterwerfung unter das *ἰσοούσιος* auch für den Geist und Anathematisierung ließ“; nach Daniélou hingegen (*Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 112) hielt der Nyssener im Gegensatz zu seinem Namensvetter Gregor von Na-

matomachen, die nicht erst und nicht nur in Konstantinopel zu machende Erfahrung der Schwierigkeit, ja Aussichtslosigkeit von Einigungsversuchen mit diesen „verirrten Brüdern“⁸⁷ lediglich als Ausgangspunkt für die ihn hier thematisch beschäftigende Frage nach der „*δύναμις τοῦ λόγου*“.

3. So viel zu dem Datierungsvorschlag Daniélous, dem man, wie sich gezeigt hat, in allen entscheidenden Punkten die Zustimmung versagen muß, sofern es Daniélou nicht gelungen sein dürfte, Gründe geltend zu machen, die eine sichere Zuweisung der Rede „In suam ordinationem“ an das Konzil von Konstantinopel 381 erlauben.

Allerdings dürfte die Rede auch nichts enthalten, was ihre Zugehörigkeit zu diesem Konzil ausschlosse! Denn daß Gregor im Prooimion von seinem „weißen Haar“ und seinem mit den Jahren nachlassenden Redevermögen spricht, was bei Tillemont den Ausschlag gab für die Datierung auf das Konzil von 394 statt auf dasjenige von 381, für das er sonst plädiert hätte,⁸⁸ wird man mit Gebhardt und Daniélou kaum ernster und wörtlicher nehmen können als Gregors übrige Beteuerungen seiner rhetorischen Unfähigkeit⁸⁹ und darin jedenfalls kein Argument sehen, das so gewichtig wäre, daß es, ohne daß weitere Argumente bestätigend hinzuträten, eine Ansetzung der Rede auf Gregors Spätzeit erzwänge.

Nun aber lassen sich der Rede nicht nur keine weiteren stichhaltigen Argumente für diese Spätdatierung entnehmen.⁹⁰ Es steht der Datierung auf 394

zianz dafür, „daß es gegebenenfalls aus psychologischen Gründen zu rechtfertigen sei, wenn man schwieg“ (d. h. wenn man das explizite Bekenntnis zu Gottheit und Homousie des Geistes vermied)!

⁸⁷ Man denke nur an den Streit zwischen Basileios und Eustathios von Sebasteia (vgl. W.-D. Hauschild a.a.O., S. 191 ff., und die dort genannte Literatur) sowie an die offenbar nicht sonderlich erfolgreichen Bemühungen Gregors von Nazianz um die Pneumatomachen Konstantinopels (vgl. A. M. Ritter a.a.O., S. 77, A. 3).

⁸⁸ S. oben S. 308, A. 2.

⁸⁹ Vgl. E. Gebhardt a.a.O., S. 503; J. Daniélou, *Le traité 'Sur les enfants morts prématurément' de Grégoire de Nysse, Vigiliae Christianae*, 20, 1966, S. 181.

⁹⁰ Anders R. Staats, dem sich vor allem von der von ihm angenommenen Identität der von Gregor erwähnten mesopotamischen Asketen mit den Messalianern Symeon von Mesopotamien her diese Datierung nahelegte, da „die Beziehung zu Symeon erst spät bei Gregor zutage getreten“ sei (a.a.O., S. 173). Doch ist das eine wie das andere zumindest nicht mit Sicherheit auszumachen. Von den Gründen, die es nach Staats „zur Gewißheit erhärten, daß Gregors Rede ausläuft in einen Lobpreis der Messalianer“ (S. 172), ist völlig einleuchtend nur der erste, nämlich der Hinweis auf die übereinstimmende Herkunftsbezeichnung (S. 168), während die äußeren Kennzeichen der von Gregor geschilderten Asketen kaum etwas spezifisch Messalianisches enthalten dürften (S. 169 f.: vor allem ist „*πνεῦμα*“ mitnichten „ein messalianisches Kennwort“! Es sollte tunlichst vermieden werden, daß der Begriff des „Messalianismus“ zu einer ähnlich abgegriffenen Münze wird wie der der „Gnosis“); auch dürfte der Nachweis einer „enge(n) literarische(n) Beziehung“ zwischen Gregors Rede und den „Geistlichen Homilien“ des Symeon-Makarios (S. 170 ff.) nicht gelungen sein (nicht nur im Wortlaut, sondern auch im Skopus weichen die von Staats aufgetroffenen Parallelen viel zu sehr voneinander ab); schließlich beweist die Nähe der Rede zu dem Gregortraktat „De instituto christiano“, bei dem es sich, wie J. Gribomont (*Le De instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse, Studia Patristica* V, 1962, S. 312 ff.) und R. Staats (*Der Traktat des Gregor von Nyssa*

vielmehr auch die Schwierigkeit entgegen, daß Gregors an die Adresse der Pneumatomachen gerichtete Versicherung, die Tür zur Rückkehr in die nikäische Kirchengemeinschaft stehe ihnen noch offen, *nach* dem spektakulären Mißerfolg der Unionsverhandlungen von Konstantinopel und erst recht nach der namentlichen Anathematisierung der „Semiarianer oder Pneumatomachen“ (Kanon I) gegen Ende des Konzils von 381 kaum vorstellbar wäre.⁹¹ Auf der andern Seite ist aus der Rede der Eindruck zu gewinnen, als sei sie zu einer Zeit gehalten, als sich die Lage der nikäischen Orthodoxie des Ostens bereits soweit konsolidiert hatte, daß sie sich von einer verhältnismäßig gesicherten Position aus den Fragen des Verhältnisses zu den andern kirchlichen Parteien stellen konnte.⁹² Man wird deshalb zögern, bei der zeitlichen Ansetzung von „In suam ordinationem“ hinter das Datum des triumphalen Einzuges des Theodosius in die Metropole des Ostreichs (November 380) und des Erlasses des Edikts „Nullus haereticis mysteriorum locus“ (Januar 381) zurückzugehen, mit dem sich der neue Kaiser unmißverständlich auf die Seite der meletianischen Mehrheit unter den Orthodoxen des Orients gestellt hatte.⁹³ Zieht man endlich in Betracht, welche Rückschlüsse sich aus Gregors Rede auf die Größe und Zusammensetzung seiner Zuhörerschaft ergeben, so deutet in der Tat vieles darauf hin, daß „In suam ordina-

‘De Instituto Christiano’. Beweis seiner Abhängigkeit vom Großen Brief des Symeon von Mesopotamien, Theol. Diss. Göttingen 1964) gezeigt haben, um die Umschrift des sogen. Großen Briefes Symeons handelt, nicht mehr, als daß es zumindest noch ein weiteres Dokument der positiven Einstellung Gregors zu den Messalianern gäbe, falls „In suam ordinationem“ tatsächlich in einem Lob dieser monchischen Bewegung ausklänge. Aber selbst wenn man dies mit Staats für erwiesen ansähe, so wäre damit insofern keine brauchbare Grundlage für eine chronologische Einordnung von „In suam ordinationem“ gewonnen, als es über den Zeitpunkt, zu dem Gregor mit Symeon und seinen Messalianern in Berührung kam, nur Vermutungen gibt. Praktisch kommt dafür der ganze Zeitraum von 381 bis zum Tode Gregors (394/395) in Betracht. Zudem wäre „In suam ordinationem“ wohl in jedem Fall früher anzusetzen als „De instituto christiano“, da Gregor in der Rede noch nicht mit der Möglichkeit zu rechnen scheint, er gebe sich vor seinen Zuhörern eine Blöße, indem er ihnen die mesopotamischen Asketen als Vorbild vor Augen stelle, während „De instituto christiano“ einer Zeit angehört, als der Kampf um die „Beter“ schon in vollem Gange war; halbt doch bereits die Vorlage des Traktats, der Große Brief Symeons, von diesem Kampf wider (s. die Nachweise in der Dissertation von Staats, S. 17 ff. 83 ff.).

⁹¹ So mit Recht J. Daniélou, *Recherches de Science Religieuse*, 1967, S. 111. Wie grundlegend sich die Lage alsbald gewandelt hat, spiegelt sich etwa in Gregors Rede „De deitate filii et spiritus sancti“ wider (MG 46, 553–576), die, wie J. Daniélou einleuchtend gezeigt hat, während des ebenfalls auf die Initiative des Kaisers zurückgehenden „Religionsgesprächs“ von Konstantinopel (Juni 383) gehalten worden ist (J. Daniélou, *Revue des Sciences Religieuses*, 1955, S. 363 f.). Hier ist von Verständigungsbereitschaft nichts mehr zu spüren, sondern führt kalte Polemik das Wort.

⁹² Vgl. dagegen die beiden Schriften „Ad Eustathium de sancta trinitate“ (ed. F. Müller in: *Gregorii Nysseni Opera*, III, 1, S. 1 ff.) und „Adversus Macedonianos“ (ebd. S. 87 ff.), die wohl der Zeit kurz vor 381 angehören (vgl. W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom heiligen Geist*, herausg. v. H. Dörries, 1966, S. 5 ff. 27 ff.) und in denen sich Gregor von der „unsagbaren Bosheit“ der „Feinde“ (S. 3, 14) ungleich stärker beeindruckt zeigt als in „In suam ordinationem“.

⁹³ Vgl. A. M. Ritter a.a.O., S. 32 f.

tionem“ in Gegenwart des von Mai bis Anfang Juli 381 tagenden Konzils von Konstantinopel gehalten worden ist.

Vielleicht aber läßt sich der Kreis noch enger ziehen. Denn dieselben Gründe, die gegen die von Daniélou vorgeschlagene Ansetzung auf die Unionsverhandlungen mit der pneumatomachischen Abordnung unter Leitung des Eleusios von Kyzikos sprechen, lassen es auch als unwahrscheinlich erscheinen, daß Gregor hier auf das Scheitern dieser Einigungsverhandlungen zurückblicke und „Erwägungen“ anstelle „über die durch den Bruch mit den Pneumatomachen gegebene Situation“.⁹⁴ Dagegen könnte die Rede zu einem Zeitpunkt gehalten sein, als eine Konfrontation mit den Pneumatomachen vom Schlage des Eleusios noch nicht in Aussicht stand⁹⁵ und die das Konzil beherrschenden Meletianer sich noch ganz dem Gefühl der Genugtuung über die Besiegelung ihres kirchenpolitischen Triumphes ergeben konnten, deren Zeugen sie waren,⁹⁶ während der Phase also, in der die Leitung der Konzilsverhandlungen noch bei Meletios in festen Händen lag⁹⁷ und die durch die Inthronisation Gregors von Nazianz als Bischof der Reichshauptstadt ihr festliches Gepräge erhielt.⁹⁸ Ja, es könnte die in den Parallela Rupefucaldina des Joannes Damaskenos überlieferte Notiz durchaus das Richtige treffen, nach der unsre Rede mit eben diesen Festlichkeiten aus Anlaß der „Installation (κατάστασις) des heiligen Gregorios (sc. von Nazianz) in Konstantinopel“ in Zusammenhang stünde!⁹⁹

Sollte in dieser Überlieferung eine ursprüngliche geschichtliche Erinnerung festgehalten sein, so ließe sich einmal das Rätsel des überlieferten Titels verhältnismäßig einfach lösen, indem man lediglich anzunehmen brauchte, es sei in einem frühen Stadium der Textüberlieferung eine Namensverwechslung unterlaufen, die aus des Nysseners „Rede auf die Ordination Gregors“ von Nazianz („*Εἰς τὴν χειροτονίαν τοῦ . . . Γρηγορίου . . .*“) eine „Rede auf seine eigene Ordination (*Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν*)“ werden ließ, was aber, wie schon Fr. Ducaeus bemerkt hat, nicht nur am Text der Rede

⁹⁴ G. May in: Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft, XV, 1966, S. 117.

⁹⁵ 336, 10 ff. und dazu oben S. 321, A. 74.

⁹⁶ Vgl. insbesondere 334, 14 ff. und 341, 5 ff., wo wenigstens als Unterton die Freude über das Erreichte anklingt.

⁹⁷ Vgl. 331, 13. Es ist wesentlich wahrscheinlicher, daß es der von Gregor offenbar hochgeschätzte Meletios ist, der solchermaßen apostrophiert wird, als dessen Nachfolger, Gregor von Nazianz, zu dem Gregors Verhältnis recht kühl gewesen sein muß, oder gar als der letzte Präsident des Konzils, Nektarios, mit dem Gregor zunächst noch gar nichts verbunden haben wird.

⁹⁸ Vgl. oben S. 310, A. 18.

⁹⁹ MG 96, 509. Der Damaszener zitiert hier aus „In suam ordinationem“ (339, 6 ff.), und zwar folgendermaßen: „*τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει καταστάσεως τοῦ ἁγίου Γρηγορίου*“. Man wird dieser Überlieferung umso höheren Aussagewert zuerkennen, als es, um diesen Titel aus dem Inhalt der Rede zu erschließen, ein Maß an Vertrautheit mit den geschichtlichen Verhältnissen voraussetzte, das weder dem Damaszener noch seinen Tradenten ohne weiteres zuzutrauen sein dürfte.

keinerlei Anhalt hat,¹⁰⁰ sondern sie auch einer Zeit zuweist (371/372), die aus inhaltlichen Gründen völlig außer Betracht fällt.

Zum andern fände diese Zuordnung möglicherweise eine Bestätigung an der Gedächtnisrede Gregors auf Meletios, in der er sich zu Beginn auf eine frühere Feier bezieht, die seine Zuhörer nicht lange zuvor an der gleichen Stätte, der Apostelkirche,¹⁰¹ zusammengeführt habe; gemeint sind wohl die Feierlichkeiten aus Anlaß der Inthronisation Gregors von Nazianz. Er sagt: „Wie verschieden sind doch die Reden, die jetzt an dieser Stätte gehalten werden, von den zuvor gehaltenen. Damals führten wir einen hochzeitlichen Reigentanz auf; nun aber seufzen wir kläglich ob des Leids . . . Denn ihr gedenkt gewiß des Augenblicks, als wir für euch das geistliche Hochzeitsmahl ausrichteten, indem wir dem edlen Bräutigam die Braut, euch, zuführten, und als wir nach unserm besten Vermögen die Brautgeschenke der Reden überbrachten . . .“¹⁰² Mit Recht hat sich F. Loofs hierbei an den Anfang von „In suam ordinationem“ erinnert gefühlt und geurteilt, daß die Rede, auf die Gregor hier anspiele, entweder mit „In suam ordinationem“ identisch oder aber für uns verloren sei.¹⁰³

Schließlich, und das dürfte am schwersten wiegen, fügte sich die Rede thematisch gut in den Rahmen der Feiern aus Anlaß der Bischofsweihe Gregors von Nazianz ein, bei denen sie dann das Schlußglied einer Kette festlicher Reden gebildet hätte.¹⁰⁴ Denn wenn man wie der Nyssener, seiner eigenen Neigung und Begabung entsprechend, das Bischofsamt vor allem als „Lehramt“ verstand,¹⁰⁵ was lag da näher, als bei Gelegenheit dieser Bischofsweihe die Frage nach der „*δύναμις τοῦ λόγου*“, der Vollmacht und Überzeugungskraft der Verkündigung, der „Lehre“, zu stellen? Gewiß war der Neugeweihte, Gregor von Nazianz, ein wegen seiner rhetorischen Fähig-

¹⁰⁰ Fr. Ducaeus in: MG 46, 553.

¹⁰¹ Vgl. A. M. Ritter a.a.O., S. 42 f. 54. 108. Mein Kritiker H.-D. Altendorf möge Verständnis dafür haben, wenn ich mich von der Annahme, daß zur Zeit des Konzils von 381 die Apostelkirche die Kathedralkirche von Konstantinopel wie auch die Stätte war, an der die Inthronisationsfeierlichkeiten für Gregor von Nazianz, der Gedenkgottesdienst für den hier aufgebahrten Meletios und endlich die Versammlung stattfand, in der sich Gregor von Nazianz vom Konzil wie von seinem Bistum verabschiedete, nicht durch den Verweis auf mir wohlbekannte Literatur, sondern nur durch die Widerlegung der von mir vorgebrachten Argumente abbringen lasse (vgl. H.-D. Altendorf, ThLZ 92, 1967, Sp. 514, A. 4).

¹⁰² Gregorii Nysseni Opera, IX, 1, S. 442, 18–443, 4.

¹⁰³ F. Loofs, Art. Gregor von Nyssa, RE³ VII, 1899, S. 150; vgl. auch J. Daniélou in: Revue des Sciences Religieuses, 1955, S. 358.

¹⁰⁴ S. oben S. 311 m. A. 20. 21.

¹⁰⁵ So kann denn von den Bischöfen schlechthin als von „den Lehrern“ gesprochen werden (s. oben S. 310, A. 17); vgl. auch die Ratschläge zur Auswahl eines Kandidaten für das Bischofsamt in dem Brief an die Presbyter von Nikomedien (ep. XVII, ed. G. Pasquali in: Gregorii Nysseni Opera, VIII, 2, 1959², S. 51–58) sowie den für Gregors Verständnis der Ordination äußerst wichtigen, wenn auch nicht isoliert zu betrachtenden Text „In baptismum Christi“ (ed. E. Gebhardt in: Gregorii Nysseni Opera, IX, 1, S. 225 f.), der als die entscheidenden Funktionen des Amtes die des „Wegweisers, Vorstehers, Lehrers der Gottesfurcht und Mystagogen“ nennt, „der in die verborgenen Mysterien einführt“.

keiten hochgeschätzter Mann, von dem man auch als theologischem Lehrer in seiner Stellung als Bischof der Reichshauptstadt viel erwarten konnte. Doch mochte vielleicht gerade darum die Erinnerung an die Geschichte des Bezaleel, der „durch göttlichen Geist aus einem *ιδιώτης* ein *σοφός* wurde“, samt der sich daran anschließenden Frage nach der „Glaubwürdigkeit“ der Predigt als besonders aktuell erscheinen und eine versteckte Warnung vor einer Überschätzung der Rhetorik am Platze sein!¹⁰⁶ In jedem Falle hätte Gregor von Nyssa die Antwort auf diese Frage nach der „Dynamis“ des Verkündigungswortes, entgegen der moralisierenden Tendenz in der Amtstheologie seiner Zeit, die die Vollmacht des Amtes vorwiegend von der moralischen Untadeligkeit des Amtsträgers abhängig zu sehen schien,¹⁰⁷ in überraschender Nähe zu urchristlichem Denken in der Bitte um den Geist als den Spender der Charismen gefunden, einer Bitte, die ihm über den unmittelbaren Anlaß seiner Rede hinaus als das Gebot der Stunde erschien.

Wir brechen hier ab und halten als Ergebnis fest, daß sich die Rede „In suam ordinationem“ zwar keineswegs mit Sicherheit dem Konzil von Konstantinopel 381 zuweisen läßt, daß sie aber zumindest mit einiger Wahrscheinlichkeit auf dies Konzil zurückgehen dürfte. Und zwar ist sie am ehesten als während der Feiern anlässlich der Inthronisation Gregors von Nazianz gehalten zu denken. Als Quelle für die Geschichte des Konstantinopler Konzils ist sie denkbar unergiebig. Selbst über die Rolle Gregors von Nyssa auf diesem Konzil bietet sie kaum neue Aufschlüsse.¹⁰⁸ Hingegen dürfte sie unsre Kenntnis der Theologie Gregors, seines Geist-, Kirchen- und Amtsverständnisses, um ein wesentliches Detail bereichern. Doch dies näher auszuführen, muß einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

¹⁰⁶ Vgl. 334, 8 ff.; 337, 7 ff.; 338, 2 ff.

¹⁰⁷ Vgl. meinen Beitrag in: A. M. Ritter – G. Leich, Wer ist die Kirche? Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und heute, 1968, S. 82, A. 330.

¹⁰⁸ Höchstens wäre die Rede ein weiterer Beleg für das kühle Verhältnis zwischen den beiden Gregoren. Wäre der Nyssener doch mit keinem Wort näher auf die Person des Gefeierten eingegangen. Oder sollten die vorausgegangenen Reden den konkreten Ablauf der Feier für Gregors Empfinden hinreichend gewürdigt und amplifiziert haben, so daß es ihm geraten erschien, sich einem Thema von grundsätzlicherer Bedeutung zuzuwenden? – Wenn J. Daniélou findet, in meiner Darstellung der Geschichte des Konstantinopler Konzils sei die bedeutsame Rolle Gregors von Nyssa nicht gebührend zur Geltung gekommen (Recherches de Science Religieuse, 1967, S. 112 f.), so scheint mir sein Einwand auf eine *petitio principii* hinauszulaufen. Ist es wirklich undenkbar, daß ein theologischer „Riese“ wie Gregor von Nyssa ein kirchenpolitischer „Zwerg“ war?

Calvins exegetische Prinzipien

Von Hans-Joachim Kraus

Immer häufiger kann man in unseren Tagen beobachten, wie im auslegungsgeschichtlichen Rückblick auf die Zeit der Reformation umfassend und vereinheitlichend von „der reformatorischen Bibelexegese“ gesprochen wird. Angesichts dieser Generalisierungen wird an zahlreiche Einzeluntersuchungen zu erinnern sein, die die differenzierte Mannigfaltigkeit und die methodologischen Unterschiede in den Kommentaren und Interpretationen der Reformatoren erarbeitet haben. Nuancen in der Statuierung und Formulierung exegetischer Prinzipien hatten für die Auslegungswerke, ihre Anlage und Ausführung, jeweils erhebliche Konsequenzen. Diese Nuancen können nicht sorgfältig genug erfragt, aufgespürt und dargestellt werden.

In Briefen Calvins ist zu erkennen, wie der Genfer Reformator die verschiedenartige *methodus interpretandi* bei Luther,¹ Melanchthon,² Bucer,³ Zwingli,⁴ Oekolampad⁵ u. a. scharf beobachtet und festgestellt hat, um dann die Feinheiten seiner eigenen Auslegungsweise genau zu kennzeichnen. *Varietas et libertas* bestimmen nach der Meinung Calvins die biblischen Exegesen seiner Zeit, deren Aufgabe und Ziel es nie sein kann und nie sein darf, der Bibel konforme Erklärungen aus textgemäßen Worten „zusammenzuflickern“ (*consarcinare*),⁶ die vielmehr eine „*viva explicatio*“ zu vermitteln haben.

I

Ausgangsbasis für die Aufstellung exegetischer Prinzipien war in der Zeit der Reformation die neu eröffnete Erkenntnis des *verbum Dei* und der exklusiven Geltung der *scriptura sacra*. Die Übereinstimmungen, die in dieser Sache festzustellen sind, und die für die erwähnte generalisierende Rede von „der reformatorischen Schriftauslegung“ zugestandenermaßen auch als Anhaltspunkt und Voraussetzung gelten können, sind nicht zu bezweifeln. Und

¹ CR 39, 36. – Vgl. auch E. W. Zeeden, Das Bild Luthers in den Briefen Calvins: Archiv f. Reformationsgeschichte 49 (1958) S. 177–195.

² „Philippus enim quod voluit adeptus, ut maxime necessaria capita illustraret. Multa quae negligenda non sunt, dum in illis primis occupatus praetermisit, noluit alios impedire quin ea quoque excuterent“ CR 38, 131.

³ Von Martin Bucer wird immer wieder erklärt, daß sein Auslegungswerk umfassend, gründlich, aber zu weitschweifig („*prolixior*“) sei: CR 38, 404. Vgl. auch CR 59, 13.

⁴ Vgl. den Brief an Viret vom 19. Mai 1540 (CR 39, 36). In diesem Zusammenhang wird auch die Auslegungsweise Wolfgang Capitos charakterisiert.

⁵ Vgl. CR 39, 36.

⁶ Inst I, 13, 3 (OS III, 112).

doch zeigen sich bei Calvin schon in diesem grundlegenden Themenbereich besondere Ausprägungen und Akzente, die im betonten Hinweis auf das „*testimonium spiritus sancti internum*“ kulminieren und in der exegetischen Prinzipiensetzung sich auswirken.

Würde man an Calvin die Frage richten, wie es überhaupt dazu kommt, daß die Bibel zur höchsten Autorität und zum Gegenstand unablässigen Forschens und Auslegens wird, so würde die Antwort lauten: „*Summa scripturae probatio a Dei loquentis persona sumitur*“.⁷ Durch die Schrift und darum aus der Schrift redet Gott selbst. Dieses Geschehen begründet ihre Autorität. Die – wie es in anderem Zusammenhang heißt – „*vivae ipsae Dei voces*“⁸ werden aus der Heiligen Schrift im Glauben vernommen. Weil also der Hörer und Leser der über alles menschliche Wollen und Wissen erhabenen Gewalt göttlicher Majestät begegnet,⁹ bleibt er forthin an den von der hörenden Kirche überlieferten, kanonischen Mitteilungsbereich, an die *scriptura sacra*, gebunden. „Wir vermögen aber nur so weit in die Geheimnisse Gottes einzudringen, wie wir von seiner Gnade erleuchtet sind“, schreibt Calvin im Band II, 2, 21 der *Institutio*.¹⁰ Diese „Erleuchtung“ geschieht durch das *testimonium spiritus sancti internum*, dessen göttliche Zeugnis kraft stärker ist als alle menschlichen Beweisführungen. „Denn wie Gott selbst in seinem Wort der einzige vollgültige Zeuge seiner selbst ist, so wird auch dieses Wort nicht eher im Menschenherzen Glauben finden, als bis es vom inneren Zeugnis des heiligen Geistes versiegelt worden ist“ (*interiore Spiritus testimonio obsignetur*).¹¹ Man kann sagen, daß Calvin hier auf die entscheidende Testifizierung und Verifizierung hinweist.

Daß Gott durch die heilige Schrift zum Menschen redet, wird durch Gottes Geist im Innersten des Menschen beglaubigt und als wahr erwiesen.¹² Schon jetzt muß erklärt werden, daß bei Calvin in die Gewißheit und in die Erwartung dieses Geschehens sämtliche exegetischen Prinzipien eingeschlossen sind. Der Ausleger kann der Autopistie,¹³ der Selbstbeglaubigung und also des selbstmächtigen Mitteilungsvermögens der Bibel gewiß sein, weil ein unauflösliches Band geknüpft ist: „*mutuo enim quodam nexu Dominus verbi spiritusque inter se copulavit*“.¹⁴ Bibelglaube und Bibelinterpretation sind in diesen Nexus hineingenommen.

Aus dem bisher Ausgeführten könnte man den Eindruck gewonnen haben Calvin neige zu der Auffassung einer supranaturalen Inspiration der Heiligen Schrift. Aber diese Erklärung trifft – wie zu Recht immer wieder darge-

⁷ Inst I, 7, 4 (OS III, 68 f.).

⁸ Inst I, 7, 1 (OS III, 65).

⁹ „*Sed quia non dubiam vim numinis illic sentimus vigere ac spirare, qua ad parendum, scientes quidem ac volentes, vividius tamen et efficacius quam pro humana aut voluntate, aut scientia trahimur et accendimur*“ Inst I, 7, 5 (OS III, 71).

¹⁰ „*Nemo iam fateri dubitet, se tantum ad intelligenda Dei mysteria valere, quantum eius gratia fuerit illuminatus. Qui sibi plus intelligentiae tribuit, eo caevior est, quod caecitatem suam cognoscit*“ Inst II, 2, 21 (OS III, 264).

¹¹ Inst I, 7, 4 (OS III, 70). Vgl. W. Krusche, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin (1957) S. 202 ff.

¹² Inst I, 7, 4 (OS III, 69).

¹³ Inst I, 7, 5 (OS III, 70).

¹⁴ Inst. I, 9, 3 (OS III, 84).

legt worden ist¹⁵ – den bei ihm vorliegenden Sachverhalt nicht. In seiner *doctrina de scriptura sacra* schildert der Reformator keine Zustände oder Zuständlichkeiten, sondern Ereignisse. In ihrem Sosein ist die Bibel – wie Calvin sagen kann – „ein totes und kraftloses Ding“.¹⁶ Erst wenn der Mensch zur Erkenntnis geführt worden ist (und zwar durch das *testimonium spiritus sancti interni*), daß Gott selbst durch die Schrift zu ihm spricht, beginnt mit der Erfahrung ihrer Wirksamkeit die Einsicht und das Bekenntnis zu ihrer Wirklichkeit. Der Bibel wird also kein Inspirations-Status zugeschrieben; in ihr und durch sie geschahen und geschehen Übermittlung und Mitteilung. Der Heilige Geist verklärt darum auch nicht das Schriftganze zu einem supranaturalen Komplex göttlicher Lehren, er erteilte Aufträge, stellte Menschen in seinen Dienst und erweist seine gegenwärtige Macht und Wirksamkeit in lebendiger Anrede, die durch die *scriptura sacra* übermittelt wird. Zu 2. Tim. 3, 16 kommentiert Calvin: „Für die Herrlichkeit Gottes, die sich überall in der Schrift kundtut, öffnen sich die Augen dem Menschen erst, wenn sie vom Heiligen Geist erleuchtet sind, um zu sehen, was doch allen sichtbar sein sollte, was aber tatsächlich nur von den Erwählten erkannt wird.“¹⁷

Aus diesen ersten – hier nur in Kürze zusammengefaßten – Grundsatz-erklärungen zu den Themen Wort Gottes, Heiliger Geist und Heilige Schrift ergibt sich für Calvin die der Sache – erklären wir zutreffender: die dem Geschehen – angemessene Einstellung des Exegeten, die mit den stets wiederkehrenden Stichworten *reverentia* und *humilitas* bezeichnet wird. „Die Auslegung muß religiöse et fideliter der Wahrheit der Schrift selber dienstbar sein und *parce modesteque* ausgeübt werden.“¹⁸ „*Puros oculos et integros sensus*“¹⁹ fordert die Schrift, eine Bescheidenheit und eine Selbstbeschränkung, die ohne Unterlaß zu hören, zu fragen und zu forschen bereit ist; die sich dann aber auch nicht scheut, der wohlgelehrten Unwissenheit, der *docta ignorantia*,²⁰ Ausdruck zu geben. – In einem Brief an Simon Grynäus, auf den ich noch zurückkommen werde, fordert Calvin vom Ausleger zuerst *humilitas*, dann – und dies ist ein weiterer, wichtiger Gesichtspunkt – „*communicationis fraternae studium*“: ein Forschen in brüderlicher Gemeinschaft, in der einer dem anderen hilft, ihn korrigiert, ihn dialogisch zu einem besseren Verstehen anleitet.²¹

¹⁵ Vgl. E. Doumergue, Jean Calvin IV (1910) S. 76 ff.

¹⁶ „Die heilige Schrift ist für uns ein totes und kraftloses Ding, solange wir nicht eingesehen haben, daß Gott in ihr zu uns spricht und uns durch sie seinen Willen bekannt macht. Damit müssen wir beginnen, wenn Paulus uns versichert, daß die heilige Schrift von Gott eingegeben ist“ CR 54, 285.

¹⁷ Zu 2. Tim. 3, 16 (CR 54, 286). Vgl. auch: Inst I, 7, 5.

¹⁸ Inst I, 13, 3. Vgl. auch Inst I, 9, 3: „... ita suae quam in Scripturis expressit, veritate inhaerere Spiritum sanctum, ut vim tum demum suam proferat atque exerat ubi sua constat verbo reverentia ac dignitas“ (OS III, 84).

¹⁹ Inst I, 7, 4.

²⁰ Inst III, 21, 2.

²¹ CR 38, 405. Vgl. R. Schwarz, Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen I (1961) S. 132.

In einen schroffen Gegensatz zu dieser bestimmenden Einstellung setzt Calvin die *nugatoria philosophia*,²² die geschwätzigte Weltweisheit, und die Forschungsart jener „speculatores, quibus nihil placet nisi novum“.²³ Es heißt im Brief an Grynäus: „Da wir in diesem Leben nicht hoffen dürfen, was freilich sehr zu wünschen wäre, daß es einmal im Verständnis aller Schriftstellen eine bleibende Übereinstimmung unter uns gäbe, so müssen wir uns Mühe geben, nicht von Neuerungssucht uns reizen zu lassen, nicht uns treiben zu lassen von der Lust an scharfer Polemik, uns von keiner Gehässigkeit aufstacheln, von keinem Ehrgeiz kitzeln zu lassen, sondern wirklich nur der Notwendigkeit gehorchend und in keiner anderen Absicht als zu nützen von der Meinung früherer Ausleger abzuweichen.“²⁴

Der letzte Satz dieses Zitats führt in der Erkenntnis der exegetischen Arbeit Calvins einen Schritt weiter. Da soll also an der „früheren Auslegung“ so weit wie möglich festgehalten werden. Der Reformator weiß sich der exegetischen Tradition der Kirche, insbesondere der altkirchlichen Auslegung und hier vor allem Augustin, verbunden und verpflichtet. Den consensus interpretationis will er nicht aufgeben. Dieser Rekurs auf die Tradition wird zu beachten sein. Dann aber tritt ein Gesichtspunkt hervor, der für die gesamte theologische Arbeit Calvins bestimmend und richtungweisend ist: die *aedificatio ecclesiae*. Sie ist das Grundprinzip und das Kriterium aller neuen, sachgemäßen Forschung und Lehre. Wir lesen in der Institutio Band I, 14, 4: „... wir sollen bei dem Lesen der Schrift stets das aufsuchen und bedenken, was der aedificatio dient, nicht aber dem Vorwitz und der Erforschung unnützer Fragen uns hingeben“.²⁵ Neben aedificatio tauchen sogleich die Begriffe fructus und utilitas auf. Eine Auslegung soll fruchtbringend und nützlich sein.²⁶ „Und wenn das Wort Gottes bei so vielen nichts gilt“, heißt es zu I. Thess. 2, 13, „wenn sich in ihnen gar keine Frucht regt, so kommt das allein daher, daß sie nicht bedenken, daß sie es doch mit Gott zu tun haben.“²⁷ Oder in der Vorrede zur Genfer Bibel: „Die Schrift ist uns nicht gegeben, unsere törichte Neugierde und unseren Ehrgeiz zu befriedigen. Aber sie ist nützlich, sagt Paulus. Wozu? Um uns in der guten Lehre zu

²² Inst I, 14, 19 (OS III, 169).

²³ Inst I, 14, 19 (OS III, 170).

²⁴ „Ergo quum sperandum in praesenti vita non sit, quod maxime alioquin optandum esset, ut in locis scripturae intelligendis perpetua sit inter nos consensio, danda est opera ut nulla novandi libidine incitati, nulla sugillandi alios cupiditate impuls, nullo instigati odio, nulla ambitione titillati, sed sola necessitate coacti, nec aliud quaerentes quam prodesse, a superiorum sententiis discedamus . . .“ CR 38, 405.

²⁵ „... ut in lectione Scripturae, iis continenter quaerendis ac meditandis immoremur quae ad aedificationem pertinent: non curiositati aut rerum inutilium studio indulgeamus. Et quia Dominus non in frivolis quaestionibus, sed in solida pietate, timore nominis sui, vera fiducia, sanctitatis officiis erudire nos voluit, in ea scientia acquiescamus. Quamobrem, si rite sapere volumus, relinquenda sunt nobis illa *ματαιώματα*, quae ab otiosis hominibus . . . absque Dei verbo traduntur“ Inst I, 14, 4 (OS III, 156 f.).

²⁶ „Neque tamen aliud postulo nisi ut ex sua quisque utilitate et fructu quem percipiet aequus et ingenuus sit laboris mei censor“ CR 59, 33.

²⁷ Zu I. Thess. 2, 13. Vgl. auch CR 54, 286.

unterweisen, zu trösten, anzuspornen und zu allem guten Werk tüchtig zu machen. Laßt uns sie dazu gebrauchen. Wenn man uns fragt, welche aufbauende Kraft wir daraus empfangen sollen, so geht es – mit einem Wort gesagt – darum, daß wir durch sie lernen, unser Vertrauen auf Gott zu setzen und in seiner Furcht zu wandeln . . .“²⁸ Diese (im Sinne von 1. Kor. 14 auf *aedificatio* (*οἰκοδομή*)) ausgerichtete Forschung und Lehre muß bereits im Studium des *verbi divini* minister beginnen. In einem Brief aus dem Jahre 1540 an einen unbekannten Pfarrer aus Orleans (?) ermahnt Calvin: „Du mußt bei Deinen Studien doch auch darauf achten, daß sie Dir nicht bloß zur Unterhaltung, sondern zu dem Zweck dienen, einst der Kirche Christi Nutzen zu bringen. Denn diejenigen, welche von der Wissenschaft nichts anderes wollen, als mit ehrenwürdiger Beschäftigung die Langeweile des Müßiggangs vertreiben, kommen mir immer vor wie Leute, die ihr ganzes Leben damit zubringen, schöne Gemälde zu betrachten.“²⁹

So ist es denn gut zu verstehen, daß die Bibelauslegungen des Reformators letztlich kein zurückgezogenes Forschen und gelehrtes Interpretieren der Bibel bleiben konnten. Man erkennt überall die unmittelbare Anteilnahme am Leben und Leiden der Kirche, den Ernst und die Dringlichkeit der Tröstungen und Mahnungen, der Auseinandersetzungen und Wegweisungen.³⁰ Was in den Exegesen *ad praesentem usum* zur Sprache kommt, geht als *aedificatio* und *adhortatio* z. B. an die verfolgten Gemeinden in Frankreich aus.³¹ Es wäre eine oberflächliche und wenig sachgerechte Deutung, wenn diese Züge in Calvins Kommentaren – wie es oft geschehen ist – „praktisch-erbaulich“ genannt oder als „religiöse Vertiefungen“ bezeichnet würden.³² Die aktuellen Beziehungen auf das Leben der Kirche ergaben sich vielmehr aus kerygmatischen Analogien, die sich dem Exegeten unmittelbar imponierten, die also nicht als „Auswertungen“ oder „Vertiefungen“ künstlich herbeigeführt worden waren.

Alles das, was ich bisher darlegte, bezog sich keineswegs auf den geistlichen, mehr oder weniger „erbaulich“ gestimmten Vorraum der gelehrten Interpretationen Calvins, deren Prinzipien im einzelnen jetzt darzustellen sind, vielmehr hatten wir es mit den alles bestimmenden und umschließenden Voraussetzungen, Haupt Gesichtspunkten und Intentionen der exegetischen Arbeit des Reformators zu tun.

II

Alle wissenschaftlichen Forschungsrichtungen der zur Reformationszeit tentigen *scientia* nahm Calvin in sein großes exegetisches Werk auf: die hebräische und griechische Sprachkunde, die Geographie, die Altertumskunde, die Historie, die Medizin und die Philosophie. Alle nur erreichbaren

²⁸ CR 9, 825.

²⁹ Vgl. R. Schwarz, a.a.O. Bd. I S. 150.

³⁰ Vgl. dazu A. de Quervain, Calvin – sein Lehren und Kämpfen (1926) S. 11 f.

³¹ Als Beispiel seien die Auslegungen zu Ps. 147, 3 und zu Ps. 102, 18 erwähnt: CR 60, 426 und CR 60, 69.

³² Vgl. u. a. L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche (1869) S. 268.

Forschungen und Kenntnisse sollten der Erklärung der biblischen Texte dienen.^{33a} Auch Ansätze zu textkritischer und literarkritischer Prüfung sind festzustellen. Diese Bemühungen waren getragen von einer hohen Wertschätzung und von einer theologischen Würdigung der Wissenschaften. Im Band II, 2, 15 der *Institutio* wird die Begründung gegeben: „Bedenken wir nämlich, daß der Geist Gottes die einzige Quelle der Wahrheit ist, so werden wir die Wahrheit, wo sie uns auch entgegentritt, weder verwerfen noch verachten – sonst wären wir Verächter des Geistes Gottes! Denn man kann die Gaben des Geistes nicht geringschätzen, ohne den Geist selbst zu verachten und zu verschmähen.“³³ Vom dritten Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses ausgehend, entwirft der Reformator sein Verständnis der *scientia*, sofort sie der Wahrheit dient, Wahrheit ans Licht bringt und nicht in die Verfügungsgewalt der *speculatores* bzw. einer „*nugatoria philosophia*“ gerät. Dies zur Einschätzung und Würdigung der *scientia*. Und nun sind im einzelnen acht exegetische Prinzipien zu benennen, die sich aus den Werken Calvins erheben lassen:

1) Das Prinzip der *perspicua brevitatis*. Programmatisch hat Calvin sich zu diesem Punkt in dem bereits erwähnten Brief an Simon Grynnäus geäußert. Es handelt sich um ein Dedikationsschreiben vom 18. Oktober 1539, das dem soeben veröffentlichten Römerbrief-Kommentar beigelegt war. In diesem Schreiben erinnert der Reformator seinen Freund Simon Grynnäus an gemeinsame Beratungen, in denen Prinzipien der Exegese besprochen und erarbeitet worden waren. Dann heißt es „... wir beide fanden, die vornehmste Tugend eines Auslegers sei *perspicua brevitatis*“.³⁴ Die Fortsetzung des Briefes aber zeigt sogleich, daß diese „durchsichtige Knappheit“ nicht nur die höchste Tugend der Darstellung, sondern das bestimmende Prinzip des Auslegens sein muß. Denn die *explicatio* darf die Textaussage nicht mit breiten, hochaufgetürmten und überladenen Interpretationen verstellen, sie muß *perspicuitas* eröffnen, sie muß transparent sein. Die *brevitas* steht im Dienst dieser Durchsichtigkeit. Erklärung muß in sich klar und knapp sein, um Klarheit des Verstehens zu gewährleisten. Die Allegorie, von der Luther im Genesis-Kommentar meinte, sie könne wohl die Funktion des *ornare et illustrare* haben,³⁵ wird streng verbannt. Das Schwelgen in der Problemfülle,

^{33a} Clericus fragt in seiner „*Dissertatio de optimo genere Interpretum S. Scripturae*“ (Pentateuch-Kommentar, 1712) im Rückblick auf die Arbeit der Exegeten des 16. Jahrh. zu Unrecht: „*Quis eorum historias verum Orientalium, Hebraeis vicinorum, et quae ad eorum mores, opiniones et regiones pertinentia apud Veteres leguntur, XVI. Saeculo Scripturis illustrandis adhibuerit?*“ (S. XXIV).

³³ „*Si unicum veritatis fontem, Dei Spiritum esse reputamus, veritatem ipsam neque respuemus, neque contemnemus, ubicunque apparebit: nisi velimus in Spiritum Dei contumaliosi esse: non enim dona Spiritus, sine ipsius contemptu et opprobrio, vilipenduntur*“ Inst II, 2, 15 (OS III, 258). Vgl. auch W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (1957) S. 102 ff.

³⁴ CR 38, 403 (R. Schwarz, a.a.O. S. 130).

³⁵ Luther erklärt zwar: „*Ideo ante omnia eruendus est historicus sensus, is docet, consolatur, confirmat*“, fährt dann aber fort: „*Postea allegoria ornat et illustrat tanquam testis* ...“ WA 44, 93.

das so viele Erklärer lieben, nicht um den Text, sondern um sich selbst ins Licht zu setzen,³⁶ hat keinen Raum, wenn es gilt, die Sache, den Gegenstand in der Auslegung zu Wort kommen zu lassen. Auch durch andere Kommentare provozierte refutationes in komplizierten Einzelfragen, die aber letztlich belanglos sind, müssen zurücktreten hinter die primäre Aufgabe, den Text zu interpretieren. In der Praefatio zu seinem Psalmen-Kommentar erklärt Calvin, er wolle nicht mit einer Fülle von Wissen Eindruck machen, sondern nur helfen und nützen, darum erstrebe er eine „simplex docendi ratio“.³⁷ Man mag sich in diesem Zusammenhang wohl an ein Wort von Franz Overbeck erinnern: „Ein Buch ist für seine Leser geschrieben, nicht für seine Ausleger, was aber niemand zu vergessen geneigter ist als eben diese Ausleger.“³⁸ Aber selbstverständlich hat – um auf Calvin zurückzukommen – die simplicitas, um die er sich bemüht, nichts mit Simplifizierung zu tun. Perspicua brevis und simplex docendi ratio sind synonyme Formulierungen ein und desselben, Klarheit erstrebenden Prinzips. Der claritas Scripturae sacrae muß die claritas explicationis entsprechen.

2) Das Prinzip der Erforschung der *mens scriptoris* bzw. des consilium auctoris. Im Brief an Simon Grynäus bezeichnet es Calvin als „fast die einzige Pflicht“ des Exegeten, die Meinung des Schriftstellers, den er zu erklären hat, wirklich deutlich zu machen: „mentem scriptoris quem explicandum sumpsit patefacere“.³⁹ Von diesem Skopus darf der Ausleger nicht einen Schritt weit abirren. Alle prolixi commentarii sind angesichts dieses Zieles als aberratio zu werten.⁴⁰ Dieses ständige Fragen nach dem consilium auctoris zeichnet in besonderem Maße die Kommentare Calvins aus und hat methodische Konsequenzen, die unter den folgenden Punkten genauer erfaßt werden müssen. Es sei jedoch an dieser Stelle noch darauf hingewiesen, daß die Frage nach der mens auctoris die gründliche Untersuchung der Spracheigentümlichkeiten des jeweils zu interpretierenden Autors zur Voraussetzung hat. Im Zuge solcher Untersuchungen gelangt Calvin – um nur ein einziges Beispiel zu nennen – zum 2. Petrusbrief zu der Feststellung, der Unterschied der Sprachweise zeige deutlich, daß in diesem Brief nicht der Verfasser des 1. Petrusbriefes am Werke ist. – Kritische Äußerungen dieser Art lassen sich häufiger nachweisen.

3) Zu erforschen sind, um die mens scriptoris zutreffend ermitteln zu können, die *circumstantia*: die geschichtlichen, geographischen, institutionellen und situationsbedingten Umstände, in denen der Autor sich befand. Bei der Erörterung von Texten zur Lehre von der Taufe erklärt Calvin im Band IV, 16, 23 der Institutio: „Es gibt in der Schrift viele Aussagen, deren

³⁶ Vgl. CR 59, 33.

³⁷ Calvin fährt fort: „... sed nihil pluris fuit, quam ecclesiae aedificationi consulere“ CR 59, 33.

³⁸ F. Overbeck, Christentum und Kultur, ed. C. A. Bernoulli (1919) S. 75.

³⁹ CR 38, 403.

⁴⁰ Calvin formuliert: „aberrare . . . a scopo suo et suis finibus“ CR 38, 403.

Verständnis von den jeweiligen Umständen abhängt.“⁴¹ Alle Mittel und Möglichkeiten zur Erhellung dieser *circumstantia* zieht der Reformator heran. Er folgt hier offensichtlich einem Impuls, der von Erasmus, und zwar von dessen „Einleitung in die Ausgabe des griechischen Neuen Testaments“ (1516) ausgegangen ist. Erasmus forderte dazu auf, die geschichtliche und geographische Lage, Sitten, Institutionen und andere vorauszusetzende Gegebenheiten sorgfältig zu erforschen. Wird diese Arbeit geleistet, „... dann fällt eine wunderbare Fülle von Licht und, daß ich so sage, Leben auf die Lektüre, die geradezu langweilig und tot sein muß, wenn nicht nur diese Sachkenntnis, sondern vielfach auch die Wortkenntnis fehlt.“⁴² Calvin hat sich in seinen Kommentaren zur Frage der *circumstantia* oft im Abschnitt *Argumentum*, einer der Textauslegung vorausgeschickten kurzen Beschreibung des Inhalts, geäußert. Aber auch in der Exegese einzelner Verse gelangt er nicht selten zu erstaunlichen Ergebnissen. So werden z. B. bei der Kommentierung der Psalmen die kultischen Situationen und Institutionen sorgfältig untersucht und dargestellt. Da ist von „*solemnis conventus*“^{42a} die Rede, in denen die Loblieder gesungen wurden; von einer „*publica gratiarum actio*“^{42b} in der die Danklieder ihren Platz hatten und – man mag es kaum für möglich halten – von einem Fest der Erneuerung des Bundes, in dem eine feierliche „*renovatio foederis*“ stattfand und „*sigilla et syngraphae*“ ausgefertigt und durch ein Bundesopfer bestätigt wurden.^{42c} Wie die kultischen, so müssen – nach Calvin – auch die historischen Umstände genau erfaßt werden. Was er auf diesem Gebiet geleistet hat, zeigen vor allem die alttestamentlichen Kommentare.

4) Sind die *circumstantia* ins Licht gerückt, so muß, damit die Meinung des Autors klar erkannt werden kann, der *sensus genuinus* einer Aussage bzw. des vorliegenden Textes ermittelt werden. Dieser *sensus genuinus* wird auch *sensus prior*, *sensus verus*, *sensus simplex* oder *sensus grammaticus* genannt.⁴³ Nur mit soliden hebräischen⁴⁴ und griechischen Sprachkenntnissen kann die angezeigte Aufgabe erfüllt werden. Seine grammatische Schulung im Hebräischen verdankte Calvin in erster Linie dem im Jahre 1503 erschienenen Werk „*De modo legendi et intelligendi Hebraea*“ von Conrad Pellicanus. Eine besondere Bedeutung aber kommt der Tatsache zu, daß der Reformator den *sensus genuinus* hebräischer Wörter unter Hinzuziehung der

⁴¹ „Quandoquidem multae in Scriptura sententiae habentur, quarum intelligentia a loci circumstantia pendeat“ Inst IV, 16, 23 (OS V, 328).

⁴² Übersetzung nach W. Köhler, Erasmus (1917) S. 158, 160.

^{42a} CR 59, 466 u. ö.

^{42b} Vgl. vor allem CR 59, 231 und CR 60, 206.

^{42c} CR 59, 497 (zu Ps. 50, 5) und CR 59, 760 (zu Ps. 81, 2 ff.).

⁴³ Vgl. u. a. CR 59, 800 („*simplex et genuinus sensus*“); zu den anderen Bezeichnungen: CR 59, 117 u. ö. So ist z. B. auch hinsichtlich der Einsetzungsworte zum Abendmahl „*de genuino sensu*“ zu forschen (Inst IV, 17, 22: OS V, 373).

⁴⁴ Die Behauptung Richard Simons, Calvin habe kaum mehr als die hebräischen Buchstaben gekannt, ist eine Verleumdung, die durch jeden seiner alttestamentlichen Kommentare widerlegt wird (vgl. L. Diestel, a.a.O. S. 267).

jüdischen Auslegungswerke des Rabbi Juda Chajug, des David Kimchi, Abraham Ibn Esra und des Rabbi Salomo Jizchaki (genannt: Raschi) erforschte.⁴⁵ Der bemerkenswerte Modellfall für die am *sensus genuinus* orientierte Textauslegung ist Calvins Interpretation von Gen. 3, 15. Der biblische Text lautet in der Übersetzung: „Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Nachkommen und ihren Nachkommen; der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen.“ Diese Worte Gottes an die Schlange wurden in der kirchlichen Auslegungstradition als „Protevangelium“, als erste, das Evangelium ankündigende Verheißung verstanden. Calvin aber fragt nach dem *sensus genuinus* und kommt zu folgender Deutung: „Die Worte sind klar, über ihre Meinung jedoch stimme ich mit den anderen Auslegern nicht überein. Denn sie nehmen das Wort ‚Samen‘ ohne weiteres für Christus in Anspruch, so daß der Sinn dann der wäre: aus dem Samen des Weibes werde der Eine erstehen, der der Schlange das Haupt zertritt. Mit dieser Erklärung wird nun aber, so gern ich mich ihr auch anschliesse, dem Wort ‚Samen‘ allzu große Gewalt angetan. Denn wer wird zugeben können, daß dieses Wort, das eine *Menge* in sich schließt (*nomen collectivum*) hier nur auf einen einzelnen Menschen sich beziehe? Der Sinn muß also vielmehr der sein: unaufhörlich wird der Kampf zwischen Satan und Menschheit währen. Aber in der Folge der Zeiten wird der Sieg doch dem Menschengeschlecht bleiben . . .“⁴⁶ Auch wenn sich in dieser Erklärung die Identifizierung der Schlange mit dem Satan noch durchaus in traditionellen Bahnen bewegt, ist die Einsicht in den *sensus verus* der Stelle hoch bedeutsam. Überhaupt zeigt sich Calvin in seinen Auslegungen des Alten Testaments als ein hinsichtlich der christologischen Erklärung außerordentlich vorsichtiger Interpret. Zu Ps. 72, 1 bemerkt er: „Stets sollte man sich davor hüten, den Juden Gelegenheit zum Widerspruch zu geben, als wollten wir

⁴⁵ Die Beziehung Calvins zu den großen jüdischen Exegeten des frühen Mittelalters ist ein noch völlig unerschlossener Bereich der Forschung. Es ist bekannt, daß Nikolaus von Lyra die exegetische Tradition des Judentums als erster christlicher Schriftausleger in umfassender Weise ausgewertet hat. Auf seine enzyklopädischen „Postillen“ könnte Calvin sich bezogen haben. Ihm müssen aber auch die Quellen direkt bzw. durch Vermittlung der angesehenen „Hebräer“ unter den reformatorischen Exegeten zugekommen sein. Zu nennen sind vor allem Bibliander, Pellicanus, Capito, Musculus und Vermigli. Aber es gibt kaum einen reformierten Exegeten des 16. Jahrhunderts, der nicht mit guten hebräischen Sprachkenntnissen und leidenschaftlichem Eifer um die „hebraica veritas“ (Oekolampad) bemüht gewesen wäre.

⁴⁶ „In verbis quidem Mosis nulla est ambiguitas: de sensu vero mihi non convenit cum aliis. Nam semen pro Christo sine controversia accipiunt: ac si dictum foret, exoriturum ex mulieris semine aliquem qui serpentis caput vulnerat. Eorum sententiam libenter meo suffragio approbarem, nisi quod verbum seminis nimis violenter ab illis torqueri video. Quis enim concedet nomen collectivum de uno tantum homine accipi? Deinde sicut dissidii perpetuitas notatur: ita per continuam aetatem seriem promittitur victoria soboli humanae. Generaliter ergo semen interpretor de posteris. Sed quum experientia doceat, multum abesse quin supra diabolum victores emergant omnes filii Adae, ad caput unum venire necesse est, ut reperiamus ad quos pertineat victoria“ CR 51, 71.

vorsätzlich und spitzfindig alles auf Christus beziehen, was nicht unmittelbar auf ihn Bezug nimmt.“⁴⁷

Nun könnten sowohl aus dem Alten wie auch aus dem Neuen Testament zahlreiche Beispiele für die nach dem *sensus genuinus* und also nach der mens auctoris fragenden Textauslegungen des Reformators zusammengestellt werden. Auch auf eine Auswahl muß ich verzichten, um noch auf die Erfassung des *modus loquendi* bzw. die kenntnisreiche Beobachtung des *usus loquendi Scripturae sacrae* in Calvins Kommentaren hinweisen zu können. Das bekannte Prinzip „*Scriptura sacra sui ipsius interpres*“ wird in einer erstaunlich differenzierten Weise gehandhabt. Calvin hat – dank seiner oft bewunderten Bibelkenntnis und Gedächtnisstärke – das Vermögen, der Topik bestimmter hebräischer und griechischer Formulierung nachzugehen: Und zwar nicht einer an lehrhaften Assoziationen orientierten, sondern einer an der je besonderen Ausdrucksform und ihrer genuinen Bedeutung interessierten Topik.⁴⁸

5) Viele exegetische Schwierigkeiten können geklärt und sachgemäß bewältigt werden, wenn bei der Interpretation einer Stelle „*secundum suam περίστασιν, hoc est complexum*“ vorgegangen wird.⁴⁹ Der jeweilige Komplex als ganzer, das „Herumstehende“, der *Kontext* muß sorgfältig beachtet werden. Es ist bemerkenswert, wie Calvin mit dieser Forderung einen biblizistischen Eklektizismus durchkreuzt. Darin liegt denn auch recht eigentlich die Stärke seiner Kommentare, daß sie stets den Duktus und das Mitteilungsgefälle des textlichen Zusammenhanges herauszuarbeiten sich bemühen. Zu diesem exegetischen Vorgehen wäre im einzelnen noch vieles auszuführen. Ich möchte mich jedoch sogleich einem Problem zuwenden, das im Bd. II, 8, 8 der *Institutio* eingehend – und zwar im Blick auf die Auslegung des Dekalogs – erörtert wird: dem Problem des „*ultra verba progredi*“.

6) Calvin will in einer methodischen Voruntersuchung klären, ob und inwieweit eine Auslegung über den biblischen Wortsinn der Zehn Gebote hinausgehen darf. Er sieht die Gefahr, daß dem göttlichen Gesetz *appendices* von dem *sensus verus* abweichender, menschlicher Anmerkungen und Erklärungen hinzugefügt werden könnten. Es müßte darum, wenn ein exegetischer *progressus ultra verba* gewagt werden darf, nach dem „*purus germanusque Legislatoris sensus*“ gefragt und dieser ursprüngliche Sinn in der Erklärung getreu wiedergegeben werden. Denn – und diese Tatsache will beachtet sein – „es gibt beinahe in allen Geboten Ausdrücke, die offensichtlich vieles weitere mitumfassen (*manifestae sunt synecdochae*) so daß es also lächerlich wäre, wenn jemand den Sinn des Gesetzes auf den engen Raum der Wörter

⁴⁷ „*Qui simpliciter vaticinium esse volunt de regno Christi, videntur nimis violenter torquere verba. Deinde semper cavendum est ne Iudaeis obstrependi detur occasio, ac si nobis propositum esset sophisticè ad Christum trahere quae directe in eum non competunt*“ (CR 59, 664).

⁴⁸ Ein besonders eindruckliches Beispiel liegt in der Exegese zu Ps. 18, 5. 8 vor: CR 59, 172. 174.

⁴⁹ Inst. III, 17, 14 (OS IV, 267).

beschränken wollte. Daß man also bei einer verständigen Auslegung des Gesetzes über die Wörter hinausgehen darf, liegt auf der Hand.⁵⁰

Die Frage aber ist nur, *wie weit* man gehen kann. Hier darf nichts im Dunkel bleiben. Maß und Ziel müssen gesetzt werden. Dazu Calvin: „Es dient nach meiner Ansicht am besten die Überlegung, welche Ursache und welchen Zweck das Gebot hat; bei jedem Gebot müssen wir also erwägen, wozu es uns gegeben sei.“⁵¹ Praktisch sieht das so aus: „Es muß bei jedem einzelnen Gebot zunächst gesehen werden, wovon es eigentlich handelt, dann ist die Absicht (*finis*) aufzusuchen, was denn hier nach des Gesetzgebers Kundmachung ihm gefällt oder mißfällt. Zum Schluß müssen wir dann auf das Gegenteil schließen, etwa so: wenn dies oder jenes Gott gefällt, so mißfällt ihm das Gegenteil . . .“⁵² Man erkennt in diesen methodischen Überlegungen zur Frage nach der mens Legislatoris deutlich das Denken des Juristen, der jedoch nach dem Prinzip der ursprünglichen Intentionalität einer Aussage in seiner gesamten Bibelauslegung verfährt und in strikter Nachfrage nach der *intentio auctoris* das „*ultra verba progredi*“ einer als „*viva explicatio*“ dargelegten Interpretation ausübt. Daß sich gerade in dieses Verfahren dann spezifisch reformatorische Lehraussagen einfügen, wird als ein Vorgang aktueller applicatio zu werten sein, der dann freilich auch nicht geringe Probleme in sich schließt.

7) Vor einem besonderen Problem steht der Exeget, wenn er einen „*metonymicus sermo*“ zu interpretieren hat: eine übertragene Redeform, in der die „*res signatae*“, die bezeichneten Dinge, mit der figürlichen (übertragenen) Darstellungsweise, dem „*figurate*“ Ausgesagten, in einem scharf zu erarbeitenden Entsprechungsverhältnis (*analogia*) stehen. Diese „*metonymicus sermo*“ spielt in den Einsetzungsworten zum Abendmahl eine wesentliche Rolle und wird im Band IV, 17, 21 der Institutio bzw. im Kommentar zu den Evangelien erörtert. Methodische Überlegungen und exegetische Prinzipiensetzungen sind erforderlich. Der „*metonymicus sermo*“ ist zunächst nach zwei Seiten hin abzugrenzen. Er ist keine „*allegoria*“, die, wenn sie in der Bibel einmal vorliegen sollte, wegen ihrer vagen Analogien in der Deutung nicht weitergehen darf als es die *regula Scripturae* zuläßt. Die übertragene Redeweise ist aber auch nicht „*hyperbolice*“ zu verstehen. Hyperbolische Figuren gehören in das Gebiet des Dichterischen, in dem mit „übertriebener Beredsamkeit“ ein einfacher Tatbestand ausgeschmückt und überhöht worden

⁵⁰ „Sane adeo in omnibus fere praeceptis manifestae sunt synecdochae, ut deridiculo iure sit futurus qui Legis sensum ad verborum angustias restringere velit. Ultra verba itaque progredi sobriam Legis interpretationem palam est: sed quousque, obscurum manet, nisi modus aliquis finiatur“ Inst II, 8, 8 (OS III, 350).

⁵¹ „Hunc ergo modum optimum fore censeo, si ad praecepti rationem dirigatur: nempe ut in unoquoque praecepto expeditur cur datum nobis fuerit“ a.a.O. OS III, 350.

⁵² „Sic in singulis praeceptis inspiciendum qua de re agatur: deinde quaerendus finis, donec reperiamus quid proprie illic testetur sibi placere Legislator, vel displicere. Demum ab eo ipso ad contrarium ducenda ratiocinatio, in hunc modum, si placet hoc Deo, contrarium displicet . . .“ Inst II, 8, 8 (OS III, 350 f.).

ist.^{52a} Im „sermo metonymicus“, der z. B. in dem Satz „Dies ist mein Leib“ vorliegt, wird „der Name des sichtbaren Zeichens der im Zeichen veranschaulichten Sache beigelegt.“^{52b} Dabei ist das Merkzeichen (symbolum) seinem Wesen nach von der im Zeichen veranschaulichten Sache (res signata) verschieden. Calvin wendet sich, indem er zahlreiche Beispiele aus dem Alten und aus dem Neuen Testament zusammenzieht, gegen eine die Eigenart „übertragener Redeweise“ verkennende buchstäbliche Interpretation, die zu der Konsequenz substantieller Identitäten gelangen muß.

8) Zuletzt möchte ich auf die Bedeutung des „*Scopus Christus*“ in den Auslegungen Calvins hinweisen. Ein programmatischer Satz sei zitiert: „Wir müssen die Schrift mit der Absicht lesen, Christus in ihr zu finden. Wer von diesem Skopus abweicht, der mag zeit seines Lebens sich abmühen und studieren, er wird nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, oder können wir ohne die Weisheit Gottes weise sein?“⁵³ In Christus liegt die Fülle aller Weisheit und Erkenntnis beschlossen (Kol. 2, 3). Auf ihn hin, ihn suchend und findend, ist Exegese durchzuführen. Zu beachten wäre sogleich, daß Christus nicht als klärendes Auswahlkriterium kanonischer Wahrheit oder als Inhalt exegetischen Vorwissens in Anspruch genommen wird. Die Erklärungen alttestamentlicher Texte zeigen vielmehr deutlich ein geschichtlich-perspektivisches Ausschauen und Fragen nach der Erfüllung aller erwähnten Herabneigungen Gottes im Ereignis der Inkarnation.⁵⁴ Die oft geäußerte Meinung, Calvin hebe den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament auf, entbehrt jeder Grundlage; sie ist eine falsche Konsequenz, die man zumeist aus der Feststellung gezogen hat, daß der Genfer Reformator der kategorialen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wie Luther sie durchführte, nicht gefolgt ist. Aber dieses System-Maß vermag die bei Calvin überall nachweisbare, geschichtlich orientierte Erklärungsweise des Alten Testaments nicht zu erreichen. In einer humanistisch geschulten, sehr viel strengeren historischen Interpretation als sie z. B. Luther⁵⁵ durchführte, hat die christologische Auslegung in Calvins alttestamentlichen Kommentaren den Charakter des in-die-Zukunft-Fragens, des den Verheißungen und ihren Weisungen angemessenen Folgens. Auch in den neutestamentlichen Auslegungen ist die *Bewegung* zu Christus hin die bestimmende exegetische Intention – eine Bewegung, die freilich stets von der Gewißheit getragen ist, daß die claritas Scripturae sacrae allein in Christus ihren Grund hat.

^{52a} Hinzuweisen wäre hier vor allem auf CR 59, 172 „Nec mirum est, poetice et splendido verborum ornatu amplificari quae simplicius, et aequabili stylo describi poterant: nam spiritus sanctus cum malignis et pravis hominum ingeniis certare volens, Davidem hic quasi hyperbolica facundia instruxit, quae ad consideranda Dei beneficia mundum expergefaceret.“

^{52b} Inst IV, 17, 21 (OS V, 370 f.).

⁵³ CR 47, 125.

⁵⁴ Vgl. z. B. die Auslegung des Ps. 72 (CR 59, 663 ff.).

⁵⁵ Zur Kritik Calvins an der Auslegungsweise Luthers vgl. den Brief vom 19. Mai 1540 an Viret: „Lutherus non ideo anxius de verborum proprietate aut historiae circumstantia satis habet fructiferam aliquam doctrinam elicere“ CR 39, 36.

Es waren Nuancen exegetischer Prinzipiensetzung, die aus Calvins Werken herausgehoben wurden. Die Darstellung sollte dazu beitragen, die generalisierenden Urteile über „die reformatorische Bibelauslegung“ aufzulockern und die Profile der exegetischen Methodologie des Genfer Reformators zu kennzeichnen.

Neue Aufgaben sind der auslegungsgeschichtlichen Forschung nun damit gestellt, daß nachgeprüft werden müßte, wie Calvins Ansätze in der Frage nach der *mens auctoris*, nach der *circumstantia*, nach dem Kontext und nach dem *progressus ultra verba* in der exegetischen Tradition reformierter Theologie rezipiert und modifiziert wurden. Ich weise auf zwei wichtige Phasen hin, die für die Entstehungsgeschichte historisch-kritischer Schriftauslegung im Protestantismus von erheblicher Bedeutung waren: Auf das Eindringen deistischer und arminianischer Bibelkritik in die von Calvin ausgehende Methodologie vor allem bei dem Genfer Theologen Jean Alphonse Turretini, dessen 1728 erschienenes Werk „*De Sacrae Scripturae interpretandae methodo tractatus . . .*“ Themen anschlügt und Schritte tut, mit denen er der Zeit weit vorausleitet.⁵⁶ Ich weise zum anderen hin auf die noch nicht erforschten und gewürdigten Werke des Campegius Vitringa, dessen Jesaja-Kommentar (1714) sich sowohl auf Calvin wie auf Hugo Grotius bezieht.

Geht man einmal dieser interessanten Entwicklung nach, dann wird offenkundig, wie stark Calvins exegetische Prinzipien die Auslegungsgeschichte bestimmt und geprägt haben. Es zeigt sich dann aber auch, wie sehr er selbst, der Genfer Reformator, in allen so wichtigen und wirksamen Ansätzen noch gehalten und fixiert war von einem an der Einheit und Harmonie der Schrift orientierten *doctrina*-Denken.⁵⁷ Doch die Erkenntnis dieser Grenze sollte nicht nur ein Anlaß zur Kritik, sondern auch eine nie zur Ruhe kommende – hoffentlich nie zur Ruhe kommende! – Frage sein, ob und wie in der fortschreitenden historisch-kritischen Differenzierung noch nach der Einheit des Wortes Gottes in der heiligen Schrift geforscht und ausgespäht wird.

⁵⁶ Die Grundgedanken sind folgende: 1) Die heiligen Schriften sind auf keine andere Art zu erklären als die übrigen Bücher; 2) Der Erklärer muß auf eine Interpretation der Worte und Redeweisen bedacht sein; 3) Er hat das Ziel (*scopus*) des Verfassers im Kontext zu erarbeiten und die *mens auctoris* so deutlich wie möglich zu erhellen; 4) Er hat das *lumen naturale* der Vernunft einzusetzen und zu bedenken, daß nichts im Widerspruch zu allgemeinen Vorstellungen überliefert und aufgenommen werden kann; 5) Die „Meinung der heiligen Schriftsteller“ darf nicht nach heutigen Grundsätzen und Systemen beurteilt werden, sie muß situationsgebunden verstanden werden.

⁵⁷ Bezeichnend ist folgender Passus: „*Mirum enim quantum confirmationis ex eo accedat, dum interiore studio reputamus quam ordinata et disposita illic appareat divinae sapientiae dispensatio, quam caelestis ubique et nihil terrenum redolens doctrina, quam pulchra partium omnium inter se consensio, et eiusmodi reliqua ad conciliandam scriptis maiestatem conveniunt.*“ Inst I, 8, 1 (OS III, 72).

Die Entchristlichung in der neuzeitlichen Kirchengeschichte im deutschsprachigen Gebiet

Von Martin Schmidt

1. Der Autoritätsverlust der Kirche

Die Entchristlichung, die das Hauptkennzeichen für die neuzeitliche Kirchengeschichte darstellt, ist nicht gleichbedeutend mit dem Autoritätsverlust der christlichen Kirche, wird aber durch diesen in entscheidender Weise vorbereitet.

Wann beginnt dieser Autoritätsverlust? In früherer Zeit wurde von katholischer Seite gern die Antwort gegeben: Mit der Reformation und durch sie. Denn damals wurde die abendländische Christenheit, wenn nicht die Christenheit als ganze, an den Gedanken gewöhnt, daß es mehrere konkurrierende institutionelle Gestalten des Christentums gab: das Wort „Kirche“, seiner Natur nach zur Einzahl bestimmt, geriet in den Sog des Pluralismus.

Man kann mit einem gewissen Recht auf den mystischen Spiritualismus verweisen, der die Religion der Innerlichkeit, des prinzipiellen Individualismus im Verhältnis zu Gott bzw. Jesus pflegte. Denn für ihn konnte die Kirche im besten Falle nachträglich bedeutungsvoll werden – als Zusammenschluß, und zwar freiwilliger Zusammenschluß der wahren wiedergeborenen, vollkommenen Christen. In solchem Individualismus wußten sich die mystischen Spiritualisten vom Neuen Testament selbst, ja von dem ursprünglichen Ruf Jesu ermächtigt: hatte er sich nicht jeweils an den einzelnen Menschen gewandt und von ihm die Umkehr gefordert? Selbst wenn ein solcher Individualismus nicht zu polemischer Schärfe gesteigert war, so war er doch wirksam. Nimmt man im deutschsprachigen Bereich Männer wie Paul Felgenhauer (1593–nach 1677), Christian Hoburg (1607–1675) oder den auch in Schweden einflußreichen Johann Konrad Dippel (1673–1734), so ist bei ihnen die Kirche in die private christliche Existenz aufgelöst, – so, wie es im frühen 19. Jahrhundert Sören Kierkegaard leidenschaftlich zum Ausdruck brachte und im 20. Jahrhundert eine Spätwirkung von Weltrang erzielte. Die mystischen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts verwarfen in ihren Forderungen an die Christenheit und an die Welt keineswegs die Kirche überhaupt, aber sie entwurzelten die institutionelle, dogmatisch lehrende und rechtlich entscheidende Kirche. Sie waren auf der Suche wie nach dem „wahren“ Christentum, so nach der „wahren“ Kirche, die in den einzelnen Gläubigen Wirklichkeit wurde. So überwandten sie für sich – und für die

Nachwelt, die seit dem Pietismus immer mehr auf ihre Parolen hörte und sich ihren Bestrebungen öffnete – die konfessionelle Spaltung der Christenheit. Die wahre Kirche – im Sinne der urchristlichen Vollkommenheit und der persönlichen Echtheit hinsichtlich der Frömmigkeit – war an keine äußeren Grenze gebunden. Eine Art Kompendium dieser mystisch-spiritualistischen Grundeinstellung bietet die anonym erschienene Schrift des Diplomaten Wolf von Metternich, *Von der wahren Kirche* (1709). Obwohl sie von Anfang bis Ende von der Kirche handelt, löst sie die wirkliche konkrete, lehrende und gestaltende Kirche zugunsten der wahren, verborgenen Kirche beständig auf. Als der Verfasser am Ende auf die Frage zu sprechen kam, was die Kirche gegen ihre eigene Gefährdung durch Irrlehre und gottwidriges Leben in ihrer Mitte zu tun habe, antwortete er, nachdem er zu Anfang die völlige Freiheit als ihr Grundgesetz proklamiert hatte:

„Nun möchte man wohl eben daher gedencken / daß man schuldig sey / dieses Ubel durch seine Gegenwart nicht zu billigen und zu stärken / sondern viel mehr öffentlich sein Mißfallen daran zu bezeugen / damit auch andere aufgeweckt und angefrischet werden / sich für Verführung zu hüten.

Aber wenn dieser Regel alle Menschen ohne Unterscheid der Zeit und anderer Umstände nachleben sollten / so denk einer / was für Unruhe und Unordnungen daraus entstehen / und was die erste Anfänger / die neulich durch die Warheit gerühret worden und ihren Paßionen noch nicht abgestorben sind / auch noch nichts recht gründlich einsehen / in ihrem gewöhnlich unbescheidenen Eyffer für einen schrecklichen Mißbrauch davon machen würden. Dieser Regel kan demnach niemand – da noch Liecht und Finsterniß im Ringen sind / und der noch nicht völlig im Liecht GOTTES wiedergeboren ist / weiter nachgeben / als es geschehen kan ohne sich und andern Unruhe / und Ärgerniß anzurichten. Sonst würden alle Tage neue Reformatores aufstehen / und immer einer den andern urtheilen und verdammen. Wer aber dahin gelanget ist / daß er nicht mehr selbst / sondern Christus in ihm lebet / der wird schon wissen / was er zu thun habe / und braucht meiner Anweisung nicht . . . Das sicherste ist / nur auf sich selbst zu sehen / daß man sein eigen Hertz rein bewahre von aller Lust und Anklebung / von allen Dingen einen guten Gebrauch vor sich mache / die Abschaffung aber des allgemeinen Ubels GOTT befohlen seyn lasse / wenn man nicht Amts wegen demselben sich zuwidersetzen verbunden.“¹

Das hieß: Die Kirche wird privatisiert. Was entscheidet, ist allein das persönliche Gottesverhältnis. Versuche, die Kirche zu reformieren, haben im Grunde keinen Sinn, und an Luther wie Calvin wird gelobt, daß sie sich keinem weltlichen oder geistlichen Richter unterworfen haben.²

Damit war der Individualismus der Glaubensüberzeugung als bestimmen-

¹ anonym (Wolf von Metternich), *Von der wahren Kirche* 1709, S. 264 f.

² ebd. S. 229 vgl. auch S. 239 (XII § 130): „Die innerste Natur der Christlichen Religion ist so beschaffen / daß sie durch nichts besser für Ketzerey und in ihrer Reinigkeit bewahret werden kan / als durch der Glaubigen Freyheit von allem Gerichts-Zwang in Geistlichen Dingen“.

der Grundsatz aufgestellt, und er zog folgerichtig die unbedingte Gewissensfreiheit nach sich, die zur Toleranz als praktisch-rechtlicher Gesamtordnung führte. Jede Stellungnahme in Glaubensfragen besaß gleichen Anspruch, niemand durfte sich hier einmischen. Das Christentum verlor damit seine allgemeine Verbindlichkeit, zunächst freilich nur die jeweilig herrschende oder führende kirchliche Gestalt des Christentums, und Metternich wehrte sich entschieden oder verzweifelt gegen die Konsequenz, daß er alle Religionen über den Haufen werfe und „mache, daß die Leute weder kalt noch warm und von keiner Religion, sondern Verächter aller Religionen / und Un-Christen seyn werden“.³ Sicher meinte er nur die verschiedenen christlichen Konfessionen und legte Gewicht darauf, daß man in allen von ihnen selig werden könne, so daß die Ketzermacherei wegfiel ebenso wie der Konfessionswechsel seinen Sinn verlöre.⁴ Aber die Ausdehnung des Prinzips auf alle religiösen Überzeugungen einschließlich der Ablehnung solcher Überzeugungen überhaupt war nicht abzuweisen. Denn der Nachdruck fiel auf etwas anderes, und Metternich berief sich dafür auf Paulus selbst:

„Dem zu Folge schreibt auch Paulus an seinen Timotheum: Jage nach der Gerechtigkeit / dem Glauben / der Liebe / dem Frieden / mit allen / die den HErrn anrufen von reinem Hertzen“ (2. Ti., 2, 4) und kommentierte das:

„Da stehet nicht: Mit allen / die einerley Hirn-Meinungen mit dir haben / die andere aber verketzere / verdamme / verbanne / verjage und erwürge“.⁵

An die Stelle der Glaubensüberzeugung und ihrer rechtlich organisierten Form, der Kirche, trat die Ethik, das persönliche Verhalten. Dogma und Kirchenrecht wurden entwertet. Die jahrhundertlangen erbitterten Lehrstreitigkeiten und Abgrenzungen waren nicht nur vom gegenwärtigen Blickpunkt aus verkehrt und überflüssig, sie hätten auch vom Standpunkt des Urchristentums aus nie stattfinden dürfen:

„Das rechte wesentliche und gantze Kenn-Zeichen der allerersten und besten Christen bestand in weniger Wissenschaft und Bekänntnuß / aber vielen Thätigkeit.“ Sie war „der reine GOTTes-Dienst“.⁶ Ihre Dogmatik war kurz und arm an Aussagen, ihre Ethik reich und vielfältig. Praktisches Christentum trat an die Stelle des theoretischen.

Aber leistete das bereits der Entchristlichung Vorschub? Wäre es nicht denkbar gewesen, daß das auf Ethik reduzierte Christentum einer neuen Glanzepoche entgegenging und durch eine einzigartige Lebensbewährung seine einzigartige Würde erwies? Konnte nicht die Höhe christlicher Sittlichkeit den unwiderleglichen Beweis für seine Wahrheit und sein unaufgebbares Recht erbringen? Zweifellos haben es führende deutsche evangelische Theologen im 19. Jahrhundert so angesehen, an der Spitze Friedrich Schleiermacher (1768–1834) in seiner „Christlichen Sitte“, die seine eindrucksvollste

³ ebd. S. 176.

⁴ ebd. S. 161 f., 133, 157 (Parteilichkeit).

⁵ ebd. S. 174.

⁶ ebd. S. 174.

Vorlesung gewesen war,⁷ und Richard Rothe (1799–1867) in seiner groß-angelegten „Theologischen Ethik“.⁸

Auf der andern Seite war ebenso unverkennbar, daß das Christentum seine eigentümliche historische Bindung an die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth und ihre Heilsbedeutung einbüßte. Es rückte in die unmittelbare Nachbarschaft der ethischen Humanität, die durch die späthumanistische und frühaufklärerische Betonung des Naturrechts wie durch die Wiederentdeckung des Griechentums im 18. Jahrhundert in einem ungewöhnlichen Maße aktualisiert wurde.⁹ Das Christentum wurde vielleicht ihre Erfüllung. Aber es mußte auch der Möglichkeit ins Auge sehen, mit ihr gleichgesetzt zu werden oder hinter ihr zurückzubleiben und in beiden Fällen durch sie ersetzt zu werden.

Ohne Zweifel erfolgte die Entchristlichung im 18. und 19. Jahrhundert in Deutschland zu einem bedeutenden Teil auf ethischem Gelände und im Namen der Ethik. Es kam auf „reine Menschlichkeit“ an, wie Goethe in seinem Kommentar zu seiner „Iphigenie“ formulierte, und schon Lessing begriff nicht, daß jemand größeren Wert darauf legte, als Christ zu gelten, denn als Mensch:

„Du kennst die Christen nicht, willst sie nicht kennen.

Ihr Stolz ist: Christen sein – nicht Menschen“¹⁰

und er fragte:

„Sind Christ und Jude eher Christ und Jude

Als Mensch?“¹¹

Der Mann, der die deutsche Volksschule (Grundschule) im 19. Jahrhundert geistig gestaltete und dem Elementarlehrer sein Selbstbewußtsein verlieh, Friedrich Adolph Diesterweg (1790–1866), ein Naturwissenschaftler nach seiner Ausbildung, war durch und durch Ethiker. Als er, 28jährig, noch Christ war, bekannte er: „Die Haupttendenz des Christentums finde ich in der Erstrebung der höchsten Sittlichkeit, des moralischen Ideals“.¹² Später kämpfte er als Direktor des Seminars für Stadtschulen in Berlin (seit 1832)

⁷ Schleiermacher, Die Christliche Sitte hrsg. von L. Jonas 1843, bes. S. 78–87. Hier haben die Gesichtspunkte der Vereinigung von Tugend und Reich Gottes von imperativer und indikativer Ethik, von göttlichem und menschlichem Faktor, von Forderung und höchstem Gut, wie sie urbildlich in Jesus selbst gegeben ist, leitende Bedeutung. Sie qualifizieren damit die christliche Ethik als die aller sonstigen Ethik überlegene Haltung und Wirklichkeit.

⁸ Richard Rothe, Theologische Ethik. 3 Bde. 1845–1848 ²⁵ Bde. 1869–1871 (posthum). Hier liegt die Idee des Menschen als Mikrokosmos zugrunde, in dem die ganze Schöpfung zusammengeschlossen ist. So wurde die irenäische, bei ihm christologisch zugespitzte Rekapitulationslehre anthropologisch ausgewertet. Die Konsequenz ist hier, daß die christlich verstandene Gesamthaltung den Menschen zu seiner höchsten Höhe, seiner wahren Bestimmung führt.

⁹ vgl. bes. Walther Rehm, Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens 1936 ³1952.

¹⁰ Lessing, Nathan der Weise II, 1 Sittah.

¹¹ ebda. II, 5 Nathan.

¹² vgl. Aus Adolph Diesterwegs Tagebuch 1818–1822 neu hrsgg. v. Hugo Gotthard Bluth (später Bloth) 1956. S. 9.

mit aller Kraft und Schroffheit für einen konfessionslosen, an der Ethik Kants und am Deutschen Idealismus genährten – unchristlichen – Religionsunterricht.¹³ Da er die erste pädagogische Autorität seiner Zeit verkörperte und ungezählte Volksschullehrer in seinem Geiste ausgebildet wurden, ist wahrscheinlich mit Recht geurteilt worden, daß kaum jemand im Deutschland des 19. Jahrhunderts so stark zur konsequenten Entchristlichung der Schule beigetragen hat wie er. Ursprünglich evangelisch-reformiert, hatten ihn die streng paulinischen Predigten von Gottfried Daniel Krummacker (1774–1837) in Wuppertal-Elberfeld abgestoßen, weil sie im Sinne von Römer 7 jedes menschliche Tugendstreben vernichteten und den Menschen durch und durch böse auffaßten. Er war im Pelagianismus Goethe urverwandt.

In die gleiche Richtung wies, wenn auch auf höherer Ebene, der Schöpfer des Neuhumanismus und des neuhumanistischen Gymnasiums Wilhelm von Humboldt (1767–1835). Beide, Diesterweg wie Humboldt, hatten als begeisterte Schüler Rousseaus begonnen. Beide hatten aus ihm den klassischen Imperativ herausgehört, daß der Mensch sich selbst zu bilden habe. Es war Humboldt, der mit 21–22 Jahren in seiner Schrift „Über Religion“ diese ganz der Bildung unterordnete und kurz darauf in seiner genialen Jugendschrift von den Grenzen des Staates ihren Bildungswert wie ihre Bildungsleistung erheblich einschränkte – ganz abgesehen davon, daß er einen ganz allgemeinen Religionsbegriff zugrundelegte und vom Christentum als solchem schwieg. Was ihn wirklich erfüllte, war „die bloße Idee geistiger Vollkommenheit“.¹⁴ In Analogie zu der kantischen Autonomie der Erkenntnis und der kantischen Autonomie der Sittlichkeit erstrebte er eine Autonomie der Menschenbildung, die ihm durch den Hinzutritt der Religion gefährdet erschien. Fast könnte man meinen, daß Schleiermachers Betonung der Religion in ihrer Unentbehrlichkeit für die geistige Reife und Fülle sowie sein Wertlegen auf die Bildung zur Religion gegen Humboldt gerichtet waren.¹⁵ Religion war für diesen nichts Notwendiges, sondern etwas Akzidentielles, eine Art seelischer Luxus. Auf diesem Boden erwuchs das sozialdemokratische Schlagwort des 19. und 20. Jahrhunderts: „Religion ist Privatsache“

Beide Männer haben als geistige Führer das Bildungsbewußtsein der beiden letzten Jahrhunderte nachhaltig bestimmt – wahrscheinlich stärker, als jemand sonst. Beide erwachsen mit ihrem Denken auf dem Boden, den der mystische Spiritualismus mit der Losung verbreitet hatte: Glaube ist Privat-

¹³ Dies spielte sich in dem harten Kampf Diesterwegs gegen die Raumer-Stiehlischen Regulative für den Religionsunterricht in Preußen von 1854 ab, die den christlich-kirchlichen Religionsunterricht zur Grundlage der Volksschule machen wollten.

¹⁴ Wilhelm v. Humboldt, Ges. Schriften I, 1 1903, S. 67 vgl. Martin Schmidt, Religion und Christentum bei Wilhelm v. Humboldt. Humanitas-Christianitas Festschr. f. Walther v. Loewenich 1968, S. 150–166.

¹⁵ Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Neuausg. d. Urausg. v. Rudolf Otto 1926, S. 23 ff., 134 ff. (Seitenz. d. Urausg.).

¹⁶ Erfurter Programm der Sozialdemokratischen Partei 1891, Punkt 6.

sache, allgemein wichtig und verbindlich kann nur das Ethos werden. In diesem Zusammenhang gehört schließlich Goethes bekannte Formulierung, daß er sich ein „Christentum zum Privatgebrauch“ zurechtgemacht habe.¹⁷

2. Intellektuelle Zweifel am Christentum

Der Autoritätsverlust der Kirche, die aus ihm geborene prinzipielle Privatisierung des Christentums und der wieder daraus entsprungene Ersatz des Dogmas durch das Ethos (das mit allgemein verbindlichem Anspruch ausgestattet wird) sind historisch und wahrscheinlich auch sachlich die ersten Faktoren, die auf deutschem Boden die Entchristlichung herbeiführten. Es bleibt überraschend, daß dies für die deutschsprachige Schweiz in viel geringerem Maße gilt als für das eigentliche Deutschland. So sehr sich dieses Gebiet der Aufklärung öffnete, etwa in der Gestalt des Theologen und Politikers Philipp Albert Stapfer (1766–1840), so stark blieb doch in der Gesamthaltung eine feste Verbundenheit mit dem ererbten Volkskirchentum wirksam. Ausgesprochene Aufklärer wie Isaak Iselin (1728–1782) in Basel oder Albrecht von Haller (1708–1777) in Göttingen und Bern, die den schweizerischen Geist des 18. Jahrhunderts überzeugend aussprachen und ein lebhaftes Echo fanden, standen fest auf dem Boden ihrer Kirche. Auch Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) zog aus Rousseau keine antichristlichen oder auch nur achristlichen Folgerungen wie Humboldt und Diesterweg. Es kommt auf schweizerischem Boden nicht zu der für Deutschland bestimmenden Privatisierung des Glaubens. Dieser bleibt dort immer Volkssache und behält seine volks-erzieherische Funktion, wie sie im 19. Jahrhundert Albert Bitzias-Jeremias Gotthelf (1797–1854) unvergleichlich demonstriert. Die wohl einzige Ausnahme stellt Gottfried Keller (1819–1890) dar, der aber bezeichnenderweise seinen Atheismus in Deutschland als Bewunderer und Schüler Ludwig Feuerbachs (1804–1872) 1848 in Heidelberg erwarb.

Nächst der Privatisierung des Christentums im Gefolge des mystischen Spiritualismus kam die Erschütterung der christlichen Überlieferung von der intellektuell bestimmten historischen Kritik. Seit Spinoza im *Tractatus theologico-politicus* (1663) und Richard Simon in seiner *Histoire critique du Vieux Testament* (1677/1685) ihre Zweifel hinsichtlich der Verfasserschaft und der Zeit der Abfassung für alttestamentliche Schriften erhoben und glaubwürdig gemacht hatten¹⁸ und seit die teilweise frivole Kritik der englischen Deisten die Sonderstellung der biblischen Gestalten von Jesus bis zu Paulus und den andern Aposteln eingeebnet und insbesondere die Wunder fragwürdig gemacht hatte, war der Prozeß des Autoritätsschwundes nicht mehr aufzuhalten.

Auf deutschen Boden gelangten diese kritischen Erkenntnisse durch den Hamburger Gymnasiallehrer Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), der

¹⁷ Goethe, *Dichtung und Wahrheit* III. Teil 15. Buch. Sämtl. Wke. Jubiläumsausgabe. Bd. 24, S. 228, 16 vgl. a. 201, 29.

¹⁸ vgl. Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik* im 17. Jahrhundert 1966.

von 1719 bis 1722 in Holland und Großbritannien geweiht und dort offenbar die deistische Literatur kennen gelernt hatte. Er verfaßte in etwa zwanzigjähriger Arbeit eine streng geheim gehaltene „Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes“, die er nur einem Kreise engster Freunde abschnittsweise vorlas (seit etwa 1740). Die Handschrift übergab später sein Sohn Johann Albert Heinrich Reimarus der Hamburger Stadtbibliothek. Lessing, der auf eine nicht näher bekannte Weise in den Besitz einiger Stücke daraus gelangte, veröffentlichte diese seit 1774 als „Wolfenbüttler Fragmente“, als angebliche Fundstücke in der Wolfenbüttler Bibliothek, die er selbst leitete. Damit beschwor er einen Sturm der Entrüstung herauf. Wortführer der Gegenpartei wurde der Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze (17187–1786), der durch den Meister der aufklärerischen Kritik als Symbolgestalt des klerikalen und theologischen Obskurantismus unsterblich gemacht worden ist.

Die „Fragmente“ untergruben in der Tat die Glaubwürdigkeit der biblischen Überlieferungen. Das Alte Testament erschien als ein profanes Buch, das nicht Gottes Taten mit der Menschheit erzählte, sondern eine Volksgeschichte wiedergab und einen Staat begründen half. Im Neuen Testament wurden alle Wunder entwurzelt und die Auferstehung Jesu mit dem Leichen diebstahl erklärt, den seine Jünger ausgeführt hätten.

Was hier begonnen war, führte im 19. Jahrhundert vor allem der Tübinger jugendliche Theologe David Friedrich Strauß fort (1808–1874). Sein „Leben Jesu“ (1835) wurde zum Wendepunkt der Leben-Jesu-Forschung. Es erklärte fast alle wunderbaren Erzählungen von Jesus als Mythen aus alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen, als Glaubensdichtungen ohne realen Hintergrund. Ihre Wahrheit bestehe in ihrer Absicht – in dem Erweis, daß Jesus eine einzigartige Kraft und Bedeutung besitze. Freilich die seit Tertullian geläufige Zweinaturenlehre, die Bezeichnung „der Gottmensch“ lasse sich auf ihn nicht anwenden. Diese komme allein der Menschheit im ganzen zu, die den göttlichen und den menschlichen Faktor überzeugend in sich vereine. Man sieht: Es ist ein Doppeltes, was Strauß will: eine Historisierung Jesu und eine Symbolisierung bis Allegorisierung seiner christologischen Sendung. Er soll Repräsentant der Menschheit schlechthin sein. Das „Leben Jesu“ rief eine Fülle von Gegenschriften hervor. Den Verfasser kostete es die ihm bereits verliehene Professur in Zürich. Er fühlte sich nicht verstanden und radikalisierte sich immer weiter, bis er in seiner Altersschrift „Der alte und der neue Glaube“ (1872) mit dem Christentum brach. Auch hier war letztlich die Anthropologie die treibende Kraft für den Abschied von dem traditionellen Christentum wie bei Lessing: Strauß urteilte wie viele Zeitgenossen, daß der Mensch in seiner Würde und vor allem in seinem intellektuellen Wahrheitsbedürfnis nicht ernst genommen würde. Der Zweifel an der Zuverlässigkeit der historischen Grundlagen, auf denen der christliche Glaube ruhte, ging weit über den Intellekt hinaus, er hatte moralische Qualität: Im intellektuellen Wahrheitsvollzug, im Gehorsam gegen erkannte Tatsachen und in der Gehorsamsverweigerung gegen intellektuelle Zumu-

tungen erlebte sich der Mensch des 19. und 20. Jahrhunderts als aufrechte sittliche Persönlichkeit. Seine Identität stand auf dem Spiele.

Hatte David Friedrich Strauß die Glaubwürdigkeit der Geschichte Jesu bestritten, so folgten ihm viele auf diesem Wege, vor allem aus der Schule Hegels. Diese Männer erhielten daher von der Zeitbildung den Beinamen die „Hegelingen“, als theologisch, vielfach auch politisch und kulturell links d. h. revolutionär gerichtete Geister, im Unterschied zu den rechts, d. h. konservativ eingestellten „Hegelitern“, die Berlin zur Festung des orthodoxen, mit dem brandenburgisch-preußischen Staate unter Friedrich Wilhelm IV. verbündeten Hegelianismus machen wollten, während sich die für die Auflösung des konservativ-reaktionären Staates und seiner Gesellschaft tätigen Schüler des Meisters vorzugsweise in Halle sammelten. Unter den Theologen übertraf alle Mitstreiter an Radikalismus der Thüringer Bruno Bauer (1809–1882), ursprünglich ein Mann der hegelschen Rechten, der in Berlin gebildet war und als Privatdozent in Bonn lehrte, seit 1840 aber in jähem Umschlag seiner Gesinnung das Gegenteil vertrat. Er wollte mit seiner Schrift „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ (1840), der die entsprechende „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ 1841 folgte, David Friedrich Strauß verdrängen, weil er ihn noch zu sehr als Apologeten des Christentums beurteilte. Vollends bot seine noch vor dem Erscheinen in Zürich konfiszierte gehässige Streitschrift „Das entdeckte Christentum“, die erst 1925 durch Ernst Barnikol ans Licht gezogen wurde, nichts als Anklagen. Er erblickte im christlichen Glauben, den er als vollständigen und prinzipiellen Gegensatz zum Wissen faßte, Lüge und Heuchelei. Nachdem er 1842 sein akademisches Lehramt verloren hatte – übrigens auf Grund von Gutachten der brandenburgisch-preußischen theologischen Fakultäten – wandte er sich der Volksschriftstellerei über alle möglichen Themen zu, immer aber von einem fast fanatischen Haß gegen das Christentum geleitet. Seine kirchenhistorischen Behauptungen, die, besonders in seinem letzten Werke „Christus und die Cäsaren“ (1877) darauf hinausliefen, das Christentum als römischen Stoizismus in jüdischer Form hinzustellen, damit ihm alle Ursprünglichkeit genommen würde, wurden von der Wissenschaft als reine Phantasien nicht mehr beachtet, hatten jedoch in niederen geistigen Schichten ihre Wirkung.

Handelte es sich hier um die historischen Grundlagen des Christentums, so ging ein anderer Zweig der Hegelschüler auf die Zertrümmerung der Religion überhaupt aus. An ihrer Spitze stand Ludwig Feuerbach (1804–1872), ursprünglich Privatdozent der Theologie in Erlangen, dann wie Strauß und Bauer freier Schriftsteller. Nur zum Teil kam er von Hegel her. In der Tiefe war sein Denken ebenso sehr, ja fast noch mehr von Schleiermacher bestimmt. Wie der junge Humboldt, wie der Fichteschüler Friedrich Forberg leitete er die Religion, unter der er freilich die christliche verstand, aus den Wünschen, den meist unerfüllten Wünschen des Herzens ab. Letztlich führte Rousseau das Wort. Von da aus verwandelte Feuerbach die Theologie konsequent in Anthropologie, indem er bei jedem christlichen Dogma den anthropologischen Bezug aufsuchte. Dabei überschätzte er in der Weise Hegels den

Aussagewert des Dogmas überhaupt. Sein Buch „Das Wesen des Christentums“ (1841) wurde zu einer der großen Aufregungen der Zeit. Es endete eindrucksvoll mit der Formel: homo homini deus. Ein großer Teil der damaligen Jugend war fasziniert. Karl Marx bekannte: „Wir alle waren momentan Feuerbachianer“ und Gottfried Keller wurde 1848 in Heidelberg Feuerbachs begeisterter Schüler, der im weitverbreiteten Bildungsroman „Der grüne Heinrich“ (zuerst 1854/55) seine Thesen über Religion und Christentum mit Nachdruck verkündete. Heinrich Heine (1797–1856) fand hier, wenn auch losen Anschluß. In seiner für die französische Bildungswelt bestimmten Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (1834) legte er, mit vielen spöttischen Bemerkungen untermischt, die folgerichtige innere Entwicklung des deutschen Denkens von der Reformation Luthers über die hegelische und idealistische Philosophie zur politischen Revolution dar, nachdem dieses Denken noch die Zwischenstufe der Romantik durchlaufen hatte.¹⁹ Die revolutionär gestimmte Bewegung des „Jungen Deutschland“ von Ludolf Wienbarg, Karl Gutzkow und Georg Herwegh lehnte im wesentlichen das Christentum mit Leidenschaft ab, hatte es doch die Vergangenheit geprägt, von der man sich lossagte. Herwegh dichtete: Reißt die Kreuze aus der Erden, alle sollen Schwerter werden! Der Linkshegelianer Arnold Ruge (1802–1880) in Halle, der später als politischer Flüchtling in Brighton lebte (seit 1850), verspottete in einer Schrift „Reden über die Religion, ihr Entstehen und Vergehen an die Gebildeten unter ihren Verehrern“ (1869) Schleiermachers großes Plaidoyer für die Religion zu Beginn des Jahrhunderts, wobei er ihn schon im Titel nachäffte. Seine „Hallschen Jahrbücher“, später „Deutschen Jahrbücher“ und „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ (1837–1841), das bedeutendste kritische und zeitkritische Organ jener Jahre, suchten das Christentum philosophisch zu entwurzeln. All das wirkte zusammen, um die düstere Ahnung Schleiermachers wahrzumachen: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen – das Christentum mit der Barbarei? und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“¹⁹

3. *Der philosophische Pantheismus*

Das Christentum, das auf dem Boden der israelitischen Religion entstand und sie sich als Altes Testament zwar nicht vorbehaltlos, aber im Prinzip nach ihrem vollen, eigentlichen Gehalt aneignete, stand und fiel mit der Vorstellung von einem persönlichen Gott, der liebte und strafte, vergab und richtete. Ein wie immer gearteter Pantheismus, der Gott in der Welt oder die Welt in Gott aufgehen ließ, widersprach ihm. Nach klarer christlicher Aussage hatte Gott die Welt geschaffen und schuf sie täglich neu, er richtete, erlöste und vollendete sie durch seine Heilsgeschichte mit der Menschheit.

Trotzdem fand der moderne Pantheismus Spinozas, der die Welt verklärte, Aufnahme in evangelischen Kreisen der deutschen Bildungswelt – eine Er-

¹⁹ Schleiermacher, Sendschreiben an Lücke über seine Glaubenslehre hrsgg. von Hermann Mulert 1908, S. 37.

scheinung, die man nur mit dem neuen starken, unmittelbaren Welterlebnis, Naturgefühl und der Welterfahrung des 18. Jahrhunderts erklären kann. Der erste deutsche Spinozist war Johann Christian Edelmann (1698–1767), ein Mann, der durch den hallischen, herrnhutischen und mystisch-spiritualistischen Pietismus Berleburgs hindurchging, um als Aufklärer zu enden. Als Mitarbeiter der mystischen Berleburger Bibel übersetzte er für sich den Prolog des Johannesevangeliums: Im Anfang war die Vernunft.²⁰ Als er im Jahre 1746 bei dem Grafen von Neuwied am Rhein Zuflucht in seiner Freistatt für religiös Verfolgte finden sollte und ein Glaubensbekenntnis einreichen mußte, tat er das unter dem spöttischen Titel: „Abgenötigtes, jedoch andern nicht wieder aufgenötigtes Glaubensbekenntnis“. In dieser umfangreichen Schrift legte er zwar das christliche Apostolicum zugrunde, bearbeitete aber jeden Artikel so lange dialektisch, bis der Inhalt aufgelöst war und ein abstrakter Pantheismus herauskam. Zu Spinoza und seinem Pantheismus bekannten sich um 1780 erstaunlicherweise Herder und vielleicht Lessing, später am Ende des Jahrhunderts Goethe und der junge Schleiermacher. Wahrscheinlich läßt sich durch sorgfältige Einzeluntersuchung zeigen, daß er, der Pantheismus, mit Hilfe des philosophischen Materialismus zum Schrittmacher des modernen Atheismus geworden ist und daher vor allem bei den Naturwissenschaftlern seine Heimat fand, zuerst etwa bei dem Deutschfranzosen Paul Dietrich Thiry von Holbach (1723–1789), zuletzt bei dem Chemiker Wilhelm Ostwald (1853–1932), der den Monismus zur Religion erhob und monistische Sonntagspredigten (1911–1916) für seinen mit dem Biologen Ernst Haeckel (1834–1919) 1906 gegründeten Monistenbund verfaßte. Haeckels „Welträtsel“ (zuerst 1899, viele Auflagen) wurden zum pantheistisch-atheistischen Bekenntnisbuch für weite Kreise, nicht zuletzt in der Arbeiterwelt – ebenso auf sozialdemokratische Anweisung hin, wie Feuerbachs „Wesen des Christentums“ zum Klassiker der Religionsphilosophie erhoben worden war. Die christliche Vorstellung eines persönlichen Gottes, vor dem man sich zu verantworten hatte und der durch die Stimme des Gewissens nach einer bösen Tat wie im ganzen durch sein Wort in der Bibel redete, erschien als veraltet und wissenschaftlich unhaltbar – wie überhaupt die pantheistisch-atheistisch ausgewertete moderne Naturerkenntnis ein Hauptbeweismittel gegen den christlichen Glauben wurde. Die Formel lautete in der Propaganda: „Die Wissenschaft hat bewiesen“. Der Glaube geriet in den Verdacht der Rückständigkeit und der Feindschaft des geistigen Fortschritts.

²⁰ Johann Christian Edelmann, Lebenslauf niedergeschrieben 1749 §§ 123–125 abgedruckt: Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen Reihe 25: Deutsche Selbstzeugnisse hrsgg. v. Marianne Beyer-Fröhlich Bd. 7: Pietismus und Rationalismus 1933, S. 136 f. Selbstverständlich konnte sich diese Erkenntnis, die von Edelmann als intellektuelle Erleuchtung, aber im Stile eines echten pietistischen Bekehrungserlebnisses als Durchbruch der Gnade beschrieben wird, nicht in der Berleburger Bibelerklärung durchsetzen, die der elsässische mystische Spiritualist Johann Friedrich Haug leitete. Edelmann befand sich zu ihm im prinzipiellen und persönlichen Gegensatz. Über die Berleburger Auffassung von Joh. 1, 1, vgl. Martin Hofmann, Theologie und Exegese der Berleburger Bibel 1935, S. 72.

Der eigenartige und eigenwillige Versuch sowohl Herders in seiner Schrift „Gott“ (1787) als auch Schleiermachers in den „Reden über die Religion“ (1799), den Pantheismus christlich aufzunehmen und auszuwerten, fand keine Nachfolge mehr im 19. Jahrhundert. Vielleicht hatte dazu beigetragen, daß sich um Fichtes gebrochenes Verhältnis zum traditionellen Gottesbegriff, das aus seiner Jüngerschaft Kants stammte, ein unerquicklicher Atheismusstreit in den Jahren 1798 und 1799 entsponnen hatte.

4. Der deutsche Polizeistaat

Pantheismus war es auch, was der antichristlichen Agitation Arnold Ruges, des radikalen Vertreters der hegelischen Linken, zugrunde lag. Carl Bernhard Hundeshagen (1810–1873), Professor in Bern und seit 1847 in Heidelberg, der mit seinem Epoche machenden Buche „Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen im Zusammenhang mit der gesamten Nationalentwicklung“ (1847) noch von Bern aus das Phänomen des modernen Antichristianismus als Frage in den Mittelpunkt seiner Zeitanalyse stellte, urteilte über den Linkshegelianismus folgendermaßen:

„Wenn Hegel den Gedanken, die Philosophie an die Stelle der Religion setzen zu wollen, für ebenso töricht erklärt hatte, wie wenn jemand eine Abhandlung über den Blutumlauf an die Stelle des Herzens im lebendigen Menschen setzen wollte, oder wie wenn man zur Zeit der Hungersnot zur Stillung des Hungers Abhandlungen über den Verdauungsprozeß verteilen wollte: so vermaß man sich jetzt nichts desto weniger einer Ersetzung der Religion durch die Philosophie. Dasjenige aber, was man jetzt gemeinhin als Hegelsche Philosophie herumbot, als die exoterische, dem Leben zugewendete Weisheit einer jungen Schule, welche nachgerade über den steifen esoterischen Zopf ihres Meisters sich weidlich lustig zu machen begann, war im Grunde nichts anderes als ein in tönende Schulerminologie gehüllter ordinarer Pantheismus“²¹

Einen wesentlichen Grund für diese Denkweise erkannte er scharfblickend – und fast allein – in dem deutschen Polizeistaat, wie er sich im Gefolge der Reaktion unter der Führung Metternichs herausgebildet hatte. Treffend urteilte er, daß die Jugend unbefriedigt von dem Mißverhältnis zwischen den idealen Welt ihrer Ziele und den realen Faktoren der Gegenwart einem Radikalismus verfiel und die Bürokratie im Bewußtsein ihrer Allmacht den Zusammenhang mit dem Volke verlor, das sie beherrschte, aber nicht kannte und noch weniger liebte.²² Von da aus formulierte er den Kernsatz seines Buches: „Es ist nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfassenderen Entwicklung in sich trägt, auf eine ausschließlich literarische Existenz zurückgedrängt wird.“²³ Er tat es, gerade nachdem er unmittelbar zu-

²¹ (Carl Bernhard Hundeshagen), *Der deutsche Protestantismus und seine heutigen Lebensfragen im Zusammenhange mit der gesamten Nationalentwicklung* beleuchtet, von einem deutschen Theologen. 1847, S. 194 f.

²² ebd. S. 171 f., 127–129.

²³ ebd. S. 147 f.

vor die günstigen Bedingungen der politischen Stille für die Entwicklung des Denkens und der Wissenschaft anerkannt hatte. Damit war die beständige Gefährdung der deutschen Geistigkeit durch das Übergewicht des Ideologischen richtig beschrieben.

Der Entchristlichung diente nicht nur der Linkshegelianismus selbst, der zum Exponenten der bloß literarischen Bildung wurde, sondern auch die Wertordnung, die er begründete. Antichristianismus galt als der Ausweis für geistige Selbstständigkeit, Christentum als eine geistig zurückgebliebene Stufe. Da das schlichte Volk noch weithin der Kirche treu blieb, mußte die Volksbildung danach streben, auf die Höhe des Zeitbewußtseins zu kommen und antichristlich zu werden. Das geschah vorzugsweise durch die Lehrer an den Elementarschulen, die sich – wie bemerkt – an Diesterweg als ihrem Vorbild orientierten.

Auch wer hier nicht voll mitging, fand in den radikalen kirchlichen oder noch kirchlich sein wollenden Gruppen der „Freunde protestantischer Wahrheit“ (Lichtfreunde), die seit 1841 mit dem Zentrum in Mitteldeutschland (Köthen, Halle, Magdeburg) auftraten, und der „Deutschkatholiken“, die 1845 erschienen und in zunehmendem Maße zu Freireligiösen ohne christliche Bindung wurden, eine Heimstätte. Gerade die letztgenannte Bewegung, die Johannes Ronge, ein katholischer Kaplan in Schlesien, eröffnet hatte, machte große Fortschritte und vermochte einen ausgesprochenen Vertreter des Bildungsbürgertums, den Heidelberger Germanisten und Historiker Georg Gervinus (1805–1871) für sich zu gewinnen.²⁴ Dabei richtete sich seine Hoffnung auf die Möglichkeit, das konfessionell gespaltene deutsche Vaterland religiös zu einigen. Der nationale Gedanke siegte über den christlichen, selbst wenn Gervinus noch zugestand, daß in der christlichen, theologisch formulierten Orthodoxie Tiefen lagen, die dabei nicht erfaßt würden und auf die man daher verzichten müsse.

5. Die politische Agitation gegen das Christentum

War schon bei den Deutschkatholiken der politische Akzent stark und zeitweise beherrschend, so daß sie aus dem politischen Antiromanismus ihre Kraft zogen und mit ihm ihren vorübergehenden Erfolg erreichten, so galt das in gesteigertem Maße von eigentlich politischen Bewegungen selbst. Zwar hat der Liberalismus, der die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts beherrschte, nicht prinzipiell gegen das Christentum Stellung genommen, geschweige agitiert. Er war, vor allem in einem seiner einflußreichen Wortführer Friedrich Christoph Schlosser (1776–1861), dem Heidelberger Historiker, ganz vom kategorischen Imperativ Kants bestimmt. Die Freiheit bedeutete ihm ethisches Grundprinzip, das allein das Leben lebenswert machte und eine entsprechende Gestaltung der politischen Verhältnisse erheischte. Auch Karl Rotteck (1775–1840) und sein Freund Karl Theodor Welcker (1790–1869), die Freiburger Professoren und Begründer der Zeitschrift „Der

²⁴ Georg Gervinus, Die Mission der Deutsch-Katholiken 1845.

Freisinnige“ (seit 1831) wie des umfassenden Staatslexikons (1834–1844), bekämpften zwar heftig die Heilige Allianz und etwas weniger heftig den Ultramontanismus, blieben aber im ganzen diesem kantischen Ursprung des deutschen Liberalismus treu. Erst mit den Vertretern des „Jungen Deutschlands“ und ihrer radikalen Kritik der vormärzlichen Zustände kam ein antikirchlicher und antichristlicher Ton in die politische Publizistik, teilweise bereits bei Ludwig Börne (1786–1837), der sich indessen in Paris dem Eindruck des liberal-sozialen Katholiken Lammennais nicht zu entziehen vermochte, dann vor allem bei Heinrich Heine mit seinem unbarmherzigen Spott, bei Karl Gutzkow und Ludwig Wienbarg (1802–1872), denen der Junghegelianer Arnold Ruge beistimmte.

Jedoch die eigentliche Absage an das Christentum im Namen der politischen und sozialen Befreiung der Menschheit erteilte Karl Marx (1818–1883), und sie hat in Deutschland wie nichts anderes die Entchristlichung bestimmt. Marx, der sich über die Brüder Bruno und Edgar Bauer als „heilige Familie“ lustig machte, von Feuerbach mindestens zeitweilig gefangennehmen ließ, so daß er ihn gegen die Angriffe von David Friedrich Strauß mit Hilfe von Lutherzitaten verteidigte, fußte zunächst auf Saint-Simons sozialgeschichtlicher These vom zwangsläufigen Ende des altkirchlich-mittelalterlichen Christentums durch die Entstehung der modernen Vernunftordnung für das Leben, die sich in den wissenschaftlich-technischen Erfindungen und der gänzlich neuen Schätzung der Arbeitskraft kundtat. Die Französische Revolution bezeichnete den Durchbruch für das neue Welterlebnis und Weltgefühl, zu dem der römische Katholizismus nicht mehr paßte. Sodann wurde Marx von der „grotesken Felsenmelodie“ der hegelischen Philosophie²⁵ gepackt und wußte sich dazu aufgerufen, sie vom Kopf auf die Füße zu stellen, d. h. die materiellen Produktionskräfte zum Motor der menschlichen Geschichte zu erheben. Nicht das Bewußtsein der Menschen bestimmte ihr Sein, sondern umgekehrt spiegelte das Bewußtsein der Menschen ihr Sein. Die Religion – auf sie allein und prinzipiell richtete Marx sein Nachdenken, nicht auf die christliche Religion als ihre Besonderung – war ihm der Ausdruck eines falschen Seins, das er kurzweg als „Elend“ qualifizierte. Sie wurde zum „Seufzer der bedrängten Kreatur, zum Opium des Volkes“²⁶ – mit einer Formulierung, die an Paul Thiry–de Holbach im 18. Jahrhundert erinnerte.²⁷ Damit war ihr eigener Aussagewert bestritten, sie trat völlig unter soziologische Kategorien. In zahlreichen Entwürfen und Schriften arbeitete er diesen Grundgedanken aus, der vereinfacht in der Erwartung gipfelte, daß sie mit der humanen und sozialen Veränderung der materiellen Lage, der industriellen Produktionsverhältnisse von allein verschwinden werde, da sie ein falsches Weltverständnis enthalte und reflektiere. Die Aufgabe lautete darum nicht, die Religion zu bekämpfen und die Menschen im theoretischen Atheismus zu schulen, sondern die Welt zu verändern.²⁸ Sein Schüler G. W.

²⁵ Karl Marx, Die Frühschriften hrsgg. v. Siegfried Landshut 1953, S. 7.

²⁶ ebda. S. 208.

²⁷ Paul Dietrich de Holbach, *Le Christianisme d'évoilé* 1761, S. 226.

²⁸ Marx a.a.O. (s. A. 25) S. 341.

Plechanow, der Lehrer Lenins, hat dies am besten verstanden, wenn er die Religion schlicht als absterbenden Brauch bezeichnete.

In gewisser Weise hatte hier bereits Lessing vorgearbeitet. Auch er hatte im „Nathan“ die Religion als „Partei“²⁹ soziologisch betrachtet und die Wahrheitsfrage dem nachgeordnet.

Dadurch daß Karl Marx der unbestrittene Ideologe der deutschen Arbeiterbewegung im 19. und 20. Jahrhundert wurde, gewann seine Religionsanschauung weithin verbindlichen Rang, wenn auch die sozialdemokratische Partei immer wieder die Religion zur Privatsache erklärte und individuelle Freiheit gewährte.³⁰ Bei der fundamentalen Bedeutung, die aber der atheistischen Weltansicht überhaupt zugebilligt wurde, ließen sich für den ernsthaften Marxisten christlicher Glaube und prinzipieller dialektischer Materialismus nicht vereinigen. Entweder mußte am Marxismus oder am Christentum etwas abgebrochen werden. Religion und Christentum bedeuteten für den konsequenten Marxismus Aberglauben und Wirklichkeitsblindheit, damit praktisch Wirklichkeitsverfehlung. Wenn man sie den Anhängern beließ, so nur vorläufig und aus einer humanen Nachsicht. Über kurz oder lang mußten sie der wirklichen Welterklärung und Weltbewältigung zum Opfer fallen. Darum vermählte sich der Marxismus mühelos, fast von selbst mit der biologischen Weltanschauung vor allem Charles Darwins und Ernst Haeckels und mit dem industriellen Mythos der modernen Technik. Das, was Saint-Simon gefordert hatte: eine neue Religion, die den neuen Erkenntnissen von der Welt und dem Menschen, insbesondere von der Arbeit (Produktion) gemäß ist, anstelle des auf den grundbesitzenden Bauern bezogenen mittelalterlichen Katholizismus, schien hier erfüllt. Insbesondere fand der industrielle Arbeiter, der entscheidende Träger und das gequälte Opfer der neuen Entwicklung, hier sein Schicksal gedeutet – anders als es die im Grunde individualistisch eingestellte Kirche mit ihrer individuellen Erlösungsbotschaft und individuellen Ethik zu leisten imstande war. Man begreift leicht, daß umgekehrt von christlicher Seite immer wieder Versuche unternommen wurden, gerade mit dieser Interpretation der modernen Welt einen Bund – nicht nur ein Bündnis – zu schließen. Der religiöse und christliche Sozialismus wurde zu einer gestaltenden, nicht nur kritischen Kraft in der Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts.

6. Ein Kompendium: David Friedrich Strauß, *Der alte und der neue Glaube*

Es sind sehr verschiedenartige Kräfte und Gestalten, die zur Entchristlichung im deutschen Sprachgebiet zusammenwirkten und sich teilweise auch zusammenfanden. Trotzdem gibt es eine Art Kompendium in dem publizistisch erfolgreichen Spätwerk von David Friedrich Strauß „Der alte und der neue Glaube“ (1872), das Nietzsche als das Bekenntnis eines Bildungs-

²⁹ Lessing, Nathan der Weise IV, 1 (Der Tempelherr).

³⁰ s. A. 16.

philisters verlachte. Hat es auch nichts Heroisches und Geniales, und dürfte der spätere Herausgeber Eduard Zeller weit übertrieben haben, wenn er es als „hervorragendes schriftstellerisches Kunstwerk“ ansprach,³¹ so faßte es doch eindrucksvoll zusammen, was als innere Grundeinstellung für die Absage an das Christentum im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts maßgebend war. Strauß behandelte die folgenden vier Fragen nacheinander:

Sind wir noch Christen?

Haben wir noch Religion?

Wie begreifen wir die Welt?

Wie ordnen wir unser Leben?

Die erste: Sind wir noch Christen? verneinte er eindeutig, weil er auch die allgemein anerkannten Werte des Christentums, vor allem die Nächstenliebe durch die Humanität des 18. Jahrhunderts überboten glaubte – zur Feindesliebe nahm er nicht Stellung. Hingegen hob er hervor, daß dem Christentum die Toleranz fehle.

Auf die zweite Frage: Haben wir noch Religion? antwortete Strauß mit „Ja oder Nein – je nachdem man es verstehen will“. Denn er vertrat anstelle eines Glaubens, einer Gottesanschauung eine Weltanschauung, die religiös interpretiert, die Züge eines atheistischen Pantheismus trug. Immerhin neigte er mehr zum religiösen Verständnis und erklärte: „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, geradezu religiös“³²

Jedoch beide Abschnitte besaßen nur den Charakter einer Einleitung. Die beiden anderen Fragen nach dem Verständnis der Welt und der Gestaltung des Lebens beschäftigten den Verfasser weit mehr. Für die erste schlug er im wesentlichen den Anschluß an den leicht modifizierten Darwinismus vor, der zum Monismus wurde, für den ethischen Bereich einen modernisierten, vermeintlich an Kant angelehnten Stoizismus mit dem Grundsatz, nach der Natur – nicht nach der persönlich-individuellen, sondern nach der Natur als Weltordnung – zu leben. Als eigentlichen Gegner betrachtete er den platonischen und den christlichen Dualismus.

Das Ganze war zweifellos in vielem platt und auch in sich selbst widerspruchsvoll. Vor allem eignete er sich das Grunddatum jedes Monismus, daß der Mensch gut und zur Vollkommenheit fähig sei, nicht an, wies aber ebenso entschieden den christlichen Sündengedanken und das radikale Böse Kants zurück. Aber vielleicht gerade durch seine Schlichtheit ging es ein, zumal es im alltäglichen Plauderton vorgetragen war.

Es ließ dabei Raum für andersartige „Weltanschauungen“ – denn um eine solche, die mit dem Anspruch auf Religionsersatz auftrat, handelte es sich hier vielleicht zum ersten Male. Unter anderen Entwürfen gehört wahrscheinlich das Lebenswerk des ursprünglich katholischen Arbeiterphilosophen

³¹ David Friedrich Strauß, *Der alte und der neue Glaube* (1872) hrsgg. v. Eduard Zeller 1895, S. XIV (Zellers Vorwort).

³² ebd. S. 97.

Josef Dietzgen (1828–1888) an die erste Stelle, der in Anknüpfung an Ludwig Feuerbach und Karl Marx „die antireligiöse Sozialdemokratie an die Stelle der Religion“ setzen wollte.³³

7. Schluß

Auf vielen Wegen ist im deutschen Sprachgebiet an der Entchristlichung während der letzten beiden Jahrhunderte gearbeitet worden. Jedem Betrachter muß auffallen, in welch hohem Maße das ideologisch, bewußt, betont, reflektiert geschah. Die Kopflastigkeit der Entchristlichungsbewegung ist in der Tat der erste, beherrschende Eindruck. Das entgegengesetzte Phänomen, die Entchristlichung als Naturvorgang, veranlaßt durch das gewandelte Bewußtsein und die Rückständigkeit der Kirchen, die nicht mit der Entwicklung Schritt zu halten vermochten, das sich naturgemäß viel weniger beobachten läßt, tritt demgegenüber weit zurück, obgleich es vorhanden war und vor allem im 19. Jahrhundert nach dem Rationalismus Restaurationen als theologische und kirchliche Repristinationen erzeugte.

Eine eigentümliche Beobachtung mag den Schluß bilden. Nahezu alle Motive sowohl für die Entchristlichung als auch für ihr Gegenteil, die weitere Geltung und geistige Herrschaft des Christentums, finden sich bei Goethe. Von dem „Christentum zum Privatgebrauch“ war schon die Rede. Die in der ganzen Entchristlichung leitende Leidenschaft für den Menschen belegt das Wort: „Je mehr du fühlst ein Mensch zu sein, desto ähnlicher bist du den Göttern“³⁴ Der Pantheismus lag ihm nahe, jedoch band er sich keineswegs an ihn.³⁵ Er konnte auch spotten. Über die Kreuzigung Jesu urteilte er bissig: „Laßt euch nur von Pfaffen sagen, was die Kreuzigung eingetragen“.³⁶

Auf der andern Seite stehen seine zahlreichen Bekenntnisse zu Jesus Christus, zu den Evangelien, zu Luther und dem Protestantismus, seine Wertschätzung des Sakraments und seine Qualifikation der Geschichte als Kampf zwischen dem Glauben und dem Unglauben, zuletzt sein Grundverständnis der Wirklichkeit und des Menschen in seinen dämonischen Möglichkeiten in seinem Falle, in seiner Schuld und in seiner Erlösung, das der durch und durch dualistisch gedachte „Faust“ zeigt.

So offenbart der größte deutsche Dichter die Spannweite, die in der modernen Entchristlichung und in dem Widerstand dagegen beschlossen ist.

³³ Josef Dietzgen, Sämtliche Schriften hrsgg. v. Eugen Dietzgen I 1911, S. 119.

³⁴ Goethe Gedichte, Ausgabe letzter Hand Zahme Xenien IV, 90 dtv-Gesamtausg. Bd. 2, S. 269.

³⁵ Brief an Friedrich Heinrich Jacobi 6. Januar 1813: „Ich für mich kann, bey den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andre. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen“ Goethe-Briefe hrsgg. v. Philipp Stein 1924, Bd. 6, S. 295.

³⁶ Goethe, Gedichte aus dem Nachlaß a.a.O. (s. A. 34), Zahme Xenien, dtv-Gesamtausg. Bd. 4, S. 73.

KRITISCHE MISCELLEN

Peripatetisches bei späten Antiochenern

Von Luise Abramowski

Eine dogmengeschichtliche *opinio communis* ordnet die antiochenische Theologie aristotelischem Einfluß zu, die alexandrinische dagegen dem Einfluß des Platonismus. Daß dies Urteil zu pauschal ist, zeigt die beherrschende Rolle, die der Begriff der „Teilhabe“, *participatio*, bei Theodor von Mopsuestia spielt.¹ Es wäre interessant zu wissen, inwiefern hier eine konkrete Beziehung zum zeitgenössischen Neuplatonismus vorliegt. Welches sind überhaupt die nichtchristlichen Schriften, die Theodor gelesen hat – falls er sie gelesen hat? Ulrich Wickert² rechnet damit, daß bei Theodor „eine gewisse Kenntnis der aristotelischen Schriften“ vorliegt. Meine Vermutung ist, daß solche Kenntnisse eher durch Aristoteleskommentare und ähnliche Schriften der peripatetischen Schule vermittelt wurden. Das würde nicht nur für Theodor, sondern für die ganze antiochenische Richtung überhaupt gelten. Dahin weisen jedenfalls einige Beobachtungen bei Andreas von Samosata und bei Ps.-Nestorius, dem Verfasser des Dialogs am Anfang des Liber Heraclidis.

Für die Christologie des Andreas von Samosata ist eine Formel charakteristisch, die er in seinem Brief an Rabbula von Edessa mehrfach verwendet.³ Er wiederholt siebenmal, daß man *die beiden Naturen Christi* oder

¹ s. diese Zeitschrift 72 (1961) p. 274–276; cf. G. Koch, Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia (Münchener Theologische Studien II 31) München 1965 p. 221 ff. Über (Neu)Platonisches in Theodors Seelenlehre s. R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford 1963 p. 127–129.

² U. Wickert, Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia (BZNW 27) Berlin 1962 p. 64.

³ s. *Oriens Christianus* 41 (1957) p. 60–62. – Bei dieser Gelegenheit ist endlich eine Berichtigung des genannten Aufsatzes mitzuteilen, die Marcel Richard mir dankenswerterweise zukommen ließ. I. c. p. 57 n. 23 versuchte ich ein von Andreas gebrachtes Kyrill-Zitat nach den Angaben des Andreas in den *Scholia de incarnatione unigeniti* unterzubringen. Dabei hatte ich nicht bemerkt, daß Richard in den *Mélanges Lebreton* (*Recherches de science religieuse* 39/40, 1951/52) p. 122 n. 15 bereits von diesem Zitat handelt. Er weist darauf hin, daß die Florilegien des 6. Jhdts. das Exzerpt als zum Matthäus-Kommentar Kyrills gehörig zitieren. Da Richard mir brieflich die Fundorte genauer angab als in seinem erwähnten Aufsatz, mögen sie hier folgen: *Doctrina patrum* (Diekamp p. 31 = PG 72 col. 429 B), Ephraem von Amid (PG 103 col. 1013 B), Justinian, *Ctr. Monophysitas* 145 (Schwartz p. 30), Leontius von Jerusalem (PG 86 col. 1861 A).

noch besser die *Eigentümlichkeiten* der Naturen „im Denken“, „in der Rede“ (oder „im Begriff“), „im Verstande“ zu trennen oder zu *unterscheiden* habe. Der Brief ist nur syrisch überliefert, so war für die Wiedergewinnung der von Andreas verwendeten griechischen termini allein „in der Rede“ oder „im Begriff“ eindeutig: das hier gebrauchte syrische Wort *melta* heißt *λόγος*.⁴ Aus einer griechisch erhaltenen Stelle der Anathematismenwiderlegung,⁵ wo allerdings von der *ἐνωσις* der Naturen die Rede ist, legte sich außer *κατὰ λόγον* für „im Begriff“ noch *κατ' ἐννοιαν* für „im Denken“ nahe; für „im Verstande“ schlug ich *κατὰ διάνοιαν* vor. Noch besser wäre *κατ' ἐπίνοιαν* gewesen, wie die im Folgenden zu nennenden Parallelen zeigen.

Bei Ps.-Basilius, Adv. Eunomium IV, liest man⁶: *ἐν πᾶσι δὲ τούτοις οὐ δύο λέγομεν, θεὸν ἰδίᾳ καὶ ἀνθρώπον ἰδίᾳ – εἰς γὰρ ἦν –, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ἐκάστου φύσιν λογιζόμενοι*. Bei Gregor von Nazianz heißt es in Or. 30 (= de Filio II)⁷: *αἱ φύσεις διίστανται ταῖς ἐπινολαίς*. Eine weitere Parallele, die den Vorteil hat, gleich zwei der von Andreas benutzten Begriffe aufzuweisen, nämlich *τῷ λόγῳ* und *τῇ ἐπινόῃ*, und dazu noch das Verb *χωρίζειν*, findet man bei Alexander von Aphrodisias (um 200), der freilich nicht von der Christologie handelt.

Alexander hat nach einem für uns verlorenen Kommentar zu De anima des Aristoteles eine eigene Schrift De anima⁸ geschrieben. Paul Moraux nennt sie ein „ouvrage de vulgarisation“⁹ – was ihr Chancen gab, auch von Fernerstehenden gelesen zu werden. Anders als Aristoteles beginnt Alexander sein De anima mit einer Darstellung der aristotelischen Lehre von Form und Stoff,¹⁰ um schließlich mit der Beschreibung des Verhältnisses von Leib und Seele als dem von Stoff und Form seinen Übergang zum eigentlichen Thema zu gewinnen. In dieser Einleitung über die Lehre von den Körpern sind alle Stellen enthalten, auf die es mir hier ankommt, und zwar alle auf einer Seite der Brunsschen Ausgabe. Alexander sagt vom Verhältnis von *εἶδος* und *ὑλη* im Körper und vom Entstehen des Körpers (p. 6,17–20 Bruns): *ὥς γὰρ τῇ ἐπινόῃ καὶ τῷ λόγῳ τὴν ὑλὴν τοῦ εἶδους χωρίζομεν οὐκ οὔσαν χωριστήν . . . , οὕτως δὲ ἐπινόῃ τε καὶ λόγῳ μόνῃς καὶ ἡ τοῦ σώματος*

⁴ Den Brief des Andreas in der syrischen Übersetzung muß der anonyme Verfasser einer Apologie für Narses gekannt haben. Ein Exzerpt aus ihr ist das V. Stück der in ms. Cambr. Univ. Libr. Or. 1319 enthaltenen Sammlung nestorianischer christologischer Texte. f. 64 r sagt der Anonymus: „*In word only have the divine scriptures distinguished the two natures, while they have not confused the properties of the natures – God forbid*“ (die englische Übersetzung ist der von A. E. Goodman und mir vorbereiteten Edition der Handschrift entnommen).

⁵ Oriens Christ. 41 p. 61 n. 34.

⁶ PG 29 col. 703 C, zum Abschnitt „In illud: Dominus creavit me“ gehörig. – Ich verdanke diese Parallele Martin Tetz.

⁷ PG 36 col. 113 AB.

⁸ ed. Ivo Bruns, Supplementum Aristotelicum II 1, p. 1–100.

⁹ P. Moraux, Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la noétique d'Aristote. Lüttich/Paris 1942 p. XXI.

¹⁰ p. 2, 26 ff. Bruns. cf. Moraux l.c.: „Les premiers pages de son *de anima* dénotent le réel souci de mettre à la portée des profanes la théorie hylemorphe d'Aristote.“

γένεσις ἐστιν ὡς σῶματος. Die Unterscheidung von Form und Stoff und die Aussage vom Werden des Körpers sind also nur begrifflich, theoretisch. Und zwar begrifflich und theoretisch, weil sie sonst die These von der Ewigkeit der Welt und des Körpers gefährden würden. Ausdrücklich steht kurz vor dem eben zitierten Satz (p. 6, 14f.): αἰ γάρ ἐστι σῶμα, εἴ γε καὶ ὁ κόσμος αἰδῖος ἀγέννητός τε καὶ ἀφθαρτός ὢν.

Mir scheint es sicher, daß Andreas von Samosata die Stelle über die bloß theoretische Unterscheidung beim Peripatetiker kannte. Sie war ihm wohl vor allem deswegen brauchbar, weil Alexander Form und Stoff als οὐσία bezeichnen kann (p. 6, 2: οὐσία μέντοι ἑκάτερον αὐτῶν). Der Witz ist dabei, daß derselbe Alexander zwei Zeilen weiter (p. 6, 4) eine Formel liefert, die auf die Christologie übertragen ein monophysitisches Schlagwort abgibt: τὸ ἐξ ἀμφοῖν (d. h. aus Form und Stoff) οὐσία καὶ μία τις φύσις. Dieser Satz gilt für die natürlichen Körper, nicht für die künstlichen, fährt Alexander fort.

Selbstverständlich hat Andreas diese Formulierung nicht übernommen, erst recht nicht die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Körper. Doch hätte die Auffassung von der Ewigkeit der Körper eine gewisse Verwendbarkeit, wenn man eine vorsichtige Übertragung auf die Christologie vornimmt: man könnte sie dahingehend auslegen, daß die menschliche Natur Christi niemals ohne die göttliche existierte, also als Abwehr des Vorwurfs, die Antiochener lehrten einen ψιλὸς ἀνθρώπος. Das οὐκ ὄσαν χωριστήν, das Alexander von der ὕλη aussagt, ist unmittelbar auf die ἀνθρωπότης Christi anwendbar.

Verblüffend ist, daß Andreas als Antiochener den Vergleich der beiden Naturen Christi mit Leib und Seele im Menschen nicht scheut. So wie die Unterscheidung von Leib und Seele die Einheit des menschlichen πρόσωπον nicht aufhebt,¹¹ so hebt die Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Natur die Einheit der Person Christi nicht auf. Da die Analogie zwischen Leib und Seele einerseits und den beiden Naturen Christi andererseits bei Antiochenern und später bei den Nestorianern wegen der damit zu begründenden ἐνωσις φνισική unbeliebt ist,^{11a} ist der Gebrauch dieser Analogie bei Andreas ein weiteres Indiz dafür, daß seine oben behandelten Formulierungen etwas mit Alexanders De anima zu tun haben.

Diese Ableitung hat zur Folge, daß des Andreas Rede von der Unterscheidung der Naturen und ihrer Eigenschaften in Christus τῷ λόγῳ und τῇ ἐπινοίᾳ eine nur begriffliche, theoretische Unterscheidung meint, also eine

¹¹ Unter den von mir Oriens Christ. 41 p. 61 f. aufgezählten sieben Stellen bringt die dritte diesen Vergleich, der fünften geht er unmittelbar voraus.

^{11a} Norris zitiert freilich l. c. p. 229 aus dem Johanneskommentar Theodors eine Stelle, wo eine solche Analogie erscheint. Vostés lateinischer Übersetzung folgend gibt Norris den terminus für die Vereinigung der beiden verschiedenen Naturen als „union“ an (Zeile 6 seines Zitats). Der syrische Text setzt jedoch συνάρπεια voraus. Damit ist die Analogie für antiochenische Ohren schon relativ unschädlich. Im übrigen stellt Norris ganz richtig fest, daß die Analogie hier nicht als „ein Versuch“ gedacht ist, „das Wesen der Vereinigung zu erklären oder zu definieren“.

Verteidigung gegen den Vorwurf der Zwei-Söhne-Lehre darstellt. Das bedeutet wiederum, daß die eine Stelle im Brief des Andreas an Rabbula,¹² die mich an dieser, durch die übrigen sechs Stellen nahegelegten, Auslegung hinderte, korrigiert werden muß. Offensichtlich liegt ein Fehler der syrischen Übersetzung vor. Der syrische Text läßt in seiner jetzigen Form nur den Bezug von *τῇ διανοίᾳ* oder *τῇ ἐπινοίᾳ* auf das eine *πρόσωπον* zu; die Folge wäre, daß auch *πρόσωπον* ein nur theoretischer Begriff sein müßte – was eindeutig der Meinung des Andreas widerspricht. Nachdem nun die Parallele bei Alexander von Aphrodisias eine einzige Deutung zuläßt, muß diese eine Stelle erst recht als störend erscheinen. *πρόσωπον* erhält hier zwei adverbiale Bestimmungen, „im Denken“ und „wegen der *συνάρφεια*“, was auch dem Sinn nach nicht gut zusammenpaßt. Vielmehr muß hier ebenso wie bei den übrigen sechs Stellen das „im Denken“ den zwei Naturen zugeordnet werden. Statt mit dem Syrischen zu lesen: „so daß es zwei Naturen waren, im Denken aber ein *πρόσωπον* wegen der *συνάρφεια*“, muß als griechischer Text vorausgesetzt werden: „so daß es zwei Naturen im Denken waren, ein *πρόσωπον* aber wegen der *συνάρφεια*“.¹³

Dieselbe halbe Seite in *De anima* des Alexander von Aphrodisias, mit deren Stichworten wir uns bisher beschäftigt haben, liefert die Herkunft eines Arguments, das zwei Antiochener am Ende des 5. Jhdts. gegen Philoxenus von Mabbug ins Feld führen.¹⁴ de Halleux charakterisiert die Christologie des Bischofs von Mabbug als „Christologie des Werdens“. Das *ἐγένετο* von Joh. 1, 14 erhält bei Philoxenus einen besonders starken Akzent bei gleichzeitigem Festhalten an der unverminderten Gottheit der göttlichen Natur und der „Wahrheit“ der menschlichen Natur Christi. Gegen diesen philoxenianischen Grundgedanken wenden Ps.-Nestorius und der von Philoxenus als „Nestorianer“ bezeichnete Habib ein, daß eine Natur, die zu einer anderen werde, eben diese andere sei und nicht mehr die vorige; man könne nicht etwas werden und doch bleiben was man sei. Dem sehr gefüllten philoxenianischen Begriff des Werdens setzen diese Antiochener einen anderen, ebenso inhaltsreichen entgegen, nämlich – wie jetzt zu erkennen ist – den peripatetischen oder doch jedenfalls den Begriff von *γένεσις*, den Alexander von Aphrodisias am Anfang von *De anima* gebraucht: alles was wird, wird etwas, was vorher nicht dieses war (zu dem es jetzt geworden ist); das Warme aus dem Nicht-Warmen, das Kalte aus dem Nicht-Kalten, das Weiße aus dem Nicht-Weißen.¹⁵ Die genannten Antiochener haben das Argument in ihrem Interesse an der Unveränderlichkeit Gottes noch einen

¹² Es ist die erste der sieben Stellen, l. c. p. 61.

¹³ Das bedeutet, daß die Auslegung, mit der ich mir l. c. p. 62–64 zu helfen suchte, indem ich eine Linie von Diodor von Tarsus zu Andreas zog, überflüssig ist – was ich eigentlich bedauere.

¹⁴ Für das Folgende bis zum Ende findet man die Belege aus de Halleux, Philoxenus, Habib und Ps.-Nestorius unter anderm Gesichtspunkt zusammengestellt in dieser Zeitschrift 77 (1966) p. 123 f.

¹⁵ p. 6, 8 Bruns: *πάν τὸ γινόμενον τότε τι ἐκ τοῦ μὴ τοῦτο ὄντος γίνεται*. 1. 8–9 gibt Alexander die Beispiele; 1. 12: *οὐ γὰρ γίνεται τὸ ὄν ἤδη*.

kleinen logischen Schritt weiter getrieben: was so geworden ist, *ist nicht mehr das*, was es vorher war, also der *Menschgewordene* nicht mehr Gott. Für sie hat Werden den unerträglichen Sinn von Verwandeln, und das darf man von Gott nicht aussagen.

Ps.-Nestorius läßt seinen fingierten Dialogpartner die Argumente des jeweiligen Gegners vortragen. Auf den Protest gegen das philoxenianische „Werden“ antwortet des Dialogpartner, sicherlich gut philoxenianisch: „Was im Glauben angenommen zu werden ziemt, nehmt ihr *ἐν λόγῳ φησικῶ* auf“. *ἐν λόγῳ φησικῶ* ist meine griechische Rückübersetzung der entsprechenden syrischen Worte. Dies Griechisch gab ich bisher deutsch wieder durch „mit natürlicher Vernunft“. Doch im Licht der peripatetischen Lehre vom Werden der Körper, deren Argumente Ps.-Nestorius wie Habib benutzen, hat die Überzeugung von *ἐν λόγῳ φησικῶ* viel exakter zu lauten, nämlich: „mit einem Argument aus der Physik“ – womit der Gegner diesen antiochenischen Einwand ganz richtig lokalisiert hat.¹⁶

¹⁶ Was ihm vor allem dann nicht schwer gefallen sein kann, wenn er, wie wir es von Philoxenus wissen, dort studiert hat, wo antiochenische Theologie gelehrt wurde: in Edessa. Es ist wohl der Schluß erlaubt, daß zum Ausbildungsgang in Edessa, vielleicht in propädeutischen Kursen, die Lektüre solcher „leichter“ peripatetischer Schriften wie *De anima* des Alexander gehörte.

QUELLEN

Kritischer Spiritualismus aus den Anfangsjahren der Reformation

– Drei Texte¹ –

Von Martin Brecht

Bei der Arbeit an der Brenzausgabe ist mir ein Komplex von Texten begegnet, der in dem Beziehungsfeld zwischen Luther und Rom einerseits und zwischen Luther und den Schwärmern andererseits ein interessantes Paradigma darstellt. Es handelt sich um insgesamt drei Stücke: 1. Das die falschen genanten gaistlichen mit irer kirchen, dern sihe sich berumen, die leut verfuern. 2. Von warem rechten cristenlichem glauben und worin er stee. 3. Von den zwayen gebotten, die da ston in gotlicher und bruderlicher lieb.

Diese Texte sind bisher der Forschung nicht völlig unbekannt gewesen. Man hat sie Johannes Brenz zugeschrieben und mit ihnen die ursprüngliche Beeinflussung Brenzens durch die Mystik beweisen wollen.² Bei meinen Untersuchungen über die „Die frühe Theologie des Johannes Brenz“ habe ich vom Inhaltlichen her die Autorschaft Brenzens für diese Texte bestritten. Die damaligen Überlegungen brauchen hier nicht wiederholt zu werden.³ Für Brenz als Verfasser schien immerhin von der Überlieferung her einiges zu sprechen. Die Texte finden sich nämlich auf Blatt 1–9 des heutigen zweiten Bandes der Haller Brentianasammlung.⁴ Freilich gibt es einige Tatsachen, die auf einen Sonderstatus dieser Texte innerhalb der Brenzüberlieferung hinweisen: Einmal die Randlage am Anfang des Bandes.⁵ Es ist nicht ausgeschlossen, daß hier Stücke auftauchen, die *vor* den Brentiana gesammelt wurden. Sodann gibt die Person des Schreibers einige Rätsel auf.

Als Schreiber der Haller Brenzüberlieferung galt bisher Anton Lepkucher, denn eben am Schluß unserer drei Texte findet sich jeweils der Vermerk „von

¹ Diese Veröffentlichung ist aus der Arbeit an der Brenzausgabe herausgewachsen. Wie bei der Brenzausgabe überhaupt, so handelt es sich auch hier um eine Gemeinschaftsarbeit. Dr. Dr. Fr. Wolf hat den Text hergestellt. Ihr kommen außerdem wesentliche Verdienste zu bei der Aufhellung der Textüberlieferung.

² J. Hartmann – K. Jäger, Johann Brenz, Bd. I, Hamburg 1840, S. 43. O. Fricke, Die Christologie des Johannes Brenz, München 1927, S. 33–35.

³ BHT 36, Tübingen 1966, S. 17–22.

⁴ Stadtarchiv Schwäbisch Hall 4/54. Eine ausführliche Handschriftenbeschreibung erscheint demnächst in Bd. I der Brenzausgabe.

⁵ Vgl. auch Brecht a.a.O. S. 18 zu Anm. 1.

Anton Lepkucher abgeschrieben“. Bei keinem der späteren Stücke von Brenz findet sich dieser Vermerk. Anton Lepkucher läßt sich in Schwäbisch Hall nicht nachweisen. Die Hand, die die Texte in der Haller Brentianasammlung abgeschrieben hat, gehört einem mit Namen nicht bekannten städtischen Schreiber, der in der Haller Kanzlei zwischen 1525 und 1532 nachweisbar ist. Da der Schreiber sich sonst nie nennt, ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Abschreibevermerke bereits der Vorlage des Haller Schreibers zugehörten.

Der Name Lepkucher ist in Wimpfen, Heilbronn und Speyer nachweisbar. In Wimpfen ist ein Sohn des Heinrich L., gest. 1422/26 als Bürger (auch in Heilbronn und Eßlingen) beurkundet. Seine Söhne Ulrich, Anton und Christoph werden in Wimpfen, Stephan in Speyer urkundlich genannt. 1487 wird Anton L. als „alter Rechner“ in Wimpfen bezeichnet. Es ist wohl derselbe Anton L., der bis 1504 als Ratsmitglied in wichtigen Ämtern zu belegen ist.⁶ Jener Anton L., der als Abschreiber in Frage kommt, war ebenfalls Bürger in Wimpfen (1530). Er wird uns faßbar als der Schwiegervater des Hohenlohschen Kanzlers und späteren Bauernkanzlers Wendel Hipler (um 1465 bis 1526).⁷ Er muß vor 1540 gestorben sein.

Ob die drei Stücke sich unter Brenzens Papieren fanden und darum in die Sammlung aufgenommen wurden, oder ob die Beziehungen zwischen Lepkucher und Hall über Matern Wurzelmann, seit 1532 Haller Stadtschreiber, der aus Wimpfen stammt,⁸ laufen, wird sich nicht mit Sicherheit entscheiden lassen. Immerhin ist Wurzelmann möglicherweise der Initiator der seltsam „offiziösen“ Haller Brentianasammlung gewesen.

Alle drei Stücke sind demselben Autor zuzuschreiben. Der Zusammenhang zwischen den beiden ersten ist durch die ausgefallene Zitatkombination von Mt 6,30 und 1. Kor 3, 12 gesichert. Der zweite und der dritte Text stimmen in der Ablehnung des äußeren Worts bis in die Formulierung überein. Es fällt allerdings auch auf, daß jeder Text eine andere Bestimmung gibt, worin die Seligkeit stehe.⁹

Auf eine ausführliche Inhaltsangabe sei hier verzichtet.¹⁰ Das erste Stück stellt eine scharfe Kritik an der herkömmlichen Kirche dar. Es wendet sich vor allem gegen die Reglementierung des Christenlebens durch die äußere Kirche und ihre Satzungen. Es fällt in diesem Zusammenhang das Wort vom Vertrauen auf den Antichrist. Daß der Autor aber nicht ohne weiteres dem reformatorischen Lager zuzurechnen ist, zeigt schon das zweite Stück, das gegen den Glauben an die Verheißung der Predigt und des Sakraments

⁶ Für diese Auskunft habe ich Dr. A. Endriß zu danken.

⁷ Vgl. G. Wunder, Die Stammesnachkommen des Bauernkanzlers Wendel Hipler. Archiv für Sippenforschung 1939 Heft 1 S. 9 ff. und G. Wunder, Wendel Hipler. Schwäbische Lebensbilder Bd. VI, Stuttgart 1957, S. 83.

⁸ Vgl. G. Wunder, Die Bürgerschaft der Reichsstadt Hall. Württ. Geschichtsquellen Bd. 25, Nr. 9371.

⁹ Im ersten Stück heißt es: „Christus, sein leben und lere annemen“. Im zweiten Stück wird der Glaube und im dritten die Gottes- und Bruderliebe genannt. Die drei Bestimmungen erscheinen allerdings nicht unvereinbar.

¹⁰ Eine solche findet sich Brecht a.a.O. S. 18–21.

den innerlichen Glauben an das innere Wort setzt. Indem dieses innere Wort mit der Liebe gleichgesetzt wird, gelingt es, an der herkömmlichen Verbindung des Glaubens mit der Liebe festzuhalten. Zugleich disponiert die Liebe zu Gott für den Empfang des inneren Wortes. Im dritten Text geht es in derselben Weise, wenn auch ausführlicher um die Liebe, genauer gesagt um das Doppelgebot der Liebe: Die Liebe des Menschen zu Gott ist die Voraussetzung für den Empfang der göttlichen Liebe, aus der der Mensch dann gegenüber dem Nächsten und sich selber recht handelt. In diesem Zusammenhang kann schließlich das Gewissen geradezu gleichgesetzt werden mit dem ewigen Wort und weiter mit dem Glauben. An dieser Stelle setzt ein neuer Gedanke ein. Der Autor wird sich bewußt, daß die vollkommene Gottesliebe dem Menschen unmöglich ist. Nach seiner Auffassung fordert Gott diese Vollkommenheit auch nicht, sondern lediglich den guten Willen dazu. Dieser gute Wille erfährt durch die Sünde sein Scheitern und wird von da zum Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes geführt. Ob dieser etwas überraschende Schluß bereits reformatorisch beeinflusst ist, oder ob auch er innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeit bleibt, läßt sich nicht eindeutig sagen.

Für die Datierung gibt es zwei Anhaltspunkte: Im zweiten Text wird die Verheißung als Gabe des Sakraments vorausgesetzt. Das bedeutet, daß Luthers Sakramentsschriften von 1520 bekannt sind. Terminus ad quem ist die Fertigstellung der Haller Sammlung zu Anfang der 30er Jahre. Wegen der Polemik gegen Luthers Position von 1520 dürften die Texte in der ersten Hälfte der 20er Jahre entstanden sein.

Nicht ganz einfach ist die Fixierung der Tradition, aus der der unbekannte Autor geschöpft hat, zumal mit gewissen Eingenwilligkeiten von ihm selber zu rechnen ist. Anklänge und Parallelen finden sich in dem „Buch von der geistlichen Armut“,¹¹ das offenbar auch auf Thomas Müntzer gewirkt hat.¹² Hinzuweisen wäre auf die Differenzierung zwischen Predigt und Empfang des ewigen Wortes, zu dem die Predigt nur hinführen kann.¹³ Daß es gilt, Christi Leben und Lehre anzunehmen, sagt auch das Buch von der geistlichen Armut.¹⁴ Gemeinsamkeiten bestehen auch da, wo von der Entstehung der Liebe aus dem ewigen Wort und vom Doppelgebot der Liebe die Rede ist.¹⁵

Der Autor besitzt sichtlich theologische Kenntnisse. Am eindeutigsten geht das aus dem Terminus „geschaffen lieb“ im dritten Text hervor, der die Übersetzung von *caritas creata* sein dürfte. Darüber handelt seit Lombardus die scholastische Theologie.¹⁶ Auch die Ausführungen über die göttliche Liebe

¹¹ Hg. von H. S. Denifle, München 1877.

¹² Vgl. H. J. Goertz, Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leyden 1967.

¹³ Buch von der geistlichen Armut, S. 66, 3 ff.

¹⁴ S. 163, 36 ff.

¹⁵ S. 185, 17 ff. und 99, 10 ff.

¹⁶ Vgl. z. B. Petrus Lombardus, *Liber sententiarum* I Dist. 17 und Gabriel Biel, *Epitome et collectorium ex Occamo circa quatuor sententiarum libros*, Tübingen 1501 L. III Dist. 32.

Jesu¹⁷ könnten traditionell sein, wiewohl ich sie nicht belegen kann. Vielleicht läßt sich auch die Herkunft der Ausführungen über den Willen nachweisen.¹⁸

Man muß sich nun die folgende Frage stellen: Ist es denkbar, daß in Wimpfen derartige Texte erreichbar waren? Dies dürfte zu bejahen sein. Mindestens eine den Anschauungen der drei Texte nahestehende Person ist bekannt. In Wimpfen läßt sich seit 1522 der Maler Heinrich Vogtherr nachweisen,¹⁹ der 1490 in Schwäbisch Hall geboten ist und 1525 nach Straßburg übersiedelt, 1550 wird er Hofmaler Karls V. und stirbt 1556. Von 1523 an, also schon in der Wimpfener Zeit, tritt er als Henricus Satrapitanus pictor mit kleineren Schriften und Liedern hervor. In unserem Zusammenhang ist zunächst interessant: „Ain fruchtbar büchlin, wie ein christenmensch in Got widerumb neuw geboren und in die innerlich erkantnus gots gefurt in got eingeleibt und vergottet werd“.²⁰ Wie bei den drei Texten, so spielt auch bei Vogtherr der Gegensatz von äußerlich und innerlich eine große Rolle. Das ewige Wort des Vaters ist seinem Wesen nach innerlich und wirkt nur auf die Seele. Vogtherr weist allerdings darauf hin, daß man sich in starker Hoffnung und Glauben an die Verheißung heften und hängen soll,²¹ hingegen sind das zweite und dritte unserer Stücke in dieser Hinsicht wohl kritischer, mindestens gegen die Verheißung der Predigt und der Sakramente.

Auch Vogtherr nimmt die seltsame Position ein, die sowohl gegenüber den Altgläubigen als auch gegenüber den Repräsentanten der Reformation kritisch ist. Z. B. in dem Flugblatt von 1524 „Ain christliche Anred und Ermanung, sich vor den großen lutherischen Schreiern und Cantzelschendern zu verhüten, so yetz under dem Evangelion jren großen schalck bedecken meinen, von wölchen Luthern und den (!) hayligen Evangelion großer abfall und verachtung erwächset“.²² Das Flugblatt wollte in Augsburger Verhältnisse eingreifen. Vogtherr ist der Meinung, daß Luther wider alle Papisten sich der Schrift zugewandt und damit viel Gutes geschaffen habe. Aber es haben sich nun manche irren Köpfe erhoben, die das Evangelium und Luthers Schriften als Deckmantel ihrer Bosheit und ihres Geizes benützen; gedacht ist offenbar an den Franziskaner Johann Schilling in Augsburg. Dem Leben wird neben der Lehre Bedeutung zugemessen.

Mit dem Hinweis auf Heinrich Vogtherr dürfte der Umstand, daß derartige Texte wie die vorliegenden in die Hände von Anton Lepkucher kommen konnten, wahrscheinlicher und verstehbarer geworden sein. Weitere Überlegungen können nur hypothetischen Charakter haben: Wenn man die beiden Schriften Vogtherrs in Beziehung zueinander setzt, ist ein gewisser Wandel hin zu einer positiveren Einstellung gegenüber Luther unverkenn-

¹⁷ Blatt 6 ff.

¹⁸ Blatt 7 b ff.

¹⁹ Zu Vogtherr siehe RE³ 20 S. 729 f.

²⁰ Von der Schrift gibt es mehrere Drucke. Das Exemplar der Tübinger Universitätsbibliothek ist 1523 in Zwickau erschienen.

²¹ A 4 a.

²² Vgl. O. Clemen, Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte Bd. VI, S. 274–278.

bar. Dies wird noch deutlicher, wenn man Vogtherrs spätere Lieder heranzieht.²³ Bei dieser Mobilität seiner Vorstellungen läßt sich eine Verfasser-schaft Vogtherrs für unsere Texte zwar nicht beweisen – immerhin sind deutliche Unterschiede vorhanden –, sie läßt sich aber auch nicht ganz ausschließen.

Den hier vorgelegten Texten kommt mindestens in einer Hinsicht eine gewisse paradigmatische Bedeutung zu: Eine kritische, in unserem Fall von der Mystik beeinflusste Unterströmung in der spätmittelalterlichen Kirche konnte sich u. U. sowohl gegen die katholische als auch gegen die reformatorische Seite abgrenzen und als selbständige Gruppe in Erscheinung treten, nachdem Luther dem Widerspruch gegen das Alte die Bahn gebrochen hatte. Dies ist offenbar nicht nur in Zwickau, Wittenberg oder Zürich geschehen, eine derartige Konstellation konnte sich in kleineren Dimensionen auch sonst ergeben. Das damalige Geschehen war auch in dieser Hinsicht reicher und vielgestaltiger, als uns heute bewußt ist. Solche Gruppierungen dürften eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben bei der Entstehung und Ausbreitung des linken Flügels der Reformation.

[1a] Das die falsch genanten gaistlichen mit irer kirchen,
denn sihe sich berumen, die leut verfürn

Die gaistlichen namen haben und doch in der warhait nit gaistlich sind, dieselbigen brangen vast sere mit der eusserlichen cristenlichen kirchen und sprechen: ditz hat die kirch angenommen, das hat sie verdampt und verworffen, diß und das gebeut und verpeut die kirch, vermeinen gleych und wollen, das all menschen by ir selikait darfur achten und halten sollen, und drutz,¹ wer das anders redt, der muß ein ketzer sein, wiewol es nicht ist dan ein lauter gedicht.

Merck, alles, das die Kirch angenommen und verworffen hat oder furter annimpt, verwurfft, gebeut und verbeut, in dem allem stet nit selikait, ob der mensch das annimpt, helt oder nit.

Warumb? Da ist es eyttel [1b] eusserhait, davon Paulus spricht: *Alles flaisch ist als hew, gehort in bachoffen.*² Dan der frum mensch wurt damit verfürd und abgewisen von dem, das er hievor selb angenommen hat, darin aigentlich sein selikait stet.

Was ist dasselb? Merck, wil der mensch ein crist sein und selig werden, so muß er Cristum, sein leben und lere annemen, und damit hat er ubersüßig angenommen alles, das im not ist zur selikait, und damit er auch zu schaffen hat und sich darin zu uben, dieweyl und er lept.

Nu mochtestu sprechen: Hat nit die kirch auch Cristum, sein leben und ler angenommen? wie sagstu dan, es stee nit selikait in dem, das die kirch angenommen hab? Ich antwort: Nain, die kirch hat nit Cristum sein leben

²³ Ph. Wackernagel. Das Kirchenlied, 186 ff., Bd. III, S. 504–509.

¹ drutz: drohende und bekräftigende Interjektion.

² Vgl. 1. Kor 3, 12 f.; Mt 6, 30; Jes 40, 6–8.

und lere angenommen. Und das bewer³ ich also: Wan es war wer, das die kirch hat Cristum sein leben und lere angenommen, so must auch das war sein, das die kirch zuvor und ee gewest wer, ee sie Cristum angenommen het. Und das ist nit muglich.

Aber das ist die clar lauter warhait: Juden und haiden, die haben Cristum sein leben und ler angenommen [2a] und sind dardurch cristen und nachvolgentz die eusserlich cristenlich kirch worden. Und hat die kirch irn ursprung von den frumen cristenmenschen und nit, das die menschen ir selikait haben von der eusserlichen kirchen.

Darumb bedorffen sie nit so hoch prangen mit ir eusserlichen hultzin kirch, glych als ob unser selikait in irn leppischen, unnutzen gebotten stund.

Wir haben von Cristo gebot mer dan gnugk, damit wir unser leben lang zu schaffen haben. So spricht Jeremias [17, 5]: *Verflucht sey der mensch, der sein vertrauwen setzt in den menschen, ja in den endtcristen, und damit weycht von Got seinem Herrn.*

Von Anton Lepkucher abgeschrieben⁴

[3a] Von warem rechten cristenlichem glauben
und worin er stee

Wer wolt zweyfel, das nit die selikait solt ston in eim rechten, waren cristenlichen glauben, dieweyl Cristus an vil orten und enden gesprochen hat: *Dein glaub hat dich selig gemacht.*⁵ Und der spruch sein sovil und so offenbar, das nit not ist, mer antzaigung davon zu thon.

Nicht destweniger spricht Paulus: *Het ich ein glauben, das ich die berg endert, hon ich der lieb nit, es ist mir nit nutz.*⁶ Und Jacobus: *Der glaub on die werck ist dot.*⁷ Und am pfingstag bitten wir den hailigen gaist umb den rechten glauben.⁸

Was volgt auß dem allem, dan das on zweyfel zwen glauben sindt. Einer, darvon Christus spricht: *dein glaub hat dich selig gemacht*, der ander, der on die werck und on die lieb todt und nit nutz ist, wie Paulus und Jacobus sagen.

In den zwolff artickeln des glaubens⁹ werden die [3b] zwen glauben begriffen. Der erst glaub in den worten: Ich glaub in Got, in sun, in hailigen gaist. Das sol und muß sein ein innerlicher glaub in das innerlich ewig wort Gots, darvon hernach weyther gesagt.

Der ander glaub, davon Paulus und Jacobus sagen, der da todt und on nutz ist, der wurt in dem andern artickel begriffen, das ich glaub, das nach disem leben ein ewigs leben sey. Der Jud glaupths auch, wurt darumb nit selig.

³ beweren = probare

⁴ Über Lepkucher siehe die Einleitung.

⁵ Mt 9, 22.

⁶ 1. Kor 13, 2.

⁷ Jak 2, 17.

⁸ Die erste Strophe der bekannten Pfingstantiphon ist bereits im 13. Jahrhundert deutsch belegt.

⁹ Gemeint ist das Apostolicum.

Merk, alles, das die schrifft oder der todt bustab furgibt oder antzaigt, es sey von artickel des glaubens oder von den gnedigen zusagung Gottes in den sacramenten, uns verhaissen, oder was das sey, und das von aussen glaup, angenomen und verstanden wurt, in dem stat nit selikait. Paulus spricht: *All ausserhait ist als hew, das heut ist, morgen in bachofen geworffen wurt.*¹⁰

Darumb ist es nit ein volkomen red, da man spricht, die selikait stee in dem, das man den gnedigen zusagung Gottes glaub, war sein,¹¹ wiewol es nit [4a] vergebens oder unnutzlich geschriben oder geredt wurt, dan es ist nichtz, das den menschen me furdert oder zeucht zu eim rechten cristenlichen glauben, dan das er dem gnedigen zusagung Gottes, uns in den sacramenten verhaissen, glaub, war sein.¹¹ Aber das entlich die selikait in demselben glaub stee, das laß ichs pleyben.

Das haidnisch frewlin, zu dem Cristus sprach: *O weyp, groß ist dein glaub, dir geschehe, als du wilt,*¹² het kein eusserlich gnedig zusagung von Cristo, ja sie hort ein offenlich absprechen: *Ich bin nit komen etc.,*¹³ und *ist nit gut zu nemen das brot den kinden und geben den hunden.*¹⁴ Aber das frowlin bestund in irm innerlichen glauben und vertrauen in Got, behart und erwurb, das sie begert. Was hat das weyblin fur ein glauben gehapt, oder warin stat ein rechter cristenlicher glaub? Ich sprich wie vor, das man innerlich ein glauben und ein vertrauen hab in das innerlich ewig wort, das die lieb ist, wie Christus spricht,¹⁵ on welche lieb der glaub todt ist, wie Jacobus spricht.

Nun wurt das innerlich ewig Wort von dem vater nyemandt gesandt oder von innen zugesprochen dan [4b] den, die Got recht lieb hondt.¹⁶ Dan Christus spricht: *Wer mich lieb hat, der wurt von meinem vater lieb gehapt, und wir werden zu im komen und ein wonung by im haben.*¹⁷ Dan die lieb des vaters zu uns stat in dem, das er uns send und von innen zusprech sein ewigs wort, das von seinem mund außgat, nit von dem mund des predigers oder das uns die schrift und der todt buchstab furgibt und antzaigt. Nein, es sol uns wol weysen hintzu, aber es selb ists nit, dan die sel wurt nit darvon gefurt und gespeyst. Aber das innerlich ewig wort Gots, das ist warlich ein speis und das leben der sel. Dartzu helff uns Got. Amen.

Von Anton Lepkucher abgeschrieben¹⁸

¹⁰ Siehe oben Anm. 2.

¹¹ Der im Deutschen ungewöhnliche Satzbau könnte auf eine lateinische Vorlage hinweisen.

¹² Mt 15, 28.

¹³ Mt 15, 24.

¹⁴ Mt 15, 26.

¹⁵ Vgl. Joh 14, 23 f. und 1. Joh 2, 5.

¹⁶ Vgl. 1. Joh 4, 7.

¹⁷ Joh. 14, 23.

¹⁸ Über Lepkucher siehe die Einleitung.

[5a] Von den zweyen^{18a} gebotten, die da ston in gotlicher bruderlicher lieb

Niemand zweyfelt und ist menigklichem wussendt und offenbar, das die selikait und all volkomenhait stat in rechter gotlicher und bruderlicher lieb, und das ist so gewiß war, das nit not ist, einiche schrift darumb antzuzaigen. Aber dabey sind wenig menschen, die da wissen, warin dieselb gotlich und bruderliche lieb stee.

Es ist zu wussen, das dreyerlaj lieb sindt. Eine, damit Got uns lieb hat, Johannis am 3. [16]: *Also hat Got die welt* etc. Die ander lieb ist das ewig wort, wie Christus, der das ewig wort ist, selber spricht: Ich bin die liebe.¹⁹

Die drit lieb ist die geschaffen lieb²⁰ des menschen, die da ist ein craft der selen. Gleich wie der leip nit mag leben on die sele, also lept die sel nit on libe. Mit diser letsten lieb wil Got von uns geliept sein *von gantzem hertzen, sel und gemudt. Und das ist* [5b] *das erst und großt gebot.*²¹ Dise lieb ist der schatz des menschen, davon Christus spricht: *Wo dein schatz ist, da ist auch dein hertz.*²²

Nun wil Got das hertz des menschen haben, mag auch nit leyden, das der mensch mit diser lieb sich selb oder ainiche creatur uber in oder im gleych lieb hab, sonder wil allein uber all ding damit geliept sein von gantzem hertzen, das ist nach dem eussern menschen, das er nit mehe such dan ploße noturfft, sovil im dienstlich zu uffenthalt und besserung seins lebens; von gantzer sel, das ist nach dem innern menschen, das da nit gesucht werd aigne ere, nutz und gnuge, sonder allein die ere und der wil Gottes in allen dingen; von gantzem gemut, das ist nach dem hochsten, das im menschen ist. Dasselb stet in einer beraitschaft: so der mensch gethon hat alles, das er vermag, sol er geschickt und berait sein, was Got noch mer von ime gethon und gelaßen wolt haben, dasselb auch zu thon.²³ Und also wurt das erst und grost gebot gehalten.

Das ander gebot: *Du solt dein nechsten lieb haben als dich selbs.*²⁴ In disem gebot wurt begriffen alles des menschen thon und lassen nicht außgenommen. Was der mensch handelt, das betrifft eintweder in selb oder seinen nechsten. Darumb hat Cristus wol gesprochen: *In disen zweyen gebotten* [6] *hangt das gantz gesatz und die propheten.*²⁵ *Du solt deinen nechsten lieb haben als dich selbs*²⁶ (Wie? Mit gotlicher lieb, mit dem ewigen wort, mit der vermanung Gots, mit aufmerckung des willen Gottes, mit war-

^{18a} Die Handschrift hat „zayen“. Es ist also fälschlicherweise eine Assoziation zu den zehn Geboten hergestellt worden.

¹⁹ Das Zitat ist so nicht nachweisbar; vgl. Joh 15, 9.

²⁰ geschaffen lieb = caritas creata (siehe die Einleitung).

²¹ Mt 22, 37.

²² Mt 6, 21.

²³ Vgl. Lk 17, 10.

²⁴ Mt 22, 39.

²⁵ Mt 22, 40.

²⁶ Mt 22, 39.

nemung und achthabung in allen deinem thon und lassen, was und wie es Got von dir wil gethon und gelassen.) Mit diser gotlichen lieb soltu deinen nechsten und dich selb lieb haben. Diß ist die lieb, davon Paulus sagt: *Hon ich der lieb nit, so ist es mir alles nit nutz* etc.²⁷ Wer also mit diser gotliche lieb seinen nechsten und sich selb liebt, der helt das ander gebot, das dem ersten gleich ist. Dan gleych wie man mit geschaffner liebe Got lieben sol, also sol man mit gotlicher libe all geschaffen ding lieben, wie du hernach clerlicher horn wurst. Johannis am 13. ca [34] spricht Christus zu seinen jungern: *Ich gib euch ein new gebot, das ir einander lieb habent, als ich euch lieb gehapt hab; also solt ir einander lieb haben* furter an allen orten und enden.

Wo Cristus seinen jungern sagt, das sie einander lieb haben sollen, so volgen alweg die wort hernach: *als ich euch lieb gehapt hon*. Damit hat Cristus uns lern wollen und antzaigen den weg, wie [6b] wir einander lieben sollen, nemlich wie er uns liebt gehapt hat.

Wie hat Cristus sein junger lieb gehapt? Ich sprich, er hat sie gleych lieb gehapt, Judam, sein verreter, gleych wie sant Johannes, der im uff der schoß ruet.²⁸ Mer hat er sie also lieb gehapt gleychlich, wie er die Juden, Caiphas und Annas und dasselb slangengeslecht²⁹ lieb gehapt hat. Mer: Cristus hat sein junger liep gehapt, wie er die gantz welt lieb gehapt und haben wurt biß an jungsten tag.

Lieber, was sagstu? Wie sol ich das verston? Hat nit Cristus seinen jungern manigfeltige und vil fruntliche und liepliche wort und werck mitgetailt und ertzaigt am abentessen³⁰ und sunst? Hat Cristus nit dagegen den Juden und demselben nottergeschlecht vil heftig grimig wort in ir gebrechen offentlich antzaigt und furgeworffen, sie vilmals verflucht: *Wee euch* etc., Mathei am 23. [13]]? Sol das ein glych lieb sein?

Merck, alles, das Cristus mit seinen jungern geredt, gehandelt, gethon oder gelassen hat mit worten [7a]) oder wercken, das alles ist auß dem ewigen wort und willen seins himelischen vaters geschehen und gethon. Glycherweys und nit weniger alles, das Cristus mit den gleyßnern, dem slangengeslecht und der gantzen welt geredt, gehandelt, gethon und gelassen hat mit worten oder wercken, das alles ist auch auß dem ewigen wort und willen seins himelischen vaters beschehen und gethon. Und also hat Christus seine junger, das natergeschlecht, die gantz welt glych ein wie den andern mit diser gotlicher lieb lieb gehapt.

Das aber die wort und werck, die er mit seinen jungern, auch mit den Juden und slangengeslecht geredt und gethon hat, onglych lauten und erscheinen, dieselbigen wort und werck sein nit sein gewest, sonder seins vaters, der in gesandt hat, wie nachvolgt. Luce am 2. ca [49] spricht Cristus: *Wust ir nit, das ich muß sein in den dingen, die meins vaters sind?*

²⁷ 1. Kor 13, 2.

²⁸ Joh 13, 23.

²⁹ Vgl. Lk 3, 7.

³⁰ Vgl. Joh 13, 1 ff.

Johannes 5 [19]: *Von mir selber kan ich nicht thun, dan ich such nit meinen willen, sonder den willen meins vaters, der mich gesandt hat.* Am 7. ca³¹: *Ich muß wircken die werck des, der mich gesandt hat,* und am 15. ca [15]: *Dan³² alles, was ich von meinem Vater gehort, hab ich euch verkundt etc.* Und der spruch ist [7b] die geschrift gantz vol, das Cristus alle seine wort und werck geredt und gethon hat allein auß dem ewigen wort und willen seins himelischen vaters.

Nu mochtestu sprechen, da zweyfel ich gantz nit an, aber wer wil mir zu aller zeyt und stund, auch in allem meinem thun und lassen das ewig wort zusprechen oder sagen, was der wil Gots sey, damit ich mich gegen meinem nechsten und mir selbs dem andern gebot gleych und gemeß halt?

So merck, es kumpt dir auß dem ersten und größten gebot. Wan du Got recht lieb hast von gantzem hertzen, sel und gemut, so wurt dir das ewig wort und der wil Gots von innen zugesprochen. Und des nim ein leiplich exempel: Wan du einen fursten oder ein herrn recht hertzlich lieb hast und bfinst, das er dir auch gnedig, gunstig und fruntlich ist, was geschicht oder was volgt auß diser lieb anders nicht on zweyfel, dan woe dir disser furst oder herr nit zugegen ist, so sten dir dein inner augen und oren offen, sein in denselben fursten gericht, also das du zu aller zeyt in allem deinem thun und lassen und in eim igklichen wercklin, das denselben fursten betrifft, acht und war nimpst, wie du vertraußt, das [8a] es im wol gefal, also thustu. Und was du im misfellig erkennst, das laßtu underwegen; und ist nit not, das dir derselb furst vil oder wennig gebiet oder verbiet, ditz oder das zu thon oder zu lassen. Dan die recht lieb gebeut dir, alle ding zu thon, die du vertraußt, das sie dem fursten gefallen, und auch die ding zu lassen, die du dem fursten misfellig erkennst.

Also gaistlich vil tausent mal mehe ein mensch, der von grund Got lieb hat von gantzem hertzen, sel und gemut ob allen dingen. Demselben menschen sten sein inner augen und oren offen und sein stets in Got gericht, davon Lu. am 10. ca [23] Cristus spricht: *Selig sind die augen und oren, die sehen und horn, das ir secht und hort etc.*

Wie sten dem menschen sein inner augen und oren offen und wie sind sie in Got gericht? Wan der mensch zu aller zeyt in allem seinem thon und lassen, ja in eim igklichen wercklin, wie gering das ist, acht und war nimpst, womit er umbgat und ob es Got gefall oder misfal. Was siecht und horet aber der mensch mit seinen innern augen und oren? Nicht anders dan eintweder ein vertragen, das seine werck Got gefallen wol und recht gethon sindt, oder aber ein mißtrawen, das seine werck Got mißfallen, ubel und unrecht gethon sindt.

Diser vertragen oder mißtraw ist das ewig wort, das von dem mund Gottes abgat, damit Got dem menschen, [8b] dem sein inner augen und orn offen ston und stets in Got gericht sein, teglich zuspricht, davon der mensch gaistlich lept. Disser vertragen und mißtraw ist der glaub, davon Paulus spricht:

³¹ Joh 9, 4.

³² Dan: Wan (in der Handschrift).

*Der gerecht lept auß dem glauben.*³³ Disser vertraw und mißtraw sind die inner gebot Gottes, davon Cristus spricht: *Wer mein gebot helt, derselb ist, der mich lieb hat.*³⁴ Und furter: *Wie ich meins vaters gebot gehalten hab und pleyb in seiner lieb.*³⁵ Da meint Cristus nit die zehen gebot, wan die sindt mer die gebot Moisi dan die gebot Gottes. Wiewol die zehen gebot ursprunglich von Got außgangen, so sindt sie doch durch mitel, das ist durch Moisi, dem volck verkunt, gleych wie das euangelisch wort des predigers nit ist das wort Gots, darin entlich stat die selikait. Dan wiewol dasselbig wort ursprunglichen von Got ist, so wurt es doch durch mitel, das ist durch den prediger, dem volck verkunt und gat nit ab von dem mund Gottes, sonder von dem mund des predigers. Darumb auch nit endtlich selikait darin stat, wie wir das sehen, das vil dasselb leiplich eusserlich wort mit leiplichen oren horen, wie Judas auch gehort hat Cristum und dannocht nit selig worden. Aber das innerlich wort Gottes und die innerliche gebot Gottes müssen auch, wie oberzelt, mit innerlichen oren und augen gehort und gesehen werden. Darin stet auch endtlich die selikait. Nu mochstu aber sprechen: Welcher auff disem ertrich [9a] kan oder vermag also leben oder Got lieben, das er zu aller zeyt und in allem seinem thon und lassen moge ein vertragen haben, das seine werck Got gefallen wol und recht gethon sind? Ich sprich, keiner, der da lept, mag mit seinen wercken dartzu komen. Aber das begert auch Got vom menschen nit, sonder begert allein ein guten willen, als er spricht: *Selig sind, die da sein eins guten willens.*³⁶ Was ist aber oder worin stet derselb gut wil? Das merck, wan der mensch also geschickt und bereyt ist, das er zu aller zeyt in allem seinem thon und laßen acht und war nimpt, was er vertrawt, das Got gefal und recht gethon sey, das er dasselb thon wol, und wo er ein mißtrawen hat, das Got misfelt, ubel unn unrecht gethon sey, das er dasselb lassen wol, das ist und haist ein guter wil.

Wiewol nu der mensch das gut, das er wil thon, nit thut, auch das ubel, das er lassen wil, nit lasset, wie dan Paulus auch von im selb bekennt, indem er spricht: *Nit das gut, das ich wil, thue ich, sonder das boß, das ich nit wil, volbring ich* etc.³⁷ So wil doch Got auß seiner barmhertzikait den menschen nit urtailn nach seinen wercken, sonder nach dem willen. Warumb aber das da ist kein ding, das dem menschen sein sund und gebrechen offener und bekender macht dan diser wil?³⁸ Da merck, wan der mensch zu aller zeyt und in allem seinem thon und lassen fleyssig acht und war [9b] nimpt, das er thu, was Gott gefall, und laß, was Got mißfelt, derselb mensch wurt auch zu aller zeyt und in allen seinen Worten und wercken gewar, das er nit thut das gut, das er thon solt, und nit laßt das boß, das er lassen solt. Und davon wurt

³³ Röm 1, 17.

³⁴ Joh 14, 21.

³⁵ Joh 15, 10.

³⁶ Lh 2, 14.

³⁷ Röm 7, 19.

³⁸ wil?: Danach folgt in der Handschrift: (als wie?).

der mensch niedergeslagen und im offenbar und bekant gemacht sein nichtikait und das er nicht, dan ein grober, großer sunder sey und spricht: Ich und das mein gehorn in abgrundt der hel.

So nu diesem menschen einbildet und gewar wurd der grossen barmhertzikait Gots, dan entspringt in im ein hertzlik vertrauen in Got und spricht mit dem offen sunder: *O Herr, erbarm dich über mich armen sunder*,³⁹ von welchem vertrauen Math. am 9.[2] Cristus sprach: *Sun, hab ein getrawen, dir werden dein sund vergeben.*

Das alles kumpt und ervolgt auß den zweyen gebotten, die da ston in rechter, warer gotlicher und bruderlicher liebe, zu welcher helff uns Got, der die lieb selber ist. Amen.

Von Anton Lepkucher abgeschrieben⁴⁰

³⁹ Lk 18, 13.

⁴⁰ Über Lepkucher siehe die Einleitung!

Mit dem folgenden Beitrag eröffnet die ZKG eine Reihe von Berichten über kirchengeschichtlich wichtige Nachlässe. Für Hinweise auf unbekannte Materialien und Fundorte ist der unterzeichnete Herausgeber stets dankbar.

Klaus Scholder

Der Nachlaß Ferdinand Christian Baur

in der Universitätsbibliothek Tübingen und im Schiller-Nationalmuseum
Marbach/Neckar

Von Klaus Schuffels

Das folgende Register verzeichnet den Briefwechsel und andere nachgelassene Manuskripte Ferdinand Christian Baur in der Universitätsbibliothek Tübingen und im Schiller-Nationalmuseum Marbach/Neckar.

Für das Tübinger Quellenmaterial liegen in dieser Hinsicht drei Vorarbeiten vor:

Heinz Liebing gab in der Publikation seiner Gedenkrede „Historisch-kritische Theologie. Zum 100. Todestag Ferdinand Christian Baur am 2. Dezember 1960“ (ZThK 57, 1960, S. 302–317) in einer Anmerkung (a.a.O. S. 304 Anm. 1) einen Überblick über verschiedene Signaturen in der Form einer summarischen Erwähnung des Materials, wobei er allerdings weniger als die Hälfte des gesamten Materials aufführte.

Ernst Barnikol informierte in seinem Artikel „Der Briefwechsel zwischen Strauß und Baur. Ein quellenmäßiger Beitrag zur Strauß-Baur-Forschung“ (ZKG LXXIII, 1962, S. 74–125) über den Nachlaß Ferdinand Christian Baur unter der Tübinger UB-Signatur Md 750. Nachrichten über das weitere Quellenmaterial übernimmt er ungeprüft aus Liebings Aufstellung.

Zuletzt gab *Peter C. Hodgson* („The Formation of Historical Theology. A study of Ferdinand Christian Baur“, New York 1966, S. 290, unter D: Manuscripts in the University of Tübingen Library) eine stark zusammengefaßte systematische Übersicht über den Baur-Nachlaß unter der Signatur Md 750. Fünf weitere Signaturen erwähnt er mit kurzen Anmerkungen, sieben andere ohne jede Erläuterung.

Die bisherigen Quellenkenntnisse werden in meiner hier vorliegenden Arbeit um Material aus zehn Signaturen erweitert, außerdem wird das Universitätsarchiv (UA . . .) mit einbezogen, dessen Hörerverzeichnisse von F. Chr. Baur Vorlesungen interessanten Aufschluß über seine Schüler (besonders z. B. David Friedrich Strauß) geben.

Wolfgang Geiger sieht in seinem Buch „Spekulation und Kritik. Eine Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baur“, 1964, zwar ganz richtig die Notwendigkeit „einer Edition der Briefe Baur, die uns heute vielleicht manches klarer sehen ließe“ (a.a.O. S. 30), beruft sich aber auf die bei Liebing („Ferdinand Christian Baur Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre“ ZThK 54, 1957, S. 225–243) und Barnikol („Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauß und Baur im 19. Jahrhundert“ in: Wiss. Zeitschr. der Martin-Luther-Universität Halle und Wittenberg, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftl. Reihe, Bd. X, 1961, Heft 1, S. 281–328) angeführten Quellen.

Das gleiche gilt für *Gotthold Müller* „Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauß in Blaubeuren (1821–1825)“ in „Glaube, Geist, Geschichte“. Festschrift für Erich Benz. Hrsg. von G. Müller und W. Zeller, Leiden 1967.

Außer den obengenannten Arbeiten Liebings, Barnikols und Hodgsons finden sich Abdrucke von Manuskripten Baur bei *Wilhelm Lang* „Ferdinand Baur und David Friedrich Strauß“ (in: Preuß. Jahrbücher 160, 1915, S. 474–504 und 161, 1915, S. 123–144), *Adolf Rapp* „Baur und Strauß in ihrer Stellung zueinander und zum Christentum“ (in: Blätter für württembergische Kirchengesch. 3. F., 52, 1952, S. 95–149) und „Baur und Strauß“ (ebd.: 54, 1954, S. 182–186).

Das Baur-Material aus der Handschriftenabteilung des Schiller-Nationalmuseums in Marbach/Neckar ist in bezug auf den Briefwechsel Ferdinand Christian Baur mit Christian Märklin teilweise bei Rapp (s. o.) und bei Barnikol („Das ideengesch. Erbe...“ s. o.) ausgewertet. Eine Aufstellung des Baur-Bestandes gibt das Jahrbuch der Dt. Schillergesellschaft 8, 1964, S. 414.

Meinen herzlichen Dank für hilfreiche Unterstützung und freundliches Entgegenkommen möchte ich Herrn Prof. Dr. Widmann als dem Leiter der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Tübingen, Herrn Dr. Werner Volke, dem Leiter der Handschriftenabteilung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach/Neckar und besonders Fräulein Dr. Irmgard Wille und Fräulein Renate Kayatz aussprechen, die mir freundlicherweise noch letzte Ergänzungen über F. Chr. Baur Briefe und Vorlesungen mitteilten.

Diese Untersuchung wurde unter Anleitung von Herrn Univ.doz. Dr. Klaus Scholder als 3. Trimesterarbeit am Leibniz-Kolleg der Universität Tübingen verfaßt.

I. Bestand der UB und des UA Tübingen

a) Der Briefwechsel Ferdinand Christian Baur

1. Bruno Bauer (1809–1882, Theologe und politischer Publizist)

1 Brief an F. Chr. Baur	1836	Md 750 I, 2
-------------------------	------	-------------
2. Albert Baur (Sohn Ferd. Chr. Baur)

1 Brief an F. Chr. Baur	1858	Md 750 I, 3
38 Briefe an F. C. Baur	1858–1860	Md 750 II, 5

- Der 38. Brief ist undatiert. Baur erwähnt im Brief den „15. d. M.“. Es kann sich nur um den 15. 11. 1860 handeln, da F. Chr. Baur am 2. 12. 1860 starb.
3. Caroline Baur (Schwester F. Chr. Baur)
1 Brief von F. Chr. Baur 1854 Md 750 II, 2
 4. Friedrich August Baur (Pfarrer, Dekan in Schorndorf, Bruder von Ferd. Chr. Baur)
64 Briefe von F. Chr. Baur 1823–1855 Md 750 II, 1
Der Briefwechsel mit F. A. Baur beschäftigt sich im wesentlichen mit Familiennachrichten, Politik, Nachrichten von der Universität Tübingen und F. Chr. Baur's Gesundheitszustand (besonders seit Beginn 1860). Zu den einzelnen Briefen: Der 1. Brief ist nur in Abschrift vorhanden, der 6. Brief vom 23. 1. 1834 ist oben und unten abgeschnitten, der 10. Brief vom 21. 5. 1835 ebenso; der 29. Brief vom 7. 9. 1840 zeigt auf der Rückseite 4 Profilzeichnungen; beim 30. Brief vom 1. 12. 1840 sind 2 Zeilen sauber herausgeschnitten, darunter beginnt ein neuer Brief von anderer Hand. Der 39. Brief zwischen dem 27. März und dem 23. Oktober 1847 ist undatiert, da der 2. Teil abgeschnitten ist, ebenso beim 56. Brief, hier handschriftlicher Bleistifteintrag: 1850. Beim 60. Brief vom 8. 10. 1853 fehlt die 1. Seite, der 63. Brief vom 11. 2. 1854 ist fast völlig beschnitten worden. Dies wurde in einer Inventur am 17. 3. 1954 festgestellt.
F. Chr. Baur's Briefbericht (Kopie) vom 26. 7. 1823 über Schleiermachers „Glaubenslehre“ ist als 64. Brief beigelegt (S. Barnikol „Das ideengeschichtliche Erbe . . .“, a.a.O. S. 316 ff.).
 5. Emilie Becher (Braut von Ferd. Chr. Baur)
1 Brief von Ferd. Chr. Baur undatiert und nicht zu Ende geführt (Winter 1820–1821?) Md 750 II, 4
 6. Emilie Bechers Vater
1 Brief von F. C. Baur 1820 Md 750 II, 9:3
1 Entwurf dazu 1820 Md 750 II, 9:2
 7. Aloys Emanuel Biedermann (1819–1885, seit 1850 Theologieprof. in Zürich)
1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1860 Md 750 I, 1
 8. Georg Friedrich Creuzer (1771–1885, von 1804–1845 Prof. für Philologie und alte Geschichte in Heidelberg, Hauptwerk: „Symbolik und Mythologie der alten Völker“ 1810–1812)
3 Briefe an Ferd. Chr. Baur 1823–1824 Md 750 I, 4
(mit einer Abschrift)
 9. Eduard Elwert (Professor der Theologie in Zürich 1836; in Tübingen seit 1839)
8 Briefe an Ferd. Chr. Baur 1835–1836 Md 750 I, 5
 10. Evangelische Fakultät der Universität Tübingen
1 Antrag von Ferd. Chr. Baur 1838/39 UA 119/30
 11. Heinrich Ewald (1803–1875, Professor für Orientalistik und Altes

- Testament, 1831–1837 Prof. in Göttingen, dann in Tübingen als einer der „Göttinger Sieben“, dort bis 1848)
 1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1844 Md 750 I, 6
12. Louise Christiane Gaupp (Schwester von Ferd. Chr. Baur)
 1 Brief von Ferd. Chr. Baur 1857 Md 750 II, 3
13. Karl von Grüneisen (1802–1878, Schüler Schleiermachers in Berlin, 1835–1868 Hofprediger in Stuttgart, kunsthistorische Arbeiten über christliche Kunst)
 1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1834 Md 750 I, 7
14. Friedrich Reinhold Hasert (Pfarrer in Leutmerken, Kanton Thurgau/Schweiz)
 1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1850 Md 750 I, 8
15. Ludwig Friedrich Heyd (Stadtpfarrer in Markgröningen, Dekanat Ludwigsburg)
 12 Briefe von Ferd. Chr. Baur 1824–1833 Md 619^r
 1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1833 Md 750 I, 9
 6 Briefe von Ferd. Chr. Baur 1833–1836 Md 619^r
 1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1836 Md 750 I, 9
 1 Brief von Ferd. Chr. Baur 1837 Md 619^r
 1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1838 Md 750 I, 9
 14 Briefe von Ferd. Chr. Baur 1838–1842 Md 619^r
 Kopien zu den Briefen unter der Signatur Md. 619^r liegen Md 750 II, 6. Brief 21 vom 3. 11. 1839 ist in doppelter Abschrift von verschiedener Hand vorhanden.
 Es gibt im Nachlaß von Hermann Fischer unter der Signatur Md 885 d als Vorstudien zu seinen Arbeiten über L. F. Heyd Exzerpte Fischers von 10 Briefen F. Chr. Baur an L. F. Heyd. Sieben davon (1 Brief vom 30. 4. 1826, die restlichen vom 17. 2. 1839 bis 16. 1. 1841) befinden sich unter der Signatur Md 619^r.
16. Adalbert von Keller (1812–1883, Schüler L. Uhlands, seit 1841 Prof. für Germanistik und Romanistik in Tübingen)
 2 Briefe von Ferd. Chr. Baur 1858–1860 Md 760^a 34
17. Richard Adalbert Lipsius (1830–1892, Prof. für evangel. Theologie in Wien, Leipzig, Kiel und Jena)
 5 Briefe an F. Chr. Baur 1859–1860 Md 750 I, 10
 Die Briefe beschäftigen sich im wesentlichen mit Fragen um die „Tübinger Schule“, deren verschiedene Richtungen und Ausprägungen L. aufzeigt.
 (Einen Abdruck verschiedener Briefe, u. a. von Lipsius an F. Chr. Baur, in den Blättern für württembergische Kirchengeschichte, habe ich geplant.)
 Siehe Register über Baur-Nachlaß in Marbach, dort:
 13 Briefe von Ferd. Chr. Baur 1837–1847 Marbach 20785–20797
18. Christian Märklin (1807–1849), Prof. am Gymnasium Heilbronn)
 2 Briefe an Ferd. Chr. Baur 1846 Md 750 I, 11

- Der Brief vom 6. 12. 1846 ist unvollständig (Einfluß Eduard Zellers?)
19. Robert von Mohl (1799–1875, Staatsrechtler, Prof. in Tübingen 1827, in Heidelberg 1847, Abgeordneter zur Frankfurter Nationalversammlung 1848/49, 1848/49 Reichsjustizminister)

2 Briefe an Ferd. Chr. Baur	1847	Md 750 I, 12
2 Briefe von Ferd. Chr. Baur	1847	Md 613
1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1847	Md 750 I, 12

 (beiliegend ein quadratisches Zettelchen mit der Signatur 4a)

1 Brief von Ferd. Chr. Baur	1847	Md 613
1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1847	Md 750 I, 12
2 Briefe von Ferd. Chr. Baur	1848	Md 613
1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1848	Md 750 I, 12
1 Brief von Ferd. Chr. Baur	1848	Md 613
1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1848	Md 750 I, 12
2 Briefe von Ferd. Chr. Baur	1848/49	Md 613
2 Briefe an Ferd. Chr. Baur	1849/50	Md 750 I, 12
1 Brief von Ferd. Chr. Baur	1850	Md 613
1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1850	Md 750 I, 12
5 Briefe von Ferd. Chr. Baur	1850	Md 613
1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1850	Md 750 I, 12
2 Briefe von Ferd. Chr. Baur	1851	Md 613
2 Briefe an Ferd. Chr. Baur	1851	Md 750 I, 12
1 Brief von Ferd. Chr. Baur	1851	Md 613
1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1851	Md 750 I, 12
2 Briefe von Ferd. Chr. Baur	1851/53	Md 613
1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1857	Md 750 I, 12
1 Brief von Ferd. Chr. Baur	1857	Md 613
1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1857	Md 750 I, 12
2 Briefe von Ferd. Chr. Baur	1857	Md 613
2 Briefe an Ferd. Chr. Baur	1857	Md 750 I, 12
1 Brief von Ferd. Chr. Baur	1860	Md 613
 20. Georg Heinrich Moser (Kreisschulinspektor des Donaukreises)

1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1836	Md 750 I, 13
----------------------------	------	--------------
 21. August Neander (1789–1850, Prof. für Kirchengeschichte in Berlin)

1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1832	Md 750 I, 14
----------------------------	------	--------------
 22. Johann Kaspar von Orelli (1787–1849, Prof. der klass. Philologie in Zürich)

1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1836	Md 750 I, 15
----------------------------	------	--------------
 23. Christian Nathael Osiander (Prof. der klass. Philologie am Obergymnasium Stuttgart)

1 Brief an Ferd. Chr. Baur	1826	Md 750 I, 16
----------------------------	------	--------------
 24. Rektor der Universität Tübingen

2 Briefe von Ferd. Chr. Baur	1839–1842	Mi II 53
		Md 750 V, 3

25. Albrecht Ritschl (1822–1889)
 - 1 Brief von Ferd. Chr. Baur 1852 Md 750 I, 17
26. Albert Schweigler (1819–1857, Schüler Ferd. Chr. Baur, wegen seiner Schrift über den Montanismus (1841), die Anstoß erregte, gab er die theologische Laufbahn auf. 1848 wurde er Prof. für röm. Lit. und alte Geschichte in Tübingen)
 - 2 Briefe von Ferd. Chr. Baur 1843–1848 Md 753 Ia Blatt 104
Md 753 III Blatt 184

Die übrigen Stücke des Briefwechsels werden seit einer Inventur im Jahr 1955 vermißt.
27. Alexander Schweizer (1808–1888, Prof. der Theologie in Zürich)
 - 1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1853 Md 750 I, 18
28. Akademischer Senat der Universität Tübingen
 - 2 Briefe von Ferd. Chr. Baur 1852 UA 117/680
29. David Friedrich Strauß (1808–1878)
 - 7 Briefe an Ferd. Chr. Baur 1835–1837 Md 750 I, 19
 - 1 Brief von Ferd. Chr. Baur 1837 Md 750 II, 7
 - 3 Briefe an Ferd. Chr. Baur 1837 Md 750 I, 19
 - 1 Brief von Ferd. Chr. Baur 1838 Md 750 II, 7

Der Brief ist unten abgeschnitten und von einer fremden Hand unterschrieben (Ed. Zeller?)

 - 5 Briefe an Ferd. Chr. Baur 1838–1842 Md 750 I, 19
 - 1 Brief von Ferd. Chr. Baur 1842 Md 750 II, 7
 - 5 Briefe an Ferd. Chr. Baur 1842–1860 Md 750 I, 19

Der gesamte Briefwechsel mit erklärenden Anmerkungen wurde abgedruckt bei: E. Barnikol „Der Briefwechsel zwischen Strauß und Baur“, ZKG LXXIII: 1/2 (1962), 74–125.
30. August Tholuck (1799–1877, 1823 Prof. für ev. Theologie in Berlin, 1826 in Halle)
 - 1 Brief von Ferd. Chr. Baur 1836 Md 750 II, 9:1
31. Karl Ullmann (1796–1865, Prof. der Theologie in Heidelberg, seit 1829 in Halle)
 - 1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1838 Md 750 I, 20
32. Robert Vischer (Bruder von Friedr. Th. Vischer)
 - 1 Brief von Ferd. Chr. Baur 1853 Md 788.1.13
33. Friedrich Theodor Vischer (1807–1887)
 - 9 Briefe von Ferd. Chr. Baur 1855–1860 Md 787.1.1855/60.51
 - 1 Abschrift eines Briefes von
Ferd. Chr. Baur 1860 Md 750 II, 8
Das Original dazu: Md 787.1.51
34. Gustav Volkmar (1809–1893, Professor der Theologie in Zürich. Vgl. RE³, 4, S. 168, 38 ff.)
 - 1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1859 Md 750 I, 21
35. Julius Friedrich Wurm (schrieb gegen Strauß' „Das Leben Jesu“)
 - 1 Brief an Ferd. Chr. Baur 1836 Md 750 I, 22

36. Eduard Zeller (1814–1908, Schwiegersohn Ferd. Chr. Baur, 1847 Prof. der Theologie in Bern, 1849 Prof. der Theol. in Marburg, 1862 Prof. der Philosophie in Heidelberg, 1872 Prof. der Philosophie in Berlin)

167 Briefe von Ferd. Chr. Baur 1849–1860 Md 747 Kasten 19

Abschrift eines Baur Briefes an Eduard Zeller mit einer sechszeiligen Bemerkung am Ende des Briefes, der mit „E.Z. 1901“ schließt.

Der Briefwechsel zwischen F. Chr. Baur und A. Hilgenfeld befindet sich in Privatbesitz (S. P. C. Hodgson "The formation of Historical Theology", S. 290).

b) Vorlesungsmanuskripte

- | | |
|--|-------------|
| 1. Christliche Dogmengeschichte, 800 S. | Mh II 154 |
| 2. Christliche Dogmengeschichte, 422 S. | Mh II 155 |
| 3. Christliche Kirche, 552 S. | Mh II 156 |
| 4. Kirchengeschichte I, 509 S. (Geschenk der Familie Baur) | Mh II 157 |
| 5. Kirchengeschichte II, 88 S. (Geschenk der Familie Baur) | Mh II 158 |
| 6. Kirchengeschichte III (Geschenk d. F. Baur) | Mh II 159 |
| 7. Neutestamentliche Theologie I | Mh II 160 |
| 8. Neutestamentliche Theologie II | Mh II 161 |
| Diese Vorlesung (7 + 8) wurde gedruckt: Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, ed. Ferdinand Friedrich Baur, Leipzig 1864. | |
| 9. Das Johannes-Evangelium | Mh II 162 |
| 10. Der 1. Korintherbrief | Mh II 163 |
| 11. Der 2. Korintherbrief | Mh II 164 |
| 12. Das Evangelische Kirchenrecht | Mh II 165 |
| 13. Religionsphilosophie, 380 S. | Mh II 166a |
| 14. Einleitung in das NT, 359 S. | Mh II 166b |
| 15. Das Johannes-Evangelium, 214 S. | Mh II 166c |
| 16. Die Apostelgeschichte, 381 S. | Mh II 166d |
| 17. Der Galatherbrief und der Jakobusbrief, 124 S. | Mh II 166e |
| 18. Der Korintherbrief, 476 S. | Mh II 166f |
| 19. Die Apokalypse, 188 S. | Mh II 166g |
| [Zu Beginn Februar 1968 fehlte die Vorlesung | Mh II 166h] |
| 20. Neuere Kirchengeschichte, 636 S. | Mh II 166i |
| Diese Vorlesung wurde gedruckt: Ferdinand Christian Baur, Geschichte der christlichen Kirche IV. Kirchengeschichte der neueren Zeit. Von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Hrsg. von Ferd. Friedrich Baur, Tübingen 1863. | |
| 21. Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, 248 S. | Mh II 166k |
| Diese Vorlesung wurde gedruckt: Geschichte der christlichen Kirche V. Kirchengeschichte des 19. Jhd. Hrsg. von Ed. Zeller, Tübingen 1862. Viele Korrekturen und Änderungen Zellers! | |
| 22. Christliche Dogmengeschichte, 1200 S. | Mh II 166m |

Diese Vorlesung wurde gedruckt: Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, ed. Ferdinand Friedrich Baur,
 Vol I/1: Das Dogma der alten Kirche von der apostolischen Zeit bis zur Synode von Nicäa, Leipzig 1865.
 Vol I/2: Das Dogma der alten Kirche von der Synode in Nicäa bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, Leipzig 1866.
 Vol II: Das Dogma des Mittelalters, Leipzig 1866.
 Vol III: Das Dogma der neueren Zeit, Leipzig 1867.

23. Symbolik, 477 S. und eine Einleitung Mh II 166n
24. Grundsätze des protestantisch-lutherischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf die Verhältnisse der Württembergischen Kirche, 190 S. Mh II 1660
25. Geschichte des Altertums, 380 S. Mh II 166q
 Peter C. Hodgson weist in seinem Artikel ("The Rediscovery of Ferdinand Christian Baur: A review of the First Two Volumes of His *Ausgewählte Werke*", Church History, June 1964, S. 206–214) auf „dieses sehr frühe Vorlesungsmanuskript“ hin (a.a.O. S. 212).
26. Kirchengeschichte Mh II 311 ang.
27. Dogmengeschichte im Aufriß, 154 S. Md 624
28. Der 1. Korintherbrief, 162 S. Md 667, 1
29. Christliche Dogmengeschichte Md 667, 2
30. Johannes-Evangelium, 398 S. Md 667, 3
31. Kirchenrecht Md 667, 4
32. Kirchengeschichte I Md 787 a, 79 a
33. Kirchengeschichte II Md 779 a
34. Symbolik I Md 787 a / 80
35. Symbolik II Md 780

Bei den Vorlesungen 1–12, 26–35 handelt es sich um ausgearbeitete Mitschriften von Schülern Ferd. Chr. Baur.

c) *Predigten Ferd. Chr. Baur*

- 8 Predigten aus den Jahren 1813–1826 Mh 970
 221 Predigten aus den Jahren 1826–1860 Mh 969
 Die auf sechsseitig gebundene Heftchen geschriebenen Predigten wurden in der Stiftskirche zu Tübingen gehalten.

d) *Ansprechen, Gutachten u. ä.*

1. 8 Seminaransprechen von Ferd. Chr. Baur aus den Jahren 1817–1854 Md 750 III
2. 6 Pastoralreden von Ferd. Chr. Baur aus den Jahren 1813–1857 (eine Rede in Abschrift, eine gedruckt) Md 750 IV
 darunter
 - 1 Rede bei der Beerdigung von Hochw. Pfarrer Spaeth 1825
 - 1 Rede bei einer Trauung 1857
 - 1 gedruckte Rede zur Hochzeit seiner Tochter mit Eduard Zeller. Zur Erinnerung an den 22. Juni 1847.

3. Gutachten und Voten Ferd. Chr. Baur 1839–1842 Md 750 V
 - 1 Gutachten vom 20. 12. 1839, 11 S.
 - 1 Beilage zu dem Gutachten an die ev. theol. Fakultät vom 29. 5. 1839
 - 1 Votum betreffend die Sitzung des ac. Senats vom 25. 2. 1841
 - 1 Votum betreffend die Sitzung des ac. Senats vom 30. 4. 1842
zugleich als Nachtrag zu dem Gutachten der ev. theol. Fakultät
am 6. 4. 1842.
4. Konzept und Reinschrift eines Gedichtes von Ferd. Chr. Baur zur
silbernen Hochzeit seiner Schwester Louise Chr. Gaupp, 1844
Md 750 VI
5. Manuskript zu der Abhandlung
„Seneca und Paulus“, o. D., 53 S., 1 Bl. Md 750 VII
gedruckt: Ferd. Chr. Baur „Seneca und Paulus, das Verhältniß des
Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Senecas“ ZWT,
1:2, 3 (1858), S. 161–246, S. 441–470.
6. Die Stiftszeugnisse Ferd. Chr. Baur von 1810–1814 samt dem Ab-
gangszeugnis. Herbst 1814 (Abschriften) Md 750 VIII, 1
7. Eigenes Gedicht auf Ferd. Chr. Baur's Ankunft in Schöndal
vom 28. September 1816. Md 750 VIII, 2
8. Personalien von Christian Jakob Baur (1755–1817, Spezialsuper-
intendent und Stadtpfarrer zu Blaubeuren, Vater von Ferd. Chr. Baur)
4 Blätter, 6 beschriebene Seiten. Md 750 IX
9. 1 Brief von Friedrich August Baur, Bruder von Ferd. Chr. Baur,
an Eduard Zeller vom 12. 1. 1861. Md 750 X
10. 1 Einseitiges Brieffragment
2 undatierte Blätter mit exegetischen Notizen Md 750 XI
11. 2 Stiftsaufsätze „Über eine Wendung aus dem Römerbrief“ und „Über
das Recht, eine Unwahrheit zu sagen“ (1810–1814) Mh 970
12. 36 Themata zu Aufsätzen für die Seminaristen in Blaubeuren
vom 25. 4. 1818 bis 23. 3. 1825. Mh 970
13. Abhandlung Ferd. Chr. Baur's über die Kriege zwischen
Griechen und Persern, 10 S. Mh 970
14. Über das erste Buch der Annalen des Tacitus, 8 S. Mh 970
15. 2 Themen für Reden 1823 Mh 970
16. Disposition zu Ferd. Chr. Baur's Rede über Priklus
am Geburtstagsfest des Königs. Mh 970
17. Abschrift Baur's einer Abhandlung Roth's, 1812 „Vergleichende Be-
trachtungen über Thukydides und Tacitus“, 10 S. Mh 970
18. „Einleitung zur neutestamentlichen Theologie“
Fragment, 30 S. Mh 970
19. Weitere frühe Manuskripte 1809–1826.
[Die bei Liebing (a.a.O.) und Hodgson (a.a.O.) noch aufgeführten

Signaturen Md 750 b und c fehlen nach Angaben der Verwaltung schon seit der Inventur 1955.]

II. Der Bestand des Schiller-Nationalmuseums in Marbach

a) Briefwechsel Ferdinand Christian Baur

1. Karl von Grüneisen (s. o. Ia, Nr. 13).
2 Briefe von Ferd. Chr. Baur, je 2 Bl. 8° 1833/1834 48891/48892
(siehe weiteren Briefwechsel: Tübingen UB Md 750 I, 7)
2. Reuß (Ephorus des Tübinger Stifts)
1 Brief von Ferd. Chr. Baur, 2 Bl. 8° 1839 3451
3. Christian Märklin (s. o. Ia, Nr. 18)
13 Briefe von Ferd. Chr. Baur, 1837–1847 20785–20797
Es gibt unter der Signatur Md 887/8 bzw. 8 a im Nachlaß von Hermann Fischer (UB Tüb.) Inhaltsangaben Fischers von 13 Briefen F. Chr. Baur an Chr. Märklin (1837–1847) und von 3 Briefen F. Chr. Baur an Chr. Märklins Frau (1849–1851), ausführlich ist nur die Inhaltsangabe des 1. Briefes (vom 13. 6. 1837) alle anderen sind meist nur 1 Zeile lang.
Fischer vermerkte, daß diese Briefe „im Besitz der Familie Märklin“ seien. Die 3 Briefe an Chr. Märklins Frau befinden sich weder in der UB Tüb. noch im Schiller-Nationalmuseum in Marbach.
4. W. S. Teuffel (1820–1878, seit 1849 Prof. für klass. Philologie in Tübingen)
1 Brief Ferd. Chr. Baur, 2 Bl. 12°, 1859 20833
5. Briefe an unbekannte Empfänger
1 Brief Ferd. Chr. Baur nach Tübingen, 2 Bl., 1834 60479
1 Brief Ferd. Chr. Baur nach Tübingen, Abschrift, 1848 9417
1 Brief Ferd. Chr. Baur nach Gießen, Abschrift, 1849 9415
1 Brief Ferd. Chr. Baur nach Tübingen, 1 Bl. 4°, 1853 60480

b) Vermischte Schriften Ferdinand Christian Baur

- 1 Gutachten über H. Ewald (siehe Briefwechsel Baur UB Tübingen Md I, 6) vom 12. IX. 1848, 1 Bl. 4° 55491
Zusammenstellung von „Aufgaben für die schriftliche wissenschaftliche Prüfung zum 12. August 1851“ 1 Bl. 4° 20834
Empfangsbestätigung für Freixemplare m. U. Tübingen 31. V. 1859, 1 Bl. 12° 54200
„Abschiedsrede des Herrn Prof. Baur (Blaubeuren) d. 25sten Sept. 1826“ – Abschrift 4 Bl. 8° 5962
Gedicht Ferd. Chr. Baur: „O Zeichen der Losung . . .“ (Gedicht auf das Turnfest. 1818) – Abschrift, 1 Bl. 8° 7411

Zur Vorgeschichte der Möhler-Biographie von P. Pius Bonifatius Gams

Aus dem Nachlaß von Stephan Lösch †

Durchgesehen, eingeleitet und herausgegeben

Von Rudolf Reinhardt

Am 25. Oktober 1966 verstarb in Harthausen bei Mergentheim DDR. Stephan Lösch, emeritierter Professor der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen. In seinem Nachlaß fanden sich Teile des Manuskripts einer großangelegten Möhler-Biographie; der erste (Dokumentations-)Band („Briefe und Akten“) war bereits 1928¹ erschienen. Einem Wunsche des Verstorbenen entsprechend wurde der Unterzeichnete gebeten, die hinterlassenen Manuskriptteile zu prüfen und nach Möglichkeit zu publizieren.

Eine Drucklegung dürfte erhebliche Zuschüsse bedingen. Um diese so niedrig als möglich zu halten, müssen jene Partien des Manuskripts gesondert vorgelegt werden, bei denen dies ohne Schaden für die Geschlossenheit des Werkes möglich ist. Dazu gehört auch der folgende Brief. Er sollte zusammen mit dreizehn anderen Briefen „an, von und über Möhler“ als Ergänzung zur bereits publizierten Dokumentation im Anhang der Biographie erscheinen.

Im Jahre 1862 erhielt der gelehrte Benediktiner und Hefeleschüler P. Pius Bonifazius Gams² in München-St. Bonifaz aus der Hinterlassenschaft des schwäbischen Pfarrers Balthasar Wörner³ das Manuskript einer Möhler-Biographie („Erinnerungen“).⁴ Diese wies unübersehbare Mängel auf. Besonders gravierend war, daß ungedruckte Quellen kaum herangezogen wor-

¹ *Johann Adam Möhler*. Band 1: Gesammelte Aktenstücke und Briefe. Hrsg. und eingeleitet von *Stephan Lösch*. München 1928 (zit.: Lösch, Möhler I).

² Gams, Pius (Taufname Bonifatius). Geb. 1816 in Mittelbuch (bei Biberach), Theologiestudium in Tübingen 1834/38, Priesterweihe 1839, 1847 Prof. der Theologie in Hildesheim, 1855 Benediktiner in München. Über ihn *Hugo Lang* in LThK² IV (1960) 511. Über die Beziehungen Möhler – Gams vgl. Lösch, Möhler I 483 ff.

³ Balthasar Wörner, geb. 1791 in Ellwangen, Studium in Ellwangen und Tübingen, dabei Kursgenosse Möhlers, 1819 Priesterweihe, 1821 Repetent in Tübingen, 1824 Repetent in Ehingen, 1827 Professor daselbst, 1838 Pfarrer in Altheim (Riedlingen), gest. 1861. Lösch, Möhler I 140 Anm. 2.

⁴ *Balthasar Wörner, Johann Adam Möhler*. Ein Lebensbild. Mit Briefen und kleineren Schriften Möhlers hrsg. von *Pius Bonifacius Gams*. Regensburg 1866 (zit.: Wörner-Gams) Einleitung IV s.

den waren. Gams wollte deshalb nicht sofort veröffentlichen; er hoffte, vor allem durch bislang unbekannt gebliebene Briefe das Lebensbild vertiefen und ausweiten zu können. Deshalb begann er zu sammeln. Zu privaten Anfragen bei noch lebenden Zeitgenossen, Kollegen und Schülern Möhlers (Zipperer, Lipp, Weis, Kuhn, Döllinger, Hirscher, Schlosser, Räss u. a.) kam 1863 der Aufruf an eine breitere Öffentlichkeit. Gams bat auf der „Versammlung katholischer Gelehrter“ in München-St. Bonifaz,⁵ noch vorhandene Reste der Möhlerkorrespondenz und anderer einschlägiger Quellen zur Verfügung zu stellen.⁶

Am 8. März 1866 berichtete er in einem Brief an den Freisinger Moralprofessor Dr. Magnus Jocham⁷ über den (keineswegs großartigen) Erfolg des mehrjährigen Mühens. Im gleichen Jahr erschien dann die Biographie im Druck.⁸ Zahlreiche bibliographische Angaben und nicht wenige der aufgefundenen Briefe waren von Gams eingearbeitet worden. Kurze Zeit später konnte er auch den ersten Band der „Kirchengeschichte“ Möhlers edieren.⁹

Der Brief des Benediktiners befindet sich heute im Archiv der Abtei St. Bonifaz; er war mit dem handschriftlichen Nachlaß Jochams dorthin gekommen. Hier hat ihn Professor Lösch am 15. Oktober 1928 benützt.

Rudolf Reinhardt

München, den 8. März 1866

Mein lieber Freund!

Sie haben uns und mir besonders in Ihrer interessanten Biographie Wiedemanns¹⁰ einige interessante Nachrichten über Möhler gegeben. Schade nur, daß ich zu Lebzeiten Wiedemanns nicht wußte, daß derselbe im Besitz der

⁵ Über diesen Kongreß neuerdings *Hugo Lang*, Die Versammlung katholischer Gelehrter in München-St. Bonifaz vom 28. IX. bis 1. X. 1863, in: *Historisches Jahrbuch* 71, 1951, 246–258; auch *Stephan Lösch*, Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz: 1823–1871. (Schriftenreihe z. bayer. Landesgeschichte 51) München 1955 (zit.: Lösch, Döllinger) 539.

⁶ *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863*. Regensburg 1863, 129 (Anträge und Mitteilungen): „Von P. Pius Gams aus München: Zum Zwecke einer Biographie von Johann Adam Möhler. Bitte um Mitteilung von Briefen des Verstorbenen“.

⁷ Jocham Magnus, geb. 1808 in Rieder bei Immenstadt, 1841–1878 Prof. am Freisinger Lyzeum, gest. 1893 in Freising. Über ihn *P. Hadrossek* in *LThK*² V (1960) 980 f.; *Johannes Zinkl*, Magnus Jocham. Johannes Clericus, 1808–1893. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert. Freiburg/Br. 1950.

⁸ Wörner–Gams.

⁹ *Johann Adam Möhler*, Kirchengeschichte. Hrsg. von *Pius Bonifacius Gams*. Regensburg I (1867), II (1867), III (1868).

¹⁰ Georg Friedrich Wiedemann, geb. 1887 Schlicht bei Amberg, Priesterweihe 1810, 1821 Direktor am Klerikalseminar Georgianum in Landshut und Professor, 1826 dasselbe in München, 1842 Domkapitular, gest. 1864. Lösch, Möhler I 467; hier auch über die Beziehungen Möhler–Wiedemann.

hinterlassenen Briefe Möhlers sei. – Jenes Tagebuch Möhlers,¹¹ dessen Sie erwähnen, ist verschwunden. – Ein Aufsatz mit dem Titel: *sint ut sunt*,¹² ist verschwunden.

Ich habe von Zipperer¹³ nur etwa 9 Briefe erhalten, die sämtliche im Jahre 1822/23 auf seiner Reise geschrieben sind. Mehr habe sich, sagt Zipperer, nicht vorgefunden.

Mein Aufruf bei der Gelehrtenversammlung¹⁴ hat mir auch nicht einen Brief verschafft.

Drei Briefe an Bischof Lipp¹⁵ hatte ich schon vorher. Bischof Weis¹⁶ hat seine sämtlichen Briefe, also auch die Möhlers, im Jahre 1848 vernichtet.

¹¹ Dieses Tagebuch war, zusammen mit fast allen hinterlassenen Papieren und Briefen Möhlers, nach dessen Tod in den Besitz Wiedemanns gelangt. Einzelheiten darüber bei Lösch, Möhler I 467 Anm. 2. Die unveröffentlichten Manuskripte gab W. alsbald an Döllinger weiter, ausgenommen den „Römerbrief“ und die „Patrologie“. Den Plan, die Vorlesungen und Arbeiten im Druck vorzulegen, verwirklichte Döllinger nicht. Dazu *Johann Friedrich*, Johann Adam Möhler der Symboliker. Ein Beitrag zu seinem Leben und seiner Lehre. München 1894 (zit.: Friedrich) 60–63.

¹² Möhlers Äusserung zu dem viel zitierten Wort erwähnt auch Beda Weber (Wortlaut bei Lösch, Möhler I 515). Über einen Aufsatz Möhlers unter obigem Titel finden sich in den verschiedenen älteren Möhler-Nekrologen und auch bei Döllinger kein Hinweis. Die Abhandlung war von Möhler wohl als Ergänzung zu seinen KG-Vorlesungen ausgearbeitet worden. Das aus Möhlers Diktat der KG vom Jahre 1831 stammende Urteil über die Jesuiten (bei *J. B. Leu*, Beitrag zur Würdigung des Jesuitenordens. Nebst einer noch ungedruckten Geschichte und Beurteilung der Jesuiten von Dr. Johann Adam Möhler. Luzern/Bern 1840, 9–29) ist in einer nur teilweise übereinstimmenden, an mehreren Stellen stark gekürzten Fassung von Gams in Möhler, KG (oben Anm. 9) III 225 ff. aufgenommen. Gams bemerkt dort III 226 Anm. 1: „In einem Aufsatze hat Möhler seine Ansichten hierüber sowie über die Stellung, spätere Zeit und Aufhebung des Ordens ausgesprochen. Er fand sich nach seinem Tode vor, jedoch mit der Bemerkung: ‚Dieser Aufsatz wird von mir mißbilligt‘ (Mitteilung des Dr. Jocham in Freising). Deshalb fallen hier einige Sätze aus“. Wörner–Gams 59: „Unter den Papieren Möhlers fand sich ein Aufsatz über irgendeine Streitfrage der letzten drei Jahrhunderte. Oben war von Möhler, offenbar in späterer Zeit, geschrieben: ‚Dieser Aufsatz wird von mir mißbilligt‘“. Zur Frage des ersten Möhlerschen Entwurfes und der im ganzen durchaus verlässigen Wiedergabe durch *J. B. Leu* vgl. Friedrich 115 ff.

¹³ Zipperer, seit etwa 1840 Buchhandlungsgehilfe bei Verlag Oldenbourg in München, dann selbständiger Buchhändler und Antiquar, war mit der Katalogisierung und Versteigerung der Bibliothek G. Fr. Wiedemanns beauftragt worden. Wörner–Gams 59: „Zipperer fand unter den Papieren desselben die nachfolgenden Briefe Möhlers von dem Jahre 1822/23 (sc.: 8 an Zahl, veröffentlicht ebenda 60–77). Mehr, sagte er, habe sich in dem Nachlaß Wiedemanns nicht vorgefunden“. Die entsprechenden Ergänzungsstücke zu den Briefen Möhlers fanden sich in Tübingen und Igersheim. Sämtliche Briefe bei Lösch, Möhler I 68–96. – Zu Zipperer vgl. *Hyacinth Holland*, Erinnerungen eines 90jährigen Altmünchenerers. München o. J. (1921) 52 f.

¹⁴ Dazu oben Anm. 5 und 6.

¹⁵ Möhlers Kursgenosse und Studienfreund, später Bischof von Rottenburg, zur Zeit des Empfangs jener Briefe aus den Jahren 1825/26 Oberpräzeptor in Schwäbisch Gmünd. Die drei Briefe bei Lösch, Möhler I 249–255.

¹⁶ Nikolaus Weis, geb. 1796, 1818 Priesterweihe, begründete 1821 mit Andreas Räß den „Katholik“, 1822 Domherr, 1842 Bischof von Speyer, gest. 1869. Über ihn *Ludwig Lenhart* in LThK² X (1965) 998 f.

Kuhn¹⁷ und Döllinger¹⁸ haben ihre von Hirscher^{18a} erhaltenen Briefe verloren.

Hirscher¹⁹ habe ich im Oktober 1864 persönlich besucht. Er sagte lächelnd, es sei nicht seine Sitte, erhaltene oder geschriebene Briefe aufzubewahren.

In Einsiedeln habe ich durch günstigen Zufall einen an Rat Schlosser²⁰ geschriebenen Brief aufgefunden. – Herr Bischof Räss²¹ von Straßburg wußte von etwa 20 noch 2 Briefe aufzufinden. – Einen vom März 1838 in seine Heimat nach Igersheim geschriebenen Brief Möhlers las ich bei Professor Cappenberg²² in Münster; der Mann Gottes hat mir aber denselben auf geschehene Anfrage nicht geschickt.

Zwei Briefe sind schon gedruckt.²³ – Endlich ein langer Brief vom 27. Juli 1837 aus Meran an Cl[emens] Brentano²⁴ wurde Herrn Abt²⁵ von Fräulein

¹⁷ Johann Evangelist Kuhn, geb. 1806 in Wäschenbeuren (bei Schwäbisch Gmünd), 1831 Priester, 1832 Professor in Giessen, 1837 in Tübingen, gest. 1887. Über ihn *Josef Rupert Geiselman* in LThK² VI (1961) 656 f. (mit Lit.), auch Lösch, Möhler I 527.

¹⁸ Johann Josef Ignaz Döllinger, geb. 1799, 1822 Priester, 1823 Prof. in Aschaffenburg, 1826 in München; gest. 1890. Über ihn *Albert Schwarz* in LThK² III (1959) 475. Auch *Johann Friedrich*, Ignaz von Döllinger (München 1899–1901) III 23 ff., 286 ff. gibt keine Hinweise auf den Briefwechsel zwischen D. und Hirscher.

^{18a} *Anmerkung des Herausgebers*: Dem Sinn nach müßte es hier wohl „Möhler“ heißen. Leider war es nicht möglich nachzuprüfen, ob ein Versehen des Briefschreibers oder aber ein Kopierfehler Lösch's vorliegt. Auf eine Anfrage (1968) antwortete die Bibliothek der Abtei St. Bonifaz in München, der Nachlaß Jocham liege jetzt im (abhängigen) Priorat Andechs. Von dort kam die Auskunft (15. Mai), man verwahre zwar den erwähnten Nachlaß, der fragliche Brief sei aber nicht darunter; vielleicht befinde er sich doch in St. Bonifaz.

¹⁹ Johann Baptist Hirscher, geb. 1788 in Altergarten bei Ravensburg, 1810 Priester, 1817 Professor in Tübingen, 1837 in Freiburg/Br., gest. 1865. Über ihn *Franz Xaver Arnold* in LThK² V (1960) 383 f. Möhler war in Tübingen Schüler und Kollege Hirschers gewesen. Über die Beziehungen vgl. Wörner-Gams 130; Lösch, Möhler I passim.

²⁰ Johann Friedrich Heinrich Schlosser, geb. 1780, 1814 Konversion unter Einfluß von Cl. M. Hofbauer, 1815 Vertreter der Stadt Frankfurt auf dem Wiener Kongreß, seit 1824 Sommeraufenthalt in Stift Neuburg bei Heidelberg, einem Sammelpunkt von Romantikern, gest. 1851. *Wilhelm Lueger* in LThK² IX (1964) 420 f.; Lösch, Möhler I 296; *Oswald Dammann*, Johann Fr. Schlosser auf Stift Neuburg und sein Kreis, in: *Neue Heidelberger Jahrbücher* 1934, 1–128. Zu dem von Gams erwähnten Brief auch Wörner-Gams 112, veröffentlicht bei Lösch, Möhler I 296 f. [Fünf weitere, von Lösch nach 1928 entdeckte Stücke aus dem Briefwechsel Möhler-Schlosser sollen demnächst an anderer Stelle vorgelegt werden.]

²¹ Andreas Räss, geb. 1794, 1816 Priester, 1819 Professor in Mainz, 1836 Domkapitular, 1842 Bischof von Straßburg, gest. 1887. Über ihn *Ludwig Lenhart* in LThK² VIII (1963) 996. – Zu den beiden Briefen auch Wörner-Gams 112; veröffentlicht bei Lösch, Möhler I 261–267.

²² Adolf Cappenberg, geb. 1808, 1832 Priester, 1834 Dozent am Priesterseminar in Posen, 1835 Prof. in Münster/W., gest. 1873. Über ihn Lösch, Möhler I 342 Anm. 2.

²³ Möhler an Otto v. Lassaulx (Elberfeld), 15. Mai 1834, und Möhler an Joseph Burkard Leu (Luzern), 26. Dezember 1835. Dazu Lösch, Möhler I 279–282, 330–337.

²⁴ *Anmerkung des Herausgebers*: In seiner Abschrift vom 15. Oktober 1928 vermerkte Prof. Lösch als Datum des Briefes den 27. Juli, fügte aber, da die zweite

Linder²⁶ geschenkt. Die Briefe vom Jahre 1822/23 sind ganz wessenbergianisch.

Ich stelle die Frage an Sie: was glauben Sie, daß aus den bei Wiedemann deponierten Briefen und Schriften²⁷ geworden? – Glauben Sie nicht, daß Herr Stadler²⁸ in Augsburg in Berührung mit Möhler gestanden und daß er im Besitze oder auf der Spur von Briefen desselben ist?

Möhler hat in den „Katholiken“, in die „Allgemeine Zeitung“ und die „Tübinger Quartalschrift“²⁹ geschrieben. Herr Bischof Weis, damaliger Re-

Zahl undeutlich geschrieben war, hinzu: „Wohl eher 24. Juli“. In der endgültigen Fassung war aber in 13. Juli geändert. Als Begründung gab L. an: „Es kann sich aber nur um den Brief vom 13. Juli 1837 handeln, wie der Wortlaut im Eingang und Schluß des Möhlerschen (Lösch, Möhler I 456–462) unzweifelhaft ersehen läßt“.

²⁵ Von 1854–1872 war Daniel Bonifatius Haneberg (1816–1876) Abt von St. Bonifaz in München.

²⁶ Wohl die Malerin Emilie Linder. – Schweizerin von Geburt, wandte sich L. frühzeitig der Malerei zu, wurde mit dem damals noch in Basel wohnenden Kunstmaler Friedrich Overbeck bekannt, seit 1832 in München. Von dem seit Oktober 1833 ebenfalls dort wohnenden Dichter Clemens Brentano schwärmerisch verehrt (*H. Diel–J. Kreiten*, Clemens Brentano. Ein Lebensbild. 2. Band, Freiburg 1878, 474–476) trat sie ein Jahr nach dessen Tod zur katholischen Kirche (1843) über. Ihr Haus in München war der Mittelpunkt eines Kreises um Peter v. Cornelius, Friedrich Overbeck, Johann Nep. Ringseis, Melchior Diepenbrock, Daniel Haneberg und andere (*Franz Binder*, Erinnerungen an Emilie Linder: 1797–1867. Zum Säculargedächtnis ihrer Geburt. München 1897, 43–48, 62–64). Über ihr Verhältnis zu Möhler vgl. den Brief (Basel 9. Mai 1836) an Friedrich Overbeck (Rom), veröffentlicht in: Friedrich Overbeck. Sein Leben und sein Schaffen. Nach seinen Briefen und anderen Dokumenten des handschriftlichen Nachlasses geschildert von *Margaret Kowitz-Binder*, hrsg. von Franz Binder. 2. Band: 1833–1869. Freiburg/Br. 1888, 20–22: „Sie hatten Ihrem Briefe eine Bitte angefügt, die mir schwer und leicht zu erfüllen war: Die Bitte, damit zu einem katholischen Gottesgelehrten zu gehen und von demselben meine Zweifel beantworten zu lassen. Das ist mir schwer, insofern ich noch nicht soweit bin, daß ich bloß einzelne bestimmte Punkte zur Widerlegung anzugeben vermöchte; es ist mir ein allgemeines Gefühl, das sich demjenigen widersetzt, was ihm von Jugend auf mehr als ein Gefahrbringendes geschildert wird und was sich oft in so leiser Empfindung fortgesetzt hat, daß man keine Worte dafür findet. Leicht hingegen ist mir's wieder, insofern ich schon ausgezeichnete Theologen kenne und auch immer gerne über solche Gegenstände mit ihnen spreche. Ich habe Ihren Brief dem Professor Möhler (den Sie wohl wenigstens aus seinen Schriften genau kennen?) mitgeteilt, der mir nachher sagte, daß er ihn mit Tränen der Rührung gelesen. Möhler ist ein sehr ausgezeichneter und wahrhaft priesterlicher Mann, dessen Umgang, wie ich hoffe, mir sehr nützlich sein wird; er hat mir erlaubt, ihn aufsuchen zu dürfen, wann ich will, und ihm alle Fragen vorlegen zu dürfen. Ich bin überhaupt in der Beziehung in München recht glücklich; es sind mehrere Geistliche, zu denen ich großes Vertrauen habe und in deren Nähe mir recht wohl wird“.

²⁷ Dazu oben Anm. 11. Die „Patrologie“ und den „Römerbrief“ hatte Franz Xaver Reithmayr erhalten. Lösch, Möhler I 476.

²⁸ Johannes Ev. Stadler, geb. 1804, 1827 Priester, 1837 Prof. in München, 1839 Dompaktitular in Augsburg, gest. 1868. Während Möhlers Münchener Zeit war St. sein Beichtvater gewesen. Wörner-Gams 183; Lösch, Möhler I 469 Anm. 1.

²⁹ Über die Mitarbeit in der AZ vgl. Lösch ebenda 340. [Die Beiträge Möhlers zur ThQ enthält ein Verzeichnis seiner Abhandlungen, Rezensionen und Kritiken, das demnächst aus dem Nachlaß von Stefan Lösch veröffentlicht wird.]

dakteur, weiß nicht mehr, was er in den „Katholik“³⁰ geschrieben (mit Ausnahme des Aufsatzes über den Cölibat), und Reithmayr³¹ weiß es auch nicht. Von der „Allgemeinen Zeitung“³² habe ich keine Antwort erhalten, dagegen von Hefeles³³ über seine anonymen Arbeiten in der „Quartalschrift“. Mit der Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae³⁴ geht es gut voran.

Wir sind jetzt wieder ordentlich gesund im Hause, vor allem Herr Abt. Auch Freund Bendel³⁵ ist wieder wohl.

Indem ich Sie um freundliche kurze Antwort bitte und Ihnen für verschiedene Dienste danke, bin ich

Euer Hochwürden
ergebenster

Pius Gams O.S.B.

³⁰ Dazu Lösch, Möhler I 235, 351.

³¹ Franz Xaver Reithmayr, geb. 1809, 1837 Prof. in München, gest. 1872. Über ihn *Josef Schmid* in LThK² VIII (1963) 1155.

³² Vgl. dagegen Wörner-Gams 188.

³³ Dazu Hefeles Brief bei Wörner-Gams 194 f.; die Angaben Hefeles sind überprüft und ergänzt bei *Stefan Lösch*, Die Anfänge der Tübinger theologischen Quartalschrift (1819–1831). Rottenburg 1938.

³⁴ Series Episcoporum Ecclesiae catholicae. Ed. P. B. Gams, Regensburg 1873.

³⁵ Alois Bendel, geb. 1817 in Forst bei Bergatreute (Württ.), 1842 Priester, 1850 Direktor des Wilhelmsstiftes in Tübingen, 1858 Stadtpfarrer in Wangen, 1866 Domkapitular in Rottenburg, gest. 1889. *Stephan Neher*, Personalkatalog der Geistlichen des Bistums Rottenburg. 3. Auflage, Schwäbisch Gmünd 1894, 85.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Peter Meinhold: Geschichte der kirchlichen Historiographie (= Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen). Freiburg/München (Karl Alber) 1967. 2 Bände, 533 u. 629 S. DM 115.-.

Für die Kirchengeschichte ist seit etwa 50 Jahren dürre Zeit. Als nach dem 1. Weltkriege unter viel Aufbietung von Nietzsche und Kierkegaard das Kesseltreiben gegen den „Historismus“ einsetzte und die Dogmatik einer Schönwetterperiode entgegenging, verdunkelte sich der Himmel über der Kirchengeschichte. Sie, die in den Glanzzeiten der historischen Bildung und Kultur den wissenschaftlichen Charakter der Theologie am überzeugendsten repräsentiert hatte, sank im Kosmos der theologischen Disziplinen rasch zu einer „Hilfswissenschaft“ herab. Manchem braven Historiker, der sich an den neuen autoritären Sprachstil der nun herrschenden dogmatischen Richtung nicht gewöhnen konnte, erging es wie dem Turnlehrer an einem humanistischen Gymnasium: er gehörte nominell zum Lehrkörper, vertrat aber nur noch ein Nebenfach. Denn das Interesse an dem Historischen wurde erstickt von den Rufern nach dem „Absoluten“. Die großen Zeitalter des Geistes, auf denen die moderne Wissenschaft beruht, Aufklärung und 19. Jahrhundert, waren nun in den Augen der Neuen Sumpfgebiete, über die eine Quarantäne verhängt wurde. Lohnend allein war das Hochgebirge der Reformation, das man freilich nur zu sehen bekam, wenn man die historischen Talsohlen umging. Es war eine wild-verwegene Zeit, in der rhetorische Bilderstürmer, oft nur in theologischen Negligés, ihre Luftsprünge vollführten. Nicht wenige, die damals auf ihren antihistorischen Galoppritten auch den verdammungswürdigen Liberalismus niederreiten wollten, sind 1933 mit verhängten Zügeln in die braunen Wassertümpel hineingesprengt. Es war eine Lust zu leben! Manche wollen sich heute daran nicht mehr erinnern. Aber das Dilemma der Kirchengeschichte wurde jetzt erst offenbar.

Das Werk von Peter Meinhold ruft diese Erinnerungen und andere deprimierende Gedanken wach. Was er vorlegt, ist eine Geschichte der kirchlichen Historiographie. Man ist erwartungsvoll und skeptisch zugleich. In der äußeren Anlage folgt das Werk dem für die Sammlung Orbis academicus geltenden Gliederungsschema: einer mehr oder weniger eingehenden Erläuterung des Verfassers folgen abschnittsweise Quellenauszüge. Obwohl nur eine protestantische Kirchengeschichtsschreibung zu geben war (eine katholische wird von H. Jedin geschrieben), deren Schwerpunkt im 2. Bande liegt, so war es doch selbstverständlich, daß der Verf. auch charakteristische Abschnitte aus der Geschichtsschreibung der Alten Kirche und des Mittelalters vorlegte. Ich gehe auf diesen Teil, wie überhaupt auf die Gesamtkonzeption des Verf. nicht ein, sondern möchte mich unter Hinweis auf die Eingangssätze dieser Anzeige auf die neueste Zeit beschränken. Es handelt sich ja, was ausdrücklich bemerkt sei, nicht um ein Quellenbuch zur Kirchengeschichte, wie sie trocken und dürftig genug, bekannt sind, sondern um die Entwicklung einer Problemgeschichte, und diese ist gerade im Blick auf die Gegenwart von besonderer Relevanz. Auf sie sind meine Bemerkungen im folgenden gerichtet und nur sehr indirekt an den Verfasser, soweit er nämlich selber an der heutigen Diskussion beteiligt ist.

Die Kirchengeschichte war wohl immer die mehr oder weniger intime Reisebegleiterin der Theologie, deren Unpäßlichkeiten sie geteilt hat. Es hat eigentlich nur

einen Abschnitt auf ihrer Fahrt durch 1900 Jahre gegeben, in dem sie in ein besonderes Coupé umstieg, um sich auch einmal mit anderen Reisenden gedanklich auszutauschen und die an ihrem Fenster vorbeiziehende Landschaft unter der „Prävalenz der historischen Methode“ zu betrachten (Meinhold, II, 8. Teil, bes. Kap. 5). Es war das nicht ihre schlechteste Zeit. Aber dann – etwa nach dem 1. Weltkriege – kam der Tunnel der „Probleme“, der noch immer kein Ende genommen hat. Im Dunkeln erzählt man gern Gruselgeschichten, und es sind nicht nur Kinder, die daran glauben. Der Schreckgespenster gab es viele. Zuerst natürlich der aus der Giftpflanze des Liberalismus stammende relativierende Historismus und ihm verbrüdet der „flache Wissenschaftsoptimismus“ der bürgerlichen Epoche. Der geistige Trend ging wie beim antidemokratischen Bürgertum zum „Absoluten“ und „Verbindlichen“. Bald schrieb man nicht mehr Geschichte, sondern begann, über sie zu meditieren. Die zweifelnde Betrachtung des bewährten Handwerkzeuges führt zwangsläufig zum Tiefsinn. Es wucherten die „Probleme“. In der Retorte der theologischen Abstraktionen entdeckte man plötzlich „die“ Kirche. Die Ekklesiologie wurde zur Sphinx. Sie sollte den bisher mit den empirischen Kirchen beschäftigten Historiker mit ermunternden metahistorischen Drogen versehen. „Die“ Kirche und die Kirchen sollten irgendwie auch von dem Historiker theologisch koordiniert werden. Die Debatten hierüber – man kann sie bei Meinhold nachlesen – waren geradezu Trapezakte mit allen Abarten intellektueller Saltos. Das Ergebnis: die Kirchengeschichte wurde blaß, die Probleme blieben. „Das Problem ‚die Kirche und die Kirchen‘ ist systematisch noch nicht bezwungen ... die Frage muß leider offen bleiben ... das ehrliche Eingeständnis dieser Aporie ist deshalb die einzige Möglichkeit, die bleibt“, sagte Kurt Dietrich Schmidt, Sätze, die Meinhold (in dem Abschnitt über K. D. Schmidt) leider nicht zitiert.

Man kann nur dankbar sein, daß Meinholds verdienstvolle Werk mit seinen Beispielen dieses Dilemma der Kirchengeschichte in so überaus wünschenswerter, wenn auch von ihm nicht beabsichtigter Weise bloßlegt. Es stellt ein Stück tragischer Wissenschaftsgeschichte am Beispiel der kirchlichen Historiographie dar. Die heutige Geschichtsverdrossenheit, deren akademische Variante die Problemerkörterungen sind, gehört wohl zum geistigen und gesellschaftlichen Umbruch der Zeit. Darum kann es auch kein einfaches Zurück zu der Epoche geben, in der die wissenschaftliche Historie im Zenit ihres Ruhmes stand. Es ist ein geringer Trost, daß die meisten der historischen Problematiker in ihrer Praxis besser sind als in ihrer Theorie, mit der nicht viel anzufangen ist. Aber der Kirchenhistoriker – und gerade er – wird einige, unabänderliche Grundsätze beachten müssen. 1. Der Historiker hat es *nur* mit der empirischen Welt zu tun. Für den Kirchenhistoriker bedeutet das: auf die geschichtlichen Kirchen ist sein Blick gerichtet. Die Behauptung, daß die Kirchengeschichte etwas anderes sei als die sog. „Profan“geschichte, ist klerikale Anmaßung, der mit allen Mitteln der Wissenschaft zu widerstehen ist. Es gibt, gerade für evangelisches Verständnis, nur eine unteilbare Welt, und die ist „profan“. 2. „Die“ Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, ist nicht Gegenstand der historischen Wissenschaft. Zu ihr kann man sich „nur“ *bekennen*. Sollte der Historiker ein gläubiger Christ sein, so wird er sich hüten, sein Bekenntnis zu der *einen* Kirche Jesu Christi mit seinen wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten zu koordinieren. Er wird freilich wissen, daß seine wissenschaftliche Forschung ein Arbeiten *an der Grenze* ist, und etwas von dieser Grenzsituation wird als ein verborgenes Credo auch die Kunst seiner wissenschaftlichen Darstellung überglänzen. 3. Damit ist angedeutet, wieviel auf die Persönlichkeit des Kirchenhistorikers ankommt, von der in den Problemdiskussionen überhaupt nicht die Rede ist. – Die Kirchengeschichte ist keine Hilfswissenschaft. Sie ist ein unerlässliches Korrektiv in der Theologie, eine Mahnung: bleibt der Erde treu. Ich bin nicht schreckhaft: wer mich jetzt irgendwie zu rubrizieren versucht, greift bestimmt nach dem falschen Etikett. Aber es wäre doch nicht unerfreulich, wenn ein 3. (Nachtrags-)Band der kirchlichen Historiographie von Fortschritten berichten könnte, die in großen Darstellungen sich kundtun. Die Kirchengeschichte muß aus ihrem Ghetto heraus, sie darf nicht zum Sakristeigeflüster entarten, sie will *erzählt* werden.

Berlin

Karl Kupisch

Hermann Erbacher: Schatzkammern des Wissens. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Bibliotheken (= Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche 5.) Neustadt/Aisch (Verlag Degener & Co., Inh. G. Geßner) 1966. VII, 124 S., geb. DM 9.60.

Wie wir der Vorrede (S.III) entnehmen, handelt es sich bei dem Buch, das den Leiter der Bibliothek des Evang. Oberkirchenrats und des Landeskirchlichen Archivs in Karlsruhe zum Verfasser hat, um einen Versuch, „ein möglichst umfassendes, anschauliches Bild vom Werden des kirchlichen Bibliothekswesen, erst recht aber auf dem Boden der evangelischen Kirche, zu geben“, wobei ein für das „Handbuch für das Bibliothekswesen in der Evang. Kirche in Deutschland“ geschriebener, aber niemals veröffentlichter Beitrag von Oberkonsistorialrat D. Walter Schwarz eine völlige Neubearbeitung erfuhr. In der Überzeugung, daß die Geschichte der evang. Kirche nicht erst im 16. Jh. beginnt, hat sich E. entschlossen, die kirchlichen Bibliotheken von ihren Anfängen in der Frühzeit des Christentums an zu behandeln. Ein dankbares, aber auch schwieriges Thema! Gerne stimmt man dem Verf. zu, daß eine so weitgespannte Darstellung, soll sie sich nicht in einer Aneinanderreihung von Einzelheiten verlieren, weithin nur auf dem Hintergrund der Kirchen- und Theologiegeschichte Farbe und Leben gewinnt, und man kann nur den Mut bewundern, der diese schwierige Aufgabe auf knapp 100 Seiten (S. 15–107) zu lösen sucht. Natürlich läßt sich in so engem Raum ein solches Ziel nur auf dem Wege genauer Information und knapper Formulierung erreichen, gleichviel, ob es um die Darlegung der größeren Zusammenhänge oder um Auswahl und Verlebendigung des Einzelnen geht. Der dem Buch wohl zugrundeliegenden didaktischen Absicht entspricht gewiß auch die Gliederung des Textes in 72 kleinere, mit kurzen Überschriften versehene Abschnitte; ein reicher Anmerkungsapparat, ebenso die S. 1–11, allerdings in etwas zufälliger Auswahl, zusammengestellte Sekundärliteratur zeigen, daß der Verf. jedenfalls versucht hat, das reiche und vielerorts verstreute Schrifttum zur Bibliotheksgeschichte kennen zu lernen und zu verwerten. So trägt das Ganze sichtlich den Charakter eines Leitfadens; es wird sich erweisen, ob und inwieweit das Buch diesem Anspruch genügt.

Was die Gliederung im Großen anlangt, so legt der Verf. seiner Darstellung das übliche Schema: Altertum, Mittelalter, Neuzeit zugrunde. Daß sein besonderes Interesse den Bibliotheken der evang. Kirche in Deutschland gilt und die Leistungen auf katholischer Seite in der Neuzeit etwas am Rande behandelt werden, bedeutet gewiß noch keinen ernstlichen Einwand, und es mag nur als Schönheitsfehler hingehen, wenn E. die byzantinisch-orthodoxe Kirche des Ostens dem Mittelalter, das er in kaum mehr üblicher Weise als „germanisch-romanisches Zeitalter“ bezeichnet, als dritte Gruppe subsumiert. Bedenklicher schon, daß eine der großen Gestalten nachkonstantinischer Zeit, Hieronymus (Kap. 6), noch vor den Christenverfolgungen (Kap. 7) behandelt und damit auch von seinem Zeitgenossen und Antipoden Augustin (Kap. 11) getrennt wird. Den elementaren Grundsätzen eines Leitfadens widerspricht es jedoch, wenn das in der jeweiligen Überschrift angegebene Thema nicht streng eingehalten wird. So erwartet der Leser in Kap. 23, das das Verhältnis zwischen Archiv und Bibliothek im Mittelalter behandelt, kaum langatmige Ausführungen darüber, wie heute ihre Sammelaufgaben abzugrenzen sind, und er ist überrascht, wenn in dem Abschnitt über die Universitätsbibliotheken der Reformation (Kap. 46) andere fürstliche Bibliotheksgründungen, die aber mit Universitäten nichts zu tun haben, ihre Erwähnung finden. In anderer Weise verrät sich Schwäche des Aufbaus und mangelnde Proportion darin, daß Zusammengehöriges und inhaltlich Verwandtes, wie z. B. die Ausleihbräuche in mittelalterlichen Klöstern, in getrennten Kapiteln erörtert werden (S. 30, 33, 43) oder in dem breit angelegten Abschnitt „Die Hochzeit der Kloster- und Domstiftsbibliotheken“ (Kap. 19) diese mit einem kurzen, wenig besagenden Satz abgetan werden, ohne daß auch nur eine der bedeutendsten mit Namen genannt würde. In Kap. 59 ist von dem im

Titel angekündigten „Einfluß technischer Errungenschaften“ mit keinem Wort die Rede.

Leider erweist sich das Buch in seinen sachlichen Angaben weithin als ein wenig verlässiger Führer; dieses Urteil gilt in gleicher Weise von der Darlegung größerer Zusammenhänge wie von der Darbietung der Einzelfakten. Seltsam ist z. B. die Vorstellung, die sich der Verf. von der Schreibertätigkeit der irischen Mönche gebildet hat: „Diesen . . . verdanken wir ein Gutteil der Handschriften der lateinischen Bibel, die auf einem sorgsamem Vergleichen des Vulgatatextes . . . mit den vorhieronymisch-irischen Bibeltexten wie mit den griechischen Handschriften beruhen“ (S. 31), und nicht weniger befremdet das Bild, das er von der kulturellen Bedeutung der Hofbibliothek Karls d. Gr. zeichnet: „Sie hatte die Aufgabe, auch diese Texte in Abschriften an die Bildungsstätten des Reiches weiterzuleiten. Dank der Bemühung Kaiser Karls wurden die Texte sogar neu gefaßt in ein gereimtes gelehrtes Latein und in eine einfache, klare Schrift, die Antiqua“ (S. 36). Eine Charakterisierung der Scholastik, wie sie Kap. 21 versucht, ist in ihrem Kern verfehlt, wenn darin Plato neben Aristoteles als „anerkannter Philosoph“ dieser theologischen Richtung erscheint. Sollen wir glauben, daß „die besonders im 14. Jh. in den Frauenklöstern gepflegte Mystik, jene Platonisierung der Theologie, ungünstig für den Aufbau der kirchlichen Bibliotheken war“ (S. 43), wenn in demselben Kap. 26 die Kartäuser, „seit dem 14. Jh. die ausgesprochenen Träger der Mystik“ als „ausgesprochen erfolgreiche Bibliothekstechniker“ figurieren und ihren Bibliotheken ein „z. T. unheimliches Wachstum“ bescheinigt wird? Mit einem gewissen Recht mag man sagen, daß in Bayern, wo „die Regierung Montgelas zu Beginn des 19. Jh. die Säkularisation der Klöster wirklich mit Stumpf und Stiel durchführte“, „den Klosteraufhebungsgeschäften ein neuer Klosterfrühling folgte“ (S. 89), wobei allerdings die neuen Klosterbibliotheken jedenfalls in ihrem Besitz an Handschriften und wertvollen älteren Drucken niemals mehr die frühere Bedeutung erlangten. Verkehrt und irreführend ist daher die Behauptung, daß heute „wertvolle und alte Bestände, Handschriften und Inkunabeln, keineswegs immer“ – es müßte heißen: nur in den seltensten Fällen – „im Besitz oder Eigentum der Kirche, sondern in den Händen anderer Rechtsträger, . . . vornehmlich in denen des Staates sind“ (S. 109). Auch der Gefahr, unzutreffende historische Parallelen zu ziehen, ist der Verf. nicht immer entgangen. Jedenfalls empfindet der Rez. keine Notwendigkeit, im Zusammenhang der Christenverfolgungen und des Vorgehens des römischen Staates gegen die Kirchen-Bibliotheken sogleich „an den Index librorum prohibitorum der römischen Kirche zu denken“ (S. 21), und er vermag zu der barbarischen Vernichtung zahlreicher Klöster in den Bauernkriegen keine Analogie in der Tatsache zu entdecken, „daß vielfach die Klosterleute selbst wertvolle Teile ihrer Bestände zerstört haben, indem sie manchmal die wichtigen Handschriften zu «Pergament-Magazinen» machten; denn sie zerschnitten Handschriften wahllos, um Urkunden darauf zu schreiben, die uns heute nicht mehr so wichtig erscheinen“ (S. 74).

Das Unbehagen, das die Lektüre dieses Buches mit seinen zahlreichen schiefen oder unrichtigen Auffassungen erweckt, verstärkt sich bei der Prüfung der Einzelangaben. Mit Überraschung vernimmt man, daß Cassiodor das „Benediktinerkloster“ Vivarium gegründet hat, dessen geistliches Leben, wie es einige Zeilen später heißt, freilich „nicht an bestimmte Regeln gebunden war“ (S. 27). Gerne würde der Leser auch etwas Näheres darüber erfahren, welche Werke der Dichtkunst Cassiodor aus dem Griechischen übersetzen ließ, und seine Achtung vor dem „Erzieher und Seelsorger“ Hrabanus Maurus würde noch erheblich wachsen, hätte sich dieser wirklich, wie E. behauptet, „an eine Übersetzung der syrischen Evangelienharmonie des Tatian ins Althochdeutsche gemacht“ (S. 34). S. 43, Z. 5 wird Petrarca der Besitz, vielleicht sogar die Abfassung einer deutschen Übersetzung des Avicenna aus dem Arabischen zugemutet! Daß Abt Rambold von Regensburg im Text (S. 37) wie auch im Index als Ramold erscheint, mag noch als Druckfehler hingehen. Nicht ohne Einspruch aber darf es bleiben, wenn der in seiner Regierungszeit restaurierte Codex aureus, eine für Karl den Kahlen um 870 geschriebene Luxus-

handschrift, unbedenklich mit einer anderen berühmten Handschrift der Bayer. Staatsbibliothek, dem sog. Evangeliar Ottos III., identifiziert wird. Kein Wort über dieses ottonische Evangeliar findet sich in A. Haucks Kirchengeschichte Deutschlands, die E. hier als Quelle zitiert (S. 38, A. 93) und deren Formulierung er S. 37 Z. 4 von unten bis S. 38 Z. 1 im übrigen fast wörtlich übernimmt. Der Behauptung schließlich, „Johann Jakob Fugger (der Reiche)“ sei ein „Liebhhaber schöner Aldinen sowie kostbarer Einbände“ gewesen (S. 68), steht das Urteil eines Kenners wie Paul Lehmann gegenüber: „Als Bibliophile und Gründer einer Bibliothek wird sich Jakob Fugger gewiß nicht nachweisen lassen“.¹ E. denkt wohl an Johann Jakob Fugger, der aber niemals das Epitheton „der Reiche“ trug.

Auch in seinen Angaben über das Buchwesen im engeren Sinn verfährt der Verf. oft mit wenig glücklicher Hand. So ist z. B. unrichtig die Feststellung, daß der Pergamentcodex nur bis zum 13. Jh. im Gebrauch war, und geringe Vertrautheit mit Gliederung und Terminologie der Buchgeschichte verrät sich in Sätzen wie: „In der Periode des Frühdrucks, die in die zweite Hälfte des 15. und in die erste des 16. Jh. fällt, überwiegen unter den Drucken noch die Bibel oder deren Teile, aber in lateinischer Sprache. Es war dies die Zeit der sog. Inkunabeln oder Wiegen-drucke!“ (S. 54). Bei einem Autor, der die Meinung vertritt, daß die „Kurzausgaben der Heiligen Schrift, die sog. Evangeliare und Psalterien, jeweils nur Abschnitte aus den Evangelien und Psalmen enthielten“ (S. 29), kann es nicht überraschen, wenn er bei Aufzählung der liturgischen Buchtypen das Graduale mit dem Antiphonar gleichsetzt (S. 33, A. 63). Auf recht schwachen Füßen steht auch die Unterscheidung zwischen „antiquarius“ („Sammler“) und „librarius“ („Schreiber“) (S. 28), da antiquarius schon in der Spätantike den Schreiber bezeichnen kann, und seltsam klingen für das Ohr des Handschriftenkundigen Formulierungen wie „diese Handschriften, auf Papyrus niedergelegt“ (S. 16) oder „verschiedene Kodizes bargen Schriften des Petrarca in Handschriften“ (S. 43). Wenig überzeugen kann auch die Behauptung, daß in der gotischen Pultbibliothek die Bücher, obwohl angekettert, „nicht mehr sicher aufbewahrt wurden“ (S. 44) oder daß man ihre Unterbringung in der Nähe des Klosterdormitoriums „sicherlich als störend empfand, nachdem man die Bibliotheken fremden Benutzern zugänglich gemacht hatte“ (S. 43) und sich deswegen nach anderen Plätzen im Klosterbereich umsehen mußte. Der Nachweis einer solchen, die Nachtruhe der Mönche beeinträchtigenden Abendöffnung der mittelalterlichen Klosterbibliotheken für klosterfremde Benutzer dürfte freilich schwer zu erbringen sein.

Der dem ganzen Buch anhaftende Mangel an Exaktheit tritt schließlich auch in der Wahl eines einzigen Wortes oder einer charakterisierenden Apposition zutage. Wenn der Behandlung des Kanons der Heiligen Schrift ein Abschnitt „Außerkanonische Schriften“ (Kap. 3) folgt, so erwartet wohl jeder Leser eine Aufzählung der in den Bibelkanon nicht rezipierten apokryphen Bücher, nicht aber eine Zusammenstellung der aus der kirchlichen Alltagspraxis erwachsenen Gebrauchsliteratur, zu der zu guter Letzt dann doch noch „Kanonverzeichnisse“ – vermutlich sind damit die Kanones des kirchlichen Rechts gemeint – gerechnet werden. In einer die Kirchengeschichte berücksichtigenden Darstellung sollte auch nicht von dem „Valentiner“ (statt Valentinianer) Ambrosius (S. 17) die Rede sein, ebenso wenig angelsächsische Mission durch „anglikanische Mission“ (S. 31) oder die in der Kirchengeschichte allein übliche Bezeichnung Devotio moderna durch „devote Lebensgemeinschaft“ (S. 55) ersetzt werden. Jedenfalls ist es historisch nicht gerechtfertigt, bei der Behandlung des 18. Jh. von einem „liberalisierten evang. Pfarrhaus“ zu sprechen (S. 83) und unverständlich bleibt, was mit einer „Lesegesellschaft als sozialisierte Unterhaltungs- und Bildungsbibliothek“ (S. 86) gemeint sein soll. Es mag noch eine Frage des Geschmacks bleiben, ob man an Prägungen wie „der Trilinguist Hieronymus“ (S. 19), der „sich in Mönchsbiographik betätigte“ (S. 18), oder „der hochscholastische Kirchenphilosoph Thomas von Aquin“ (S. 39) Gefallen findet. War es

¹ P. Lehmann, Eine Geschichte der alten Fuggerbibliotheken, 1. Teil (1956) S. 9.

zutreffenden Apposition „mehr ein Absteigequartier“ (S. 39) zu versehen? Hört der Leser, der heilige Benedikt sei „dem Studium in Rom entflohen“ (S. 29), so taucht vor seinem Auge das Bild eines verbummelten Studenten auf, und in eine falsche Richtung wird er auch geführt, wenn das Scriptorium der Reichenau das Prädikat „der älteste Inselverlag“ (S. 33) erhält. Sachlich unzulässig ist es auf jeden Fall, Hieronymus als „Vulgataübersetzer“ (S. 19) oder Bonifatius als „Apostelfürsten“ (S. 32) zu bezeichnen, und es entbehrt nicht der Komik, wenn der verdienstvolle Einhart S. 35 auch noch zum Bibliographen Karls d. Gr. aufrückt. Der Rez. zweifelt, ob er dieses letzte Beispiel, ebenso Fälle wie „artes litterales“ (S. 28 statt artes liberales), „Enoch Ascolium“ (S. 55 statt Enoch von Ascoli), „Glaseanus“ (S. 56, A. 131 statt Glareanus) als einfache Versehen werten soll, da der Index diese Fehler z. T. wiederholt. Unter der *copia librorum de palatio suo*, die Ludwig der Fromme Amalar zur Verfügung stellt, ist sicher nicht eine „Kopie der *librorum de palatio suo*“ (S. 36) zu verstehen. Korrektheit und Sinn für das sprachlich Mögliche bei griechischen und lateinischen Zitaten (so S. 22, Z. 3 v. u.; S. 30, Z. 1; S. 40, A. 97) und Buchtiteln (z. B. S. 23, A. 33 „Zonares, Epist. hist.“; richtig: „Zonaras, epit. hist.“ im Handbuch für Bibliothekswiss. III², S. 149, dem E. das Zitat entnimmt; S. 36 „Gesta episcoporum Martensium“; richtig: Mettensium) sind bei einem Autor kaum zu erwarten, der auch mit seiner Muttersprache nicht zurecht kommt. So hätten im Aufbau völlig verfehlte Sätze wie S. 35, Z. 4 f. oder S. 105, Z. 29 f. bei der Korrektur nicht übersehen werden dürfen. Schwerer noch fällt ins Gewicht die das ganze Buch durchziehende Verschwommenheit, Unbeholfenheit und Umständlichkeit des Ausdrucks. Diese Mängel sind doppelt spürbar in einem Fall, wo es galt, ein großes Tatsachenmaterial zu bewältigen und gewiß oft schwierige Zusammenhänge in klarer, knapper Form darzulegen. Es fiel leicht, weitere Beispiele für die Unzulänglichkeit dieser Bibliotheksgeschichte anzuführen. Doch genug damit.

Sucht man nach einer Erklärung für die Schwächen dieses Buches, das sich seinem Thema nach zu einer „Schatzkammer des Wissens“ hätte ausgestalten lassen, in der vorliegenden Form aber nur Schaden anrichten kann und niemals hätte veröffentlicht werden dürfen, so gibt vielleicht die Vorrede einen Schlüssel an die Hand. Bei der Neubearbeitung des Beitrags von W. Schwarz ergab sich für E. die Notwendigkeit „selbst . . . in die Brunnenstube der Quellen hinabzusteigen und nochmals alles durchzuforschen“ (S. III), wobei allerdings Quelle und Sekundärliteratur, wie sein Buch zeigt, für ihn weithin zusammenfallen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese bereits gefaßten Quellen sich zu einem reißenden Strom vergrößert, ja in ein stürmisches Meer verwandelt haben, in dem der Verf. sein zerbrechliches Schiff nicht mehr zum rettenden Ufer zu steuern vermochte.

München

Wolfgang Hörmann

Alte Kirche

Josef A. Jungmann S. J.: Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen. Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 1967. 287 S., geb. Fr./DM 26.—.

J. A. Jungmann, der emeritierte Innsbrucker Liturgiehistoriker und Schöpfer der längst als klassisch geltenden zweibändigen Monographie „*Missarum sollemnia*“ (1948, 1962) und vieler anderer wegweisender Untersuchungen, hat zu Anfang der fünfziger Jahre an der nordamerikanischen Universität Notre Dame Vorlesungen über die Entwicklung der altchristlichen Liturgie bis auf Gregor d. Gr. gehalten, die in amerikanischer und französischer Fassung veröffentlicht worden sind. Jetzt läßt J. erfreulicherweise eine ergänzte deutsche Ausgabe folgen. Diese „Übersicht über das tatsächliche gottesdienstliche Leben der Frühzeit“, wie der Verfasser selbst bescheiden sein Buch charakterisiert, faßt alles zusammen, was die Wissenschaft heute über die ersten sechs Jahrhunderte der christlichen Liturgiegeschichte zu sagen ver-

mag. Aber es geschieht hier bei aller Wissenschaftlichkeit auf jene anziehende, flüssige und leicht faßliche Weise, die nur bei souveräner Beherrschung des Stoffes und vieljähriger Beschäftigung mit seinen Problemen möglich wird. Der gelehrte Apparat der Fußnoten fehlt nicht, ist aber auf das unumgänglich notwendige Maß beschränkt. Wer die Anfänge der heute noch lebendigen gottesdienstlichen Formen kennenlernen will, wird das neue Buch nicht bloß mit größtem Gewinn, sondern dank der meisterlichen Darstellung auch mit Spannung lesen.

Durchsichtig wie die Sprache ist hier auch der Aufbau. Im 1. Abschnitt werden die „Urkirche und das Zeitalter der Apologeten“ behandelt (S. 21–62), im 2. „Das dritte Jahrhundert“ (S. 65–108), im 3. „Das Zeitalter Konstantins“ (S. 111–184), im 5. „Die römische Liturgie vor Gregor dem Großen“ (S. 229–282). Der 4. Abschnitt ist einem Phänomen gewidmet, das nicht auf eine bestimmte Periode festzulegen ist; daher erscheint hier ausnahmsweise eine Überschrift ohne Zeitangabe: „Verzweigung der Liturgien“ (S. 187–226). Jeder Abschnitt ist in einige wenige Paragraphen gegliedert, deren ausgezeichnet formulierter knapper Untertitel sofort deutlich macht, worum es geht. Den fünf Abschnitten ist als Vorspiel eine kurze Abhandlung „Geschichte und Gegenwart“ vorausgeschickt (S. 9–17), die den Leser knapp über die wichtigsten Quellen und über die liturgiegeschichtliche Forschung unterrichtet. Ein alle Personennamen und die entscheidenden sachlichen Stichwörter berücksichtigendes Register schließt das Buch ab (S. 283–287).

Der Rezensent, als Verfasser einer „Abendländischen Liturgiegeschichte“ (1965) sozusagen *Jungmanns* Konkurrent, bekennt gern, daß er das neue Buch des Innsbruckers Zeile für Zeile mit lebhafter Anteilnahme gelesen hat. Nur selten stieß er auf Stellen, wo zu der vorgetragenen Ansicht oder zur gewählten Formulierung ein Vorbehalt angebracht zu sein schien. Vielleicht interessiert es die Leser, einige dieser Stellen kennen zu lernen, vielleicht – im Hinblick auf eine sicher bald notwendige Neuauflage – auch den Autor.

S. 14 bemerkt J. zu den „Apostolischen Konstitutionen“, sie hätten ihren liturgischen und nichtliturgischen Anweisungen die Fiktion zugrunde gelegt, „es handle sich um Vorschriften, die die Apostel erlassen hätten“. Damit scheint der Charakter der literarischen Gattung, der die Konstitutionen angehören, doch wohl nicht ganz zutreffend erfaßt zu sein. Die Redaktoren dieser frühen „Kirchenordnungen“ waren davon überzeugt, daß sie nicht etwas Neues abzufassen, sondern nur eine seit unvordenklicher Zeit geübte Praxis zu kodifizieren hatten; diese Praxis aber ging nach ihrer Meinung auf die Apostel zurück, wenn nicht gar auf Christus selbst. Wenn sie also ihre Niederschriften als „Apostellehre“ oder gar als „Testamentum Domini“ bezeichneten, taten sie es nicht, um ihrem Elaborat geflissentlich ein werbewirksames, aber falsches Etikett anzuhängen, sondern sie taten es, weil sie selbst und die Gemeinden, zu denen sie gehörten, wirklich überzeugt waren, das Aufgeschriebene sei apostolisches oder gar noch ehrwürdigeres Erbgut. Es ist also besser, für die literarische Gattung der frühen Kirchenordnungen eine Bezeichnung zu wählen, die sie einesseits von den Fälschungen, andererseits von den unter dem Namen der wirklichen Verfasser laufenden Schriften abhebt. Sie gehören zur längst bekannten Kategorie der „religiösen Pseudepigraphie“, deren Verbreitung und Formen unlängst W. Speyer im Jahrbuch für Antike und Christentum 8/9 (1965/66) 88–125 untersucht hat. Hier wird S. 122–123 der Versuch gemacht, auch den Kirchenordnungen gerecht zu werden.

Den gläubigen Christen, vor allem den Gebildeten unter ihnen, hat die kirchliche Lehre, nach der die Messe zugleich Gedächtnismahl, Danksagung (Eucharistia) und Opfer sein soll, nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. Denn von einem Mahl ist bei der Messe kaum mehr etwas zu spüren; der Gedächtnischarakter dieses „Mahles“ ist vom Danksagungsmotiv schon in der Frühzeit völlig zugedeckt worden; das Opfermotiv wiederum will sich mit der Mahlgestalt nicht recht vertragen und wirkt wie später aufgepfropft. Diese Spannungen im Gefüge der Meßliturgie hat J. nicht, wie das früher gern geschah, ignoriert oder hinwegdisputiert. Er gibt sie ehrlich zu und stellt fest, daß jüngere historische Schichten das dem Stiftungsbefehl Jesu ent-

sprechende Gedächtnismahl überlagert und beeinträchtigt haben (S. 60): die Danksagung hat unter dem Einfluß hellenistischen Denkens die knappe berakah des jüdischen Tischzeremoniells hinweggeschwemmt (S. 58); das Opfermotiv, zuerst bezeugt in der neuerdings schon dem Ende des 1. Jahrhunderts zugeschriebenen „Apostellehre“, ist vor allem durch die typologische Auslegung von Maleachi 1, 11 zu seiner allgemeinen Anerkennung gelangt (S. 60). J. stellt sich mutig der Frage, wie diese Spannung im Meßzeremoniell gelöst werden solle. Er macht dreierlei geltend: 1. Wenn man des Erlösungswerks Christi gedenken wollte, kam man notwendig zum Danksagen (S. 61–62). 2. Das Danksagen führte zum Opfer, das die Danksagung krönte. 3. Das eucharistische Opfer aber ist geistiger Art, *λογικὴ θυσία*, oblatio rationalis. Damit hat J. eine einigermaßen plausible Rechtfertigung für die Kombination der drei Motivkomplexe der Meßfeier geliefert. Man kann auch wohl sagen, daß in der Liturgie selbst das Gedächtnismotiv in die Danksagung ziemlich bruchlos eingebaut ist. Aber der Opfercharakter der Messe steht doch recht unvermittelt neben ihrer Bedeutung als Gedächtnismahl und Danksagung, mag auch im Kanon die Wendung „geistiges Opfer“ vorkommen. Und hat nicht gerade J. selbst die Schwierigkeit der Einordnung des Opfergedankens in den Zusammenhang der Messe dadurch vergrößert, daß er den „Opfergang“ nicht schon im Beitrag der Gläubigen von Korinth zur abendlichen Mahlfeier verwurzelt sieht wie der Rezensent (Abendl. Liturgiegesch. S. 14), sondern in ihm eine Neuerung vom Ende des 2. Jahrhunderts erblickt, die in Abwehr des Gnostizismus die materielle Seite des eucharistischen Opfers stärker betont sehen möchte (S. 104; vgl. 55)? Denn damit wird die Annahme einer organischen Weiterentwicklung der Mahlgestalt der Meßfeier zur Opfergestalt von vorneherein geleugnet. Gewiß, Justinus spricht nicht ausdrücklich von einem Opfergang; bei ihm „werden dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher Wein gebracht“. Aber schließt diese Formulierung aus, daß Brot und Wein aus Gaben genommen wurden, die von den Gemeindemitgliedern als ihr Beitrag zu Opfer und Opfermahl mitgebracht worden waren? Der Hellenist Justinus spricht ja auch nur von Danksagung und Mahl. Muß man aus all dem schließen, daß der Opfergedanke in seiner Welt noch gar nicht heimisch geworden war?

Der Rezensent hatte 1946 die Hypothese aufgestellt und in der Folge weiter vertreten (Abendl. Liturgiegesch. S. 23–27), daß die römische Gemeinde erst um 380 die griechische Liturgiesprache ganz aufgegeben und die lateinische endgültig angenommen habe. J. scheint diese Hypothese nicht zu billigen (S. 113). Aber er müßte dann erklären, wie der römische Rhetor Marius Victorinus noch nach 350 in einer lateinischen Abhandlung ein griechisches Kanonstück zitieren und wie der Ambrosiaster noch um 380 in Rom gegen ein fremdsprachliches Liturgiegebet polemisieren kann.

Was J. über so interessante Themen wie „Liturgie und neue christliche Gesellschaft“ (S. 151–162), „Verzweigung der Liturgie“ (S. 187–226), vorgregorianische „Gebetsliturgie“ ausführt, kann hier nicht mehr erörtert werden. Aber die Leser seien wenigstens nachdrücklich auf diese bemerkenswerten Darlegungen des Autors hingewiesen.

Ippendorf bei Bonn

Theodor Klauser

Hermann Dörries: Wort und Stunde. Erster Band: Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1966. XI, 422 S., geb. DM 34,-.

Der erste Band gesammelter Schriften von Hermann Dörries enthält neun Abhandlungen, von denen die letzte bisher noch ungedruckt war; die übrigen sind durchgesehen und überarbeitet worden.

Die umfangreiche erste Abhandlung, „Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit“ (S. 1–117), ist die deutsche Fassung der Terry Lectures, die im Jahre 1960 unter dem Titel „Constantine and Religious Liberty“ erschienen sind. Die Studie verfolgt den Weg, den die Kirche von den Tagen der Bedrückung bis zur Epoche der theodosianischen Reichskirche genommen hat. Betrachtet man die Entwicklung

unter dem Gesichtspunkt der religiösen Toleranz, wie es hier geschieht, so fällt auf die eigentümliche religiöse Haltung des ersten christlichen Kaisers ein neues Licht. Konstantin bekennt sich zum christlichen Glauben, aber er versucht nicht, dessen Anerkennung von den Nichtchristen zu erzwingen. Seine Nachfolger, vornehmlich die theodosianische Dynastie, tun den weiteren Schritt; er führt zu dem Grundsatz, allein die katholische Religion besitze das Recht, öffentlich ausgeübt zu werden. Gegenüber den Häretikern hatte sich Konstantin diesem Standpunkt genähert; das Verhalten des Kaisers zu Heiden und Ketzern ist also unterschiedlich. Jenes wird wenig verstanden worden sein, fand vor allem keine Nachfolge; diesem gehörte die Zukunft. D. entfaltet die Beobachtungen in stoffgesättigter und gedankenreicher Darstellung. Die geschichtliche „Stunde“ Konstantins wird eindrucksvoll vergegenwärtigt. Die Betrachtung seiner Stunde weitet sich zu einem Blick in die Kirchengeschichte insgesamt und leitet zu einer ersten Besinnung auf das Wesen von „Toleranz“ und „Intoleranz“ an. „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?“ Dies erinnernde Wort begründet die Toleranz sicherer als jedes Gesetz und jede Besinnung auf die Menschennatur“ (S. 79). Aus dem Inhalt der nachdenklichen Ausführungen seien nur die Erörterungen über die diokletianische Verfolgung (S. 10 ff.) über die Toleranzerlasse, so über das sogenannte Mailänder Edikt (S. 18 ff.), und die Bemerkungen über Augustins Stellung zu der Frage, ob gegen die Donatisten Zwang angewendet werden dürfe (S. 57 ff., 80 ff.), hervorgehoben. Die leise spürbare Neigung, Autokraten wie Konstantin und Theodosius etwas zu innerlich zu deuten, korrigiert man leicht, wenn man das ganze Bild ihrer Taten und Meinungen betrachtet.¹

Der zweite Aufsatz, „Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist“ (S. 118–144), faßt den Ertrag von D.s Akademieabhandlung über die Geistlehre des Basilius zusammen.² D. hat mit hoher Wahrscheinlichkeit ermittelt, daß dem Traktat *De Spirito Sancto*, den Basilius im Jahre 375 schrieb, ein Gespräch über den heiligen Geist zugrunde liegt, das Basilius mit Eustathius von Sebaste geführt hatte.

Basilius war nicht zu bewegen, die Gottheit des Geistes und sein innertrinitarisches Verhältnis zu Vater und Sohn unverhüllt oder in einer theologischen Formel auszusprechen; er nahm es in Kauf, deshalb scheel angesehen oder nicht verstanden zu werden. Gregor von Nazianz und Athanasius deuteten seine Zurückhaltung als einen Akt der Klugheit (*oikonomia*). D. sieht tiefer; er dürfte den Grund von Basilius' Verhalten erkannt haben, verdunkelt die Erkenntnis nur dadurch, daß er doch wieder eine Art von *oikonomia* annimmt und in Basilius' Worte einen Sinn hineinlegt, der ihnen fremd ist. D. deutet Basilius' Zurückhaltung von dem Begriffspaar „Kerygma-Dogma“ her, von dem in einem Kapitel der genannten Schrift gehandelt wird (De spir. s., K. 27). D. sieht im ersten Begriff „die geprägte Kirchenlehre, im zweiten deren Weiterbilden“ bezeichnet, „das – kleineren Kreisen vorbehalten – an besondere, auch persönliche Voraussetzungen gebunden ist und

¹ Trajan wird als der Kaiser genannt, der die jüdische Mission eindämmte (S. 6,10); Hadrian wird gemeint sein. – Die Behauptung, Septimius Severus habe den Übertritt zum Christentum verboten (S. 10), beruht auf einer Angabe der *Historia Augusta* (Vita Severi 17,1), der man keinen Glauben schenken kann (H. U. Instinsky, Marcus Aurelius Prosenes – Freigelassener und Christ am Kaiserhof, Mainz 1964 (Abh. der geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse der Akademie d. Wissensch. u. d. Literatur, Jg. 1964, Nr. 3), S. 122). – Man darf kaum sagen, Konstantin habe Diokletians Werk fortgesetzt (S. 34); Konstantin hat es zerstört (Ed. Schwartz, Kaiser Konstantin und die christliche Kirche, 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1936, S. 83 ff.). – Die Argumente, die man vorgebracht hat, um die sog. Circumcisionen als „Sozialrevolutionäre“ zu charakterisieren, stehen auf schwachen Füßen (S. 83); was ist ein „Sozialrevolutionär“? Vgl. in dieser Zeitschr. 77, 1966, S. 134 f. – Die Praxis von Theodosius II. kann man nicht gerade „prinzipienstarr“ nennen (S. 111), vgl. Ed. Schwartz, Gesammelte Schriften, Bd. IV, Berlin 1960, S. 124 f.

² Die Akademieabhandlung erschien 1956; der Aufsatz wurde zuerst in der Lutherischen Rundschau veröffentlicht (6, 1956/57, S. 247–262).

noch einen anderen als begrifflichen Ausdruck sucht“ (S. 319, Anm. 22). „Dogma“ ist für Basilius „das Verschwiegene“, nicht die Vorstufe des „Kerygma“, sondern das ihm Folgende, nicht die Wurzel, sondern – bei aller Zusammengehörigkeit – die Frucht“ (S. 128 f.). Das „Dogma“ trägt einen esoterischen Charakter; es „ist sein persönliches Wort und stellt sich doch zu einer langen Überlieferung, von der es sein Recht empfängt“ (S. 144). Basilius steht in der „Erwartung eines Zuwachsens an Erkenntnis“; das „Dogma“ ist die Stätte solcher Fortbildung“ (S. 138). Es geht Basilius um „ein Begrenzen und Überbieten des ‚Kerygma‘ durch das ‚Dogma‘“ (S. 143); daher wußte er sich eine „doppelte Lehrweise“ aufgetragen (S. 128). Er „wollte nicht mit einer Lehrformel vor die Gemeinde treten, die von ihr noch nicht vollzogen werden könne. Die Gemeinde durfte nicht überfordert werden; so ließ er ihr Zeit und sprach seine volle Erkenntnis nicht aus“ (S. 129); er glaubte, „der Gemeinde nur das ‚Kerygma‘, nicht das ‚Dogma‘ zu schulden“ (S. 131); er überließ „die höhere Glaubenserkenntnis dem stillen Wachsen und Reifen“ (S. 142), denn das „Dogma“ „darf sich Zeit zum Wachsen lassen“ (S. 130).

„This raises the question how far Newman can be read back into Basil“, hat man nicht ohne Recht bemerkt.³

Basilius versteht in Kapitel 27 seines Buches unter den *δόγματα* die „ungeschriebenen“ kirchlichen „Sitten“. Sie sind nicht in der heiligen Schrift enthalten oder von ihr angeordnet,⁴ sondern stammen von den Aposteln und Vätern. *Κηρύγματα* und *δόγματα* haben den gleichen Rang; wer die Überlieferungen beiseite schiebt, läuft Gefahr, das Evangelium zu verletzen (*λάβοιμεν ἂν εἰς αὐτὰ τὰ καὶρία* (!) *ζημιούντες τὸ εὐαγγέλιον* 27, 66). Zu den Überlieferungen zählen das Kreuzschlagen, die Gebetswendung nach Osten und anderes, „lauter ritualistische Dinge“;⁵ auch der Lobpreis an Vater, Sohn und heiligen Geist gehört dazu. Die Überlieferungen sind geheimnisvoll und undeutlich; ihr tieferer Sinn ist nur wenigen bekannt; wie wenige wissen, weshalb sie sich beim Gebet nach Osten richten? So steht es auch mit der Doxologie. Wer erkennt, wie sie an das Taufbekenntnis gebunden ist – das Taufbekenntnis ist sozusagen „Grund und Mutter der Doxologie“ (27, 68) –, der begreift, mit welchem Recht Basilius im Gottesdienst neben dem herkömmlichen Wortlaut der Doxologie einen neu geformten angestimmt hat: die neue Form drückt deutlicher als die bisher gebrauchte den Sinn des Lobpreises aus; in ihr wird dem heiligen Geist unverhohlener die Ehre gegeben, die wir ihm schulden; der angeblich neue Wortlaut ist zudem in der Überlieferung begründet (29, 71 ff.).

Die Äußerungen über die Tradition⁶ bekunden die eminente Bedeutung, welche die Überlieferung für den „Biblizisten“ Basilius besitzt. Das hat seinen Grund: die Besinnung auf die Bibel und nizänisches Bekenntnis einerseits, auf die nicht in gleicher Weise definierten Lehren und Bräuche, die in der Kirche gelten,⁷ andererseits

³ H. Chadwick in der Besprechung von D.s Akademieabhandlung in dieser Zeitschr. 69, 1958, S. 336.

⁴ Das Paar *ἔγγραφος* – *ἄγραφος* bezieht sich zunächst auf die *Γραφή*. Daher können *ἄγραφα* in der Tat schriftlich niedergelegt sein (S. 128); die Doxologien und die anderen von Basilius erwähnten Zeugnisse sind es.

⁵ E. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, 4. Aufl., Tübingen 1909, S. 90, Anm. 1.

⁶ Basilius nimmt eine Überlieferung auf, insonderheit ist er von Origenes abhängig (Chadwick, a.a.O.). Zur Überlieferung, in der Basilius steht, vgl. Harnack, a.a.O., S. 14 f., 90 f.; Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, Ges. Schr., Bd. V, Berlin 1963, S. 249 f. Es ist ungewöhnlich, die kirchlichen Überlieferungen in diesem Zusammenhang als *δόγματα* zu bezeichnen; Basilius will die Dignität unterstreichen; sein Traditionsbeweis ist ja nicht über den Zweifel erhaben, Harnack, a.a.O., S. 292. Basilius erschließt dem Begriff „Dogma“ damit aber noch nicht eine „neue Dimension“, wie M. Elze meint (Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 61, 1964, S. 432).

⁷ So kann man den Sprachgebrauch umschreiben, den Basilius für *κήρυγμα* und *δόγμα* beobachtet. Daneben kann Basilius, dem Wortsinn von *κήρυγμα* folgend, auch

dient als Schutzwall vor dem Verderben, das von der *τεχνολογία* kommt, an der so viele theologische Zeitgenossen Gefallen finden. „Es gilt auch hier, eine Umkehr, eine Rückkehr zum Anfänglichen und immer Gültigen zu versuchen“.⁸ In Nicäa ist vom heiligen Geist nicht gesprochen worden; was damals nicht nötig schien, ist heute geboten, weil Männer aufgestanden sind, die den Geist für ein Geschöpf erklären. Man bedarf nicht eines neuen Glaubensbekenntnisses, um den Irrtum abzuwehren. In der Überlieferung ist die Wahrheit gegeben. Man muß die Tradition nur sachgemäß verstehen; der Taufbefehl leitet dazu an. Im Dienst dieser Aufgabe steht die Änderung der Doxologie, die Basilius vornahm. Mochte darüber gemurrt werden, der Bischof scheute sich nicht, der erkannten Wahrheit die Gestalt zu geben, die ihr entsprach. Er ging keinen Schritt darüber hinaus. Er widersetzte sich der begrifflichen Fixierung wie der unverhüllten Aussprache des Geheimnisses in gleichem Maße. Basilius verfährt folgerichtig – das ist D. s Erkenntnis –: die Rede vom heiligen Geist wurzelt in der geheimnisvollen und der Deutung bedürftigen „ungeschriebenen“ Überlieferung. Dieser gemäß muß sie vorgetragen werden, und das heißt, nicht in der Form der Definition und der alle angehenden Predigt, sondern „doxologisch“, als Lobpreis. Basilius hat diese Einsicht gewissenhaft und diskret beachtet; nur einmal, in dem zur Verhandlung stehenden Kapitel seines Traktats, hat er sie behältlich formuliert.⁹

Wenn D. nun meint, Basilius habe „sein Eigenes“ (S. 144) in pectore gehalten und die kirchlichen Überlieferungen als die Stätte einer esoterischen Pflege und Weiterbildung der Kirchenlehre angesehen, so kann eine solche Meinung den Äußerungen im Traktat über den heiligen Geist nicht entnommen werden. Basilius faßt die kirchlichen Überlieferungen, trotz der mysteriösen Sprache, in der er von ihnen redet, nicht ernstlich als geheime Lehren auf: im Traktat erläutert er ausführlich den Sinn der Doxologie, wie er auch den tieferen Sinn der Gebetswendung aufschließt.¹⁰ Wenn Basilius zum Schluß Amphilochius an Matth. 7,6 erinnert, so denkt er nicht an eine strikte Geheimhaltung, sondern wiederholt seine oft geäußerte Überzeugung: die Fragen gehören nicht auf dem Markt verhandelt; sie gehen nur wenige Verständige an, sonst ist der unnütze Dispute kein Ende.¹¹ Basilius spricht also aus, was er denkt und bekennt; m. W. ist er in Lehrfragen nie anders verfahren.¹²

andere öffentliche Verkündigungen *κηρύγματα* nennen; einige Belege bei B. Pruche, Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, Paris 1947 (*Sources chrétiennes*, 17), S. 232 f.

⁸ H. v. Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, 3. Aufl., Stuttgart 1961 (*Urban-Bücher*, 14), S. 98. Die hier auf wenigen Seiten gegebene Charakteristik des Basilius (S. 86–100) ist bewunderungswürdig.

⁹ Die beiden Begriffe *κήρυγμα* und *δόγμα* spielen in Basilius' Schriften eine geringe Rolle. Das in dem Traktat gebildete Begriffspaar scheint demnach eine Frucht der Gelegenheit zu sein. Mit Basilius' Haltung dürfte im Einklang stehen, wenn man darauf verzichtet, die von ihm innegehaltene Linie stets mit Hilfe des Schemas „Kerygma und Dogma“ zu beschreiben; zur Verdeutlichung kann man es einmal tun – nach Basilius' Vorbild.

¹⁰ Daß die sog. Arkandisziplin zu Basilius' Zeit weitgehend eine *façon de parler* ist, braucht nicht bewiesen zu werden. E. Amand de Mendieta möchte die Arkandisziplin ernst nehmen, mit wenig Glück (*The pair κήρυγμα und δόγμα in the theological thought of St. Basil of Caesarea*, *Journal of theol. studies* 16, 1965, S. 129–142).

¹¹ Basilius redet im Traktat *ἐν πάσῃ παρεργολῇ* (30, 79), vgl. Chadwick, a.a.O. Das Buch wurde an Amphilochius als ersten gesandt, K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Tübingen 1904, S. 25, Anm. 2.

¹² De spir. s. 18,47 heißt es: *Οὕτω καὶ αἱ ὑποστάσεις ὁμολογοῦνται, καὶ τὸ εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας οὐ διαπίπτει*. Damit werde „die Lehre von den drei Hypostasen als erfahrbare Wirklichkeit ausgesagt, von der aus das nicht eben-

Es bleibt demnach m.E. nichts anders übrig, als Basilius' Verhalten so zu nehmen, wie es sich nach seinen Worten darstellt; sie sind nicht unklar. Wenn Basilius vom Geist in der angegebenen Weise redet, so entspringt das nicht nur kirchenpolitisch und seelsorgerlicher Klugheit,¹³ kann auch nicht allein mit einem charaktervollen Biblizismus begründet werden,¹⁴ sondern wurzelt in dem ihm eigentümlichen „doxo-

so offenkundige „fromme Dogma“ der Monarchie zu gewinnen ist“ (S. 135). Die Unterscheidung ist eingetragen. Basilius sagt, auf die im Vorangehenden bezeichnete Weise werde sowohl bekannt, es gebe drei Hypostasen, wie die in der Überlieferung vorgefundene Rede von der „Monarchie“ Gottes aufrechterhalten bleibe. Die negative Fassung ist Variation; die Aussagen stehen auf der gleichen Ebene.

In dem 373 in Nikopolis aufgesetzten Tomus, der Eustathius zur Unterschrift vorlag (Basilius, Ep. 125), wird ausgeführt, daß in Nicäa über den heiligen Geist keine Aufstellungen gemacht worden seien, nun aber sei es *ἀναγκαῖον . . . ἐκείνο προτείνειν, ὅτι χρὴ αὐτοὺς ἀναθεματίζειν τοὺς λέγοντας κύριον τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ἅγιον, μὴδὲ κοινωνικοὺς αὐτῶν εἶναι τοὺς λέγοντας. πέρα δὲ τούτων ἀξιῶ μηδὲν ἐπιζητεῖσθαι παρ' ἡμῶν. πέπεισμαι γάρ, ὅτι τῇ χρονιωτέρᾳ συνδιαγωγῇ καὶ τῇ ἀφιλονείκῃ συγγυμνασίᾳ, καὶ εἴ τι δέοι πλέον προστεθῆναι εἰς τράνωσιν, δώσει ὁ κύριος ὁ πάντα συνεργῶν εἰς ἀγαθὸν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.*

Basilius forderte die Presbyter in Tarsus auf, alle aufzunehmen, die den Geist nicht ein Geschöpf heißen (Ep. 113). Man solle den Willigen das Nicänum vorlegen; wenn sie ihm zustimmen, *ἐπερωτῶμεν καὶ τὸ μὴ δεῖν λέγεσθαι κύριον τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ἅγιον, μὴδὲ κοινωνικοὺς αὐτῶν εἶναι τοὺς λέγοντας. πέρα δὲ τούτων ἀξιῶ μηδὲν ἐπιζητεῖσθαι παρ' ἡμῶν. πέπεισμαι γάρ, ὅτι τῇ χρονιωτέρᾳ συνδιαγωγῇ καὶ τῇ ἀφιλονείκῃ συγγυμνασίᾳ, καὶ εἴ τι δέοι πλέον προστεθῆναι εἰς τράνωσιν, δώσει ὁ κύριος ὁ πάντα συνεργῶν εἰς ἀγαθὸν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.* Basilius nennt die Bedingungen, die für die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft unerlässlich sind. Er ist überzeugt, Gott werde denen zu tieferer Erkenntnis verhelfen, die sich in der Teilnahme am Gemeindeleben üben. Man darf daran denken, daß Taufbefehl und Doxologie dem Besucher des Gottesdienstes nicht fremd bleiben; der Sinn der Worte wird sich – so mag Basilius gehofft haben – dem Andächtigen allmählich erschließen.

Basilius schreibt an Epiphanius, man könne dem Nicänum nichts hinzusetzen, *οὐδὲ τὸ βραχύτατον, πλὴν τῆς εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δοξολογίας, διὰ τὸ ἐν παραδρομῇ τοὺς πατέρας ἡμῶν τούτου τοῦ μέρους ἐπιμνησθῆναι, οὐπω τοῦ κατ' αὐτὸ ζητήματ' ος τότε κεκινημένον* (Ep. 258, 2).

Man hat gemeint, Basilius habe eine Ergänzung des dritten Artikels im Nicänum für notwendig erachtet (S. 137–139; Pruche, *Δόγμα et κήρυγμα* dans le traité Sur le Saint-Esprit de Saint Basile de Césarée en Cappadoce, *Studia Patristica IX*, Berlin 1966 (Texte und Untersuchungen, 94), S. 262). Das wäre seltsam ausgedrückt (*οὐδὲ τὸ βραχύτατον!*) und widerspräche klaren Aussagen des Basilius. Der Satz hat eher den gleichen Sinn wie die beiden zuletzt genannten Stellen: neben dem Nicänum steht die Doxologie. „Kerygma und Dogma“ in klassischer Ausprägung!

Pruche wiederholt in dem angeführten Aufsatz seine schon in der Ausgabe des Traktats vertretene Position: das „Dogma“ ist „un point de départ“ (S. 262); „il peut arriver que certains d'entre eux (sc. les *δόγματα*) deviennent des *κηρύγματα*“ (S. 261). Das gestattet eine Anwendung: „Le Traité sur le Saint-Esprit serait alors le témoin vénérable de tout un travail de recherche à partir d'un *δόγμα* et qui devait aboutir au *κήρυγμα* de Constantinople“ (S. 262). Auch diese Systematisierung – antipodisch zu der von D. vertretenen – verfehlt die Meinung des Basilius, die dieser deutlich genug ausdrückt; man kann aus ihr derartige Konstruktionen schlechterdings nicht folgern, solange man bei Basilius' eigenem Verständnis bleibt. Basilius blickt auf das Gegebene, in die Vergangenheit; er richtet – in diesen Fragen – den Blick nicht in die Zukunft, jedenfalls nicht in den Schriften, die er an den Tag gegeben hat. An sie müssen wir uns halten.

¹³ Pruche (Anm. 7), S. 12 ff.

¹⁴ Holl, a.a.O., S. 137 ff.

logischen“ Verständnis der christlichen Rede vom heiligen Geist, wie es D. erschlossen hat, ohne daß man Basilius eine esoterische Lehre zuschreiben darf. Basilius verschweigt nichts, wohl aber schweigt er, – aus wohlervogenem Grunde. Basilius steht damit zwischen den kirchlichen Fronten seiner Tage, und er scheint, – soweit unsere Augen zu sehen vermögen, – auch für seine Person die Diskretion gewahrt zu haben, die dem imponierenden Mann auch sonst eigen ist. Ihm den Gedanken an eine zukünftige Fortbildung der Lehre anzumuten, erscheint vollends unbegründet.¹⁵

Ausdrücklich sei bemerkt, daß D.s feine Gedanken über die „Innenseite der Dogmengeschichte“ ihre Wahrheit nicht verlieren, wenn sie für Basilius selbst nicht in dem von D. behaupteten Sinn zutreffen. Es ist nötig, über die Seiten der Geschichte nachzusinnen, die kein irdischer Geschichtsschreiber je wird füllen können; ihrer sind viele; wir pflegen uns dessen nicht tief genug bewußt zu sein.

D. bleibt bei seiner Ansicht, die zurückhaltende Formulierung des dritten Artikels im Symbol der Konstantinopler Reichssynode des Jahres 381 sei nicht ohne eine Einwirkung von Gedanken des Basilius zu denken; er formuliert im Anschluß an A. M. Ritter: „die auf Wunsch des Kaisers geführten Verhandlungen mit den Pneumatomachen ließen, ohne inhaltliche Konzession, die basilianische *οικονομία* aufnehmen und den Wunsch Gregors von Nazianz nach einem *παρηγοιάζεσθαι* beiseiteschieben“.¹⁶ Dies bleibt eine denkbare Deutung, kaum eine wahrscheinliche. Basilius' Freunde vermochten sich in seine Haltung nicht zu schicken; sollten sie sich auf dem Konzil an sie erinnern haben? Die Gestalt des dritten Artikels kann aus der Entstehungsgeschichte des Symbols hinreichend erklärt werden,¹⁷ weiterer Vermutungen bedarf es nicht. D. schreibt dem Mönchtum einen Anteil an der Lehrbildung über den heiligen Geist zu (S. 139), mit welchem Recht? Auch Eustathius war ein Mönch.¹⁸

Die folgenden Abhandlungen befassen sich mit dem Mönchtum des vierten und fünften Jahrhunderts.

Die Abhandlung „Die Vita Antonii als Geschichtsquelle“ (S. 145–224)¹⁹ vergleicht das Antoniusbild der Apophthegmata Patrum mit dem Bild, das die von Athanasius verfaßte Vita bietet. Überzeugend wird auseinandergesetzt, wie Antonius in der Vita „zum *τύπος* der Theologie des Athanasius“ wird: „Athanasius hat gleichsam den in der Stille wirkenden Geron aus seiner Zelle geholt, auf ein Postament gestellt und ihn der Welt gezeigt: ‚Seht, so ist der vollkommene Christ‘“ (S. 197 f.). Die Lebensbeschreibung ist durchaus von den Vorstellungen und Gedanken ihres Verfassers geprägt und bleibt dabei „eine Geschichtsquelle hohen Ranges“ (S. 198). Auch zu den Apophthegmen und anderer Mönchsliteratur steuert die Untersuchung förderliche Beobachtungen bei.

¹⁵ Basilius soll die Zeugen für den geänderten Wortlaut der Doxologie (De spir. s. 29, 71 ff., s. oben) in der „Erwartung eines Zuwachsens an Erkenntnis“ und „für die Stätte solcher Fortbildung, die des ‚Dogma‘“, gesammelt haben (S. 138). Wie kann man an Hand des Textes so urteilen?

¹⁶ S. 141, Anm. 28 a.

¹⁷ Dies gezeigt zu haben, ist ein Verdienst von A. M. Ritter (Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils. Göttingen 1965, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 15).

¹⁸ Auf das Gegenbild Eustathius verweist in diesem Zusammenhang Ritter, a.a.O., S. 295, Anm. Noch weiter geht W.-D. Hauschild; er meint, „die konkrete Geist-Erfahrung des Asketen“ habe es verhindert, daß Eustathius die Gottheit des Geistes behaupten konnte (Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. Theol. Diss. Hamburg 1967, S. 223). Hier liegen noch ungelöste Probleme.

¹⁹ Zuerst erschienen in den Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1949, S. 357–410.

Vorwiegend aus den Apophthegmen schöpfen die nächsten Arbeiten: „Die Beichte im alten Mönchtum“ (S. 225–250),²⁰ „Die Bibel im ältesten Mönchtum“ (S. 251 bis 276),²¹ „Mönchtum und Arbeit“ (S. 277–301).²² Wie die Abhandlung über Antonius haben auch diese Arbeiten unser Bild vom alten Mönchtum, vornehmlich dem ägyptischen, bereichert und vertieft.

Der zweite Teil des Aufsatzes über die Beichte interpretiert eine Beichtrede des Symeon von Mesopotamien. Sie war bisher ungedruckt; D. ediert sie nach drei Handschriften. In den restlichen Beiträgen steht die Gestalt Symeons im Mittelpunkt oder bildet den Hintergrund der Ausführungen. D. hat Symeon („Makarios“) einen großen Teil seiner Lebensarbeit gewidmet; wir hoffen, daß er seine Absicht verwirklichen darf, die Theologie des Mystikers umfassend darzustellen; D. ist wie kein anderer dafür vorbereitet. In dem Aufsatz „Eine altkirchliche Weihnachtspredigt“ (S. 302 bis 333)²³ wird eine der von Marriott herausgegebenen Homilien Symeons²⁴ in Übersetzung vorgelegt und interpretiert. Es schließen sich an: „Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer: Zum Umgang der Alten Kirche mit den Häretikern“ (S. 334–351)²⁵ und: „Diadochos und Symeon. Das Verhältnis der *κεφάλαια γνωστικά* zum Messalianismus“ (S. 352–422). Die erste Untersuchung gewährt einen Überblick über die Auseinandersetzung mit den Messalianern, der nicht an der Oberfläche haften bleibt, sondern zu einer ersten Besinnung auf das Wesen kirchlicher Auseinandersetzung wird. Im letzten Stück wird gezeigt, daß Diadochos sich mit Symeons Gedanken auseinandersetzt; Diadochos eignete sich nicht alle an, erweist sich aber doch – blickt man auf das Ganze – als ein Schüler Symeons.

D. hält Symeon für einen Messalianer, genauer, für einen Reformator der messalianischen Bewegung, und er findet zahlreiche Spuren von messalianischem Einfluß in der altkirchlichen asketischen Literatur.²⁶ D.s Interpretation der Gedanken Symeons ist tiefgründig und wahr; die Beobachtung, daß Diodochus und andere Autoren sich mit Symeons Gedanken auseinandersetzen, – sei es unmittelbar, sei es mittelbar, – trifft wohl zu. Verwirrend ist nur der Gebrauch des Begriffes „Messalianismus“. Man kann den Mönch Symeon nicht einen Messalianerführer nennen, und die Auseinandersetzung mit Symeons Gedanken und verwandten Vorstellungen ist nicht eine Auseinandersetzung mit dem Messalianismus im Sinne des Wortes gewesen. Symeon war – möglicherweise – einmal Messalianer; in seinen Schriften sind die messalianischen Sätze aber nur die letztlich gewichtlosen Schaumkronen auf den Wogen; Symeon lebt in einer anderen Welt. Man sollte den Begriff „Messalianismus“ tunlichst vermeiden, wenn man die Anschauungen und Betrachtungen Symeons und der ihm verwandten Geister sich verdeutlichen will.²⁷

²⁰ Zuerst erschienen in der Festschrift für J. Jeremias, Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft, Beiheft 26, 1960, S. 235–259.

²¹ Zuerst erschienen in der Theologischen Literaturzeitung 72, 1947, Sp. 215–222, W. Bauer gewidmet.

²² Zuerst erschienen in der Festgabe für J. Ficker, Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst, Leipzig 1931, S. 17–39.

²³ Zuerst erschienen in den E. Klostermann gewidmeten „Studien zum Neuen Testament und zur Patristik“, Texte u. Untersuchungen 77, 1961, S. 260–293.

²⁴ Macarii Anecdota, Seven unpublished Homilies of Macarius, ed. by G. L. Marriott, Cambridge 1918 (Harvard Theological Studies, 5), S. 24–28.

²⁵ Zuerst erschienen in der Zeitschr. f. d. neuest. Wissensch. 55, 1964, S. 78–94.

²⁶ Auch D. ist jetzt der Meinung, Gregor von Nyssas Schrift *De instituto christiano* sei eine Umschrift von Symeons Großem Brief (S. 346). Das umgekehrte Verhältnis ist wahrscheinlicher.

²⁷ In einer Besprechung der von D., Kroeger und Klostermann herausgegebenen Fünfzig Homilien des Makarios habe ich meine Bedenken ausgesprochen; die Besprechung wird hoffentlich in Kürze in der Theolog. Literaturztg. erscheinen. Auf die Messalianerfrage gedanke ich in anderem Zusammenhang einzugehen; hier muß es bei den knappen Bemerkungen bleiben.

Dieser Band gesammelter Schriften ist nicht allein deshalb so wertvoll, weil er Abhandlungen leicht zugänglich macht, die unsere Kenntnis der Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts erweitert haben. In dem Buch ist reife Erkenntnis verborgen. Man hat seinen Gehalt nicht ausgeschöpft, wenn man feststellt – wie es billig ist –, daß die Ausführungen des Verfassers so durchdacht sind, daß man, aufs Ganze gesehen, nur an wenigen Stellen anders urteilen kann oder muß. Man hat dann noch nicht wahrgenommen, worin ihr dauernder Wert besteht: in der Vertiefung in die verhandelte Sache. Keiner der Aufsätze bleibt bei einer kahlen Beschreibung des Gewesenen; jeder leitet den Leser an, der Vergangenheit gesammelten Sinnes zu begegnen, sich ihren Fragen und Antworten zu stellen, sie zu bedenken, sie für die eigne Erkenntnis zu nutzen und fruchtbar zu machen. „Wort und Stunde“ steht nicht umsonst und nicht zufällig über diesen gehaltvollen Studien. Obwohl sie zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, ist ihnen gemein, daß sie mit Ernst nach dem Wort und nach seiner Stunde fragen. Hier wird Kirchengeschichte so getrieben, daß sie den Namen verdient. Auch der nicht im engeren Sinne Fachkundige wird sich mit Gewinn in diesen Unterricht vertiefen, selbst wenn die behandelten Themen auf den ersten Blick weitab zu liegen scheinen. Die Blätter haben den Verfasser durch das Leben begleitet, wie er in der Widmung sagt. Die sorgsam und fein geprägten Gedanken und Überlegungen, die den einzelnen Aufsätzen eingestreut sind, legen davon Zeugnis ab; sie enthalten bedenkenswerte Worte über Geschichte und Geschichtsschreibung, nachdenkliche Bemerkungen, fruchtbare Erinnerungen, die unserer Zeit bitter not tun, weil wir bei aller vordergründigen und sich anspruchsvoll gebärdenden Wissenschaftlichkeit daran sind zu vergessen, was Wissen, was Erkenntnis in Wahrheit sind. Wir schulden Hermann Dörries Dank.

Tübingen

Hans-Dietrich Altendorf

Gernot Wiessner: *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.* Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I. (= Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Kl. III, 67). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1967. 289 S., kart. DM 48.–.

Diese außerordentlich gründliche literarkritische Untersuchung der auf Chusistan und die Adiabene bezüglichen syrischen Märtyrerakten aus der Zeit des Sassanidenkönigs Schapur II. (309–379 A.D.) müßte eigentlich des Interesses aller Kirchenhistoriker sicher sein: bedeutet sie doch einen Vorstoß in ein Gebiet der patristischen Literatur, das von der protestantischen Theologie in Deutschland sehr zu ihrem Schaden seit langem so stark vernachlässigt worden ist, daß man fast von einem Erlöschen dieser Forschungen bei uns sprechen konnte. Nicht umsonst bespricht der Verfasser in seiner wissenschaftsgeschichtlichen Einleitung (S. 8–39) ausschließlich katholische Gelehrte erster Ordnung: Assemani, Bedjan, Duval, Labourt, Peeters. Mit diesen Namen ist angedeutet, welchem internationalen Standard diese Arbeit genügen muß und auch wirklich vollauf genügt. Daß der Verfasser auf S. 7 eine etwas gequält wirkende Begründung für seine Arbeit zu geben sich verpflichtet fühlt, spricht nicht gegen ihn, sondern gegen die heute fast allgemein verbreitete Abneigung der deutschen protestantischen Theologie gegen eine Ausweitung ihres Horizontes und eine Berichtigung ihres falschen, ichbezogenen Geschichtsbildes. Hier sollte der Verfasser alle Rücksicht auf zeitbezogene, zum Teil unhistorische Gesichtspunkte (S. 7) fahren lassen und den Mut fassen, seine Arbeit rein um ihrer selbst willen fortzusetzen. Das Wesen der Forschung besteht darin, daß sie ihrer Zeit voraus ist: diese Tatsache muß dem Verfasser als Trost auf seinem weiteren Wege genügen. Einer späteren Zeit muß es vorbehalten bleiben, diese gründliche Einzeluntersuchung in ein umfassendes Bild der Kirchengeschichte Asiens einzubeziehen. – Zur Arbeit selbst finde ich nur einige formale Wünsche unerfüllt: es fehlt ein Literatur- und ein Abkürzungsverzeichnis sowie ein Register. Das beeinträchtigt leider die Benutzung dieses Werkes als eines Hilfsmittels der Forschung ganz erheblich. Das sehr gute Umschriftsystem für das syrische Alphabet hätte in einer Liste zusammengestellt werden sollen, es wäre wert, von andern Kirchenhistorikern übernommen zu werden,

zumal es ja – anders als im Falle des Arabischen – für das Syrische kein international gebräuchliches Transkriptionssystem gibt. Die völlig veraltete Zitierung eines Buches mit „op. cit.“ oder dergleichen in den Anmerkungen sollte der Verfasser fahren lassen, weil sie den Benutzer nur zu stundenlangem, häufig vergeblichem Suchen nach dem gewünschten Buchtitel zwingt. Nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Form seiner Forschungen sollte der Verfasser seiner Zeit voraus sein.

Marburg

Peter Kawerau

Evangelos Chrysos: Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553) (= Antiquitas, Reihe 1, Bd. 14). Bonn (Rudolf Habelt) 1966. 220 S., geb. DM 38.–.

Konziliare Bischofslisten sind Geschichtsquellen ersten Ranges. Ihre wirkliche Ausschöpfung setzt allerdings eine sorgfältige Analyse voraus. Eine solche Analyse stellt die als Bonner phil. Dissertation durchgeführte Untersuchung Ch.'s über die Bischofslisten des Konstantinopolitaner Konzils von 553 dar. Ihr Material sind die Präsenzlisten der Konzilsteilnehmer am Anfang der einzelnen Sitzungen, die abschließende Subskriptionsliste der Bischöfe sowie Aufstellungen über die Zusammensetzung dreier bischöflicher Deputationen in der 1. und 2. Sitzung. Die notwendige solide Textgrundlage stand Ch. in dem von J. Straub für die ACO IV 1 erarbeiteten Text zur Verfügung. Die Auswertung erfolgt unter zwei Gesichtspunkten. Einmal geht es darum, ein differenziertes Bild von der reichskirchlichen Teilnahme am Konzil zu gewinnen, und zum anderen wird die Frage nach der in der Reihenfolge der Teilnehmer zutretenden Rangordnung behandelt.

Die Übersicht über die Teilnehmer der einzelnen Patriarchate und Exarchate (S. 80–144) ergibt einen Querschnitt, eine Art Momentaufnahme, durch die Entwicklung der geographisch-administrativen Struktur und inneren Verfassungsverhältnisse der Kirche (etwa im Blick auf die autokephalen Erzbistümer) ebenso, wie sie auch den gewaltigen reichskirchlichen Bodenverlust in Ägypten zeigt und den von Ch. kurz in den hier notwendigen Zügen skizzierten Hintergrund der spannungsgeladenen kirchenpolitischen Atmosphäre in Africa und dem Ostillyricum. Zu einer Einzelheit: Wenn der Bischof von Zenonopolis sich in der Subskriptionsliste ausdrücklich der Provinz Pamphylien zuordnet, muß dies für die Bestimmung der kirchlichen Zugehörigkeit des Bistums ausschlaggebend sein, solange nicht wahrscheinlich gemacht wird, daß diese Eintragung eine bewußt verfälschende Tendenz hat; man muß schon unterstellen, daß der Bischof weiß, welchem Metropolitanverband er zugehört, und man kann daher das Bistum nicht einfach gegen dieses Zeugnis nach Isaurien schlagen (S. 120).

Die Analyse der Listen auf die Rangfolge der Teilnehmer hin (S. 145–189) geschieht mit der Absicht, die für das Konzil erhobene Ordnung in die Entwicklungsgeschichte der Rangfolgeordnung einzuzeichnen und für deren Erhellung auszuwerten. Dabei kommt Ch. zu begründeten Ergebnissen gegenüber den von Gelzer, Gerland und Honigmann formulierten Vorstellungen. Die Entstehung einer *κλησις τῶν μετροπολιτῶν* (im Bereich des werdenden konstantinopolitanen Patriarchats) beruht nicht auf kaiserlich-staatskirchlicher Setzung, sondern erfolgt als Ergebnis einer innerkirchlichen Entwicklung, das erstmals in Ephesus 431 greifbar wird, und sie kann nicht ins vierte Jahrhundert zurückverfolgt werden. Eine über den Bereich der einzelnen Patriarchate hinaus für die gesamte Reichskirche festgelegte Rangordnung der Metropolitansitze gibt es nicht; da allerdings die Gruppen der Metropoliten aus den einzelnen Patriarchaten in den Listen des Konzils nicht getrennt aufgeführt, sondern ineinander geschoben sind, ergibt sich hier die Frage nach dem Ordnungsprinzip dieser Gesamtreihenfolge; Ch. hat darauf mit einer ansprechenden Hypothese zur Sitzordnung und ihrer protokollarischen Aufnahme in die Präsenzlisten geantwortet (S. 175–179).

Ein paar Kleinigkeiten: In den Namensregistern sind zuweilen die Verweise auf die Seitenzahlen, soweit sie auf die Subskriptionsliste gehen, um eins zu hoch; in

den Karten (S. 201–207) ist die Kennzeichnung der beim Konzil vertretenen Bistümer nicht immer konsequent durchgeführt; in Karte IV sind Antinopolis und Kussai falsch eingezeichnet.

Siegburg

K. Schäferdiek

Mittelalter

Siegfried Wenzel: *The Sin of Sloth: ACEDIA in medieval thought and literature*. Chapel Hill (The University of North Carolina press) 1967. X, 269 S., geb. \$ 7.50.

In dieser gründlichen Studie handelt es sich keineswegs nur um eine eingehende Analyse über Sinn, Wert und Bedeutungswandel einer heute weithin nicht mehr bekannten menschlich-religiösen Haltung, es wird hier auch ein Stück mittelalterlicher Geistesgeschichte sichtbar. Unter *acedia* versteht man geistliche Trägheit, die sich in verschiedenen Formen äußern kann: vom Überdruß und von der Lustlosigkeit im asketischen Leben bis zum religiösen Widerwillen gegen alles, was aus der Dumpfheit oder Satttheit des Alltags zum Göttlichen führen soll, und endlich bis zum Sichverschließen vor Gott. Der Begriff, der vereinzelt schon im profanen Griechisch auftaucht, wird in der Mönchsliteratur zum *terminus technicus* für eine eigene Grundversuchung des monastischen Lebens und zu den acht Hauptsünden gerechnet, verschmilzt dann aber, etwa seit dem 5. Jahrhundert, mit der Traurigkeit (außer Johannes Cassianus wäre noch Nilos von Ankyra zu erwähnen, vgl. *Institutio ad monachos*: Migne P. G. 79/1236). Von da ab gehört die *acedia* zum eisernen Bestand des asketischen Schrifttums, wird jedoch seit dem Hochmittelalter (Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales) mehr und mehr zur Melancholie abgewandelt. Die Untersuchung geht bis zur Renaissance. Der Verfasser beschränkt sich nicht auf die theologische Literatur, seine Untersuchung zieht ebenso die Dichtung wie die künstlerischen und volkstümlichen bildhaften Darstellungen heran. Damit wird zugleich deutlich, daß das Laster der *acedia* nicht nur am Rande behandelt oder gar abgetan wurde, im Gegenteil, die Häßlichkeit und Gefahr gerade dieses Übels war im Bewußtsein der Zeit sehr stark lebendig. Das wiederum läßt sich erklären aus der Geschlossenheit der Weltanschauung jener Epoche, die mit ihren übernatürlichen Perspektiven, alles *sub specie aeternitatis* zu sehen, einzigartig und einmalig war, die aber doch von uns Heutigen auch anerkannt und bewundert werden muß. In diesem Zusammenhang darf darauf hingewiesen werden, daß in unserer Zeit der Begriff der *acedia* bei Thomas Stearns Eliot, Aldous Huxley, Josef Pieper u. a. erneut Beachtung und Interesse gefunden hat. Dem Verfasser stand zahlreiches Material an Manuskripten und bereits edierten Quellen zur Verfügung, die er sachkundig verwertet hat. Die 47 Seiten umfassenden Anmerkungen bringen nicht nur Hinweise und Erläuterungen, sie zeugen auch von einer guten Beherrschung und kritischen Verarbeitung der einschlägigen Literatur. Auf diese Weise ist die Kenntnis des mittelalterlichen Geisteslebens um einen gediegenen und aufschlußreichen Beitrag bereichert worden.

Rom

P. G. Gieraths

Rudolf Thomas: *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum* (= Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Heft 6). Bonn (Ludwig Röhrscheid) 1966. 236 S., kart. DM 29.50.

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine Dissertation an der Philosophischen Fakultät in Bonn, die auf Anregung von Prof. Dr. D. h. c. Gustav Mensching erstellt wurde (Vorwort S. 7).

Nach der Einleitung (Ausgangspunkt, *Via Abaelardi* S. 13–20) und einer literarhistorischen Voruntersuchung (S. 21–31) führt der Verf. im I. Teil eine „*Interpretatio successiva*“ (S. 33–152) durch. Es werden dabei folgende Themen behandelt: A. Vernunftbegründung und Vernunftwidrigkeit des mosaischen Gesetzes; B. Die Bedeutung der *Lex Christi* als Enthüllung des *summum bonum*; C. Die Bedeutung der *rationes* in der Erforschung des *summum bonum*; D. Das *summum bonum* qua *virtus et voluptas*; E. Das *summum bonum hominis*; F. *Virtutes qua viae ad summum bonum*; G. *Summum bonum et summum malum absolutum et hominis*; H. *Summa beatitudo – sine finitio loci et temporis*; J. *Regnum coelorum – sublimitas futurae vitae*; K. *Infernum – summum malum*; L. *Generalis significatio boni et mali*. Im II. Teil wird eine „*Interpretatio systematis*“ (S. 153 bis 232) versucht. A. Abaelard – seine Persönlichkeit und sein Denken im „*Dialogus*“; B. Der Glaube und das Wissen; C. Der „*Dialogus*“ in Vergleichsdarstellungen; D. Der „*Dialogus*“ in seiner Bedeutung für die letztgültige Beurteilung des Glaubensdenkens Abaelards; E. Der „*Dialogus*“ als religionsgeschichtliches Dokument im Aspekt moderner Religionswissenschaft.

Die hier behandelten Fragen und Probleme sind ohne Zweifel von größtem Interesse. Die Durchführung dieser Untersuchung ist jedoch bereits im vorwissenschaftlichen Bereich des rein Handwerklichen völlig unzureichend, so daß die Ergebnisse von der weiteren Forschung nicht ungeprüft übernommen werden können. Einige Beispiele, die keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erheben wollen, sollen diese Behauptung begründen. Zunächst einige Bemerkungen zur Sekundärliteratur. Auf S. 30 Anm. 29 zitiert der Verfasser M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*; als Erscheinungsort und -jahr gibt er Eichstätt 1961 an. Im Literaturverzeichnis S. 235 gibt er als Jahr 1909–1911 ohne Ortsangabe an, für den unveränderten Nachdruck nennt er Darmstadt 1956. Auf S. 74 gibt er als Erscheinungsort und Jahr 1911 (diese Angabe stimmt) und für den Nachdruck Basel-Stuttgart 1961 an (richtig ist: Berlin 1957). Im Literaturverzeichnis S. 235 nennt der Verfasser Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Basel-Freiburg-Wien 1962²; 1961 ist aber bereits die 5. Auflage dieses Werkes erschienen. Auf S. 171 Anm. 87 wird dieses Werk einem Johannes Hirsch zugeschrieben. S. 222 wird eine Untersuchung von A. Hayen zitiert. Auf den folgenden Seiten wird der Name dieses Autors mehr als zehnmal falsch angegeben (Hayne!).

Diese völlig unzulängliche und unverständliche Art der Verarbeitung der Sekundärliteratur nimmt sich aber noch ganz gut aus im Vergleich zu dem, was an Fehlern in den lateinischen Texten geboten wird. Dagegen ist der bekanntlich nicht besonders gute Migne-Text noch ganz brauchbar. Es ist völlig unverständlich, wie es zu so vielen Abschreibfehlern kommen kann. Oder sollte es sich dabei vielleicht um die auf S. 26 Anm. 19 angekündigten „Textverbesserungen“ aufgrund der Handschriften handeln? Das muß der Leser selbst entscheiden, da es der Verfasser nicht für nötig hielt, auf irgendeine Weise kenntlich zu machen, wo er dem zugrundegelegten Migne-Text die Lesart einer Handschrift vorzieht. Im Literaturverzeichnis findet man lediglich die Bibliotheksorte, an denen sich Handschriften des *Dialogus-Textes* finden. In der obengenannten Anmerkung erfährt man dann schließlich noch die Nummern der einzelnen Codices, eine genaue Folienangabe sucht man jedoch vergeblich. Auch hier mögen einige Beispiele das Gesagte verdeutlichen. In der Klammer füge ich jeweils die bei Migne sich findende und meistens sachlich und grammatikalisch richtige Lesart bei. S. 35 *fidei* (*fide*); S. 41 *lego scripta* (*legis scripto*); *nostrum* (*nostram*); *suscepissei* (*suscepisse*); *sollicitus* (*sollicitus*); S. 46 *officebat* (*officiebat*); S. 47 *vobis* (*nobis*); *extoribus* (*exterioribus*); S. 50 *salutari* (*salvari*); S. 52 *praemissit* (*praemisisset*); *est* (*et*); S. 60 *semperiternum* (*sempiternum*); *aeternam* (*aeternum*); S. 64 *arbitrior* (*arbitror*, vgl. auch S. 95, 104, 144); S. 67 *assertis* (*asseritis*); S. 69 *respondendum* (*respondendum*); S. 77 *imperitae* (*imperitiae*); S. 81 *columis* (*incolumis*); *minimi* (*minime*); *cognoscendi* (*cognoscendis*); S. 83 *disputandi* (*disputando*); *operando* (*orando*); S. 86 *invicum* (*invicem*); S. 97 *comprehens* (*comprehendens*); S. 103 „weder Ungünstiges (*adversi*) oder Günstiges (*prosperi*)“, im Text heißt es *nihil adversi*; S. 119 *displit* (*displacet*); *perpuitis*

(perpetuis); S. 124 accidentalem (accidentalem); S. 132 maiorem (maiorum); S. 139 terra (terrae); electorem (electorum); S. 142 faciliorem (faciliorem); S. 143 desiderio (desidero); S. 144 impederi (impediri); illatio (ulla); S. 145 bonum (bonam); S. 150 ex me (etiam); S. 174 philosophi (prophetae); S. 192 difficillium (difficillimum); promitor (promptior); sit profendum (sit ad proferendum).

Der letzte Zweifel, ob es sich hierbei nicht doch um eine unglückliche Anhäufung von Druckfehlern handelt, wird vom Verfasser selbst beseitigt, und zwar durch die von ihm stammenden lateinischen Begriffe und Formulierung. Hier genügt es, den Autor kommentarlos zu zitieren: S. 74 fides consentea; S. 98 virtuum; S. 110 praecepta speciales; S. 111 magnanimatas, subrietas; S. 126 sine finitio (vgl. auch S. 11 und S. 140); S. 141 das ignis inferni; S. 143 significatio nominorum; S. 157 wegen des Incipiums; S. 181 die finis; S. 225 locus ignota. Besonders aufschlußreich ist folgende Stelle S. 88. Bei Migne lautet der Text „quamdam interiore animae tranquillitatem, quia . . .“. Der Verfasser zitiert indirekt und verwandelt den Akkusativ in den Nominativ und kommt dabei zu folgender Formulierung: „Quanda interior animae tranquillitas, qua . . .“

Wiederholt und durchaus mit Recht betont der Verfasser, daß eine genaue Interpretation für das Verständnis des behandelten Textes von großer Bedeutung ist. Man wird nach diesen „Kostproben“ ebenso mit Recht die Frage stellen, ob er aufgrund seiner Sprachkenntnisse dazu überhaupt imstande war.

Von der Sache her wäre es nicht notwendig gewesen, griechische Worte und Sätze in die Untersuchung aufzunehmen. Der Verfasser hat es trotzdem getan mit dem Erfolg, daß kaum einer der griechischen Begriffe richtig wiedergegeben wurde und daß einige dieser Texte ohne Kenntnis des Gemeinten überhaupt nicht zu verstehen sind (vgl. S. 71, 73, 74, 131, 228).

Bei einer solchen Anzahl von größten Fehlern erübrigt es sich, auf Fragen des Inhalts näher einzugehen.

München

Richard Heinzmann

Deutsche Mystik. Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler. Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Winfried Zeller (= Diederichs Taschenausgabe 36). Düsseldorf (Eugen Diederichs) 1967. 324 S., 10 Holzschnitte, geb. DM 16.80.

Allerseits scheint mit der Neuentdeckung des Mittelalters auch eine Renaissance der Mystik in Gang gekommen zu sein. Andere Länder, vor allem die USA, decken einen Nachholbedarf an substantieller Kenntnis mit Anthologien in Taschenbuchausgaben, die meist gut gewählte und gut kommentierte Textproben enthalten, aber bestenfalls den Appetit anregen, ohne ihn zu befriedigen. In Deutschland boten die Gedenkjahre von Eckhart, Tauler und Seuse Anlaß zu neuen Übersetzungen und Untersuchungen. Das Erbe des Historismus schlägt sich zu Buche. Aber die Sicht ist neu: sachlicher, weiter, weniger äußerlich. Zugleich ist sie weniger sentimental als die noch gelegentlich anzutreffenden Reste erbäulicher Weitergaben und weniger psychologisch als der romantische Verstehensansatz.

Neben den großen wissenschaftlichen Ausgaben, die ihrerseits doch erfreulich viel Wert auf Lesbarkeit legen, leisten die wissenschaftlich fundierten, aber auf wissenschaftlichen Apparat verzichtenden Übersetzungsausgaben heute große, notwendige Dienste zur Berichtigung eines – wohl zum großen Teil durch die Romantik – spiritualisierten Bildes der Mystik, dem man heute bei älteren „Gebildeten“ begegnen kann: sie sei ahistorisch, uninstitutionell und kirchlich desinteressiert. Die Auswahl, die Winfried Zeller unter dem Titel „Deutsche Mystik“ aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler getroffen und in einem knappen, klaren Nachwort begründet hat, ist – auch nach Ausstattung und Preis – vorzüglich geeignet, die beiden Dominikaner aus der Schule Meister Eckharts, die mit ihm die Begründer der deutschen Mystik wurden, einem größeren Leserkreis als das nahezu bringen, was sie waren: Männer ihrer Zeit und Männer der Kirche. Zeller geht auf die früher bei Diederichs erschienene Übersetzung von Walter Lehmann (1911 bzw.

1923) zurück, die eine weitgehende Anlehnung an die mittelhochdeutsche Wortgestalt mit der notwendigen Annäherung an den gegenwärtigen Sprachgebrauch verbindet. Aber der heutige Stand der Mystikforschung ist durchweg berücksichtigt, auch in Entscheidungen etwa gegenüber den Briefredaktionen im „Exemplar“ Seuses. So steht beispielsweise nun als besondere Kostbarkeit der erschütternd persönliche Brief Seuses an eine sterbende Nonne unmittelbar aus dem „Großen Briefbuch“ zur Verfügung. Von Seuse sind aufgenommen: die Vita, das Büchlein der Wahrheit, das Büchlein der Ewigen Weisheit und fünf Briefe (direkt aus dem Großen Briefbuch); von Tauler 21 der 80 echten Predigten. Auf weitere Ausgaben von Texten, Übersetzungen, Biographien und Untersuchungen über die deutsche Mystik wird der interessierte Leser hingewiesen. Vor allem aber wird er in diesem handlichen Band konkret und hilfreich mit einer historisch so bedeutsamen Erscheinung wie der deutschen Mystik konfrontiert, deren Dimension der Innerlichkeit sich keineswegs einer kleinlich-introvertierten Selbstsucht, sondern einem spezifischen Schriftverständnis verdankt.

Gelnhausen

Gerd Heinz-Mohr

Olaf Schwencke: Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494. Beiträge zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters und zur Verfasserfrage vorlutherischer Bibeln. Berlin (Erich Schmidt Verlag) 1967. 206 S., 2 Taf., kart. DM 29.—

Diese Hamburger philologische Dissertation behandelt ein Thema, das auch für die Kirchengeschichte von großer Bedeutung ist. Denn die theologische Auswertung der vorlutherischen Bibelausgaben ist noch nicht soweit gefördert wie die Erforschung des Druckes, der Illustrierung und der Sprachformen. Die Lübecker Bibel (LB) bietet in ihrem niederdeutschen Text und noch mehr in ihren Glossen (auch wenn man sich wie Schwencke auf das Alte Testament beschränkt) genügend Stoff, um nach dem Geist und der Person ihres Bearbeiters zu fragen. Da dessen Eigenart erst deutlich erkennbar wird, wenn man weiß, was er von anderen übernommen hat, fragt Schw. zuerst in Teil A nach den Quellen, danach in B nach dem frömmigkeitsgeschichtlichen Beitrag und in C nach dem Kreis, in dem der Verfasser zu suchen ist. Es überrascht zu sehen, daß sich diese Gliederung mit einer ganz anderen kreuzt. Denn die „Quellenfrage“ wird in Teil A nur an den geschichtlichen und prophetischen Schriften des Alten Testaments untersucht, andererseits der „frömmigkeitsgeschichtliche Beitrag“ nur aus den sog. Lehrbüchern erhoben. Die Überschriften bezeichnen also nur, welcher Gesichtspunkt jeweils überwiegt. Auch Teil A ergibt schon Beiträge zu dem Thema von B, und Teil B verzichtet nicht darauf, nach den Quellen zu fragen. Schw.s Gliederung entspricht insofern dem Befund der LB, als ihr Bearbeiter erst in den Lehrbüchern so selbständig arbeitet, daß man seine Frömmigkeit und Theologie einigermaßen erkennen kann. Das Hohelied, das seine Vorlage, die Kölner Bibel, nur lateinisch bot, hat er sogar selbst übersetzt und für das richtige Verständnis durch besonders zahlreiche, größtenteils von ihm selbst verfaßte Glossen gesorgt.

Die Quellenfrage hat Schw. sehr sorgfältig untersucht. Wie zu erwarten, stößt man nächst Lyra, den die LB im Titel nennt, meist auf die Glossa ordinaria. Eine einzelne Glosse aber, die schon seit Jahrhunderten berühmt ist, stammt aus keiner der beiden Vorlagen. Das göttliche Strafwort an Eva (Gen. 3, 16) ist nämlich in der LB dahin verschärft, daß der Mann das Weib nach dem Fall auch peinigen und schlagen werde. Schw. folgt von Seelen, der schon 1726 auf die Worte des Hugo von St. Viktor verwies: *sub violenta dominatione, ut te vulneribus affligat* (PL 175, 43 B), und er stützt diese Annahme noch durch eine Beobachtung, daß auch im Hohenliede eine Erläuterung wahrscheinlich auf den Viktoriner zurückweist. In der Glosse zu Spr. 12, 4 will Schw. wieder – wie zu Gen. 3, 16 – einen „stark hervorstechenden antifemininen Sinn“ finden (S. 76), aber hier hat er Text und Glosse mißverstanden. (Diese hat nämlich das Wort *diligens* mit „fleißig (in guten Werken)“ ganz richtig übersetzt; vgl. auch Tit. 2, 14 in Luthers Übersetzung). Da also

der zweite Beleg ausfällt und der erste eine bloße Feststellung über die gefallene Welt sein kann, läßt sich dem Verfasser der LB kaum eine Frauenfeindschaft zuschreiben.

Bei der Kennzeichnung Lyras wäre mehr zu beachten, daß dieser durchaus an eine Ergänzung und Überhöhung des Wortsinnes dachte, wie besonders die „Moralitates“ zeigen. Beachtenswert ist Schw.s Ergebnis, daß der Lübecker sich mehr von der historischen als von der wörtlichen Deutung des Postillators abwandte.

Gerade dies zeigen seine Erläuterungen zum Hohenliede. Erst allmählich merkt er, daß er Lyra nicht darin folgen kann, Kap. 1–6 geschichtlich zu deuten auf Israels Auszug aus Ägypten. Dagegen teilt er in den beiden letzten Kapiteln Lyras Deutung auf die Kirche. Denn auf diese sind die Glossen der LB vorwiegend gerichtet. Ihrem Bearbeiter lag nichts an mystischen und sehr wenig an mariologischen Deutungen, vielmehr alles an einem verinnerlichten Verständnis des überlieferten Glaubens, an der Warnung vor Irrlehren, an der Förderung der Predigt und Seelsorge, daher auch an der Tätigkeit der Prediger, Lehrer und Prälaten. Nicht Polemik und nicht eigenwilliger Tiefsinn, sondern schlichte, praktische, auf den leidenden Christus schauende Frömmigkeit entsprach seiner „homiletisch-paränetischen“ Denkweise.

Mit diesen Beobachtungen hat Schw. die Stellung der LB in der Geschichte der Frömmigkeit hinreichend bestimmt und auch schon einiges über den Kreis gesagt, in dem der Verfasser zu suchen ist. Dieser Unbekannte muß ein „überdurchschnittlich gelehrter Volksprediger“ gewesen sein (127) und eine „souverän kompilierende Verfasserpersönlichkeit“ (142), die für das schlichte Volk schrieb. Dieses Urteil Schw. greift doch wohl zu hoch. Gewiß sind dem Glossator sprachliche Gewandtheit, Bestimmtheit der didaktischen und paränetischen Zielsetzung und auch gute Kenntnis der geläufigen Auslegungen zuzusprechen. Aber „Souveränität“ ist für einen „Kompilator“ mit einer „oft sehr einfältigen Darstellung“ kaum der richtige Ausdruck. Es fehlt ihm nicht nur die theologische Systematik (S. 129), sondern auch die systematische Arbeitsweise und die eigene Konzeption in der Exegese. Seine Leistung bleibt trotzdem sehr groß. Man versteht es daher ohne weiteres, daß Schw. versucht, die Person des Glossators ausfindig zu machen. Das ist umso verlockender, als die deutschen Bibelübersetzer vor Luther fast alle unbekannt sind.

Schw. bestimmt in Teil C den Kreis, dem die LB entstammen könnte, und zieht ihn immer enger zusammen. Als Heimat kommt am ehesten der Druckort Lübeck in Frage. Die geistige Ausrichtung der Glossierung läßt an einen gebildeten Theologen aus einem Bettelorden denken, und eine mariologische Aussage scheint auf den Franziskanerorden zu weisen, der auch die „Bibelfrage“ sehr beachtet und in seinem Erfurter Generalstudium eine „biblizistisch orientierte Schultheologie“ gepflegt habe. So ergibt sich die Hypothese, daß Nikolaus Budholt, Doktor der Heiligen Schrift, Universitätslehrer und späterer Lübecker Ordenskustos, die Lübecker Bibel bearbeitet hat. Mit Recht hat Schw. sich vorsichtig ausgedrückt, aber die Unsicherheit ist noch größer, als er denkt. Er sieht selbst, daß die Glossen oft ebensogut von einem Dominikaner wie von einem Franziskaner stammen können. Gilt das nicht auch von dem Ausdruck „unbefleckte Jungfrau Maria“ (S. 174)? M. E. würde erst die Erwähnung ihrer unbefleckten Empfängnis den Verfasser als Franziskaner ausweisen. – Unsicher ist auch der „Biblizismus“ der Franziskaner. Daß die Bibel an zentraler Stelle ihres Wirkens stand, gilt wenigstens grundsätzlich auch für andere Orden und für die mittelalterliche Kirche überhaupt. Wenn Schw. aber zum Beweis den Franziskaner Roger Bacon nennt, so darf man nicht übersehen, daß dieser u. a. für seine Reformvorschläge zum Bibelstudium von seinem Ordensoberen mit Schreibverbot und Klosterhaft gemäßregelt wurde.

Kirchengeschichtlich gesehen ist aber der Name des unbekannten Glossators viel weniger wichtig als die Erfassung der Art und geistigen Heimat seiner Glossen. Und hier hat Schwendke unser Wissen in verdienstvoller Weise bereichert. Die These vom waldensischen oder häretischen Ursprung der deutschen Bibel bedurfte wohl kaum noch seines wiederholten Einspruches, aber wertvoll ist, daß er positiv zeigt, wie die kirchliche seelsorgerische Arbeit sich – anscheinend besonders in Norddeutschland –

der Bibelverbreitung angenommen hat. Doch mahnt auch hier die Feststellung, daß die Bibliotheken der Lübecker Franziskaner und Dominikaner Ende des 15. Jhs keine volkssprachlichen Schriften enthielten (S. 19), zur Vorsicht vor Verallgemeinerungen.

Einige kleine Versehen seien erwähnt. In die Inhaltsangabe des Hohenliedes (S. 130) sollte man nicht den Begriff *iustificatio* eintragen; denn der Text meint mit der „vullenkamenheit des rechtuerdighen minschen“ die religiöse und sittliche Rechtschaffenheit. – S. 23, A. 33 lies „II, 2“ statt „II, 2. Aufl.“ – Wenn man nach der Vulgata zitiert, sagt man wohl besser, wenn man nicht „2. Sam.“ schreiben will, „2. Reg.“; das von Schw. (und Ising, dem Herausgeber des Textes) gebrauchte „2. Kön.“ usw. führt leicht irre; so ist es schon Eb. Nestle bei Beschreibung der LB in RE 3, 70, 2 ergangen. Die lateinische Bezeichnung hat Ising ja auch für „Paral.“ beibehalten (wenigstens im Vorwort seiner Ausgabe; der Text steht noch aus). – Daß die LB zum Vorlesen vor einer Lesergemeinde gedacht war, wie Schw. meint, ist weniger wahrscheinlich als ihr Gebrauch durch Prediger und einzelne kaufkräftige Laien.

Wenn G. Ising seine 1961 begonnene vorzügliche Textausgabe der vier niederdeutschen Bibeldrucke vollendet hat, wird diese hoffentlich zu weiterer theologischer Forschung anregen. Schwencke hat dazu schon einen sehr nützlichen Beitrag geleistet.

Bonn

Heinrich Karpp

Heiko A. Oberman (Hrsg.): *Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought Illustrated by Key Documents. Translations by Paul L. Nyhus.* New York, Chicago, San Francisco (Holt, Rinehart and Winston) 1966. X, 333 S., geb. \$ 7.95.

Nach den von M. Spinka edierten *Advocates of Reform from Wyclif to Erasmus* (1953) ist dieses Buch das einzige moderne Quellenwerk, das den englisch-sprechenden Theologiestudenten in die lange Zeit hindurch vernachlässigte Gedankenwelt der Spätscholastik einführt. Es umfaßt fünf in sich geschlossene Kapitel (2–6) zu den Themen: Schrift und Tradition, Rechtfertigung, Kirche, Abendmahl, Schriftauslegung. Jedem dieser Kapitel geht eine verhältnismäßig ausführliche Einleitung voran, die einerseits jeweils eine allgemeine, von der Alten Kirche bis ins Spätmittelalter führende Skizze des betreffenden Themas enthält, andererseits die besondere Erläuterung zu den Texten in englischer Übersetzung. Die Texte selbst sind durch zahlreiche Anmerkungen erschlossen und durch reichhaltige Literaturangaben ergänzt, die alles in einem Zuschnitt, der zwar auf die Vorkenntnisse und Bedürfnisse des amerikanischen Seminaristen Rücksicht nimmt, aber keineswegs nur ihnen gerecht wird.

Von den hier vereinten 14 „Vorläufern der Reformation“ gehören zwei (Holcot und Bradwardine) noch dem 14. Jh. an, die übrigen dem 15. und 16. Jh.; mit Faber Stapulensis und Erasmus wird die Reihe beschlossen. Man ist freilich erstaunt darüber, daß zur Lehre von der Kirche nicht nur Hus, sondern auch Papst Pius II. (mit seiner den Konziliarismus verdammenden Bulle „*Execrabilis*“) als „Vorläufer der Reformation“ zu Wort kommt, zur Abendmahlslehre hingegen einzig Cajetan, Prierias und Hoenius. Der Autor verfolgt damit allerdings ein eigenes Programm, von dem er ausführlich Rechenschaft gibt (S. 1–49): Es liegt ihm alles daran, die Kontinuität der theologischen Probleme im 15. und 16. Jh. herauszuarbeiten. Über das Verständnis der sog. „Vorreformatoren“ bei Loofs (Leitfaden zur DG ³1953, 528), bei Seeberg (DG ⁴⁺⁵III, 761) und bei Harnack (DG ⁴⁺⁵III, 511) möchte Oberman grundsätzlich hinwegkommen, indem er 1. jeden Gedanken an eine Verknüpfung zwischen Vorläufern und Nachfolgern im Sinne von Ursache und Wirkung ausdrücklich ausschließt und 2. nicht nur die Gestalten der lutherischen Reformation, sondern auch die der Gegenreformation des 16. Jh. als Nachfolger jener Vorläufer in Betracht zieht (S. 39 f.). Nach Oberman sollen die Vorläufer „context and antecedents for both the Protestant and the Tridentine Reformation“ vermitteln (S. 41). 3. aber bestimmt Oberman seine Vorläufer nicht nur als die Träger

eigener Sonderlehren, sondern als Teilnehmer an einem fortdauernden gemeinsamen Dialog, wobei er mehr auf die Gemeinsamkeit ihrer Probleme abhebt als auf die Verschiedenheit ihrer Lösungen (S. 42 f.). Diesen drei neuen Grundsätzen entsprechend werden von Oberman nicht nur die herkömmlichen, sondern auch andere, bisher nicht zu den Vorläufern gezählte Namen als solche in Anspruch genommen. Wenigstens in der Theorie vermag er sie auch für die Vorgeschichte von Täufertum und Spiritualismus heranzuziehen (S. 42).

Ohne Zweifel enthält dieses 1. Kapitel eine Reihe von erwägenswerten Gesichtspunkten. Es ist z. B. ein ausgesprochener Vorzug, daß „die Vorläufer“ als historische Kategorie bis ins Mittelalter und ins 16. Jh. zurückverfolgt werden (S. 9–32), was bisher im Zusammenhang noch nirgends der Fall war. Aber auch wer mit Oberman darin übereinstimmt, daß „der Vorläufer“ nicht nur zur Nomenklatur der konfessionellen protestantischen Apologetik (S. 38), sondern einen brauchbaren Begriff mit historischem Erkenntniswert darstellt, auch wer die Linien keineswegs übersehen möchte, die von den Vorläufern aus ebensowohl zur Reformation Luthers wie zur katholischen Reform und zu den Täufern gezogen werden können, muß fragen, ob die von Oberman vorgenommene Erweiterung der Begriffe „Reformation“ und „Vorläufer“ sachgemäß ist.

Oberman kennt selbstverständlich den grundlegenden Unterschied zwischen der moralisch-spirituellen Zielsetzung der spätmittelalterlichen Reformbestrebungen und der Reformation der Lehre durch Luther (S. 9 f.). Dennoch spricht er im Blick auf die Reformation Luthers und auf die Reform des Trienter Konzils von den „zwei Reformationen“ oder auch, unter Einschuß der sog. „Radical Reformation“ des Täufertums, von den „drei Reformationen des 16. Jh.“ (S. 42). Ja, er gebraucht das Wort „Reformation“ singularisch als gemeinsamen Oberbegriff sowohl für die lutherische Reformation (samt ihren Varianten) als auch für die katholische Reform des 16. Jh. („Protestant and Tridentine Reformation“, S. 41). Obschon eine solche Verwendung des Begriffs „Reformation“ einer nicht unbedenklichen Änderung der Inhalte und des Wertmaßstabs Vorschub leistet, könnte man diese Inkongruenz noch hingehen lassen, weil die beiden „Reformationen“ in sachlicher Hinsicht immerhin unterschieden bleiben. Es ist dann aber doch irreführend, wenn im Titel des Buches der Begriff „Reformation“, absolut und ohne jeden Zusatz gebraucht, beide „Reformationen“ umgreifen soll. Niemand wird unter dem Titel „Forerunners of the Reformation“ Vorläufer der lutherischen Reformation und der katholischen Reform erwarten. Wollte der Verfasser, seinem dritten Grundsatz entsprechend, andeuten, daß sich die Reformation der Kirche wesentlich im Dialog der Theologen vollzog? Dann hätte er die Begriffe „Reformation“ und „Vorläufer“ wieder enger gefaßt als Seeberg und Harnack, und man müßte ihn daran erinnern, daß sich das Reformationsgeschehen keineswegs im Dialog der Theologen erschöpft hat, daß es vielmehr sein Ende fand nicht in der Fortsetzung jener mühsam geführten Religionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg (1540/41), auf die er verweist (S. 42), sondern im Abbruch des Dialogs, in der „Glaubensspaltung“. Vielleicht hatte die ältere konfessionelle Kirchengeschichtsschreibung so unrecht nicht, wenn sie von diesem negativen Endergebnis ausging. Von hier aus gesehen stellen sich die Theologen des 15. Jh. – um ein von Oberman abgelehntes Bild (S. 42) in seiner Umkehrung nutzbar zu machen – auch heute noch als eine in sich geschlossene Vorhut dar, deren Nachfolger allerdings in zwei getrennte „Heersäulen“, in die „zwei Reformationen“ auseinandergetreten sind, „a two-pronged movement“ (S. 41), aber mit den Theologen des 15. Jh. an der Spitze.

Macht man sich nun dennoch die Voraussetzungen Obermans („Reformation als theologischer Dialog“) und sein neuartiges Programm („Die Vorläufer als Beginner des im Reformationsjahrhundert weitergeführten theologischen Dialogs“) zu eigen, so wird es sich dabei prinzipiell empfehlen, nicht so sehr auf die Gemeinsamkeit und die Kontinuität der Probleme abzuheben – sie ergibt sich fast von selbst –, sondern auf die Unterschiede ihrer Lösungen (gegen S. 42 f.), und dies nicht etwa aus konfessionellen Gründen, sondern um einer deutlicheren historischen Erkenntnis

willen. Man sollte also im historischen Rückblick gerade die profilierten Geister in Betracht ziehen, bei denen sich die späteren Gegensätze schon möglichst klar abzeichnen, während die große Mehrheit der Theologen, die das Vorangegangene nur immer neu kompilieren und summieren, aus diesem Zusammenhang auszuscheiden hat. Ist aber das zugestanden, so werden sich die meisten jener Theologen sogleich wieder einstellen, die auch schon früher als Vorläufer zu gelten pflegten, nur eben jetzt nicht mehr für sich und isoliert, sondern in ihrem „Kontext“ und im Dialog begriffen.

Diesem Programm Obermans wünscht man aber eine möglichst konsequente Durchführung. Ein überzeugendes Beispiel ist in diesem Sinne der Ausschnitt aus dem Briefwechsel zwischen Wessel Gansfort und Jakob Hoeck (S. 93–119). Auch der Text aus Johannes de Brevi Coxa († 1423) kann dafür gelten, weil hier der Dialog in Quästionenform geführt wird (S. 67–90). In den übrigen Fällen stehen die Texte jedoch beziehungslos nebeneinander. Hus († 1415) und Papst Pius II. († 1464) haben keinen Dialog miteinander geführt. Denkt man sich aber Hus und Gerson als echte historische Dialogpartner auf dem Konstanzer Konzil gegenübergestellt, so wäre sogleich auch der Unterschied zwischen dem theologischen Dialog im 15. und 16. Jh. hervorgetreten: Der Dialog in Konstanz war ein Verhör. Er endete mit der Hinrichtung des Dialogpartners! Die Freiheit des Dialogs wurde eben erst im Durchbruch und Vollzug der Reformation durch Luther erkämpft. (Übrigens ist die deutlichere Übersetzung des Titels von Bradwardines Schrift „The Case of God Against Pelagius“ [S. 136] der anderen „The Cause of God Against the Pelagians“ [S. VII, 151] vorzuziehen). So wie die Auswahl jetzt getroffen ist, kommen aber, obschon Oberman auf die Probleme abhebt, vorwiegend nur wieder Einzelgestalten zu Wort, deren Dialog nicht historisch echt, sondern vom Autor arrangiert ist. Der „Dialog“ muß daher nachträglich durch den Leser (oder Seminarleiter) in Gang gesetzt werden.

Daß Obermans Werk auch in der vorliegenden Form, namentlich infolge seiner Einleitungen, als Lesebuch zur Dogmengeschichte des Spätmittelalters geeignet ist, wird von diesen Einwänden nicht berührt. Vielleicht gibt der Autor aber seiner in Aussicht genommenen deutschen Übersetzung einen dem „Late Medieval Reader“ (S. IX) entsprechenden Titel. Vielleicht entschließt er sich zu einer Umgestaltung der Auswahl, welche sein eigenes, originelles Programm wörtlich nimmt und ihm besser gerecht wird. Auch möchte man wünschen, daß der geplanten deutschen Übersetzung seiner „Theologen des 15. Jahrhunderts im Dialog“ der lateinische Urtext beigelegt wird.

Heidelberg

Gustav Adolf Benrath

Reinhold Weier: Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. II). Münster (Aschendorff) 1967. XVI, 237 S., kart. DM 38.–.

Diese Arbeit, die aus der Schule von Rudolf Haubst hervorgegangen ist, ist im Jahre 1964 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz als Dissertation angenommen worden. Sie ist an einem speziellen Punkt der Frage nach Luthers theologischen Quellen gewidmet. Seit K. Holl¹ war Luthers Vorstellung vom verborgenen Gott sowie die Konzeption von Gottes *opus proprium* und seinem *opus alienum* als ein *Specificum* schon des jungen Luther in der ersten Psalmenvorlesung angesehen worden. Diese These will der Verf. in Frage stellen. Indem er sich die Forschungen seines Lehrers über Cusanus zunutze macht, sucht er einen Einfluß des Cusanus auf Faber hinsichtlich der Vorstellung von Gottes Verborgenheit nachzuweisen, um sodann darzutun, daß Luther auf dem Umweg über die Benutzung von Fabers *Quincuplex Psalterium* wichtige Gedanken des Cusanus zur Frage der Verborgenheit Gottes aufgenommen, sie allerdings in manchen Punkten ergänzt und abgewandelt habe.

¹ K. Holl, *Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte*, Bd. 1, 7. Auflage 1948, S. 37 ff.

Um seine These durchzuführen, hat der Verf. manchen Umweg beschritten. Nur der dritte Teil ist dem im Buchtitel genannten Thema gewidmet (S. 131–206). Im ersten Teil (S. 1–66) gibt er zunächst einen Überblick über die Anfänge Luthers und seine Kenntnis des Cusanus-Editors Faber, schildert sodann Fabers Werdegang bis zu seiner Cusanus-Edition und schließlich „anderweitige Cusanus-Kenntnis Luthers“. Dieser Teil ist als Fundierung der späteren Argumentation durchaus notwendig. Besonders begrüßenswert ist die biographische Schilderung Fabers und seiner Beeinflussung durch Cusanus; Verf. kann hier gegenüber der bisherigen Forschung manches ergänzen und berichtigen. Vor allem tritt deutlich hervor, daß Faber in den Jahren nach 1500 die Werke des Cusanus intensiver kennenlernte. Der Höhepunkt von Fabers Cusanus-Begeisterung ist in den Jahren 1507–1512 festzustellen (S. 60). Cusanus vermochte Faber vor allem bei seinen wissenschaftstheoretischen Problemen weiterzuhelfen, sofern nämlich seine Auffassung von der *coincidentia oppositorum* eine Zusammenfassung der verschiedenen Erkenntnisweisen und Erkenntnisbereiche ermöglichte (S. 33). Darüber hinaus übernahm Faber von Cusanus die Höherbewertung der intellektuellen gegenüber der rationalen Erkenntnis; hier gründet auch die nunmehr bei Faber begegnende Reserve gegenüber Aristoteles (S. 35 f.). Unter Bezugnahme auf das Prinzip der *docta ignorantia* definiert Faber jetzt die Beziehung zwischen rationalem und intellektuellem Erkennen ähnlich wie Cusanus.

Soweit können die Ergebnisse des Verf. im wesentlichen als gesichert angesehen werden. Ein Gleiches kann freilich nicht von dem Schlußabschnitt dieses ersten Teiles über „anderweitige Cusanus-Kenntnis Luthers“ gesagt werden. Schon die Behauptung, daß Luther „eine offene Stellungnahme zum Werke des Cusanus . . . gescheut“ habe (S. 63), wirkt keineswegs überzeugend. Problematisch ist aber sodann vor allem der Versuch, den Gedanken Cusanus' über Christus als den Inbegriff aller Tugend beim jungen Luther nachzuweisen. An der Stelle WA 4, 19, 36–39 (S. 65 Anm. 26) fehlt ausgerechnet die Gleichsetzung von Christus und *virtus*, was den Verf. jedoch nicht daran hindert, im Blick auf diesen Text festzustellen, „daß Luther tatsächlich erwägt, inwiefern Christus die Tugend selbst sei“. An einigen anderen Stellen findet sich diese Gleichsetzung bei Luther wohl, aber sie hat bei ihm doch nirgends den gleichen Rang wie bei Cusanus.

Der zweite Teil (S. 67–130) soll dann „Parallelen zwischen Cusanus und Luther im Umkreis des Themas der Verborgenheit Gottes“ beibringen. Verf. befaßt sich hier mit der Schöpfungstheologie, der Auffassung von Sünde, Gnade und Natur des Menschen sowie mit dem Problem von Erbsünde und Konkupiszenz bei Cusanus und Luther. Freilich ist nicht recht einzusehen, warum Verf. diesen Teil publiziert hat. Angesichts der Fülle der behandelten Probleme kann jeweils nur eine knappe Skizze gegeben werden, die dazu noch verständlicherweise weithin auf der Heranziehung von Sekundärliteratur basiert. Es wäre wohl besser gewesen, wenn der Verf. sich, statt sich hier zu übernehmen, intensiver auf sein eigentliches Thema konzentriert hätte. Soweit ich sehe, gelingt es dem Verf. in diesem Teil an keiner einzigen Stelle, eine Beeinflussung Luthers durch Cusanus nachzuweisen. Nirgends kommt er über mehr oder minder allgemeine Parallelen hinaus, die aber nicht auf Abhängigkeit schließen lassen. Besonders gravierend wirkt sich in diesem Teil und auch, freilich in geringerem Maße, im dritten Teil ein methodischer Fehler aus. Verf. weist selbst darauf hin (S. 5 f.), daß die Frage der Beeinflussung Luthers durch Cusanus und Faber vor allem im Blick auf Luthers Frühzeit bedeutsam ist,² da Luther in der Zeit seiner ersten Psalmenvorlesung Fabers Psalmenkommentar ausgiebig herangezogen hat. Im Fortgang seiner Untersuchungen trägt Verf. aber wohllos Aussagen auch aus späteren Lutherschriften zusammen, um irgendwelche entfernten Parallelen aufzuzeigen. Sollte die These stimmen, daß Luther durch Faber angeregt wurde, erst

² Bei seinen Ausführungen über die Anfänge Luthers (S. 1 ff.) stützt sich Verf. fast ausschließlich auf die Arbeiten von K. A. Meißinger; die neuere Literatur ist von ihm nur ganz sporadisch herangezogen worden.

über die Psalmen und sodann über den Römerbrief zu lesen (so Verf. S. 4 f. im Anschluß an Meißinger), dann hätte er sich im zweiten und dritten Teil seines Buches auf den jungen Luther beschränken müssen.

Besser ist dagegen der dritte Teil, obwohl auch hier einige gravierende Bedenken geltend gemacht werden müssen. Verf. untersucht hier zunächst „Cusanische und Luther'sche Grundmotive bei Lefèvre“, sodann „die Mittlerstellung Fabers zwischen Cusanus und Luther“ und schließlich „die Verborgenheit Gottes“. Dabei bemüht er sich, der besonderen Form von Luthers Auffassung von der Verborgenheit gerecht zu werden, daß nämlich Gott „sub contrario“ handelt. Demgegenüber arbeitet er sorgfältig die andere Fassung der Verborgenheitsvorstellung bei Cusanus heraus und kann auch überzeugend dartun, daß Faber an manchen Punkten über diesen hinaus in die Richtung der lutherschen Theologie gegangen ist. Sein Ergebnis faßt er etwa S. 190 so zusammen: „Der Satz des Cusanus, daß Gott nur durch Gott erkannt werden kann, wird ... bei Luther zu dem Satz eingeeengt: Gott wird nur durch Christus erkannt.“

Das Motiv für diese Veränderung erblickt Verf. in Luthers Anfechtungen. Damit hat er zweifellos auf etwas Richtiges hingewiesen; dieses reicht jedoch zur Erklärung nicht aus. Vielmehr ist doch wohl die ganze Art des Theologietreibens schon beim jungen Luther eine andere als bei Cusanus. Die Bemühung, auch beim jungen Luther die Wortauffassung in einer Theologie des *verbum aeternum* zu verankern, kann sich zwar auf manche Stellen stützen, wird aber doch der zugespitzten Worttheologie etwa der ersten Psalmenvorlesung nicht gerecht.

Im einzelnen läßt sich Verf. manche bedauerliche Ungenauigkeiten zuschulden kommen. Die S. 4 geäußerte Vermutung über Fabers Einfluß auf den jungen Luther hinsichtlich der Wahl der Vorlesungsthemen (Pss., Röm.) wird S. 6 schon als „Aus-sage“ fraglos hingestellt. – Die schon gerügte Behauptung, Luther setze zentral Christus und *virtus* gleich, wird S. 66 zur reformatorischen Erkenntnis Luthers in Beziehung gesetzt; aber WA 54, 186, 10–13 (Z. 12 *virtus Dei, qua nos potentes facit*) hat doch eine ganz andere Spitze als die Stellen bei Cusanus. – S. 67 stellt der Verf. resumierend zu Beginn des zweiten Teils fest, „daß Cusanus und Luther auf dem Wege über Faber zueinander in Beziehung stehen.“ Gerade diesen Beweis war der Verf. hinsichtlich der „*virtus*“ schuldig geblieben. – S. 122 Anm. 6 interpretiert er eine Feststellung in meinem Buch „Mönchtum und Reformation“ nicht richtig. – S. 141 f. (bei Anm. 37) will der Verf. bei Faber die pro me-Vorstellung nachweisen; in seinem Beleg fehlt aber gerade das pro me. – S. 149 (bei Anm. 35): die Berufung auf ein Zitat aus Luthers erster Psalmenvorlesung belegt nicht für Luther den „Gedanken des stufenweisen Voranschreitens in der Erkenntnis des Wortes Gottes.“ – S. 154 (bei Anm. 60): bei dem Versuch, eine Abhängigkeit Luthers von Faber nachzuweisen, fehlt bei den Lutherbelegen gerade das entscheidende, nämlich der Begriff der *concordia*. – S. 157 Anm. 1 beruft Verf. sich auf G. Ebeling, ZThK 48, 1951, S. 187–189, für die Behauptung: „Der Dualismus ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘ kehrt im Quincuplex Psalterium Lefèvres ebenso wie in den Dictata super Psalterium Luthers immer wieder.“ Ebeling sagt das zwar, betont aber, was Verf. dem Leser verschweigt, daß sich dieses Gedankengut bei Luther ganz offenbar nicht von Faber herleiten läßt. – S. 201 f. bemüht sich der Verf. um den Nachweis, daß die Formel *opus dei proprium/opus dei alienum* bereits bei Faber begegnet. Während er zunächst nur davon spricht, daß diese Unterscheidung bei Faber „vorbereitet“ sei, ist im folgenden ohne Einschränkung davon die Rede, was diese Unterscheidung bei Faber besagt, ja daß Luther sie von Faber übernommen habe (S. 204). Die Belege stützen diese Behauptung nicht. Lediglich S. 204 Anm. 172 kann Verf. ein Zeugnis beibringen, wo Faber zwischen „*alienum*“ und „*substantiale et intimum*“ unterscheidet und jenem das „*amare*“, diesem das „*odire*“ Gottes zuschreibt. Es ist jedoch sehr fraglich, ob auf Grund eines einzigen Beleges, der dazu noch nicht die Differenzierung von *opus proprium* und *opus alienum* nennt, hier eine Abhängigkeit Luthers von Faber behauptet werden kann. Es ist hier ähnlich wie bei so vielen anderen Stellen in diesem Buch, daß man wohl eine gewisse Nähe zwischen Cusanus, Faber

und Luther annehmen möchte, daß aber der Nachweis einer Abhängigkeit gerade nicht erbracht worden ist.

Der Verf. hätte sich nicht nur bei seinen Schlußfolgerungen einer größeren Zurückhaltung befleißigen sollen. Vielmehr vermißt man fast durchgehend den Hinweis, daß das Thema der Verborgenheit und Unerforschlichkeit Gottes eine Jahrhunderte alte Tradition hat. Ganz gelegentlich wird zwar auch einmal auf Augustin oder Bonaventura oder auch auf neuplatonische Tradition verwiesen. Aber nirgends findet man einen Hinweis auf Röm. 9–11, wo dieses Thema zum ersten Mal in der christlichen Kirche behandelt worden ist. Wenn Verf. in der Feststellung neuplatonischer Tradition kein negatives Werturteil sehen möchte, so kann man ihm selbstverständlich zustimmen. Aber sein Versuch, bei Cusanus und Faber in Ansätzen schon Luthers *theologia crucis* zu finden, wirkt doch verkrampft.

In der Arbeit begegnen eine Anzahl kleinerer Fehler. Vor allem ist das Literaturverzeichnis nachlässig gearbeitet. Hier finden sich zahlreiche falsche Angaben über Vornamen, Erscheinungsjahr etc. sowie auch bloße Druckfehler. Der Stil ist im ganzen klar. Aber Wortbildungen wie „verübernatürlichen“ (S. 114) oder „entordnen“ (S. 125) sollte man vermeiden.

Hamburg

Bernhard Lohse

Reformation

Ernst Bizer (Hrsg.): *Texte aus der Anfangszeit Melanchthons* (= *Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie* Heft 2). Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1966. 131 S., kart. DM 12.80.

Eine Sammlung von Quellen zur Theologie des jungen Melanchthon darf bei dem heutigen starken Interesse an der Entwicklung des Humanisten zum Reformator des allgemeinen Beifalls gewiß sein und dies um so mehr, wenn sie bisher ungedruckte Dokumente enthält. E. Bizer veröffentlicht aus einer Handschrift der Landesbibliothek Karlsruhe (die richtige Signatur ist K 387) die Aufzeichnungen eines Studenten über drei exegetische Übungen Melanchthons: ein „*Artificium*“ (System) zum Römerbrief, eine „*Exegesis methodica*“ zum Galaterbrief, beides von Melanchthon offenbar diktierter Inhaltsangaben, worin die theologischen Aussagen der Briefe mittels formaler Analyse deutlich gemacht werden. Das dritte, weitaus umfangreichste Stück „*Rhapsodia*“ zum Römerbrief ist der unmittelbare Niederschlag einer philologisch-exegetischen Übung mit vielen sprachlichen, aber auch mit theologischen Erläuterungen. Diese Nachschriften vermitteln einen wertvollen Einblick in die akademische Tätigkeit Melanchthons in der Zeit um 1520–21.

Leider sind die Texte in jeder Hinsicht unzulänglich ediert. Die Zeilenlängen der Handschrift werden im Druck beibehalten. Dadurch ist der Text außerordentlich unübersichtlich. Der Leser muß durch Überhänge bedingte Absätze in Kauf nehmen, ohne daß – was anscheinend beabsichtigt war – die reiche Gliederung der Handschrift sichtbar wird. Bei den ersten beiden Texten sind nicht einmal Trennungsstriche angebracht, obwohl sie der Schreiber gelegentlich verwendet. Im dritten Text wird diese selbstverständliche Lesehilfe geboten. Es war ja nicht etwa eine diplomatische Edition beabsichtigt. Der Lesbarkeit halber wurde u–v normalisiert. Man fragt sich, warum dann durchweg *Euangelium* gedruckt wird. Die zahlreichen Abkürzungen werden grundsätzlich stillschweigend aufgelöst; im dritten Text wie zu erwarten auch &, das jedoch in den ersten Teilen stehenblieb. Auch findet man J neben I, und zwar nicht im Anschluß an die Vorlage. Die unterschiedliche Behandlung der einzelnen Texte rührt anscheinend von drei verschiedenen Bearbeitern her, die im Vorwort genannt werden. Gemeinsam ist ihnen freilich die Mißachtung der Grundbegriffe der Editionstechnik. Manchmal wird der Leser in die Zweifel des Editors über die Bedeutung einer Abkürzung eingeweicht (nicht etwa im Apparat, sondern

im Text), dann wieder werden Emendationen stillschweigend vorgenommen. Randbemerkungen werden gelegentlich im Apparat, öfters im Text geboten, in den „Rhapsodiai“ aber meistens stillschweigend weggelassen. Die S. 42 erwähnten übergangenen Stücke gehören eindeutig zum Römerbriefkolleg. Zusätze des Herausgebers stehen im allgemeinen in eckigen Klammern, zuweilen aber auch in runden. Lateinische Wörter in runden Klammern stehen in der Handschrift über dem vorhergehenden Wort, was nirgendwo erklärt wird. Werden Zitate identifiziert, so geschieht das oft mit einer unüberbietbaren Umständlichkeit. Zum Nachweis des Stephanus von Byzanz muß der alte Zedler herhalten, obwohl an anderen Stellen Pauly-Wissowa gebraucht wird. Bei der Galater-Disposition fehlen die Blattzahlen der Handschrift; gerade hier aber ist es wichtig zu wissen, daß diese Abhandlung sich unmittelbar an das „Artificium“ anschließt; sie beginnt auf der Rückseite von Blatt 6. (Übrigens bedeutet in dieser Ausgabe das r bei der Blattzahl nicht wie üblich „recto“, sondern „Rückseite“!) Die Interpunktion muß der Leser fast ganz entbehren. In den ersten Texten sind die wenigen Satzzeichen der Handschrift zum Teil weggelassen; doch gibt es auch hierbei keine Konsequenz. Im dritten Text (dem übrigens erstmals Editionsgrundsätze vorangestellt sind) wurden die Satzzeichen ein wenig vermehrt; letztlich bleibt auch hier der Leser ohne Hilfe. Die nachlässige Behandlung der Satzzeichen ist nicht nur eine Unfreundlichkeit gegenüber dem Benutzer. Eine gründlichere Durcharbeitung des Textes hätte manche Unstimmigkeit offenbart, die durch einen Blick in die Handschrift zu beheben ist. Hier die wichtigsten Corrigenda:

S. 20 Z. 20: etc. Romanis – S. 21 Z. 16 legem naturae – S. 24 Z. 20 gratia ist getilgt – S. 25 Z. 2 Cuius occasio – Z. 9 ergo statt evangelio – S. 27 Z. 6 facili argumento – Z. 11 disputatione – Z. 18 Oro pro vobis – S. 28 Z. 2 ad quae (se. capita) – Z. 10 reicerit – Z. 13 impegerunt – Z. 23 in universum – S. 29 Z. 6 Conservatio – Z. 8 a causa – Z. 21 Quinque argumenta – S. 30 Z. 3 quod liberius – Z. 5 in epistola – S. 34 Z. 7 excesserint – Z. 10 das ergänzte et ist zu streichen – Z. 11 acceperit – Z. 19 quandam castigationem – Z. 21 Rationem – Z. 27/29 collationem quandam – S. 35 Z. 2 revelationem – Z. 15 obiurgationem – Z. 16 Galate = Galatae, was auch Erasmus hat – Z. 17 Iustificatio – Anm. c Barbara – S. 36 Z. 10 iustificamur – Z. 14 nec a quoquam – Z. 22 promissionem – Z. 30 rationem – Z. 34 cum – S. 37 Z. 3 filius ist getilgt – Z. 4 fehlt Hactenus Confirmatio – Z. 13 *παρρησιος* atque – ebd. sequuntur – S. 45 Z. 15 ni Paulum – Z. 18 tamen statt tum – Z. 20 vor Oratio fehlt 2. – S. 46 Z. 6 Christianarum – Z. 8 gratiam et quod ist getilgt, quod jedoch irrümlig – Z. 14 cj. ex Christianismo – Anm. 2: B bedeutet Brettanus – S. 47 Z. 15 edixisse – Anm. a: mihi statt num – S. 48 Z. 13 nemini hominum – Z. 17 f. in eius statt melius – S. 49 Z. 6 *Επαγγελω* – Z. 16 statt est 3 (Demosth. IX, 19) – Z. 31 homo statt hoc – S. 50 Z. 12 servio statt sermo – Z. 15 amor ist getilgt – S. 51 Z. 1 *προσευχη* 2 simplicium (vgl. CR 20, 40); optiva cj. für optivo; wahrscheinlich ist optatio gemeint – Z. 17 scripturae statt scripturarum – S. 52 Z. 3 herschafflich – Z. 20 id est – Z. 29 dicuntur – S. 53 Z. 14 Vulgarius ist Theophylakt von Adrida, das Zitat steht Migne PG 124, 349 – Z. 23 das Erasmuszitat ist Adag. 3, 6, 23 – S. 54 Z. 5 Tus. – S. 55 Z. 3 discunt (der indikativische Ut-Satz gehört nicht unmittelbar zur Überschrift Distributio) – Z. 11–14 gehören zum ursprünglichen Text, der sich auf Bl. 13^v fortsetzt – Z. 11 ist wohl Philippica III, 27 und V, 21 gemeint – Z. 13 *Διοι* statt Aioli – Z. 14 previderit – S. 58 Z. 9 qua statt quando – Z. 19 magnificare – Z. 24 praeeditos – S. 59 Z. 14 nostri – Z. 21 tangunt alterius miseriae et calamitates – S. 60 Z. 5 einem – Z. 14 *εὐδοκεῖν* est – Z. 30/31 quando statt quum – S. 61 Z. 6 obscurarunt – S. 62 Z. 16 quae literis committere – S. 63 Z. 9 promissionem (Z. 10 promissiones richtig) – Z. 15 quando statt quum – S. 64 Z. 14 causas tracto – Z. 23 cj. ut statt in – Z. 26 operam navavit – S. 65 Z. 3 misericordia, rem, ut – Z. 7 magnificare – Z. 18 nominatio statt vorantis – S. 66 Z. 20 labellum – Z. 22 illativa – Z. 23 sive statt sicut – S. 67 Z. 9 lis statt Jus – Z. 19 faciundum – S. 69 Z. 24 acceptionem – S. 70 Z. 29 in se reiciunt ist zu halten (= auf sich beziehen) – Z. 33 id est transgressio – Z. 35 ignorent – S. 71 Z. 19 purificati: puri ist dick durchgestrichen – Z. 25 spiritu ist getilgt – Z. 36 Qui

sordescit, sordescat – S. 75 Z. 11 non getilgt – Z. 27 tyrannidem – S. 76 Z. 4 quando statt quum – Z. 23 exigit – S. 77 Z. 24 tangimur, confundimur – S. 78 Z. 11 est sensus spiritus – Z. 15 fehlt zcyenn – Z. 20 legi liberare – Z. 25–28 Differunt nihil (so immer in der Handschrift) nisi quod bezieht sich, wie eine Klammer andeuter, auf die mit Lex und Spiritussanctus beginnenden Sätze – Z. 28 motio statt notio – Z. 30 assero – Z. 38 vgl. Migne PG 124, 444 – S. 79 Z. 17 iacenti statt carenti – 31 pro ist nicht getilgt und zu halten (lies expavido) – S. 80 Z. 24 suscipimus – S. 81 Z. 32 quando statt quum – Z. 36 in 6 coniugatione (richtig wäre 5., vgl. CR 20, 86) – S. 82 Z. 24 cj. emphasis – S. 83 Z. 6 lupanar – Z. 24 Quando membris . . . sentiendi, sicut quando indormiscunt membra – S. 84 letzte Z. zw statt zuo.

Das letzte Drittel der Ausgabe ist den beiden vieldiskutierten Vorarbeiten zu den Loci gewidmet, der „Theologica institutio“ und den „Rerum theologicarum capita“. Der Text des CR wurde nach den Handschriften revidiert und dabei an einigen Stellen verbessert. S. 90 Z. 4 fehlt allerdings die unerläßliche Emendation praecipui. Daß S. 93 Anm. 8 das überlieferte iustificamus zu halten ist, hat schon Kolde erkannt. S. 94, VIII Zeile 13 halte ich statt iustus die Konjekture iusto für nötig.

Den einzelnen Texten stellt E. Bizer umfangreiche, nützliche Einleitungen voran, auf die hier nicht ausführlich eingegangen werden kann. Nur eine Stelle sei herausgegriffen, da sie für die Beurteilung der exegetisch-theologischen Einsicht Melancthons von entscheidender Bedeutung ist und überdies ein editorisches Problem aufwirft. Mit Bezug auf einen Abschnitt der Theologica institutio schreibt Bizer (S. 11): „Der Locus ‘de iustificatione’ wird dann c. I sogleich dem Thema *περὶ ἡδικῶν* zugeordnet“. Was gemeint ist, steht deutlicher in seinem Buch „Theologie der Verheißung“, wo zur gleichen Stelle gesagt wird: In „der Theologica Institutio erklärt Melancthon, das Thema des ersten Teils des Römerbriefes sei die Ethik“ (a.a.O. S. 36). Überprüft man diese für jeden Exegeten, geschweige einen Luther-Schüler, doch sehr befremdliche Erklärung am Text, so steht bei Melancthon, wie zu erwarten, etwas ganz anderes. Daß der erste Teil des Römerbriefs von der Rechtfertigung handelt, wird als selbstverständlich festgestellt. Das Problem liegt darin, was Paulus in diesem ersten Teil unter „Gesetz“ versteht. Melancthon sagt: auch wenn der konkrete Anlaß zur Abfassung des Römerbriefs ein Streit um das Zeremonialgesetz gewesen sein sollte, so steht doch fest, daß Paulus (wenn er vom „Gesetz“ spricht) nicht nur das Zeremonialgesetz, sondern in erster Linie das Sittengesetz meint (Texte S. 90). Bizers Mißverständnis ist wahrscheinlich hervorgerufen durch das mit seinem Kapitaldruck in die Augen springende LEGE MORVM. Man muß daher fragen, ob es sinnvoll ist, die von einem zeitgenössischen Abschreiber (oder auch Drucker) oft recht oberflächlich und zuweilen irreführend angebrachten Hervorhebungen einzelner Termini in eine moderne Edition zu übernehmen, oder ob nicht dem Leser mit einem von solchen sekundären Akzenten gereinigten Text besser gedient ist. Seit geraumer Zeit ist bei manchen Editoren eine gewisse Unsicherheit, ja Ängstlichkeit bei der Behandlung von lateinischen Texten der Reformationszeit zu bemerken (die deutschen stellen andere Probleme, die hier außer Betracht bleiben). Das Ergebnis sind altertümliche Ausgaben, die dem Benutzer jegliche Lesehilfe versagen. Worin der Nutzen dieser Patina bestehen mag, ist nicht auszumachen. Eine Vorstellung von den Eigenheiten der Handschriften können diese Editionen doch nicht bieten, auch wenn sie sorgfältiger gearbeitet sind als die anzuzeigenden Texte. Die – unerläßliche – Auflösung der Abkürzungen stellt schon einen so schwerwiegenden Eingriff in den Originaltext dar, daß man den damit begonnenen Weg zu Ende gehen und – statt an graphischen Äußerlichkeiten hängen-zubleiben – einen behutsam rezensierten Text erarbeiten sollte, der besser als die meist flüchtig geschriebene Vorlage den Gedankengang des Autors in Interpunktion und Druckbild deutlich macht. Eine gewissenhafte Edition ist immer zugleich Interpretation.

Heidelberg

Heinz Scheible

Peter Fraenkel und Martin Greschat: *Zwanzig Jahre Melanchthonstudium. Sechs Literaturberichte (1945–1965)* (= *Travaux d'Humanisme et Renaissance* 93). Genève (Droz) 1967. XII, 214 S., geb.

Anlässlich des 400. Todesjahres Melanchthons 1960 veröffentlichte Peter Fraenkel in der *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* und in den von W. Elliger herausgegebenen „Forschungsbeiträgen“ (1961) einen ausführlichen Bericht über die vorhergehenden „Fünfzehn Jahre Melanchthon-Forschung“. In drei weiteren Jahrgängen der genannten Zeitschrift ergänzte er seinen Bericht durch Nachträge und vor allem durch Besprechung der zahlreichen durch das Jubiläum hervorgerufenen Publikationen. Dann übernahm Martin Greschat diese Aufgabe und legte im Jahrgang 1967 einen weiteren Bericht vor, der die bis 1965 einschließlich erschienene Literatur erfaßt. In dem anzuzeigenden Band werden diese fünf Abhandlungen unverändert vereinigt und um eine bisher ungedruckte Nachlese aus der Feder Greschats vermehrt. Die Vorrede von Fraenkel weist noch einige Titel aus dem Jahr 1966 nach.

Die Forschungsberichte sind sachlich gegliedert. Da die einzelnen Teile verständlicherweise nur unverändert abgedruckt werden konnten, muß der Benutzer ein Thema an sechs Stellen suchen. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis und die Register der Autoren und der Schriften Melanchthons erleichtern die Handhabung. Der okkasionelle Benutzer wird den Berichterstattern für ihre objektiven Referate Dank wissen. Wer sich die Zeit nimmt, das ganze Buch durchzulesen – die Verfasser haben ihm eine Form gegeben, die das ermöglicht –, erhält einen vielleicht verwirrenden Eindruck von der Vielseitigkeit Melanchthons und der thematisch und qualitativ unterschiedlichen Versuche, seine – wie Fraenkel zu Recht bemerkt – immer noch rätselhafte Gestalt zu erfassen. Wenn der Leser dadurch zu eigenem Studium angeregt wird, so ist der tiefste Zweck dieses Buches erreicht.

Am Mangel an bibliographischen Hilfsmitteln braucht ein Melanchthon-Studium heute nicht mehr zu scheitern. Gleichzeitig mit dem Buch von Fraenkel und Greschat erschien der erste Band des umfangreichen Werkes von Wilhelm Hammer: „Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte“ (Gütersloh 1967), das in Form eines Nachschlagewerkes die von 1519 bis 1799 erschienene Literatur beschreibt. Der zweite Band ist im Druck; er erfaßt die Jahre 1800 bis 1965. Über die Neuerscheinungen der jüngsten Zeit unterrichtet die neue „Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance“, deren erster Band (Genf 1966) die Publikationen des Jahres 1965 enthält. Mit Rücksicht auf dieses dankenswerte Unternehmen des Verlages Droz scheinen Fraenkel und Greschat ihre bisherige Aufgabe als Berichterstatter für beendet zu betrachten. Das wäre bedauerlich, denn eine noch so aktuelle und vollständige Bibliographie ersetzt nicht den sachkundig verfaßten Forschungsbericht. Die Fortsetzung der bisherigen Berichte von Fraenkel und Greschat würde sicherlich den Beifall aller Fachgenossen finden.

Heidelberg

Heinz Scheible

Dorothea Coenen: *Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates Xanten unter der klevischen und brandenburgischen Herrschaft* (= *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 93). Münster (Aschendorf) 1967. XV, 309 S., kart. DM 50.–.

Die als Dissertation (phil. Freiburg i. Br., 1960) vorgelegte Arbeit stellt die Konfessionsbildung im 16. und 17. Jahrhundert und das Leben katholischer Gemeinden im 17. und eingehenden 18. Jahrhundert im Herzogtum Kleve dar.

Die Herzöge Johann III. (1521–1539) und Wilhelm V. (1539–1592) folgten den Motiven der klevischen Kirchenpolitik. Sie griffen in die Kirche ein, um in ihrem Territorium ruhige und einheitliche Ordnung zu erhalten. Sie nahmen dabei Reformgedanken des Erasmus auf und verzichteten auf „straffe konfessionelle Steuerung“ (12). Wilhelm V. lavierte zwischen den Religionsparteien in schwierigerer Situation, die durch die Verwicklung in der europäischen Politik (Geldrischer Feldzug; Alba fiel

1568 aus den Niederlanden in Kleve ein) bedingt war. Politische Motive bestimmten auch z. T. seine Rückwendung zum katholischen Reformansatz um 1570. Sie fiel zusammen mit dem Plan einer klevischen Sekundogenitur im Hochstift Münster (19). Trotz guten Willens zur Reform war die vermittelnde Linie gegen die militanten Konfessionen nicht durchzuhalten. Sie beseitigte die Unkenntnis der Lehre nicht (11) und ermöglichte gegen ihre Absicht eine „Ungleichheit“, wie das Edikt von 1565 feststellte (21). Da ein starkes religiöses Motiv fehlte, blieben die Maßnahmen auch nach der Korrektur der kirchenpolitischen Linie ohne inneren Schwung und arm an aufbauenden Zügen (25). Immerhin behauptete sich die katholische Kirche bis zum Ende der klevischen Dynastie weitgehend (82 f.: Konfessionsstatistik), wenn auch Luthertum, dann calvinistische Flüchtlinge aus Westeuropa die konfessionelle Einheit des Landes zerstörten. Dabei förderten gegenreformatorische Maßnahmen den Übergang zum Calvinismus (51).

Das Herzogtum Kleve, dessen irenische Obrigkeit der konfessionellen Vielfalt Vorschub leistete, ist ein bedeutsames Objekt, um zu beobachten, wie konfessionelles Bewußtsein entstand und die Konfessionen sich verfestigten. Drang das Luthertum bei den Gebildeten stärker vor, bei der anonymen Masse, dort, wo gepredigt wurde, waren Handwerkerkreise wegen der gleichartigen Flüchtlingsgemeinden dem Calvinismus aufgeschlossener, so stärkte sich der Katholizismus an den fortbestehenden Institutionen der Kirche. Oft fehlt ein klares Bewußtsein der konfessionellen Verschiedenheiten (Hermann Wintgens in Orsoy, 61 ff.). Gefördert hat es nicht nur die Spaltung der Obrigkeit in die brandenburgisch-reformierte und die neuburgisch-katholische beim klevischen Erbfall (76 ff.), sondern auch die calvinistische Synode, die zur gleichen Zeit anfang, konfessionelle Unterschiede zu lehren (69 f.).

So sehr sich die brandenburgische Kirchenpolitik in Kleve (Teil II) auf das Kirchenregiment der Klever Herzöge berief (95, 117 f.), so unverkennbar ist der Unterschied: Die Auseinandersetzungen vollzogen sich nicht innerhalb einer Kirche. Der Territorialherr stand außerhalb des Zusammenhangs der Hierarchie. Zum Interesse der Konzentration der Obrigkeit trat nun die andere Auffassung vom Wesen der Kirche (90). Beides stieß zusammen mit den beim Erbfall als rechtmäßig anerkannten Privilegien der Kirche und Geistlichkeit (geistliche Jurisdiktion, Steuerfreiheit) und dem Glauben an den universalen Charakter der Kirche. Die Auseinandersetzungen, die Verf.in vorsichtiger als gespanntes Verhältnis (90), als echten Interessenkonflikt (117), aber auch als Religionskämpfe (134) oder Unterdrückungsmaßnahmen (115) kennzeichnet, entstanden, weil die landesherrliche Obrigkeit versuchte, die klevische Kirche aus der Hierarchie herauszulösen und die reformierten Glaubensgenossen so zu fördern, daß die katholische Kirche um ihre Prädominanz (100) fürchtete. Das Geldbedürfnis ließ die brandenburger Kurfürsten die Grenzen zwischen außerordentlicher und ordentlicher Steuer verwischen (137). Zu letzterer wurde der Klerus nun herangezogen. Dabei wirkte der ungleich höhere Anlagesatz (138, 151) nicht nur verletzend, sondern schädigte auch die wirtschaftliche Substanz der Kirche. Außerdem und viel mehr setzten sich nachgeordnete Ämter (104 ff.), die Stände (142 f.) und besonders niederländische Truppen über verbrieft Rechte der Geistlichkeit gewaltsam hinweg. Die Eingriffe bedrohten den Bestand der Träger des kirchlichen Lebens, das grundsätzlich respektiert wurde. Dies gab der katholischen Kirche in Kleve das Gefühl, in ihrer Existenz bedroht zu sein. Dagegen wehrte sich vor allem der höhere Klerus unter Berufung auf seine hergebrachten Rechte (besonders Exkurs III), indem er beim Landesherrn, aber auch beim Kaiser vorstellte. Im Streit um die geistliche Jurisdiktion lenkte Kurfürst Friedrich Wilhelm 1672 ein (Bielefelder Religionsrezeß), um die katholischen Untertanen nicht durch den Anspruch des Summepiskopats zu entfremden (132).

Das Schwergewicht der Arbeit liegt im dritten Teil, in dem Verf.in die Gemeindeglieder, Gravamina und Visitationsprotokolle des Stiftsarchivs Xanten auswertet. Es entsteht ein an Einzelheiten reiches Bild vom innerkirchlichen Leben der katholischen Kirche und seiner Träger bis hin zu Küstern und Schulmeistern. Auch das Vokabular der konfessionellen Polemik wird untersucht. Die katholische Kirche in Kleve, in der die tridentinische Reform nur indirekt wirkte (200), regenerierte

sich nicht allein im Festhalten an der Tradition, am rechtlichen status quo, sondern gewann „moderne“ Züge: sie zeigt Ansätze einer Seelsorgekirche. Dazu trug nicht nur die Sorgfalt der archidiaconalen Behörde in Xanten bei. Auch die Gemeinden stellten höhere Ansprüche an Sittlichkeit, Seelsorge und Predigt, nicht ohne vom Vorbild der evangelischen Konfessionen beeinflusst zu sein. Die Visitationen (1682 [Exkurs VI druckt den Fragebogen ab], 1714/16 und 1722) stellten intaktes kirchliches Leben fest. Die Konfessionen hatten sich stabilisiert.

Die Darstellung wertet gedrucktes und ungedrucktes Quellenmaterial mit gebotener Vorsicht aus, hebt Typisches hervor und ordnet es sowohl in die Linie der brandenburgischen Kirchenpolitik, als auch in die Entwicklung der nachtridentinischen Kirche ein. Der Blick ist konzentriert auf das katholische kirchliche Leben, behält aber vergleichbare Erscheinungen anderer Konfessionen im Auge.

Zu sparsam sind Verweisungen angebracht. Daß z. B. der 1614 von der landesfürstlichen Obrigkeit eingesetzte reformierte Bürgermeister, der an die Stelle eines Katholiken trat (168), Mitglied des Presbyteriums war (54), erfährt man nur, wenn man den Namen auf S. 187, A. 92 findet und das Register benutzt. Oder: wie die Regierung, bei der der gegenüber Xanten widersetzliche Cornelius Hatzfeld vorstellig wurde (209 f.), reagierte, findet man auf S. 107. Weder ist darauf zurückverwiesen, noch auf eine ergänzende Mitteilung, die auch nicht unerheblich ist, auf S. 273, A. 2 vorverwiesen. Gelegentlich ergeben sich voneinander abweichende Deutungen. So liest man S. 164, daß die Gemeinde Appeldorn einen Pastor nach eigenem Geschmack wünschte, vermutlich auf Anstiften Andersgläubiger. Dasselbe Beispiel belegt S. 201 (wieder ohne Verweisung) die Vorstellung, daß die Intensivierung des Pfarrlebens von der Geistlichkeit abhängen und notwendig sei, um Einflüsse anderer Konfessionen abzuwehren. Ähnlich wird dieselbe Predigt des Jodokus Willichius auf S. 70 glossiert, in ihr trete die Polemik in den Hintergrund, obwohl sie immer wieder durchschlage, auf S. 155 (ohne Verweisung) aber als der eines Amtsbruders ganz ähnlich charakterisiert, der die Predigt als Gelegenheit benutzte, die konfessionellen Gegner zu schmähen. Man muß daher die Sach-, Personen- und Ortsregister benutzen.

Tübingen

Hans-Christoph Rublack

Neuzeit

Jerry F. Dawson: Friedrich Schleiermacher. The evolution of a nationalist. Austin (Texas)/London (University of Texas Press) 1966. X, 173 S., geb. \$ 5.-.

Dawson geht mit Recht davon aus, daß Schleiermacher lebte, was er politisch dachte. Leider überprüft D. seine Schlußfolgerungen nicht an Hand der Grundsätze, die Schleiermacher in der Ethik für das politische Leben aufstellt. D.'s Buch wird darüber zu einem Buch der Vermutungen. So soll es (nicht Anerkennung der Heiligkeit der Ehe, sondern) ein Zeichen von Nationalismus sein, daß sich Schleiermacher zu der Entscheidung durchringt, nicht störend in die Ehe der E. Grunow (nicht: Grünow) zu treten (S. 47 f. – Das christliche Leben, S. 133 f. Da diese meine neue Ausgabe von Schleiermachers christlicher Sittenlehre erst 1968 erscheinen soll, verwende ich die Seitenzählung der Nachschrift Erdmann). Der Mann, der nicht begreifen kann, wieso die Not alles erfunden haben soll, soll ein politisches Ideal geliebt und angebetet haben as a substitute for a solution to his unhappy personal circumstances (lack of warm family affection S. 161 f. – D. chr. Leben, S. 238, MS 1809, § 53). Der Universitätsprediger, der keine „Vorurteile gegen andere Völker“, aber die Vaterlandsliebe für geboten hält, wenn er sagt: „Und wer nicht von der Bestimmung seines eigenen Volkes erleuchtet ist, der kennt auch nicht so den eigentümlichen Beruf anderer Völker“, soll in der beschaulichen Ruhe von Halle und der wirtschaftlichen Sicherheit seiner neuen Position das Interesse an patriotischen

Äußerungen verloren haben (S. 55 f., 59 f. – SW Predigten I, Neue Ausgabe, Berlin 1834, S. 233). Dem Mann, für den die Liebe alles teilt und, was Größe hat, aufnimmt, soll aus Sehnsucht nach seiner von ihm durch den Krieg getrennten Frau die Lust am kriegerischen Geschrei vergangen sein. Bei D. erfährt man nicht, daß Schleiermacher die Rückkehr seiner Frau das einzige „Gut des unseligen Waffenstillstandes“ vom 4. 6. 1813 nennt, diesen für eine gefährliche Sache und einen ungeheuren Verlust hält sowie auf die Erneuerung des Krieges hofft (S. 117 f., 73 – D. chr. Leben, S. 148; Aus Schleiermachers Leben. In Briefen¹ II, S. 201; H. Meisner, Familien- und Freundesbriefe 1804–1834, S. 184 ff., 190). Dem nüchternen Politiker, für den die Liebe den Skeptizismus erregt und der an der baldigen Einsetzung des erwünschten deutschen Kaisertums zweifelt und über andere Lösungen des Deutschlandproblems sich nicht ins Prophezeien begeben will, schreibt D. eine Tendenz zu, to oversimplify the problems standing in the way of German unification (S. 113, 72; anders S. 118, 124, 130 – R. Odebrecht, Dialektik, S. 105; H. Meisner, S. 189 f.). Der besonnene Reformator, welcher „einen in dem Volke selbst sich bildenden edlen und freien Geist“ für segensreicher erachtet als nationalistischen Stolz, „der Fleisch für seinen Arm hält“, soll töricht gewesen sein to think that he could accomplish great feats of nationalism through idealistic educational reforms (S. 80, 101 – SW Predigten IV, Neue Ausgabe, Berlin 1835, S. 40).

Nicht D., sondern Schleiermacher soll die Tendenz gehabt haben, beinah alles im Licht nationalistischer Überzeugungen zu interpretieren (S. 160). So soll die Trennung von Staat und Kirche in den „Reden“ einer nationalistischen Forderung gleich sein (S. 34). D. unterschiebt Schleiermacher a highly emotional experience, defying logical processes and historical evidence (S. 16, 50, 122). Wenn sich Schleiermacher in einem Brief an seine Frau über etliche Personen entrüstet, die aus Angst vor den Franzosen sich aus Berlin davongemacht haben – „Hoffentlich werden die offenbar feigerzigen, sowohl die königlichen Diener, als auch die Bürger – denn auch viele reiche Privatleute sind fort, sagt man, besonders viel reiche Juden – ihrer gerechten Strafe nicht entgehen“ (S. 286, nicht S. 281–282; die 1. und 2. Aufl. sind verwechselt; die Literaturangabe ist unstimmig) –, nimmt D. das zum Vorwand, Schleiermacher seine ersten Gefühle von Antisemitismus äußern zu lassen (S. 114). Der Kritiker der Alten, welcher das politische Handeln nicht für ausreichend hält, das höchste Gut hervorzubringen, und welcher in der Volkseinheit nicht den letzten Beziehungspunkt sieht, soll geglaubt haben, daß he owes his first and last duty to his nationality (S. 109, 3, 4, 5 – Braun I, S. 292 f., 327, 470; II, S. 95, 141, 337, 380, 555 f.; L. Jonas, D. christl. Sitte, S. 476). Schleiermachers „Einwendungen“ gegen die Zuständigkeit des Staates für die Totalität des Lebens (z. B. S. 10) werden unterschlagen (S. 149, 87). Der Ethiker, der im höchsten Gut mehrere Sphären unterscheidet und dem W. Dilthey eine Kraft zu sondern und auseinanderzuhalten zuschreibt, soll fähig gewesen sein, to choose nationalism as a complete and total answer to all problems faced by his society, or by any other (S. 51 – Braun I, S. 471; I, 507, 544, 551, 577 f.; Leben Schleiermachers II 1, S. 33). Obwohl Schleiermacher das höchste Gut nicht komparativisch als einzelnes versteht, wird behauptet, that nationalism is the single most important factor in his life (S. 160 – Braun II, S. 87, 552). Schleiermachers Kritik an den ökonomischen Grundsätzen des Nationalismus („ein geschlossener Staat ist egoistisch“) wird von D. übergangen (S. 153 – Braun II, S. 103, 146, 466 ff.; D. chr. Leben, S. 242 f.). Den Denker, der die Trennung und Selbigekeit von Theorie und Praxis tiefer ansetzt, als die Moderne es tut, läßt D. in gutem Amerikanisch sagen: „if ideas had no practical application they were useless“ (S. 47, 14, 163; anders S. 19 f., 22, 29 f., 33, 82, 156). Aus dem Mann, der in seiner Ethik beschreibt, wo auf Erden dem Menschen ein Wohnen ist, macht D. einen gehetzten Geist, der nirgends zu Hause ist, sondern bald hier, bald da nichts Besseres als seinen Nationalismus zu propagieren sucht (driven by an unalterable chain of events, over which he had no control . . . as though nationalism were a mechanism of escape S. 161 f., 14, 17 f., 23, 44, 51, 55 f., 66, 74 f., 80, 83 f., 86, 88, 94, 121, 128, 137, 143 ff., 155).

Schleiermacher soll unfähig gewesen sein, to find satisfaction in his various ecclesiastical duties (S. 162). Der Reformator, der die Wiedervereinigung der beiden evangelischen Kirchen verfißt, weil Lehrverschiedenheiten kein Grund zur Trennung sind und die Diskussion die Gemeinschaft im Christlichen voraussetzt, soll sich von dem Bestreben haben leiten lassen, to make Germany a nation of one nationality and one faith (S. 135 – D. chr. Leben, S. 48 f.). Im Kampf um die Eigenständigkeit der Kirche (die keine kraftlose Unabhängigkeit vom Staat ist) soll kein „aroused clergyman“ zu Wort gekommen sein, sondern „a passionate nationalist“ (S. 136 – Kurze Darstellung ², § 325). Der Kirchenmann, der moderne Formen von Theokratie sowie die Verquickung von Religion und Politik verwirft, soll gemeint haben, that a reverence for God and a devotion to national traditions were synonymous (S. 32, 5, 13, 43, 122, 160). D. fragt nicht, warum Schleiermacher dem Staat zunächst nicht die Bildung der Gesinnung, sondern die der Talente zuschreibt (D. chr. Leben, S. 122). Der Redner über die Religion, dem nationalistische Siegesfeiern „widerlich“ und nationaler Ruhm und Schimpf gleichgültig sind, der Ethiker, der die Staaten für moralische Personen und den allgemeinen Frieden für eine wesentliche Idee des Christentums hält, wird in Zusammenhang mit dem Bestreben gebracht, die Botschaft der Liebe gegenüber „Germany's history of war“ zu opfern (S. 77 – D. chr. Leben, S. 85, 87, 273). Der Gesellschaftskritiker, der die Todesfreudigkeit streitbarer Nationalisten für kein christliches, sondern ein tierisches Gefühl hält, soll den Heldentod zu einem Genuß gemacht haben (Christian mystic who values death because it unites the soul with God S. 105 – D. chr. Leben, S. 93 f.). Der Patriot, dem der Kampf gegen den skrupellosen Verderber Europas (also nicht die eigennützigen Interessen der eigenen oder einer fremden Gruppe) der Einsatz des Lebens wert war, soll über den Tod „in abstract terms“ gesprochen haben. Der ökumenische Theologe, der eine Zulänglichkeit nur der ganzen Menschheit für das christliche Leben behauptet, aber im Staat die lokalen und sprachlichen Begrenzungen für ursprünglich gewollt ansieht, soll der Religion völkische Schranken auferlegt und gemeint haben, that religion was as much a national trait of the German people as their language or their folkways (S. 163 – D. chr. Leben, S. 123, 171 ff., 186 f., 254 f.). Dem Ethiker, der einen Begriff von Konsequenz hat, wird unterstellt: „He did not go as far as the twentieth-century nationalists in making nationalism a substitute for religion, but he must accept part of the responsibility for beginning the trend in that direction by elevating nationalism to a level equal to religion“ (S. 163, 12).

Über aller Kritik soll nicht unerwähnt bleiben, daß D.'s Darstellung mit Wärme geschrieben ist und der politischen Existenz Schleiermachers viel Sympathie entgegenbringt. Obwohl D. der Strenge des Schleiermacherschen Denkens nicht gerecht wird, kommt er zu einer Reihe trefflicher Einsichten, z. B. S. 40: „The same process which would lead to freedom for the individual would make a nation free“, oder S. 101: „As did the Jewish prophets of the Old Testament he [Schleiermacher] pictured the punishment of defeat as a visitation of the wrath of the Lord upon a whole nation, not upon groups of individually sinful people“. Wenn D.'s Buch der politischen Wissenschaft – auch jenseits des Atlantik – Lust macht, sich weiter mit der politischen Ethik eines Theologen auseinanderzusetzen, den das 19. Jahrhundert weitgehend nicht verstehen wollte, wird es nicht umsonst geschrieben sein.

Berlin

Hermann Peiter

Terrence N. Tice: Schleiermacher Bibliography with brief introductions, annotations, and index (= Princeton Pamphlets 12). Princeton (New Jersey) (Princeton Theological Seminary) 1966. 168 S., kart. \$ 2.50.

Dieser neuen Schleiermacher-Bibliographie, von G. Lange vorbereitet, nun aber von einem amerikanischen Theologen vollendet, kann nichts Vergleichbares an die Seite gestellt werden. Mit dem Zusammentragen von annähernd 2000 Titeln hat sich Terrence N. Tice ein Verdienst erworben, das nicht hoch genug veranschlagt werden

kann. T. vermittelt einen Überblick, den sich bislang kaum ein Schleiermacher-Forscher hat verschaffen können. Bedenklich ist lediglich, wie die Titel angeordnet werden. Als Vorbereitung für eine neue Ausgabe empfiehlt sich ein Vergleich mit F. W. J. von Schelling, Eine Bibliographie von Guido Schneberger, Francke Verlag Bern 1954, einer in vieler Hinsicht vorbildlichen Arbeit. Das durch den Stand der Schleiermacher-Edition bedingte Durcheinander der Schleiermacher-Texte, deren sinnvolle Zusammenstellung für eine neue, vollständige Gesamtausgabe unerlässlich ist, will ich nicht T. zum Vorwurf machen. Eine wertvolle Ergänzung zu I 1 stellt F. Laubisch's (noch nicht gedrucktes) Verzeichnis über den handschriftlichen Nachlaß Schleiermachers dar, von dem T. noch keine Kenntnis haben konnte. Auch T.'s Übersicht über die SW ist äußerst knapp. Es müßten zumindest die Herausgeber genannt werden. Die Schleiermacher-Literatur wird auf 6 (mehr oder weniger willkürliche) Perioden verteilt (-1834, -1869, -1899, -1918, -1939, -1964) und alphabetisch angeordnet. Umständlich ist, daß der Benutzer sich meistens erst auf S. 7 orientieren muß. Zwischen theologischer und philosophischer Schleiermacher-Literatur wird nicht unterschieden; doch werden die pädagogischen Untersuchungen gesondert aufgeführt. Wahrscheinlich setzt T. voraus, daß diese mit der Ethik weniger eng verbunden sind als andere technische Disziplinen (wie z. B. die Politik)? Den Index, der auf 6 S. beschränkt ist, hält T. selbst für unzureichend. Vielleicht könnte er u. a. auch durch neue Stichwörter erweitert werden (Organ[ismus], Bultmann, Gutzkow usw.)? Unter dem Stichwort „Culture“ auf S. 166 könnten auch Nr. 1471 und 1888 genannt werden. Ein kaum erfüllbarer Wunsch wäre, im Index auch die Inhaltsverzeichnisse der aufgeführten Arbeiten zu berücksichtigen. Die kurzen Einführungen zu den einzelnen Perioden lassen erkennen, wie T. bestrebt ist, nicht nur die einzelnen Nummern mechanisch aneinanderzureihen, sondern den Benutzer anzuhalten, sie auf ihren theologischen Gehalt hin zu prüfen. Er sucht zwischen „most able students“ und „lesser lights“ zu differenzieren (S. 86, 107, 111). Obwohl gewöhnlich solche Wertungen verpönt sind, ist grundsätzlich eine kritische Einstellung zu dem unermüdlichen bloßen „Geschreibe“ über Schleiermacher etwas Gesundes. Auch das Motto aus den Monologen, das T. an den Anfang stellt, zeigt, daß er sich von einem höheren Gesichtspunkt hat leiten lassen.

Die Stärke von T.'s Bibliographie besteht nicht in ihrer Akribie. Bei einer ersten, nur flüchtigen Durchsicht fiel mir eine Reihe Fehler auf. In Nr. 191 muß es „Werken“, sondern „Wirken“ heißen; in Nr. 243 nicht „127-128“, sondern „S. 132-135“ (eventuell Zusatz: Lebensbilder aus der Geschichte der inneren Mission 15); in Nr. 469 nicht „1869“, sondern „1868“; in Nr. 495 nicht „Dörfling“, sondern „Dörrfling“; in Nr. 625 nicht „Schleiermachers“, sondern „Schleiermachers“; in Nr. 635 nicht „Entwicklungsganges der Ethik“, sondern „Entwicklungsganges der Sittenlehre“; in Nr. 664 nicht „nach“, sondern „mit“; in Nr. 720 nicht „Hemen“, sondern „Heman“, nicht „deutsche“, sondern „Deutsche“; in Nr. 920 nicht „Kurze“, sondern „Kurzen“; in Nr. 942 nicht „Ricker, 1900“, sondern „J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung 1901“ (vgl. Nr. 1151); in Nr. 1051 nicht „praktischen“, sondern „praktischer“; in Nr. 1080 nicht „Deutschlands“, sondern „Deutschland“; in Nr. 1090 nicht „den“, sondern „dem“; in Nr. 1156 nicht „Klassifikationsmethode“, sondern „Klassifikationsmethode“; in Nr. 1179 (wenn überhaupt) nicht „H. 4“, sondern „H. 3“; in Nr. 1188 nicht „1915“, sondern „1911“; in Nr. 1200 nicht „VII“, sondern „VIII“; in Nr. 1249 nicht „vom Jahre“, sondern „Schleiermachers v. J.“, nicht „III“, sondern „III.“; in Nr. 1316, 1327, 1402, 1473, 1557 nicht „Vierteljahrschrift“, sondern „Vierteljahrsschrift“, nicht „Geisteskultur“, sondern „Geistesgeschichte“ (vgl. Nr. 1336 mit Nr. 1378; vgl. auch Nr. 784); in Nr. 1657 nicht „Literatur, Wissenschaft“, sondern „Literaturwissenschaft“; in Nr. 1372 nicht „Schränke“, sondern „Schranke“; in Nr. 1449 und 182 nicht „Aesthetik“, sondern „Ästhetik“; in Nr. 1471 nicht „Entwicklungsgeschichtliche“, sondern „entwicklungsgeschichtlich“; in Nr. 1486 nicht „den“, sondern „dem“, nicht „Febr.“, sondern „Februar“, nicht „Gräfe“, sondern „Gräfe und Unzer“ (eventuell Zusatz: Schriften

der Königlich Deutschen Gesellschaft zu Königsberg Pr., Heft 10); in Nr. 1524 nicht „Übernatürliche“, sondern „Übernaturliche“; in Nr. 1734 nicht „Transzendentalen“, sondern „transzendentalen“; in Nr. 1772 nicht „Effect“, sondern „Effekt“; in Nr. 1787 nicht „Schoeps.“, sondern „Schoeps.“. Nr. 635 ist falsch eingeordnet. Statt „Bd“ („Bde“) muß „Bd.“ („Bde.“) geschrieben werden. In Nr. 186 und 1649 könnte nach „Quellen“ ein Zeichen gesetzt werden. In Nr. 974 muß es „naturwissenschaftlich-geschichtlichen“ heißen, in Nr. 669 „Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1898“, in Nr. 898 „Stuttgart und Berlin 1903“. Die Angabe „ethical works“ in Nr. 176 ist zu allgemein, da die theologische Ethik in den beiden ersten Bänden nicht enthalten ist. In Nr. 1680 ist „sprachwissenschaftliche“ anders geschrieben als in Nr. 1678, in Nr. 135 Reutlingen anders als in Nr. 454, in Nr. 77 u. a. Literaturzeitung anders als in Nr. 338 und in Nr. 1295 Pastoraltheologie anders als in Nr. 1481 und 1491. Im Gegensatz zu Nr. 871 ist die Angabe in Nr. 1029 unvollständig (vgl. Nr. 1190, 1197), im Gegensatz zu Nr. 584 der Titel in Nr. 469 und 533. Während T. in Nr. 669 das „dargestellt“ ausließ, hat er es in Nr. 664 übernommen. Im Gegensatz zu seiner sonstigen Gepflogenheit hat T. in Nr. 578 die beiden letzten ungezählten Seiten (Inhalt und Druckfehler) nicht mitgezählt (ähnlich Nr. 668). Wenn überhaupt, müßte die moderne Rechtschreibung (z. B. Nr. 635 „beurteilt“ statt „beurtheilt“) konsequent angewandt werden; also auch „Verhältniß“ und nicht „Verhältniss“ in Nr. 580! Auch die Großschreibung des ersten Wortes im Untertitel müßte einheitlich sein (z. B. Nr. 898 und 1188). Offensichtlich hat T. kein deutscher Korrektor zur Seite gestanden. Sonst wäre es sicher nicht zu den über 100 im Deutschen nicht gebräuchlichen Worttrennungen gekommen (Schleiermacher in Nr. 1078 f.). Muß es in Nr. 389 nicht „Theologischen“ und in Nr. 1080 nicht „für Philosophie und Geschichte 17“ heißen? Lautet es in Nr. 1808 wirklich „supranatürlichen“, in Nr. 1313 „Diss., 1937“, in Nr. 1830 „Wichard“ und in Nr. 1657 „Bommersheim“? Stimmt die „XI“ in Nr. 519 und das „seiner handschriftlicher Nachlaß“ in Nr. 506?

Nr. 412 ist vielleicht leichter zugänglich in: F. A. W. Diesterweg, SW 1. Abt.: Zeitschriftenbeiträge, 3. Bd., bearb. v. Ruth Hohendorf, Berlin 1959, S. 251–268. Auf den Nachtrag von Schleiermachers Predigten, 1.–3. Bd., Neue Ausgabe, Berlin 1843, 4. Bd., Neue Ausgabe, Berlin 1844 könnte u. U. verzichtet werden. Zu Nr. 527 kenne ich die Angaben „Schleiermacher als Theologe und Philosoph, Vortrag gehalten von [C. L.] Michelet in der Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 2. 1. 1869, Berlin 1869, Im Selbst-Verlage des Verfassers, 15 S.“; zu Nr. 600 die Angaben „in: Nachrichten über das evangelisch-theologische Seminar in Blaubeuren, umfassend den Cursus 1857 bis 1861. – Blaubeuren (W. Lubrecht) 1861, S. 1–25“; zu Nr. 709 die Angaben „in: Jahresbericht des Städtischen Realgymnasiums zu Leipzig, Ostern 1895 [Schulprogramm]. – Leipzig, In Kommission der J. C. Hinrichsschen Buchhandlung 1895, S. 2–76“; zu Nr. 841 die Angaben „Religion und Religionen bei Schleiermacher und Hegel. Eine Verhältnisbestimmung. – Erlangen 1896, 62 S.“ und zu Nr. 1338 die Angaben „Leopold Klotz Verlag/Gotha 1935, 57 S.“. Zu Nr. 490 ist mir Bern als Erscheinungsort bekannt.

An fehlenden Titeln kenne ich nur: Johann Eduard Erdmann, Vorlesungen über Akademisches Leben und Studium, Leipzig (Verlag von Carl Geibel) 1858, S. 264 f.; G. Lisso, Schleiermacher's Reden über die Religion und Chateaubriand's Geist des Christentums, Protestantische Vorträge, Heft 7. – Berlin 1870, Verlag von F. Henschel, 27 S.; Trutz Rendtorff, Die Begründung des weltlichen Strafrechts in der theologischen Ethik seit Schleiermacher. In: Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie, hg. v. Hans Dombois, Luther-Verlag / Witten 1959, S. 9–97 (Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft Bd. 16). Bei Nr. 1394 könnte Th. Litts Vorwort zu der unter Nr. 1471 genannten Arbeit Rebles (S. V.) angeführt werden.

F. Laubisch vom Literatur-Archiv der Deutschen Akademie der Wissenschaften nannte mir aus den Nachlässen Dilthey und Meisner mehrere Titel, auf die er zufällig in jüngster Zeit gestoßen ist:

anonyme Anzeige in Preußische Jahrbücher, Bd. 7, Heft 3. – Berlin 1861, S. 271/72 (betr. „Aus Schleiermachers Leben. In Briefen“);

Christian Boeck, Schleiermacher. Ein Prediger für unsere Tage. – In: Deutsche Stimmen, Jg. 30, Nr. 47, Berlin 1918, S. 770–774;

Heinz Udo Brachvogel, Das Schleiermacherhaus in der Kanonierstraße. [In der Reihe: Berühmte Wohnstätten Berlins III]. In: Der Tag, Berlin, 5. April 1925, 2. Beiblatt;

Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. – Tübingen 1960, S. 172–185;

Anton Klette, Verzeichnis der von A. W. v. Schlegel nachgelassenen Briefsammlung. – Bonn 1868, Nachweis von Briefen Schleiermachers S. 10;

Ch. Pansch, Zu der auf den 16. und 17. März angesetzten öffentlichen Prüfung sämtlicher Classen des Gymnasiums zu Eutin. [Schulprogramm, Eutin 1864, S. 26 bis 28]. Brief Schleiermachers an Heinrich Voß, Halle 16. 12. 1806;

Rudolf Odebrecht, Der Geist der Sokratik im Werke Schleiermachers. – In: Festschrift für Eduard Spranger, Geistige Gestalten und Probleme, Leipzig 1942, S. 103 bis 118;

Georg Runze, Schleiermacher und Friedrich Schlegel nach dem Urteil von Gustav Kühne. – In: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Kultur und Geistesleben. N. F. Bd. 18, Jena 1909, S. 220–237;

Karl-Hermann Schäfer, Die Pädagogik Schleiermachers in ihrem Zusammenhang mit seiner Philosophie, Phil. Diss. Bonn 1964, 208 S.

Vielleicht wäre unter Nr. 78 auch der Neudruck aus dem Hamburger Rowohlt-Verlag erwähnenswert, eventuell auch: Briefe an Friedrich Schlegel. Hg. v. Heinrich Finke, Köln 1917. Zu Nr. 413 ist M. Redekers „Leben Schleiermachers II“ von W. Dilthey sicher bekannt. F. Laubisch kennt außerdem folgende Rezensionen:

Zu Nr. 190 Hermann Mulert, in: DLZ, Jg. 43, Nr. 22, Berlin 1922, Sp. 461/62;

zu Nr. 1338 Albert Reble, in: Blätter für Deutsche Philosophie, Bd. 9, 1935/36, S. 327–28;

zu Nr. 1442 Rudolf Odebrecht, in: Blätter für Deutsche Philosophie, Bd. 13, 1939/40, S. 313 und zu Nr. 1471 Rudolf Odebrecht, in: Blätter für Deutsche Philosophie, Bd. 11, 1937/38, S. 101–103.

Wenn man bedenkt, welch schwierige und von einem einzelnen kaum zu bewältigende Arbeit T. übernommen hat, ist es beachtlich, was er alles gefunden hat. Ich möchte daher T.'s Bibliographie sehr empfehlen und seine Bitte (von S. 6) wiederholen, ihm Zusätze und Korrekturen mitzuteilen.

Berlin

Hermann Peiter

Ludwig Volk: Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (=Veröffentlichungen bei der Kommission für Zeitgeschichte bei der katholischen Akademie in Bayern. Reihe B Forschungen Band 1). Mainz (Matthias Grünewald) 1967. XXII, 216 S., geb. DM 29.50.

Die Publikationen mehrten sich, die zum Thema Katholische Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus Stellung nehmen. Das vorliegende Buch, das sich auf ein reiches, z.T. ungedrucktes Quellenmaterial stützt, umfaßt nur einen kleinen Ausschnitt aus der Geschichte der kath. Kirche Bayerns und seines Episkopats, nämlich die Jahre 1930–1934. Es sind allerdings Jahre, in denen die Fronten innerhalb der kommenden politischen Wirklichkeit deutlich wurden. Im Mittelpunkt steht die Person des Kardinals Faulhaber, die der Verf., wie ich meine, sehr deutlich und treffend charakterisiert. Andererseits ist ein leiser, mitunter auch stärkerer apologetischer Zug nicht zu verkennen. So vermisse ich vor allem eine etwas distanziertere, vor allem kritischere Stellungnahme zu dem engen Verhältnis des bayerischen Episkopats zur Bayerischen Volkspartei. Das Material, das der Verf. hierzu beibringt, hätte hinreichend Gelegenheit geboten. So zustimmend man alles das zur Kenntnis nimmt, was über die Eingriffe der Nationalsozialisten in die Sphäre der Kirche gesagt wird, so

bleibt doch der Gesamteindruck, daß für ein Buch mit diesem Thema das kritische Raisonement die eigene Parteinahme hätte überdecken müssen.

Berlin

Karl Kupisch

Angelika Gerlach-Praetorius: Die Kirche vor der Eidesfrage. Die Diskussion um den Pfarrereid im „Dritten Reich“ (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 18). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1967. 235 S. kart., DM 24.-.

Die Frage, ob die Pastoren einen Staatseid ablegen sollen, hat in der Zeit des Kirchenkampfes eine heftige Diskussion ausgelöst. In der BK wurde sie zum erschütternden Drama. In den DC-Kirchen hatte das Ave Cäsar gar keine theologischen Nöte bereitet, und auch die „intakten“ Bischöfe ließen sich auf längere Diskussionen nicht ein. Aber als der Evangelische Oberkirchenrat von allen Pfarrern Preußens den Eid forderte, brachte das die BK in Verwirrung. Ordinationsgelübde, Zwei-Reiche-Lehre – Bekenntnisschriften – Obrigkeitseingehorsam – alles das wirbelte durch die Fülle der Gutachten und Memoranden, ein Zeichen, wie man eine politische Forderung theologisch, und das hieß: traditionell, zu bewältigen suchte. Das Durcheinander im Sommer 1938 konnte nicht größer sein. Der Präses der BK-Synode Karl Koch, alter Deutschnationaler und ehemaliges Mitglied des Reichsvorstandes der DNVP sowie deren Abgeordneter, brachte die Schwurhände der Brüder in Bewegung, als er – auf Grund einer falschen Information – versicherte, daß der Staat den Eid gefordert habe. Nur eine kleine Schar ließ sich weder täuschen noch einschüchtern. Sie sollten recht behalten. Aber die Erschütterung darüber, daß man einem Trick des EOK zum Opfer gefallen war, worüber die Nazis in ein höhnisches Gelächter ausbrachen, wurde zur schweren Krise. Angelika Gerlachs aus einer Hamburger Dissertation hervorgegangene Arbeit hat die gesamte vorliegende Literatur und das Bielefelder Archivmaterial zur Grundlage. Die Verf. hat sich nicht nur mit einer Wiedergabe der Vorgänge begnügt, sondern hat das Problem des Eides überhaupt gründlich untersucht, die historische Darstellung mit einleuchtenden Raisonements begleitet und in einem Schlußteil eine fragende Betrachtung vorgenommen, die es wert ist, daß die Diskussion weitergeführt wird. Denn daß die mit dem Eid aufgeworfenen Probleme schon „bewältigt“ seien, wird niemand behaupten wollen. Auch hier kann es jederzeit heißen: ein Wörtlein kann sie (die Kirche) fällen.

Berlin

Karl Kupisch

Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939–1945; édités par Pierre Blet, Robert A. Graham, Angelo Martini, Burkart Schneider (= Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, 3 u. 4). Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1967. 2 Bände, XXXI, 961 S., 14 Abb., 2 Karten, kart.

Als Fortsetzung der Aktenveröffentlichungen des Hlg. Stuhles über die Zeit des 2. Weltkrieges (vgl. ZKG, 1966, Bd. III/IV, 426 f.) liegen jetzt zwei weitere Bände vor, die den Willen der Kurie, der historischen Forschung mit Quelleneditionen zur Hand zu gehen, abermals bestens bezeugen. Es wird über diese offiziösen Druckausgaben für den an unmittelbare Archivarbeit gewöhnten Forscher noch manches zu fragen geben. Aber das, was hier neuerdings vorgelegt wird, bringt schon zuverlässige Klarheit über vieles, was bis jetzt oft nur durch indirekte Berichte im Bereich von Erwägungen, Vermutungen usw. blieb und zum Stoff mancher Sensationsliteratur wurde. Aber was diese oft zu leichtfüßigen Voraussetzungen dem großen Publikum mit den dazu gehörenden Abrundungen bzw. Zuspitzungen als scheinbar endgültiges Urteil vorlegten, findet in den beiden Dokumentenbänden – nur ohne den sensationellen Putz – weithin eine Bestätigung. Es handelt sich in ihnen um ein besonders brisantes Problem: die Stellung des Papstes und der Kurie während des Krieges zu Polen und den von der politischen Entwicklung überrannten, ehemals selbständigen baltischen Staaten. Ein ausführliches Referat über die edierten 605 Briefe und Memoranden kann aus Raumgründen an dieser Stelle nicht gegeben werden. Der Rez. muß sich mit einer knappen Wiedergabe des Gesamteindrucks, den

die Lektüre des ausgebreiteten Materials bei ihm hervorrief, begnügen. Er ist – das sei vorweg gesagt – mehr deprimierend als erhebend. Das war nun gewiß nicht die Absicht der vier gelehrten (jesuitischen) Patres. Sie wollten mit ihrer Veröffentlichung gerade zeigen, wieviel Pius XII. für die unterdrückten und gequälten Polen getan habe, wie sehr ihm die Leiden dieser Glaubensgenossen ans Herz gingen. Nun wird der gewissenhafte und besonnene Historiker, der diese Dokumente benutzt, sich gewiß vor Pauschalurteilen hüten. Er wird auch sein Urteil nicht allein auf die Person des Papstes richten, wenngleich nun einmal nicht zu übersehen ist, daß die Verantwortlichkeit des „Stellvertreters“ der entscheidende Faktor war. Daß Pius viel Sympathien für Deutschland hatte, daß in seiner peinlichen, bis zum völligen Schweigen gehenden Zurückhaltung gegenüber den ihm wohlbekannten Vorgängen im besetzten Polen die politische Rechnung mitschwang, daß der Nationalsozialismus, für den er an sich keine Sympathien besaß, den verhaßten Bolschewismus und Kommunismus in Europa auslöschen würde, ist bekannt, und seine Scheu, Verbrechen öffentlich zu brandmarken, war keineswegs nur eine Schwäche seiner Natur. Man muß einfach die bis zum bitteren Groll sich steigernden Briefe der im Exil lebenden Kardinäle und Bischöfe, die sich zu Sprechern ihres mundtot gemachten leidenden Volkes machten, lesen, dazu die Antworten, wenn sie überhaupt kamen, aus Rom, um die rätselhaft dunkle Verwirrung zu ermessen, die auf den Menschen jener Jahre lastete. Ob die heutige Historikergeneration schon unbefangen genug ist, diese Problematik zu entwirren, ist zweifelhaft. Aber wer einmal an diese Dinge herangeht, wird sich die Frage vorzulegen haben, ob die empirischen Großkirchen – gleich welcher Konfession – und ihre prominenten Sprecher, so wie sie nun einmal sind und waren, geeignet sind, das zu tun, was der leidende, verfolgte, mißhandelte Mensch von ihnen erwartet.

Berlin

Karl Kupisch

Notizen

Das erstmals 1950 erschienene Theologische Fremdwörterbuch von F. Hauck liegt jetzt in dritter Auflage unter einem gewandelten Titel vor: Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch. 3., neugestaltete Auflage des Theologischen Fremdwörterbuchs von Friedrich Hauck, . . . völlig neu bearbeitet von Eberhard Herdieckerhoff. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1967. 192 S., geb. DM 9.80. Dieser neue Titel bringt einen sehr begrüßenswerten Gestaltwandel zum Ausdruck. Die formalistische Beschränkung auf Fremdworte, die der sachgerechten Erfassung einer Fachsprache nicht dienlich sein kann, ist aufgegeben, aus dem Fremdwörterbuch ist ein Begriffswörterbuch geworden. Theologische Erkenntnis kann und will es natürlich nicht vermitteln; es soll vielmehr demjenigen, der sich ohne Vorkenntnis der Fachsprache der Theologie und ihrer Nachbargebiete ausgesetzt sieht, eine erste Hilfestellung bieten, und im Rahmen dieser Zielsetzung muß es durchaus als brauchbares Hilfsmittel angesehen werden, wenn es auch, wie die weiter unten notierten Beanstandungen beispielhaft zeigen, noch weiterhin der Verbesserung und Ausfeilung bedarf. – Die historische Theologie findet unter den 6200 Stichworten, zu denen noch ein Anhang von 200 „Abkürzungen aus Theologie und Kirche“ tritt, gebührend Berücksichtigung, insbesondere die Liturgie-, Dogmen- und Theologiegeschichte; mit der Erwähnung einzelner konkreter Gestaltungen der christlichen Literatur (z. B. Ambrosiaster, Didache, apostol. Konstitutionen) wird dabei zuweilen sogar der Rahmen eines reinen Begriffswörterbuches überschritten. – Einzelne Mängel und Fragen, die dem Rez. aufgefallen sind: Es fehlt ein Stichwort „acacianisches Schisma“ (das meletianische Schisma wird z. B. aufgeführt, obwohl es von geringerer universalkirchlicher Bedeutung ist). „Amt“ in seiner christologischen Bedeutung könnte aufgeführt werden. Die Definition der Apostolischen Väter als „Kirchenschriftsteller des 2. Jh. mit direkten oder indirekten Verbindungen zu den Aposteln“ (S. 24) ist undiskutabel, schon gar angesichts der gegebenen Umfängsbestimmung dieses Literaturkreises. Untragbar ist die Bestimmung von „Apo-

kryphen“ als „Schriften aus bibelnaher Überlieferung“ (S. 23); zwischen dem Apokryphenbegriff der Lutherbibel und dem der althristlichen Literaturgeschichte muß schon unterschieden werden. „Evangelium“ begegnet (S. 60) als Gegensatz zum Gesetz, als „die 4 Evangelien“ und als liturgische Lesung, nicht aber als Gattungsbegriff. Im Artikel „Hermeneutik“ (S. 75) vermißt man den Begriff der hermeneutischen Struktur. Für die „Homöer“ (S. 77) sei Christus dem Vater „ähnlich“; *homoios* heißt aber „gleich“ – so hat es schon der Homöer Wulfla wiedergegeben (galeiks); Entsprechendes gilt dann für „Anhomöer“ (S. 20). Ferner ist es sachlich vollkommen irreführend, die „Homöusianer“ (S. 77 f.) als „vermittelnde Semi-Arianer“ zu bezeichnen, „die die Wesensähnlichkeit, aber nicht -gleichheit von Christus und Gott zugestanden“; natürlich ging es ihnen um die Gleichheit, und sie sind keine Semiarianer, sondern die Ausgangsgruppe der jungnizänischen Orthodoxie des Ostens. Die Problematik der deutschen Wiedergabe wird auch bei der Fassung der „Homousianer“ (S. 78) als Gruppe, „nach deren Lehre Christus und Gott gleiches, (später) gemeinsames Wesen hatten“, deutlich; worauf es wirklich ankommt, verbirgt sich ja doch hinter „Wesen“, die Auffassung von *usia* im Verhältnis zu *hypostasis*. Unter dem Stichwort „hypostatische Union“ wird auf „Union“ verwiesen; die Sache wird aber behandelt unter dem von „Union“ gesonderten Stichwort „*unio*“ (S. 171); die dort gegebene Definition „Einigung der beiden Naturen in der Person“ ist – abgesehen davon, daß es im Sinne der Zielsetzung des Wörterbuches besser hieße: der göttlichen und menschlichen Natur Christi – nicht präzise genug; die hypostatische Union impliziert, daß der Logos das personbildende Element ist. Die „Inkarnation“ (S. 83) ist nicht die Fleischwerdung Jesu, sondern des Logos, zumal wenn man sich ausdrücklich auf Joh. 1, 14 bezieht. Unter „Inkorporation“ (ebd.) fehlt die kirchenrechtliche Bedeutung. Zu „Investitur“ (S. 85) könnte sich vielleicht eine Bemerkung über „Investiturstreit“ gesellen. „*Itala*“ (S. 86) ist als Sammelbezeichnung für die altlateinischen Bibelübersetzungen veraltet und unsachgemäß (s. „*Vetus Latina*“, S. 175). Unter „*Kanones*“ (S. 88) versteht man eine ganz bestimmte Art von Konzilsbeschlüssen. Warum wird zu „*Kenosis*“ (S. 92) am Ende auf einen singulären exegetischen Versuch zu Phil. 2, 7 verwiesen? Warum wird der Begriff des „*Kirchenvaters*“ im Gegensatz zur üblichen Verwendung „besonders“ auf die vier *egregii doctores* (nicht Väter!) der abendländischen Kirche bezogen? Inwiefern ist „*Kirchenvolk*“ (ebd.) eine „abwertende Bezeichnung der Kirchgänger“? „*Plebanus*“ (S. 134) ist – jedenfalls im mittelalterlichen Kirchenrecht – keineswegs ein Weltgeistlicher, sondern ein Pfarrvikar (anstelle des Pfründeninhabers). Das „*Quinisextum*“ (S. 143) wird nicht als 7. ökumenisches Konzil gezählt; daher ja doch der sonderbare Name. Man vermißt ein Stichwort „*Stand*“, christologisch (Verweis auf *status*) und verfassungsgeschichtlich. Zu „*Station*“ (S. 158) fehlt „*Stationsfasten*“. Auch ein Artikel „*Stift*“ könnte gebracht werden. Die „*Studiten*“ sind in erster Linie eine Erscheinung des byzantinischen Mönchtums, benannt nach dem Studion-Kloster in Konstantinopel (von dem Eigennamen *Studios*), und dann auch eine 1900 gegründete Ordensgemeinschaft uniierter Ukrainer; der Artikel S. 160 vermengt beides zu einem unglaublichen Chaos. „*Tritojesaja*“ ist keine Propheten- oder Schriftstellerpersönlichkeit, wie es S. 170 erscheinen möchte, sondern eine Verlegenheitsbezeichnung für den nicht Deuteroces. zuweisbaren Schlußteils des Jes.-Buches. Bei „*Ubiquität*“ (S. 171) fehlt gerade das Wichtigste, der Bezug auf die menschliche Natur. Der Artikel „*Union*“ (im Sinne von Kirchenunion, S. 172) erfaßt nur das evangelische Deutschland; von den unierten Kirchen des Ostens ist keine Rede. Ein Artikel „*Zwei-Schwerter-Theorie*“ (und entsprechend „*libertas ecclesiae*“) wäre wünschenswert. Wenn man „*Zwei-Reiche-Lehre*“ (S. 180) mit „*Königsherrschaft Christi*“ (unter „*Christusherrschaft*“, S. 38) vergleicht, gewinnt man den Eindruck einer leise versuchten Anleitung zu theologischer Parteinahme. In der Bibliographie (S. 190) fehlt das Evangelische Staatslexikon, Stuttgart 1966. Die Zusammenstellung der Sprachwörterbücher (S. 192) ist unzureichend.

Mit einer Auswahl von Referaten von der *Second Biennial Conference on Medieval Studies* des Jahres 1964 in Kalamazoo setzt das *Medieval Institute* der *Western Michigan University* seine 1964 begonnene Reihe mediävistischer Aufsatzsammlungen fort: *Studies in Medieval Culture* II, edited by John R. Sommerfeld. Kalamazoo (Western Michigan University: The Medieval Institute) 1966. 133 S., brosch. (vgl. ZKG 77, 1966, S. 430 f.). Die sachliche Streuungsbreite ist ebenso groß wie im ersten Heft, und der Herausgeber erwartet von ihr eine integrierende Auswirkung auf die mediävistische Arbeit wenigstens im Wirkungsbereich des Instituts; aber ist das mit der Nebeneinanderstellung sehr speziell bleibender, zum Teil unausgereifter Referate zu erreichen? Auch der zeitliche Rahmen ist wieder sehr weit gespannt, vom 4. Jh. bis Bellarmin; spiegelt das wirklich nur „eine breite Fassung des Wortes mittelalterlich“ wider (der Hrsg. im Vorwort) oder nicht eher eine Bedeutungsentleerung des Begriffs? Insgesamt ist das, was man geboten bekommt, wohl nicht mehr als ein Einblick in eine Experimentierstube amerikanischer Mediävistik. – Zwei Aufsätze fassen altkirchliche Themen an: H. D. Kreikamp, *The origin of the Patriarchate of Constantinople* (S. 9–18; begründet durch c. 3 von 381; es bleibt die Frage nach dem Sinn des sog. c. 28 von Chalkedon, abgesehen davon daß K. nicht befriedigend erklärt, warum der Kanon von 381 seine vermeintliche Intention nicht wirklich ausspricht); R. E. Sullivan, *Some Influences of Monasticism on Fourth and Fifth Century Society* (S. 19–34; das Mönchtum des 4./5. Jh. wird in seiner kulturkritischen Haltung als Träger einer geistigen Wandlung von Antike zum Mittelalter gedeutet; hier wird schon ein unpräziser Begriff des Mittelalters wirksam; der Übergang liegt viel später und zeigt das Mönchtum in der Wandlung von kulturkritischer Haltung zum Kulturträger). – Theologiegeschichtlich orientiert sind drei der Beiträge: A. Nemetz, *Ontological Argument* (S. 49–55; der theologische Sinn des ontolog. Gottesbeweises bei Anselm ist das sich selbst Bewußtwerden des Glaubens; ist das eine überraschende Feststellung?); F. J. Catania, *Knowledge of God in Alexander of Hales and John Duns Scotus* (S. 93–103; Verhältnis von Gottesbegriff und Gottesbeweis); J. A. Hardon, *Robert Bellarmine's Concept of the Church* (S. 120–127; hebt vor allem ab auf die Tragweite der Vorstellung von gestufter Gliedschaft der Kirche). Zur mittelalterlichen Philosophiegeschichte gehört das Referat von M. Bride, *John of Salisbury's Theory of Rhetoric* (S. 56–62; Geltendmachen aristotelischer Rhetorik als wesentliche Intention des Metalogicon). Ein Kapitel Wirtschaftsgeschichte am Rande der Kirchengeschichte skizziert C. V. Graves, *Medieval Cistercian Granges* (S. 63–70; 12. u. 13. Jh., Entfaltung und Beginn des Zerfalls). Einen interessanten Beitrag zur angelsächsischen Latinität des Frühmittelalters bietet D. Ware, *Hispanic Latin and the Hermeneutic Tradition* (S. 43–48; die als „hermeneutic tradition“ bezeichnete Stiltradition läuft nicht kontinuierlich vom 7. ins 10. Jh. durch, sondern zerfällt in zwei je neu ansetzende Kreise, das nach W. auf Virgilius Maro zurückführende „hisperische“ Latein Aldhelms und seiner Nachahmer und ein Glossarienlatein des 10. Jh.; bewährt sich diese These, könnte sie quellenkritische Bedeutung haben). Die übrigen Aufsätze führen in den Bereich der Islamkunde (T. B. Irving, *The Qur'anic Concept of Divine Unity*, S. 35–42), der Musikgeschichte (A. L. Ringer, *Eastern Elements in Medieval Polyphony*, S. 75–83), der Kunstgeschichte (J. S. Pierce, *Memling's Mills*, S. 111–119, allegor. Deutung des Mühlenmotivs) sowie der englischen Literaturgeschichte (L. W. Hagmann, *Youth and Crabbed Thrush*, S. 71–74, „Die Drossel u. die Nachtigall“, 13. Jh.; L. C. Gatto, *The Blood Theology of Medieval English Literature*, S. 84–92; J. J. McNally, *Chaucer's Topsy-Turvy Dante*, S. 104–110).

Sieburg

K. Schäferdiek

Die Beiträge des Jahrgangs 1967 der Luther-Gesellschaft (Luther-Jahrbuch 34 1967. Hamburg (Friedrich Wittig) 1967. 176 S., geb. DM 16.–) werden mit einem ausführlichen Referat von F. Lau „Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag“ eröffnet, der kritisch referierend, durch Neuinterpretation der Dokumente die Diskussion weiterzuführen versucht. Gegen Iserloh und Honselmann

gestatten die Texte nach Lau nur die Annahme einer Bekanntgabe für die akademische Öffentlichkeit am 31. Oktober oder 1. November 1517. Von einer Legende des Thesenanschlages zu sprechen besteht keine Veranlassung: „Die weitaus größere Wahrscheinlichkeit scheint immer noch dafür zu sprechen, daß es ungefähr so gewesen ist, wie man es mehr als 400 Jahre lang erzählt hat“ (S. 57). Lau räumt ein, daß das abschließende Wort über den Gelehrtenstreit noch nicht gesprochen ist und weist im übrigen auf die Schwierigkeiten bei der Herstellung einer kritischen Ausgabe der Thesen hin.

Der Forschungsbericht von W. von Loewenich „Evangelische und katholische Lutherdeutung der Gegenwart im Dialog“ verfolgt sorgfältig den Übergang von der ersten zur zweiten Phase der katholischen Lutherdeutung, die Luther zunächst als religiöses Phänomen zu begreifen suchte, und sich gegenwärtig immer stärker auf die Theologie konzentriert mit der immer lebhafter werdenden Hoffnung, „Luther katholisch zu integrieren“ (S. 68). Besonders hinzuweisen ist auf die vorzügliche Darstellung der katholischen Diskussion um die Arbeit von A. Brandenburg „Gericht und Evangelium“ (S. 78 ff.).

W. Elliger bemüht sich in dem folgenden Beitrag „Zum Thema Luther und Thomas Müntzer“ neben der Gegenüberstellung beider um den Nachweis, daß die tieferen Differenzen auf beiden Seiten sich bereits im Zeitraum von Luthers Invo-kavitpredigten abzeichnen. Abschließend legt G. Heintze eine an R. Prenter orientierte Untersuchung über „Luthers Pfingstpredigten“ vor.

In der Literaturübersicht geht F. Lau besonders anerkennend auf die Lutherbibliographie von J. Benzing ein. Ausführlich wird ferner die Festgabe für H. Jedin „Reformatio Reformanda“ gewürdigt. Den Abschluß bildet wiederum die umfangreiche Luther-Bibliographie 1967.

Hannover

Ulrich Asendorf

Zeitschriftenschau

Odrodzenie i reformacja w Polsce XII (1967)

(Instytut historii polskiej Akademii Nauk). Warszawa (Panstwowe wydawnictwo naukowe = Wissenschaftlicher Staatsverlag).

Das unter der Schriftleitung von Janusz Taszbir erscheinende Jahrbuch bietet in seinem neuen Jahrgang sieben Aufsätze zur polnischen Kulturgeschichte des 15.-17. Jhs. Die Thematik reicht von der Entstehung der städtischen Bildungsschicht im späten Mittelalter (Malecynska), von den polnisch-slowakischen Beziehungen (W. Urban), politischen Dialog Orzechowskis (Slaski), politisch-sozialen Gedanken Hieronymus Powodowskij (Korolko) bis zu den Kämpfen um die Bekenntnisfreiheit auf dem Reichstag von 1611 (Tichy), Polnischen Freunden und Feinden der Conquistadoren (Taszbir) und schließlich Klokockis Druckerei in Sluck (Buchwald-Palcowa). Außerdem bietet das Heft fünf kleine Beiträge, unter denen sich auch einige kirchengeschichtlichen Inhalts befinden, u. a. Mitteilungen über eine unbekannte Ausgabe der Confessio und des Consensus von Sendomir aus dem Jahre 1574, Berichte aus alten Büchern des 17. Jhs. und zuletzt über das Calvinische Gymnasium in Bielitz.

R. Stupperich

Theologische Zeitschrift 23 (1967)

S. 396-411: Thomas Buske, Overbecks theologisierte Christlichkeit ohne Glauben (Overbecks Kritik als Mißverständnis, das Christlichkeit nur vom historisierten Christentum aus begreift; der Kritiker Overbeck wird so von B. in die Theologie seiner Zeit hineinnivelliert).

Schäferdiek

25. AUG. 1968

3. J. 70

26. Jan. 1971

18. NOV. 1971

18. 9. 72

30. NOV. 1972

2. APR. 1973

10. JAN. 1974

18. APR. 1974

18. AUG. 1975

15. 8. 78

13. DEZ. 1978

23. JULI 1981

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit ist eine Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchungen über die Wirkung von ...

Die Untersuchungen wurden in ... durchgeführt. Die Ergebnisse zeigen, dass ...

Technische Einzelheiten

Die Untersuchungen wurden mit ... durchgeführt. Die Ergebnisse zeigen, dass ...

1305