

N12<519587810 021



ubTÜBINGEN



WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

11. 12. 1972 2721 3139 1972 oph 54

552

Fachref.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

83. Band 1972
Heft 1

83
4.F. 21
1972



Gl. 2554

Verlag W. Kohlhammer

23. Aug 1972

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Herausgegeben von

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

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

Inhalt

83. Band (Vierte Folge XXI) Heft 1

Untersuchungen

- Alfred Weckwerth: Der Name „Biblia pauperum“ 1
Gerhard Graf: Albert Hauck über Jan Hus. Zur Selbstkritik
der Reformationshistoriographie 34

Miscellen

- Alf Önnersfors: Die Latinität Columbas des Jüngeren in neuem Licht . . 52
Karl-Ernst Geith und Walter Berschin: Die Bibliothekskataloge
des Klosters Murbach aus dem 9. Jahrhundert 61
Karl August Fink: Das Archiv der Sacra Poenitentiarum Apostolica . . . 88

- Literarische Berichte und Anzeigen* 93
-

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von
27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 54,- zuzügl. Ver-
sandkosten, das Einzelheft DM 20,- zuzügl. Versandkosten. In den Bezugspreisen
sind 5,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach
747, Urbanstraße 12–16. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer
GmbH, Stuttgart. 1972. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an
Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, 74 Tübingen, Neckarhalde 64.

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

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Priv.-Dozent Dr. Walter Berschin, 78 Freiburg/Br., Colombistraße 4; Prof. Dr. Karl
August Fink, 74 Tübingen 6, Sommerhalde 3; Gerhard Graf, 701 Leipzig, Kleine
Fleischergasse 2; Prof. Dr. Alf Önnersfors, 5531 Birresborn, Kalkweg 7; Dr. Alfred
Weckwerth, 219 Cuxhaven, Hermann-Allmers-Straße 35.

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Francke, Bern, und
Ferdinand Schöningh, Paderborn, bei. Wir bitten, diese zu beachten.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

83. BAND 1972
VIERTE FOLGE XXI

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

83. BAND 1970
VIERTEFOLGE XXI



lf 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

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

INHALT

Brox, Norbert: Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts	291
Fink, Karl August: Das Archiv der Sacra Poenitentiaria Apostolica	88
Geith, Karl-Ernst und Berschin, Walter: Die Bibliothekskataloge des Klosters Murbach aus dem IX. Jahrhundert	61
Graf, Gerhard: Albert Hauck über Jan Hus. Zur Selbstkritik der Reformationshistoriographie	34
Hallinger, Kassius: Zur Rechtsgeschichte der Abtei Gorze bei Metz (vor 750–1572)	325
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Adolf Harnack und Theodor Zahn. Geschichte und Bedeutung einer gelehrten Freundschaft	226
Kohls, Ernst-Wilhelm: Die neu gefundene „Leien-Bibel“ des Straß- burger Druckers Wendelin Rihel vom Jahre 1540 mit 200 unbekannten Holzschnitten von Hans Baldung Grien und seiner Schule	351
Maron, Gottfried: Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. Das „Urteil“ – ein Schlüsselbegriff seines Denkens	195
Önnerfors, Alf: Die Latinität Columbas des Jüngeren in neuem Licht	52
Prien, Hans Jürgen: Ein spanischer Katechismus aus dem Jahr 1529 von Francisco de Ossuna	365
Tetz, Martin: Zur Theologie des Markell von Ankyra III. Die pseudathanasianische Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis	145
Weckwerth, Alfred: Der Name „Biblia pauperum“	1
Literarische Berichte und Anzeigen	93, 245, 391

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

Acht, Peter (Bearb.): Mainzer Urkundenbuch, Bd. 2, T. 1 (Gerlich) S. 133–134.

Affeldt, Werner: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese (Schelkle), S. 91–94.

Alberigo, Giuseppe: Cardinalato e collegialità (Gessel) S. 401.

Anderson, Hugh George: Lutheranism in the Southeastern States 1860–1886 (Kawerau) S. 273–274.

Codices Chrysostomici Graeci, I: Michel Aubineau, Codices Britanniae et Hiberniae (Winkelmann) S. 252–253.

Beek, M. van: An Inquiry into Puritan Vocabulary (Bozeman) S. 139–141.

Borinski, Ludwig: Englischer Humanismus und deutsche Reformation (Kohls) S. 135.

Brundage, James A.: Medieval Canon Law and the Crusader (Unverhau) S. 257–259.

Buszello, Horst: Der deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung (Hubatsch) S. 410.

Christiansen, Irmgard: Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien (Bienert) S. 396.

Damme, Dirk van: Pseudo-Cyprian: Adversus Iudaeus (van der Lof) S. 106–109.

Degler-Spengler s. Gerz-von Büren.

Dörpinghaus, Hermann Josef: Darwins Theorie und der deutsche Vulgärmaterialismus im Urteil deutscher katholischer Zeitschriften zwischen 1854 und 1914 (Bröker) S. 422.

Dülmen, Richard van: Aufklärung und Reform in Bayern, I (Schwaiger) S. 415.

Dülmen, Richard van: Orthodoxie und Kirchenreform (Blaufuß) S. 137–139.

End, Thomas von den: Paolo Geymonat e il movimento evangelico in Italia nella seconda metà del secolo XIX (Bertalot) S. 271–273.

Erbe, Michael: Studien zur Entwicklung des Niederkirchenwesens in Ost-sachsen vom 8. bis zum 12. Jahrhundert (Deeters) S. 397.

Festschrift Ludwig Petry, Teil 2 (Jäschke) S. 391

Fischer, Hugo: Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums (Schieffer) S. 131–132.

Freudenberger, Theobald (Hrsg.): Die Universität Würzburg und das erste Vatikanische Konzil (Hegel) S. 274–276.

Gladis
P. Fay.
P. Nant.

- Henrich, Franz: Die Bünde katholischer Jugendbewegung (Fleckenstein) S. 424.
- Gerz- von Büren, Veronika: Geschichte des Clarissenklosters St. Clara in Kleinbasel 1266–1529 – Degler-Spengler, Brigitte: Das Klarissenkloster Gnadental in Basel 1289–1529 (Reinhardt) S. 259–260.
- Grane, Leif: Peter Abaelard (Heinzmann) S. 253–254.
- Grocholl, Wolfgang: Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel (Lang) S. 406.
- Jordahn, Bruno: Der Taufgottesdienst im Mittelalter bis zur Gegenwart, Edmund Schlink: Die Lehre von der Taufe (Nagel) S. 94–101.
- Jürgensmeier, Friedhelm: Die katholische Kirche im Spiegel der Karikatur der deutschen satirischen Tendencyzeitschriften von 1848 bis 1900 (Huber) S. 144.
- Keller, Erwin: Johann Baptist Hirscher (Heyer) S. 417.
- Kitzler, Christine: Die Errichtung des Erzbistums Wien 1718–1729 (Schwaiger) S. 414.
- Kunze, Konrad: Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptica im deutschen Sprachgebiet (Assion) S. 394.
- I Laici Nella „Societas Christiana“ Dei Secoli XI e XII (Hoffmann) S. 129–131.
- Lambert, Bernard: Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta (Vregille) S. 109–111.
- Laminski, Adolf: Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen (Knorr) S. 250–251.
- Lehmann, Hartmut: Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert (Brecht) S. 141–144.
- Lepper, Herbert: Kaplan Franz Cronenberg und die christlich-soziale Bewegung in Aachen 1868–1878 (Hombach) S. 276–278.
- En lucha contra las potestades (de Santos Otero) S. 248–250.
- Luscombe, D. E.: The School of Peter Abelard (Heinzmann) S. 405.
- Maass, Ferdinand: Der Frühjosephinismus (Reinhardt) S. 267–268.
- Mähl, Sibylle: Quadriga Vertutum (Haendler) S. 124–127. Li
- Masser, Achim: Bibel, Apokryphen und Legenden (Klopsch) S. 254–256.
- Manitius, Karl (Hrsg.): Sextus amarcus sermones (Schaller) S. 132–133.
- May, Georg: Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Hennig) S. 269.
- Meissner, Erhard: Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711–1787) (Schwaiger) S. 416.

- Mikat, Paul: Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes (Ziegler) S. 247–248.
- Moreira, António Montes: Potamius de Lisbonne et la Controverse Arienne (Schäferdiek) S. 251–252.
- Mortari, Luciana: Consacrazione episcopale e collegialità (Gessel) S. 245–247.
- Norwood, Frederick A.: Strangers and Exiles (Kupisch) S. 391.
- Nuntiaturreporte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, Bd. I, Bd. II/1, Bd. II/2 (Reinhardt) S. 264–266.
- Nuntiaturreporte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, 2. Erg.-Bd. (Reinhardt) S. 263–264.
- Oberleitner, Manfred: Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus, Bd. I/1, Bd. I/2 (Mutzenbecher) S. 113–124.
- Perler, Othmar: Les voyages de saint Augustin (Lorenz) S. 111–113.
- Philippart, Guy: Visiteurs, Commissaires et Inspecteurs dans la Compagnie de Jésus de 1540 à 1615 (Limburg) S. 266–267.
- Regul, Jürgen: Die antimarcionitischen Evangelienprologe (Bauer) S. 101–103.
- Renkewitz, Heinz: Hochmann von Hohenau (1670–1721) (Wallmann) S. 411.
- Riising, Anne: Danmarks Middelalderlige Praediken (Seegrün) S. 127–128.
- Rüppel, Erich Günter: Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich (Kupisch) S. 278–279.
- Scheele, Paul-Werner: Johann Adam Möhler (Schwaiger) S. 419.
- Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste (Jäschke) S. 398.
- Sehling, Emil (Hrsg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts (Neuser) S. 409.
- Setton, Kenneth M. (Hrsg.): A History of the Crusades, Bd. 1, Bd. 2 (Mayer) S. 256–257.
- Staedtke, Joachim: Johannes Calvin (Neuser) S. 137.
- Stupperich, Robert (Hrsg.): Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 3 (Kohls) S. 262–263.
- Tetz, Martin (Hrsg.): Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre (Mehlhausen) S. 269–271.
- Die Urkunden Konrads III. und seines Sohnes Heinrich. Bearb. von Friedrich Hausmann (Schneider) S. 403.

- Vogt, Hermann Josef: Coetus Sanctorum (Grasmück) S. 103–106.
Wisloff, Carl Fr.: Abendmahl und Messe (Asendorf) S. 136–137.
Wilde, Frank-Eberhard: Kierkegaards Verständnis der Existenz (Diem)
S. 420.
Zeman, Jarold Knox: The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia
1526–1628 (Mecenseffy) S. 260–262.
Zoepfl, Friedrich: Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Reforma-
tionsjahrhundert (Schwaiger) S. 408.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|--|---|
| <p>Asendorf, U.: S. 136
 Assion, P.: S. 394
 Bauer, Johannes: S. 101
 Bertalot, Renzo: S. 271
 Bienert, Wolfgang A.: S. 396
 Blaufuß, Dietrich: S. 137
 Brecht, Martin: S. 141
 Bröker, Werner: S. 422
 Bozeman, Dwight: S. 139
 Deeters, Walter: S. 397
 Diem, Hermann: S. 420
 Fleckenstein, H.: S. 424
 Gerlich, Alois: S. 133
 Gessel, W.: S. 245, 401
 Grasmück, E. L.: S. 103
 Haendler, G.: S. 124
 Hegel, Eduard: S. 274
 Heinzmann, Richard: S. 253, 405
 Hennig, John: S. 269
 Heyer, Friedrich: S. 417
 Hoffmann, Hartmut: S. 129
 Hombach, Heinz-Jürgen: S. 276
 Hubatsch, Walther: S. 410
 Huber, Augustinus Kurt: S. 144
 Jäschke, Kurt Ulrich: S. 391, 398
 Kawerau, Peter: S. 273
 Klopsch, Paul: S. 254
 Knorr, Uwe: S. 250</p> | <p>Kohls, E.-W.: S. 135, 262
 Kupisch, Karl: S. 278, 391
 Lang, Justin: S. 406
 Limburg, H.: S. 266
 Lof, L. J. van der: S. 106
 Lorenz, R.: S. 111
 Mecenseffy, Grete: S. 260
 Mayer, Hans Eberhard: S. 256
 Mehlhausen, Joachim: S. 269
 Mutzenbecher, Almut: S. 113
 Nagel, William: S. 94
 Neuser, Wilhelm: S. 137, 409
 Reinhardt, Rudolf: 259, 263, 264,
 267
 De Santos Otero, Aurelio: S. 248
 Schäferdiek, Knut: S. 251
 Schaller, Dieter: S. 132
 Schelkle, K.-H.: S. 91
 Schieffer, Theodor: S. 131
 Schneider, Reinhard: S. 403
 Schwaiger, Georg: S. 408, 414, 415,
 416, 419
 Seegrün, W.: S. 127
 Unverhau, Dagmar: S. 257
 Vregille, B. de: S. 109
 Wallmann, Johannes: S. 411
 Winkelmann, F. S. 252
 Ziegler, Adolf Wilhelm: S. 247</p> |
|--|---|

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 54,- zuzügl. Versandkosten, das Einzelheft DM 20,- zuzügl. Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 5,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach 747, Urbanstraße 12-16. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1972. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, 74 Tübingen, Neckarhalde 64.

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

UNTERSUCHUNGEN

Der Name „Biblia pauperum“

Von Alfred Weckwerth

Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs „Biblia pauperum“ ist trotz des Vorliegens einer reichen Literatur noch immer nicht geklärt.¹ Immer wieder stößt man auf Widersprüche und widerstreitende Ansichten – sowohl bezüglich der Bedeutung und rechten Verwendung des Namens als auch hinsichtlich der Zweckbestimmung der mit diesem Namen bezeichneten Schriften.

In der kirchen- und kunstgeschichtlichen Literatur versteht man unter dem Begriff „Biblia pauperum“ („Armenbibel“) allgemein eine Gruppe typologischer mittelalterlicher Schriften, die teils bebildert, teils ohne Bilder vorliegen. Die Bezeichnung „Biblia pauperum“ finden wir ferner als Titel über einer ganzen Reihe verschiedenartiger mittelalterlicher Schriften, die „den Lesern den Inhalt der Bibel, namentlich des Alten Testaments, in stark komprimierter und leicht faßlicher Form vermitteln“. Diese *Bibliae pauperum* sind stets unbildert und begnügen sich in der Regel mit einem knappen Text, der selten mehr als ein Dutzend Seiten umfaßt. Meist halten sie nur die wichtigsten Punkte des biblischen Berichts in einer Art Telegrammstil fest, manchmal sind sie auch in Versen abgefaßt. Verschiedene Gelehrte meinen, daß diese Schriften damit deutlich eine mnemotechnische Funktion verraten.²

Man spricht in der Literatur von „echten“ und „unechten“ *Bibliae pauperum*, wobei man unter „echten“ *Bibliae pauperum* die Kurzfassungen und Exzerpte der Bibel in Prosa und Versen versteht und unter „unechten“ die typologischen – teils bebilderten, teils unbilderten – Zyklen.³ Man meint, jene typologischen Bilderhandschriften, die wir heute als „Armenbibeln“ bezeichnen, seien ursprünglich namenlos gewesen. Ihr heute üblicher Name werde jedoch schon im Mittelalter vereinzelt für sie verwendet, da sie mit

¹ G. Schmidt – A. Weckwerth, BIBLIA PAUPERUM, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, I (Freiburg i. Br. 1969) 296.

² J. Lutz et P. Perdrizet, Speculum humanae salvationis (Mulhouse 1907) 275 ff.; H. Tietze, Die typologischen Bilderkreise des Mittelalters in Österreich, in: Jahrbuch der K. u. K. Zentralkommission, N. F. II (1904) II Sp. 42 ff.; Die Wiener Biblia pauperum, Codex Vindobonensis 1198, hrsg. von Franz Unterkircher, eingeleitet von Gerhard Schmidt (Graz, Wien, Köln 1962) Teil I, S. 13 f. [Diese Publikation wird im Folgenden zitiert: G. Schmidt, Wiener Biblia pauperum.]

³ G. Schmidt, Wiener Biblia pauperum, I 16.

den viel bescheideneren und stets bilderlosen „echten“ *Bibliae pauperum* eine oberflächliche Ähnlichkeit aufwiesen. In das wissenschaftliche Schrifttum sei dann dieser „leider unzutreffende“ Titel in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eingeführt worden, als man ihn aus einer Wolfenbütteler Handschrift auf die Blockbücher gleichen Inhalts übertragen habe.⁴

Gegen diese Ansicht werden gewichtige Bedenken erhoben: Es ist unwahrscheinlich, daß die typologischen Schriften, die einen so ausgeprägten eigenen Charakter haben (sie bieten keinen Extrakt der Bibel, sondern ein selbständiges, sorgfältig durchdachtes theologisches Werk, das vor allem den typologischen Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Testament veranschaulicht⁵) und zu einem großen Teil eine reiche Bebilderung aufweisen, von so andersartigen Schriften, wie es die angeblich „echten“ *Bibliae pauperum* sind, wegen „einer oberflächlichen Ähnlichkeit“ den Namen übernommen haben.

Auch Hendrik Cornell bezweifelt 1925 in seiner Monographie über die Armenbibeln,⁶ daß der Name „Biblia pauperum“ für die gemeinten theologischen Werke zu Recht bestehe. Er behält ihn aber „trotz aller gegen die Angemessenheit erhobenen Einwendungen“ bei. Das Buch sei nun einmal unter diesem Namen bekannt, und ein Reformversuch wäre nur geeignet, Verwirrung anzurichten. *Biblia picta*, wie das Buch in einer Handschrift genannt werde, sei – so meint er – ein den Inhalt besser erfassender Name. Die B. P. ließe sich wohl auch als *Biblia parabolica* oder als etwas dergleichen, was auf ihre typologische Symbolik hindeute, begreifen.

Als Tatsache bleibt aber festzuhalten, daß der Name „Biblia pauperum“ als Benennung einer solchen – allerdings bilderlosen – typologischen Schrift schon für das 14. Jahrhundert bezeugt ist,⁷ und in dem bebilderten Exemplar Wolfenbüttel II (entstanden um 1360) ist die Benennung „*bibelia*“ (sic!) *pauperum*“ bereits im 15. Jahrhundert eingetragen⁸ und somit für diese Zeit belegt. Der Name wurde also schon recht früh auch für die typologischen Schriften, die die heutige Forschung allgemein so nennt, verwendet.

Seit Franz Falk⁹ hat man mehrfach die Ansicht vertreten, die typologische *Biblia pauperum* habe ursprünglich „Speculum humanae salvationis“ geheißen, zumal in der Vorrede zu dem 1324 von einem unbekanntem Autor des Dominikanerordens verfaßten „Speculum humanae salvationis“ diese Schrift als eine *nova compilatio* bezeichnet wird. Gerhard Schmidt¹⁰ bezweifelt die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung mit dem Bemerkten, es sei keineswegs wahrscheinlich, daß hier ausgerechnet die B. P. als *vetus compilatio* voraus-

⁴ Vgl. G. Schmidt, Wiener Biblia pauperum, I 16.

⁵ G. Schmidt – A. Weckwerth, BIBLIA PAUPERUM, a.a.O., 297.

⁶ Hendrik Cornell, Biblia pauperum (Stockholm 1925) XIV f.

⁷ München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 12717, Handschrift vom Jahre 1398.

⁸ Handschrift Wolfenbüttel II: Wolfenbüttel, Landesbibliothek, cod. 5.2 Aug. 4: to.

⁹ Franz Falk, Zur Entwicklung und zum Verständnis des Speculum humanae salvationis (Heilsspiegel), in: Zentralblatt für Bibliothekswesen, 15 (Leipzig 1898) 420–423.

gesetzt werde. Neu war das SHS ja gegenüber dem gesamten älteren Schrifttum, und diese Bezeichnung könne durchaus abstrakt und ohne Gegensatz zu einem bestimmten älteren Werk verstanden werden. G. Schmidt meint, die wenigen Exemplare der typologischen B. P., die den Titel „Speculum humanae salvationis“ von alter Hand aufweisen, hätten ihn anscheinend von dem 1324 verfaßtem Speculum entlehnt. Der Ansicht G. Schmidts gegenüber muß jedoch bedacht werden, daß diese Exemplare der typologischen B. P. immerhin zu ungefähr der gleichen Zeit wie das Speculum des unbekanntes Dominikaners entstanden und so benannt worden sind. Es ist also durchaus möglich, daß die Bezeichnung „Speculum humanae salvationis“ nicht von der 1324 entstandenen Schrift des unbekanntes Dominikaners entlehnt ist, sondern eine Benennung unter den vielen anderen bezeugten darstellt.

Im allgemeinen vertritt man bezüglich des Namens der typologischen *Bibliae pauperum* folgende Meinung: „Jene typologischen Bilderhandschriften, die wir heute als Armenbibeln bezeichnen, waren ursprünglich namenlos. Ihr heute üblicher Name wurde jedoch schon im Mittelalter vereinzelt für sie verwendet.“¹¹

Oder man modifiziert diese Aussage dahin: Der Name „Biblia pauperum“ bezeichne eine mittelalterliche typologische Schrift, die keinen bestimmten Namen gehabt habe.¹² Hierbei ist man allerdings bislang die Antwort auf die Frage, wie sich dieser Umstand erkläre, schuldig geblieben.

Über die Zweckbestimmung der *Bibliae pauperum* und die Bedeutung des Wortes *pauperum* schien in der Literatur weithin Einigkeit zu bestehen. Man vermutete, die Schriften sollten dem Unterricht in den Klosterschulen dienen und darüberhinaus dem durchschnittlichen Geistlichen ein Minimum an Bibelkenntnis sichern.¹³ Die *pauperes*, die ihr Titel meine, seien höchstwahrscheinlich „jene Scholaren, Bettelmönche und Kleriker niederen Standes, die zwar lesen konnten und der lateinischen Sprache mächtig waren, denen aber die Mittel fehlten, sich eine komplette handgeschriebene Bibel zu kaufen“.¹⁴ Bei den bebilderten typologischen *Bibliae pauperum* glaubte man, sie seien darüberhinaus für die *pauperes spiritu* bestimmt gewesen, die durch bildliche Darstellung belehrt werden sollten.¹⁵ Diese Ansicht stieß jedoch auf Widerspruch. H. Tietze¹⁶ machte 1904 auf die Bedeutung aufmerksam, die man dem Wort *pauper* in anderen Schriften verwandten Inhalts gegeben habe.

¹⁰ Gerbard Schmidt, Die Armenbibeln des 14. Jahrhunderts (Graz, Köln 1959) [im Folgenden abgekürzt: G. Schmidt, Armenbibeln] 117.

¹¹ G. Schmidt, Wiener Biblia pauperum, I 16; Maurus Berve, Die Armenbibel (Beuron 1969) 7 f.

¹² G. Schmidt - A. Weckwerth, BIBLIA PAUPERUM, a.a.O., 29.

¹³ Vgl. G. Schmidt, Wiener Biblia pauperum, I 49 Anm. 3.

¹⁴ So schon C. H. v. Heineken, Nachrichten von Künstlern und Kunstsachen, II (Leipzig 1769) 117-156, und noch F. Zoepfl, Armenbibel, in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], neu hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner, I (Freiburg i. Br. 1957) 716 f., und G. Schmidt, Wiener Biblia pauperum, I 49 Anm. 3.

¹⁵ F. Zoepfl, Armenbibel, in: LThK² I (1957) 716.

¹⁶ H. Tietze, a.a.O., 43 f.

Stets sei es hier im Sinne von „arm“ und „unwissend“ verstanden worden und stets auf Geistliche, nie auf Laien bezogen. In der Vorrede zum 1324 entstandenen „Speculum humanae salvationis“ etwa werde ausdrücklich auf die „pauperes praedicatores“, aber auch auf die geistig Bedürftigen Bezug genommen; ebenso seien die „Concordantiae caritatis“ *propter simplicitatem et penuriam clericorum*, also wegen der Einfachheit und Armut der Geistlichen, verfaßt worden. Gerhard Schmidt¹⁷ wendet sich daher mit Entschiedenheit gegen den Verdacht, diese *pauperes* seien Laien oder gar Analphabeten gewesen.¹⁸

Die Deutungsversuche, die das Wort *pauperum* im Titel der genannten Schriften allein auf die Mittellosigkeit ihrer Käufer bezogen wissen möchten, befriedigen jedoch nicht; denn man wird den historischen Gegebenheiten kaum gerecht, wenn man annimmt, daß mittelalterliche Scholaren, Mönche und angehende Priester sich derartige Kurzfassungen, die teilweise in Versen verfaßt waren, zu Ausbildungszwecken gekauft hätten. Ein Kauf von Büchern hätte bei Mönchen gegen das Armutsgelübde verstoßen. Abgesehen davon dürften die genannten Kurzfassungen kaum für die Ausbildung von Geistlichen oder zur Vermittlung biblischer Kenntnisse ausreichend oder geeignet gewesen sein. Das gilt für die typologischen¹⁹ und für die nichttypologischen Armenbibeln gleichermaßen. Ihre „Bilder“ und Texte gaben ja nur einen fragmentarischen Begriff von der Bibel und boten keineswegs einen Ersatz für den Volltext.

Der Verfasser der hier vorgelegten Untersuchung hat im Jahre 1957 in einem Aufsatz über die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Namens²⁰ dargelegt, daß die typologischen *Bibliae pauperum* eine apologetische Absicht erkennen lassen, die ihre Erklärung in der „Armenbewegung“ des 12. und 13. Jahrhunderts findet. Die neumanichäischen Katharer, eine häretische Sekte, die sich besonders in Norditalien, Südfrankreich, Süddeutschland und Österreich ausbreitete, nannten sich „pauperes Christi“, lehnten die römisch-katholische Kirche und ihre Lehren ab und verwarfen unter anderem die Autorität des Alten Testaments. Dagegen wies man von kirchlicher Seite in Wort, Schrift und Bild auf die Konkordanz zwischen Altem und Neuem Testament hin. Die Mönche, die die Häresie bekämpften, nahmen für sich in Anspruch, die „wahren Armen Christi“ zu sein. Zur Widerlegung der Irrlehre war die typologische *Biblia pauperum* zweifellos vorzüglich geeignet. Wahrscheinlich verdankt sie diesen religiösen Auseinandersetzungen ihre Entstehung. Dafür sprechen ferner die Parallelen, die sich zwischen ihrer Frühgeschichte und jener der sicher antihäretischen

¹⁷ G. Schmidt, Wiener *Biblia pauperum*, I 49 Anm. 3.

¹⁸ Hans Vollmer, Neue Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibel im Mittelalter: Bibel und Kultur, Veröffentlichungen des Deutschen Bibel-Archivs in Hamburg VIII (Potsdam 1938) 42.

¹⁹ Vgl. G. Schmidt, Wiener *Biblia pauperum*, I 15.

²⁰ Alfred Weckwerth, Die Entstehung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Namens, in: ZKG 68 (1957) 225–258.

„Rota in medio rotae“, einer bilderlosen typologischen Schrift des Mittelalters,²¹ feststellen lassen.²²

Wir kommen damit zu einer anderen Bedeutung des Wortes *pauper* im Titel der genannten Schriften. Armut ist hier nicht als soziales und bildungsmäßiges Kriterium aufzufassen, sondern in der Denkweise jener Zeit als eine Tugend, die sich aus dem Streben nach einem apostolischen Leben in der Nachfolge Christi ergab,²³ und der Begriff *pauper* war damals unlöslich mit den heftigen religiösen Auseinandersetzungen der „Armenbewegung“ verknüpft und erhielt durch sie sein Verständnis.²⁴

Daher nehmen einige Autoren neuerdings an, daß die Bezeichnung *Biblia pauperum* für die erwähnten Kurzfassungen sowie für die heute allgemein *Bibliae pauperum* genannten Schriften mit der „Armenbewegung“ des 12. und 13. Jahrhunderts zusammenhängt. Beide mögen zum geistigen Rüstzeug der „*veri pauperes*“ gehört haben und daher ihren Namen zu Recht tragen. Wir stehen vor der Frage, ob den typologischen *Bibliae pauperum* dieser erst spät (1398) und selten belegte Titel seinerzeit schon in voller Kenntnis der beschriebenen Zusammenhänge gegeben wurde. In das neuere Schrifttum wurde er jeden falls von C. H. v. Heineken²⁵ mit der oben angeführten irrigen Begründung eingeführt.²⁶

Offen sind schließlich die Fragen, ob die typologischen Schriften, die die Forschung heute allgemein als *Bibliae pauperum* bezeichnet, ursprünglich bebildet oder unbebildet gewesen sind und ob sie zuerst in Frankreich entstanden sind oder im süddeutschen, des näheren im ostbayerischen Sprachgebiet²⁷ und von dort ihren Ausgang genommen haben.

Der Blick auf den gegenwärtigen Stand der Forschung läßt erkennen, daß noch mehrere Fragen der Beantwortung harren. Wir wollen im folgenden prüfen, welches die ursprünglichen Namen waren, ferner, ob der Name

²¹ F. Röhrig, Rota in medio rotae, in: Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg, N. F. 5 (1965) 7–113.

²² Siehe G. Schmidt – A. Weckwerth, BIBLIA PAUPERUM, a.a.O., 297.

²³ G. Schmidt, Wiener Biblia pauperum, I 49 Anm. 3.

²⁴ Vgl. dazu Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Berlin 1935, Neudruck mit Ergänzungen 1961).

²⁵ Siehe Anm. 14.

²⁶ G. Schmidt – A. Weckwerth, BIBLIA PAUPERUM, a.a.O., 297.

²⁷ Karl Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst, I (2. Aufl., Freiburg i. Br. 1928) 91, meint, die Urform der typologischen Biblia pauperum sei um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Frankreich entstanden, und zwar unbebildet, und sei hier auch unbebildet geblieben. In Deutschland hingegen sei sie infolge der dort erfolgten reichen Illustration in dieser Form volkstümlich geworden. – Gerhard Schmidt, Armenbibeln, 86 f., hält ein ostbayerisches Kloster – und zwar ein Benediktinerkloster oder Augustiner-Chorherrenstift – für den Ausgangspunkt und datiert die Entstehung des Urexemplars in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts. – Heinrich Brauer, Rezension zu G. Schmidt, Die Armenbibeln des 14. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte, 23 (1960) 278–284, vermutet auf Grund stilistischer Eigentümlichkeiten den Ursprung der bebilderten Biblia pauperum in Lothringen. Maurus Berve, Die Armenbibel (Beuron 1969) 15 f., vertritt die Ansicht, daß der theologische Verfasser der ersten Biblia pauperum sein Werk etwa 1240 bis 1250 im süddeutschen Raum geschaffen habe.

„Biblia pauperum“, der ja im Mittelalter sowohl für nichttypologische als auch für die gemeinten – teils gebildeten, teils ungebildeten – typologischen Schriften als Bezeichnung verwendet wurde, nicht eine für sie alle in gleicher Weise zutreffende Erklärung findet.

Die ursprünglichen Bezeichnungen der typologischen Schriften, die die neuere Forschung als „Bibliae pauperum“ bezeichnet

Ein großer Teil der Handschriften und Blockbücher gibt den typologischen Werken, die wir heute als *Bibliae pauperum* bezeichnen, überhaupt keinen Titel; die erste Seite ist frei geblieben. Auf diesen Sachverhalt stützt sich die These, die *Biblia pauperum* sei ursprünglich namenlos gewesen.

Soweit die Exemplare aber betitelt sind, tragen sie recht unterschiedliche Benennungen: „Speculum salvatoris“,²⁸ „Speculum humanae salvacionis“,²⁹ „Speculum humanae salvacionis cum figuris“,³⁰ „Speculum humanae salvacionis picturis secundum antiquum modum pulchre effigiatum“,³¹ „Dies ist ein Spiegel der menschlichen erlösung“,³² „Speculum Humanae Salvacionis“,³³ „Registrum concordancie veteris et novi testamenti“,³⁴ „Concordancie novi ac veteris testamenti cum dictis prophetarum et probacionibus“,³⁵ „Nota quod alique figure veteris testamenti concordantes cum figuris novi testa-

²⁸ Zisterzienserstift Zwettl, Cod. 325, lateinischer Text ohne Bilder, um 1330. Die *Biblia pauperum* umfaßt in dem Sammelband die Seiten 47^r–52^r. Auf fol. 47^r steht folgende Vorbemerkung: *In isto tractatu continentur septuaginta due historie cum auctoritatibus et concordanciis theologie et sacre scripture et cum versibus qui comprehendunt easdem hystorias, et dicitur vel appellatur sive intyulatur iste tractatus speculum salvatoris*. Dies ist wohl die älteste Benennung einer typologischen „Biblia pauperum“. Vgl. G. Schmidt, Armenbibeln, 118.

²⁹ Handschrift des Berliner Kupferstichkabinetts, Cod. 78 D 2, Mitte 14. Jh. Die Namengebung von gleicher Hand befindet sich auf dem letzten fragmentarischen Blatt (fol. 10); siehe H. Cornell, a.a.O., 94; G. Schmidt, Armenbibeln, 118.

³⁰ Handschrift aus Benediktbeuren, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4523. Auf fol. 48^r befindet sich von späterer Hand (aus dem 15. Jh.) die Eintragung: *Iste liber attinet monasterio Benedictpewren; Speculum humanae salvacionis cum figuris*; s. H. Cornell, a.a.O., 71.

³¹ So wird die aus Tegernsee stammende Handschrift Clm 19414 der Bayerischen Staatsbibliothek in München (Mitte 14. Jh.) in einem in diesem Codex eingebundenen Inhaltsverzeichnis vom Jahre 1491 genannt (H. Cornell, a.a.O., 101; G. Schmidt, Armenbibeln, 118).

³² Titel der B. P.-Handschrift St. Gallen II, in dem Miscellancodex Cod. 605 der Stiftsbibliothek St. Gallen, Seite 200–211, in deutscher Sprache verfaßt; s. H. Cornell, a.a.O., 115 f. – Alle drei St. Galler B. P.-Handschriften, die sich in diesem Miscellancodex befinden, enthalten nur Text, keine Illustrationen.

³³ B. P.-Handschrift St. Gallen III, in demselben Miscellancodex wie St. Gallen I und St. Gallen II, Seite 224–267, lateinische Ausgabe. Auf Seite 223 befindet sich der oben angegebene Titel „Speculum Humanae Salvacionis“ und die Jahreszahl 1465; H. Cornell, a.a.O., 115 f.

³⁴ Handschrift Wolf I, Landesbibliothek Wolfenbüttel, Helmst. 35 a (entstanden 1340–1350) fol. 2^r; siehe H. Cornell, a.a.O., 81; G. Schmidt, Armenbibeln, 118.

³⁵ Handschrift Regensburg I (Bayerische Staatsbibliothek in München, Clm 26847), lateinischer Text ohne Bilder aus dem 15. Jahrhundert, fol. 44^r; s. H. Cornell, a.a.O., 117; G. Schmidt, Armenbibeln, 118.

menti“³⁶ „Concordancia veteris testamenti“³⁷ „Concordancia antiqui et novi testamenti“³⁸ „Concordancia novi et veteris testamenti“³⁹ „Nota de annunciatione beate virginis Marie per vetus et novum testamentum“⁴⁰ „Declaracio aliquarum figurarum veteris testamenti“⁴¹ „Tabula figurarum veteris testamenti“⁴² „Liber figurarum veteris et novi testamenti“⁴³ „Capitula biblie excerpta“⁴⁴ „Auszug aus der alten ee vber dy New ee“⁴⁵ „Speculum“⁴⁶ „Speculum Biblicum“⁴⁷ „Tractatus tocius biblie et fere quodlibet verbum continet unum capitulum ita quot semper vel modicum post vel ante invenies illud et non tibi erit difficultas querendi“⁴⁸ „Bibelia pauperum“⁴⁹ „Biblia

³⁶ Handschrift aus Aldersbach (München, Staatsbibliothek, Cgm 4358) aus dem 15. Jahrhundert; s. G. Schmidt, Armenbibeln 118.

³⁷ Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod 589, entstanden 1450.

³⁸ Universitätsbibliothek zu Basel (Catalogus 35, Codex A. X 118), lateinischer Text ohne Bilder, leitet mit dem Satze ein: *Incipitur concordancia antiqui et novi testamenti*; s. H. Cornell, a.a.O., 100.

³⁹ Der Codex latinus 26958 der Bayerischen Staatsbibliothek zu München enthält auf fol. 119–185 eine lateinische Biblia pauperum, die auf fol. 119 mit dem Satze „Incipitur concordancia novi et veteris testamenti“ eingeleitet wird; Hans Rost, Die Bibel im Mittelalter (Augsburg 1939) 215.

⁴⁰ Im Sammelband Cod. 591 der Universitätsbibliothek zu Innsbruck befindet sich fol. 117^v–120^v eine Biblia pauperum aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, lateinischer Text ohne Bilder. Fol. 117^v trägt den oben zitierten Vermerk. – Vgl. H. Cornell, a.a.O., 77.

⁴¹ Handschrift Regensburg II (München, Staatsbibliothek, Clm 26706) aus dem 15. Jh., fol. 281^v, erwähnt im Titel nur das Alte Testament; s. G. Schmidt, Armenbibeln, 118.

⁴² Kodex der Landesbibliothek Karlsruhe (Reichenauer Hs. 39), 36 typologische Gruppen ohne Bilder, fol. 230^v und fol. 234^v; s. G. Schmidt, Armenbibeln, 118.

⁴³ Die unvollständige B.P. im Sammelband Clm 18255 der Bayerischen Staatsbibliothek zu München (15. Jh.) bezeichnet die Schrift auf fol. 111 als *Liber figurarum veteris et novi testamenti incompletus*; H. Cornell, a.a.O., 109.

⁴⁴ Handschrift Voralp II (um 1475), Stiftsbibliothek Voralp, Cod. 137; G. Schmidt, Armenbibeln, 119. – Die aus dem frühen 14. Jh. stammende Handschrift Voralp I und deren Replik in Melk, die G. Schmidt 1959 (Armenbibeln, 118 f.) im Katalog der B.P.-Handschriften aufführte, sind zur Klasse B der „Rota in medio rotae“ zu zählen (vgl. F. Röhrig, Rota in medio rotae: Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg, N.F. 5 [1965] 44 f.) und sind deshalb im obigen Text nicht berücksichtigt.

⁴⁵ Die Handschrift El. f. 51 in der Universitätsbibliothek Jena vom Jahre 1462 bringt folgendes Vorwort: *Das Puech ist ein Auszug der alten ee vber dy New ee. Vnd zu scribeben auch ze maln hat es bestelt Lienhat Smatz zu Weichmertting dy zeit chassiner zu Griespach. Anno domini M^o CCCC^o LXII^o, der gestorben ist am ...*; s. H. Cornell, a.a.O., 104.

⁴⁶ In der Handschrift Cod. XVI, A. 6 im Böhmischem Nationalmuseum zu Prag vom Jahre 1480 heißt es am Ende (fol. 107^v): *Speculum iste per me Cunradum Bollstatter scriptorem de Öttingen sexta feria post Andree apostoli Anno Domini 1480*; s. H. Cornell, a.a.O., 106.

⁴⁷ Titel der lateinischen B.P. Sankt Gallen I (Miscellancodex Cod. 605 der Stiftsbibliothek St. Gallen, Seite 171–198); s. H. Cornell, a.a.O., 115 f.

⁴⁸ Der heutige Einband des Codex Cgm 4358 der Staatsbibliothek zu München, der die im 15. Jh. entstandene Armenbibelhandschrift aus Aldersbach enthält, trägt einen alten Rückentitel: *Ms. Biblia pauperum, V. et N.T. . . .* Gerhard Schmidt meint, die Bezeichnung „Biblia pauperum“ beziehe sich hier auf die in dem Bande enthaltene Kurzfassung der Bibel in Versen, während die typologische B. P. mit „V.

pauperum“,⁵⁰ „Die alt e und die newen gemalt vn geschriben dewchtz vnd latein“,⁵¹ „Biblia picta“,⁵² „Den Oorsprung onser salicheit“ („Origo humanae redemptionis“),⁵³ „Opera nova contemplativa . . . la qual tratta de le figure del testamento vecchio . . .“⁵⁴ Und schließlich sei auf den Vers hingewiesen, der am Schluß der im Stift St. Florian aufbewahrten Handschrift XI, 32 steht:

„Der Bibel ist der armen leut

die niht habent viel piermeit heut.“ (= Pergamenthäute)⁵⁵

Die Tatsache, daß einerseits ein Teil der gemeinten typologischen Schriften überhaupt keinen Titel trägt und daß andererseits diejenigen Schriften, die die betitelt sind, eine Vielfalt von Benennungen aufweisen, ist ein bemerkenswertes Phänomen, dem man besondere Beachtung schenken muß. Die Vielfalt der Namen läßt darauf schließen, daß man diese Schriften als unterschiedliche Werke betrachtete – und zwar so unterschiedliche Werke, daß man sie eben nicht mit einem einheitlichen Namen bezeichnete. Wir werden zu prüfen haben, ob diese typologischen Schriften wirklich so wesentliche Unterschiede aufweisen, und wenden deshalb dem Wesen und den inhaltlichen Eigentümlichkeiten unsere Aufmerksamkeit zu.

et N. T.“ gemeint sei. Das Explicit der typologischen Biblia pauperum dieses Codex lautet (fol. 20^r): *Explicit tractatus tocus biblie* . . . [siehe oben]; G. Schmidt, Armenbibeln, 118 Anm. 15.

⁴⁹ Handschrift Wolfenbüttel II (Wolfenbüttel, Landesbibliothek, cod. 5. 2. Aug. 4: to.) fol. 35^r; die Überschrift „Bibelia pauperum“ wurde von späterer Hand hinzugefügt und dürfte aus dem 15. Jh. stammen; G. Schmidt, Armenbibeln, 119.

⁵⁰ In der Handschrift aus Ranshofen (München, Staatsbibliothek, Clm 12717) vom Jahre 1398 heißt es auf fol. 142^r: *Hoc excerptum in suo originali dictum est biblia pauperum in quo plures hystorie continentur* und am Schluß (fol. 146^r) dann mit der Datierung: *Explicit byblia pauperum anno domini 1398 in die sancti Benedicti* . . .; G. Schmidt, Armenbibeln, 119.

⁵¹ Handschrift Clm 341 der Bayerischen Staatsbibliothek zu München vom Ende des 14. Jahrhunderts, in deutscher und lateinischer Sprache abgefaßt, fol. 1^r; H. Cornell, a.a.O., 99 f.

⁵² In der Handschrift Clm 22098 der Staatsbibliothek zu München aus dem Benediktinerstift Wessobrunn vom Jahre 1471 befindet sich auf fol. 348–383 eine Aufzählung der typologischen Gruppen der sogenannten Bibliae pauperum und des sogenannten Speculum Humanae Salvationis. Die Aufzählung trägt den Titel „Summula figurarum Novi Testamenti tracta a speculo humanae salvationis ac biblia picta“. Es handelt sich um lateinischen Text ohne Bilder; G. Schmidt, Armenbibeln, 118. – Aus diesem Titel hat man gefolgert, „Biblia picta“ sei der ursprüngliche Name der heute als „Biblia pauperum“ bezeichneten typologischen Schriften gewesen; vgl. F. Zoepfl, Armenbibel, in: LThK² I 716 f.

⁵³ Die im Jahre 1517 in Antwerpen erschienene Druckausgabe der B. P., von der sich ein Exemplar in der Stadtbibliothek zu Augsburg befindet, trägt den Titel „Den Oorsprung onser salicheit“. Die erste Tafel hat in großen gotischen Lettern die Überschrift: „origo humanae redemptionis“; s. Mezger, Augsburgs älteste Druckdenkmale (Augsburg 1840) 23; H. Rost, a.a.O., 222.

⁵⁴ Diesen Titel führt das Werk des Giovanni Andrea Vavassore, das den Inhalt der typologischen „Biblia pauperum“ in völlig abgewandelter (H. Tietze spricht von „völlig entarteter“) Form darbietet (ältestes Blockbuch); siehe Hans Tietze, Die typologischen Bilderkreise des Mittelalters in Österreich, 43 Anm. 5.

⁵⁵ Hans Rost, a.a.O., 215.

Sancti Spiritus.

Lex est diuina. moysi data vultu dno. In decora sacrorum replet album pueri magister. In lucida flama venit. et post postquam legit.

Est in libro xxiiii. Qd dñs dixit ad moysen ascende ad me et dabo t duas tabulas testamouy. Sicut cũ moysi lex fuit data et tabulis lapideis scripta. Sic in die pentecostes fuit lex noua in cordibz fidelium scripta. qũdo ignis scilicet creentes in vniũm congregatos appur.



Et quod si per le...
reui. Qd helias
apla tu in postu
holocaustu. bo
ueni vniũ sup
na et scilicet
ipso in vocat
dñm et ignis ve
tuens de celo co
sumit oia et sic
ipis creditur co
mũno. Sic ignis
velutis figurat
illũ igne dñm
q̄ in die pentecost
tes venit sup dis
cipulos et eos pur
gaur et omnia
vicia peccorũ eis
consumit.

Ingressam matrem salomon sibi collocat ipam. Assumendo man venaris per maria. Hec ut ingreditur ad alluer venatur.

In libro 2. legi
cap. 11. Qd berabea
mat salomonis fu
it ingressa ad eum
in palatũ suũ. p̄ rex
salomon iussit poni ma
tri: sicut thronũ iuxta
suũ. Berabea iurgi
ueni gloriã figurat
caus thronũ in die
assumpcionis postius
fuit iuxta thronũ veri
salomonis. s. i. h. p. p.



Legi in libro
heher. cap. 11.
Qd cũ regina
heher uenisset
ad regem assue
riam in suũ pa
latũ. p̄ rex
assuerus hono
rando eam iux
ta se posuit. Hec
regina virginẽ
gloriam maria
figurabat. qm̄
per assuerus
et p̄p̄ in die as
sumpcionis sue
in glã celesti
iuxta se collo
cauit.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS
Assumpcio.

Abb. 1: Armenbibel, um 1350, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 23426. (Aufn.: Bildarchiv Foto Marburg)

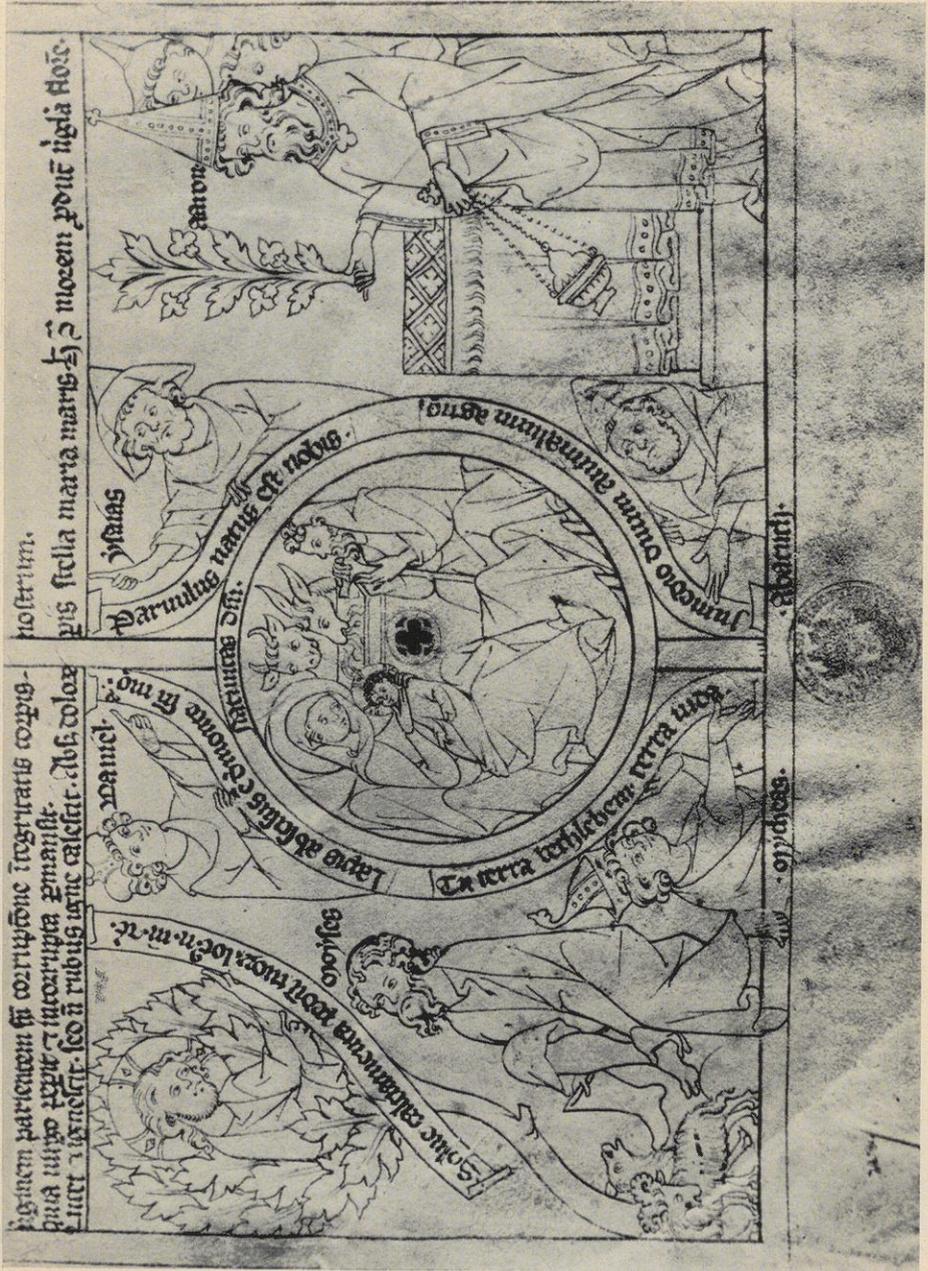


Abb. 2: Armenibibel, um 1300–1320, Stiftsbibliothek St. Florian, Cod. III, 207. (Aufn.: Bildarchiv Foto Marburg)



Abb. 3: Armenbibel, 1430–40, München, Staatsbibliothek, Cgm 155 fol. 59. (Aufn.: Bildarchiv Foto Marburg)

Inhaltliche Eigentümlichkeiten der typologischen „Bibliae pauperum“

In der Literatur hat man sich daran gewöhnt, die gemeinten typologischen Schriften folgendermaßen zu definieren: „Als Armenbibel oder Biblia pauperum bezeichnet man in der neueren Forschung eine bestimmte typologische Schrift des Mittelalters, um sie von ähnlichen Werken, wie dem Speculum humanae salvationis und den Concordantiae caritatis, zu unterscheiden“.⁵⁶ Dürfen wir aber angesichts der vielen überlieferten Namen, mit denen diese Schriften im Mittelalter bezeichnet wurden, im strengen Sinne von „einer typologischen Schrift des Mittelalters“ sprechen? Der Verfasser der vorliegenden Untersuchung verneint diese Frage und vertritt folgende Ansicht: Wir können und dürfen bei einer solchen Definition nur von „bestimmten typologischen Schriften des Mittelalters“ sprechen, also in der Mehrzahl. Diese gehen, wie Gerhard Schmidt meint, auf eine gemeinsame Quelle, ein Urexemplar, zurück, das spätestens 1250, also noch in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts zu datieren ist.⁵⁷ Aber dieses Urexemplar und seine Nachahmungen – so meine ich – wurden doch nicht als ein selbständiges literarisches Werk verstanden, das eines gemeinsamen, festen Titels und ursprungsgetreuer Überlieferung würdig schien. Das sei im folgenden dargelegt.

Die typologischen Bibliae pauperum bestehen aus Bildgruppen, die der Darstellung eines neutestamentlichen Ereignisses (Antitypus) stets vier Prophetenbilder und zwei szenische Darstellungen von Begebenheiten des Alten Testaments (Typen) zuordnen. Das Bemühen, eine Konkordanz zwischen Altem und Neuem Testament aufzuzeigen, d. h. engste Beziehungen und Übereinstimmung zwischen den beiden Testamenten nachzuweisen, ist unverkennbar.

Die ältesten erhaltenen Handschriften, so z. B. die in St. Florian, Wolfenbüttel und im Wiener Codex 1198, umfassen neun Blätter, von denen das erste eine leere Vorderseite aufweist. Auf den verbleibenden sieben Seiten sind je zwei Bildgruppen in vertikaler Reihung angeordnet, so daß bei aufgeschlagenem Buche je vier Gruppen überblickt werden können, auf der letzten Seite zwei, die jeweils unter ein Hauptthema gestellt sind: fol. 1^v und 2^r die Menschwerdung des Gottessohnes (Verkündigung, Geburt, Anbetung der Könige, Darbringung im Tempel), fol. 2^v und 3^r die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten (Flucht nach Ägypten, Sturz der ägyptischen Götzen – eine apokryphe Darstellung –, der Bethlehemitische Kindermord, Rückkehr aus Ägypten), fol. 3^v und 4^r das Wirken Christi vor seinem Tod (Taufe, Versuchung, Verklärung Christi, Reue der Magdalena), fol. 4^v und 5^r desgleichen Wirken Christi vor dem Kreuzestod (Auferweckung des Lazarus, Einzug in Jerusalem, Vertreibung der Wechsler, letztes Abendmahl), fol. 5^v und 6^r der Verrat (Verschwörung der Juden, Judas verkauft Christum, der Judaskuß, Jesus vor Pilatus), fol. 6^v und 7^r Kreuzigung (Dornenkrönung, Kreuztragung, Maria und Johannes unter dem Kreuz, Öffnen der Seite Jesu),

⁵⁶ G. Schmidt, Armenbibeln, 1; vgl. auch G. Schmidt – A. Weckwerth, BIBLIA PAUPERUM, a.a.O., 293.

⁵⁷ G. Schmidt, Wiener Biblia pauperum, I 26–33.

fol. 7^v und 8^r die drei ersten Tage nach dem Kreuzestod (Grablegung, Christus in der Vorhölle, Auferstehung, vergebliche Suche der drei Marien am Grabe), fol. 8^v und 9^r die Erscheinungen des Auferstandenen (vor Magdalena, vor den Jüngern, vor Thomas, die Himmelfahrt Christi) und auf fol. 9^v Gründung und Triumph der Kirche (Ausgießung des hl. Geistes, Marienkrönung unter Bezugnahme auf die christliche Symbolik Maria = Kirche).

Die typologischen *Biblia pauperum* zeigen also in ihren ältesten Ausprägungen ein klares christologisches Programm – darauf weist auch der früheste überlieferte Titel hin: *Speculum salvatoris* (Heilandsspiegel) – und eine eindeutige antikatharische Tendenz. Jüngere Redaktoren ergänzten die Zweiergruppe am Schluß durch Beifügen der Darstellungen von Weltuntergang und Weltgericht zu einer Vierergruppe, trübten dadurch aber die Klarheit des Programms und der Thematik. Später wurde die Zahl der Bildgruppen noch weiter vermehrt, in einem Falle bis auf fünfzig. Die im Laufe des 14. Jahrhunderts entstandenen typologischen Neuschöpfungen, das 1324 von einem ungenannten Dominikaner verfaßte „*Speculum humanae salvationis*“ und die „*Concordantiae caritatis*“ zeigen in der Auswahl und Zusammenstellung einen ausgesprochen mariologischen Charakter⁵⁸ – entsprechend den theologischen Anliegen des 14. Jahrhunderts.

Trotz der weitgehenden Übereinstimmungen der einzelnen *Biblia-pauperum*-Ausgaben in der Auswahl und Zusammenstellung der Typen und Antitypen fällt doch auf, daß in der bildlichen Darstellung Unterschiede in Erscheinung treten, die inhaltlich bedeutsam sind und erkennen lassen, daß man sich bei der Anfertigung eines neuen Exemplars immer wieder um die theologische Ausdeutung erneut bemühte und die Akzente oft anders setzte, als man sie in der Vorlage vorfand. Das führte dazu, daß sich untereinander abweichende Typenfamilien entwickelten. So steht in einigen der ältesten Handschriften in der Darstellung des Antitypus „Pfungstwunder“, einer Komposition, die die Gründung der Kirche veranschaulicht, Maria im Mittelpunkt der ersten Gemeinde,⁵⁹ in anderen Petrus.⁶⁰ Der Darstellung der „Verkündigung“ ist als erster Typus ein Bild der Verfluchung und Überwindung der Schlange beigeordnet. Es zeigt den Baum der Erkenntnis, vor dem sich die Schlange emporreckt bzw. an dem sie sich emporwindet. In der Baumkrone ist in den einen Ausgaben Christus als Überwinder der Schlange dargestellt, ausgewiesen durch den Kreuznimbus hinter dem Haupte,⁶¹ während in anderen Ausgaben⁶² an dieser Stelle eine Frauengestalt erscheint, die ihren Fuß auf

⁵⁸ Vgl. *Hans Rost*, *Die Bibel im Mittelalter*, bes. 232–236 (*Speculum humanae salvationis*) und 237–247 (*Die Concordantiae caritatis*).

⁵⁹ So z. B. in der *Biblia pauperum* aus Tegernsee in der Staatsbibliothek zu München, Clm 19414, um 1340.

⁶⁰ Z. B. *Wiener Biblia pauperum* Cod. 1198, fol. 9^v, um 1330.

⁶¹ Z. B. Handschrift in Budapest, Museum der bildenden Künste, um 1330, fol. 1^r. – *G. Schmidt*, *Armenbibeln*, Tabelle C, Seite 142, deutet die Figur in der Baumkrone als Gott, der die Fluchworte über die Schlange spricht. Nach der theologischen Ausdeutung der angezogenen Stelle muß es sich aber um Christus handeln.

⁶² So in der *Wiener Biblia pauperum* Cod. 1198, ebenfalls um 1330 entstanden, fol. 1^v.

den Kopf der Schlange setzt – in Anlehnung an 1. Mos. 3, 15 „Sie [die Frau] wird dir den Kopf zertreten“, aber auch unter Ausdeutung auf Maria –. In der Bildgruppe des Antitypus „Seitenwunde“ wird in den Handschriften der Typenfamilie Kremsmünster (um 1360/70) nicht die Öffnung der Seite Jesu dargestellt, sondern der Kruzifixus zwischen Kirche und Synagoge; die beiden alttestamentlichen Vorbilder sind – nicht ganz dazu passend – die bei der „Öffnung der Seitenwunde“ üblichen. In der Wiener Biblia pauperum Cod. 1198 befindet sich hinter der typologischen Gruppe „Pfungstwunder“ als letzte Bildgruppe nicht die „Marienkrönung“,⁶³ sondern der „Marientod“. In dieser Darstellung ist die Seele Mariens, die den Leib verläßt, allerdings gekrönt vorgestellt. Die Auswahl der Antitypen ist also nicht in allen Biblia-pauperum-Ausgaben die gleiche. Er verhält sich nicht so, daß man etwa nur die Zahl der Bildgruppen in den jüngeren Redaktionen vermehrt hätte. Man hat vielmehr auch Bildgruppen abgewandelt oder durch andere ersetzt.

Auch die unbedilderten typologischen Biblia-pauperum-Ausgaben weisen untereinander Unterschiede auf. So stellt Gerhard Schmidt fest, daß z. B. in der österreichischen Handschriftenfamilie die Textanordnung von Handschrift zu Handschrift abweicht.⁶⁴ Schmidt glaubt daraus folgern zu können, diese Exemplare seien von bebilderten abgeschrieben worden. Wir halten diese Schlußfolgerung nicht für zwingend. Schließlich zeigt doch das Auftreten bebildeter und unbedildeter Exemplare nebeneinander, daß man in der Redaktion der Bibliae pauperum der Tradition verhältnismäßig unbefangen gegenüberstand.⁶⁵

Tituli und Lektionen weisen mannigfache Abweichungen auf. So lautet der Titulus zum Antitypus „Verkündigung“ in der Mehrzahl der Handschriften: *Vipera vim perdet sine vi pariente puella*. In den Handschriften Wien II (Cod. 4477), Schlägl, St. Peter I,⁶⁶ Berlin/Kupferstichkabinett, London/British Museum⁶⁷ lautet er: „... vim perdit...“, in der Handschrift Regensburg I:⁶⁸ „vim perdidit...“, in der aus Benediktbeuren stammenden Handschrift:⁶⁹ „*Vipera vim perdet vi pariente puella* – hier fehlt das „sine“ –, und in der Handschrift aus Diessen⁷⁰ heißt es: „... parturiente.“

In der Lektion zur „Geburt“ heißt es in einem Teil der Handschriften: *sine corruptione integritatis corporis*, in der Handschrift der Stiftsbibliothek Zwettl: *sine corruptione corporis*, in der in Weimar und der im Berliner Kupferstichkabinett: *sine dolore et sine corruptione*, in der Handschrift aus Benediktbeuren (Clm 4523), der aus Diessen (Clm 5683) und der Handschrift Clm 23425 der Staatsbibliothek zu München liest man: *sine corrup-*

⁶³ Die Marienkrönung als letzten Antitypus siehe in der Biblia pauperum aus Benediktbeuren (München, Staatsbibliothek Clm 4523, fol. 57^r).

⁶⁴ G. Schmidt, Armenbibeln, 25.

⁶⁵ Ebd. 25.

⁶⁶ Stiftsbibliothek St. Peter zu Salzburg, Cod. a IX. 15.

⁶⁷ Arundel Ms. 246.

⁶⁸ München, Staatsbibliothek, Clm 26847.

⁶⁹ München, Staatsbibliothek, Clm 4523.

⁷⁰ München, Staatsbibliothek, Clm 5683.

tione virginitatis corporis, in der Stuttgarter Handschrift,⁷¹ der aus Metten⁷² und der aus Ranshofen;⁷³ *sine corruptione virginitatis*, und in der Handschrift St. Peter III⁷⁴ heißt es: *sine corruptione*.⁷⁵

Bemerkenswert ist ferner die Tatsache, daß auch in der Zusammenordnung der Einzelbilder (Szenen und Propheten) zu den Gruppen große Freiheit und Verschiedenheit zu beobachten ist. Das älteste Schema mag das gewesen sein, das bei aufgeschlagenem Buche je vier Bildgruppen, die unter einem Thema stehen, überschauen läßt. Aber selbst bei dieser Anordnung herrscht größte Mannigfaltigkeit. Es gibt das sogenannte Fünf-Kreise-Schema, bei dem die Darstellung der neutestamentlichen Heilstatsache (der Antitypus) das Kreisfeld in der Mitte einnimmt und die Prophetenbilder die anstoßenden Kreisfelder zugeteilt erhalten, während den alttestamentlichen szenischen Vorbildern, den sogenannten Typen, der Raum rechts und links davon zugewiesen wird (siehe BP in Konstanz und Clm 23426; vgl. Abb. 1). In der BP im Stift St. Florian hingegen befindet sich nur der Antitypus in einem Kreisfeld; die alttestamentlichen Szenen sind in rechteckigen Feldern rechts und links davon untergebracht und die Brustbilder der Propheten in den durch die genannten geometrischen Formen gebildeten Zwickeln (Abb. 2). Ein anderes Schema zeigt den Antitypus gleichfalls in einem Kreisfelde, die alttestamentlichen Vorbilder in großen Arkadefeldern rechts und links davon, und die Prophetenfiguren sind in kleineren Arkaden, je zwei über und unter dem Kreisfelde, untergebracht (München, Staatsbibliothek, Clm 4523). Wieder andere Schemen zeigen den Antitypus in einem Rechteck oder völlig frei gestaltet im oberen Teil der Komposition und die Typen darunter (München, Staatsbibliothek, Cgm 155; Abb. 3), wieder andere den Antitypus unten und die Typen oben (z. B. München, Staatsbibliothek, Clm 19414). Oder der Antitypus wird von den beiden alttestamentlichen Vorbildern flankiert, und die Propheten werden an den vier Ecken des Bildes mit der neutestamentlichen Darstellung zugeordnet (London, British Museum, Ms King's 5) oder alle vier oberhalb des Antitypus dargestellt. Kurz gesagt, es herrscht größtmögliche Freiheit in der Komposition. Gerhard Schmidt glaubt, drei Varianten bestimmen zu können, und erklärt:⁷⁶ „Welche der drei Hauptvarianten (St. Florian, Clm 23426 und Benediktbeuren) der Urform am nächsten kommt, läßt sich nur vermuten“. Er nimmt an, daß das Seitenschema des Urexemplars dem von St. Florian hinsichtlich der Bildanordnung entsprach, und schließt, davon ausgehend, auf eine Lokalisation des Urexemplars in einem ostbayerischen Kloster. Heinrich Brauer⁷⁷ weist auf die Möglichkeit hin, daß man auf eine französische Herkunft schließen könne, wenn man im Gegensatz zu Schmidt das Arkadenschema als ursprünglich annehme.

⁷¹ Landesbibliothek Stuttgart, Ms. Theol. fol. 279.

⁷² München, Staatsbibliothek, Clm 8201.

⁷³ München, Staatsbibliothek, Clm 12717.

⁷⁴ Stiftsbibliothek St. Peter in Salzburg, Cod. a VII. 43.

⁷⁵ G. Schmidt, Armenbibeln, 145, Tabelle E.

⁷⁶ G. Schmidt, Armenbibeln, 81 f.

⁷⁷ H. Brauer, a.a.O., 278–284.

Doch auch Brauer muß feststellen, daß über das Aussehen des Urexemplars leider nichts bekannt ist.

Auch die Legenden sind den Bildgruppen in den einzelnen Biblia-pauperum-Ausgaben recht unterschiedlich zugeordnet. Ja, sie haben darüberhinaus auch eine verschiedene Länge – bis hin zu dem Typus der sogenannten „erzählenden deutschen Armenbibeln“ (Abb. 4), der wahrscheinlich schon früher entwickelt wurde, als man bisher annahm, nicht erst „später im 14. Jahrhundert“, sondern wohl schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts,⁷⁸ vielleicht sogar bereits im 13. Jahrhundert. In dem umfangreichen Text dieses Armenbibeltypus erwecken die typologischen Bildgruppen geradezu den Eindruck von Textillustrationen. Es versteht sich von selbst, daß bei diesem Typus das Prinzip der vier auf einmal überschaubaren Gruppen aufgegeben ist, von dem auch andere Handschriften und spätere Drucke abgegangen sind. Ein großer Teil der Handschriften und der späteren Drucke bringt je eine typologische Bildgruppe auf jeder Seite.

Alles in allem bieten die typologischen Bibliae pauperum also trotz weitgehender Übereinstimmungen in der Auswahl der Bildgruppen und -typen ein Bild größter Mannigfaltigkeit. Bei der obigen Aufzählung von Unterschieden beobachteten wir, daß gelegentlich sogar theologische Akzente verschieden gesetzt wurden. Die Vielfalt ist sogar so groß, daß wir mit ziemlicher Sicherheit annehmen dürfen, daß diese typologischen Schriften, die wir heute „Bibliae pauperum“ nennen, nicht als Werke aufgefaßt wurden, die man beim Abschreiben oder anderer Vervielfältigung in ihrer ursprünglichen Gestalt oder getreu ihren ursprünglichen Wortlaut überliefern müsse. Daraus ergibt sich auch die Vielfalt der Benennungen bzw. das Fehlen einer solchen in einer großen Zahl von Ausgaben. Diese Schriften waren Arbeitsmittel von Theologen, Arbeitsunterlagen für Predigt, Lehre und Diskussion.

Arbeitsunterlagen, die man für Referate und Diskussionen anfertigt, erhalten auch heute von ihren Besitzern meist entweder keinen festen Titel oder höchstens eine Benennung, die auf den Inhalt eingeht oder diesen irgendwie charakterisiert. Das trifft auch für die typologischen Bibliae pauperum – seien sie bebildert oder unbildert – in vollem Umfang zu. Die überlieferten Benennungen sind vom Inhalt her durchaus gerechtfertigt: Titel wie „Concordantia“ bzw. „Concordantiae novi et veteris testamenti“, „Figurae veteris testamenti concordantes cum figuris novi testamenti“ besagen, daß es sich um theologische Werke handelt, die die Konkordanz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament nachweisen. Der Titel „Liber figurarum veteris et novi testamenti“ zeigt an, daß in diesem Werk alttestamentliche *figurae* neutestamentlichen typologisch zugeordnet sind. Und nun zu den Titeln „Speculum“, „Speculum salvatoris“, „Speculum humanae salvationis“, „Spiegel der menschlichen Erlösung“, „Speculum biblicum“! Unter „Spiegel“ (*speculum*) verstand man im mittelalterlichen Sprachgebrauch einen Gegenstand, der ein verkleinertes Bild einer Sache wiedergibt – die Spiegel waren meist kon-

⁷⁸ Vgl. Karl-August Wirth, Neuerworbene Armenbibel-Fragmente in der Bayerischen Staatsbibliothek, in: Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst, 14, 1963, 51–78.

vex —,⁷⁹ oder „Spiegel“ wurde in gleicher Bedeutung wie Spiegelbild, Abbild gebraucht.⁸⁰ „Speculum salvatoris“ ist danach also ein literarisches Werk, das ein verkleinertes Bild des Heilands, ein Abbild des Heilands bietet. „Capitula bibliae excerpta“ bedeutet zunächst, daß es sich um Auszüge aus der Bibel handelt. Wenn man diesen Titel als Benennung für ein typologisches Werk wählt, ist es als selbstverständlich anzusehen, daß die Auswahl der biblischen Kapitel nicht systemlos erfolgte. Und „Biblia pauperum“ besagt, daß es sich bei diesem literarischen Werk um theologisches, genauer ausgedrückt: biblisches Arbeitsmaterial handelt, das – wie schon oben erwähnt – für Mönche gedacht war, die den Titel „wahre Arme Christi“ für sich in Anspruch nahmen.

Die nicht-typologischen Bibliae pauperum

Als *Bibliae pauperum* wurden im Mittelalter neben den beschriebenen typologischen Schriften eine Anzahl von Werken verschiedenen Inhalts bezeichnet, die sich von jenen dadurch grundsätzlich unterscheiden, daß sie nicht eine typologische Ausdeutung der Bibel bieten. Es sind die von mehreren Forschern als die „echten“ *Bibliae pauperum* bezeichneten Schriften. Betrachten wir diese nun im einzelnen auf Inhalt und Eigentümlichkeiten!

Den Namen *Biblia pauperum* führt ein dem hl. Bonaventura zugeschriebenes Werk, dessen Verfasser der Patriarch von Jerusalem Nikolaus von Hanapes († 1291) ist. Es wurde ursprünglich nach dem Vorbild der „Facta et dicta memorabilia“ des Valerius Maximus (1. Hälfte 1. Jh. n. Chr. Geb.) angefertigt und trug ursprünglich den Titel „Virtutum vitiorumque exempla, ex universariae divinae scripturae promptuario desumta“. Schon in seiner ersten Druckausgabe (Venedig 1477) wurde das Werk dem Bonaventura unter dem Titel „Biblia pauperum“ zugeschrieben.⁸¹ Die Schrift des Nikolaus von Hanapes sollte offensichtlich Unterrichtszwecken auf moraltheologischem Gebiet dienen; es handelt sich um Beispiele, die der gesamten Heiligen Schrift entnommen sind. Bonaventura lebte von 1217/18 bis 1272, gehörte dem Franziskanerorden, also einem Bettelorden, an, wurde Ordensgeneral und weithin als Kirchenlehrer bekannt. Die Umbenennung der Schrift des Nikolaus von Hanapes und die Zuschreibung an Bonaventura muß also frühestens in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, spätestens im Laufe des 15. Jahrhunderts erfolgt sein. Der Namensbestandteil „Biblia“ erklärt sich aus der Herkunft der Beispiele. Das merkwürdige Wort „pauperum“ bedarf auch hier der Klärung.

Die Handschrift XI, 32 in der Stiftsbibliothek St. Florian beginnt mit den Worten: *Biblia pauperum quam edidit Albertus Magnus* und schließt: *Explicit Biblia pauperum que alio nomine dicitur aurora minor*. Es handelt sich

⁷⁹ *Jacob und Wilhelm Grimm*, Deutsches Wörterbuch, Bd. 10, 1. Abteilung (Leipzig 1905) Spalte 2223.

⁸⁰ Ebd. 2231.

⁸¹ *Hans Tietze*, Die typologischen Bilderkreise des Mittelalters in Österreich, S. 42.

um eine Kurzfassung der Bibel in Versform, wobei jedem Kapitel der Bibel ein markantes Wort entspricht.⁸² So lautet z. B. der Anfang der Genesis: *Sex, prohibet, peccant, Abel, Enoch, archa fit, intrant, egreditur, dormit, variantur, turris, it Abraham . . .* Diese Zusammenstellung besteht aus 212 Hexametern und soll von dem Grammatiker Alexander de Villa Dei († 1250) verfaßt worden sein, manchmal wird sie auch Albert dem Großen zugeschrieben.⁸³ Sie existiert in einer großen Zahl von Handschriften und wurde später in der Zeit von 1498 bis 1711 in zahlreichen Ausgaben gedruckt.⁸⁴ Lutz und Perdrizet nennen eine große Zahl Handschriften in den Bibliotheken zu Basel, Berlin, Clermont-Ferrand, Donaueschingen, Engelberg, Erfurt, Hohenfurt, Innsbruck, Lilienfeld, München, Paris, Reims, St. Florian, St. Gallen, St. Peter in Salzburg, Wien und Wilhering.⁸⁵ Die Schrift wird mit den verschiedensten Bezeichnungen betitelt: *Aurora minor, Biblia pauperum, Biblia pauperum metrica, Biblia pauperum succinctissima, Biblia versibus compilata, Compendium mnemonicum Bibliae, Indices metrici Bibliorum, Memoriale biblicum metricum, Quotus Bibliae metricus, Registrum Bibliorum metricum, Summa Bibliae metrica, Summarium biblicum metricum, Tabula Bibliae, Tabula capitulorum totius Bibliae per versus, Versus memoriales super Bibliam.* Hans Tietze⁸⁶ erwähnt eine 1472 von Johannes Rameslo in Zeven geschriebene deutsche Übersetzung dieser Zusammenstellung in Hannover, die mit den Worten beginnt: *Hie hebet sich an die bibel der armen.*

Auch bei dem Werk des Alexander de Villa Dei ist die Vielfalt der Benennungen auffallend. Sie sind weitgehend vom Inhalt her bestimmt. Bei mehreren wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Buch als Gedächtnishilfe gedacht ist, daß es sich um ein metrisches Werk handelt. Der Namensbestandteil „Biblia“, „biblicum“ o. ä. ist ebenfalls vom Inhalt her hinreichend erklärt. Und nun wieder zum Namen „Biblia pauperum“: Bei den gemeinten pauperes handelt es sich offenbar nicht um Scholaren oder Geistliche, die infolge Mangels an finanziellen Mitteln keine teure Handschrift oder die ganze Bibel hätten kaufen können. Denn das Werk des Alexander de Villa Dei war weder als Erbauungsliteratur noch zur Vermittlung der Kenntnis des biblischen Textes geeignet. Ihrer ganzen Anlage nach ist sie als Gedächtnishilfe für den biblischen Unterricht zu verstehen, und zwar für Personen, denen der Inhalt der biblischen Geschichten schon bekannt war, also in erster Linie für ausgebildete Theologen.

In diesem Zusammenhang muß auch der Titel bzw. Zweititel „Aurora minor“ (= Klein-Aurora) beachtet werden. „Aurora“ ist der Titel einer umfangreichen Bibeldichtung des Petrus de Riga (Pierre Raye oder Reige, gest. 1209), Kanonikus in St. Denis zu Reims. Dieser wurde gebeten, das Buch Genesis metrisch zu behandeln und daran einige Allegorien zu knüpfen. Er ging über diesen Wunsch weit

⁸² G. Schmidt, Armenbibeln, 117.

⁸³ J. Lutz et P. Perdrizet, *Speculum Humanae Salvationis*, I (Mulhouse 1907/09) 280.

⁸⁴ H. Rost, a.a.O., 105.

⁸⁵ J. Lutz et P. Perdrizet, a.a.O., I 280 Anm. 7.

⁸⁶ H. Tietze, a.a.O., 42 f.

hinaus. Seine „Aurora“ ist eine historisch-allegorische Erklärung fast aller historischen Bücher der Heiligen Schrift in Versen und gehört damit zu den längsten Versdichtungen des Mittelalters. Der Autor nannte das Werk „Aurora“, d. h. Zwiellicht oder Morgenröte, weil er beabsichtigte, die „Wolken der Dunkelheiten des Alten Testaments zu zerstreuen, indem er das scheinende Licht des Neuen Testaments hereinließ“.⁸⁷ Es sei dahingestellt, ob der Zweititel „Aurora minor“ für das Werk des Alexander de Villa Dei nur deshalb gewählt wurde, weil es sich um eine Versdichtung handelt, oder darüberhinaus auch an die Zweckbestimmung der „Aurora“ des Petrus de Riga gedacht wurde.

In der Zahl der nicht-typologischen *Bibliae pauperum* ist ferner ein Werk zu nennen, das der Benediktinermönch Maurus von Weihenstephan 1479 geschrieben hat. Die beiden Handschriften, die Maurus ausdrücklich als Verfasser nennen, befinden sich in der Staatsbibliothek zu München⁸⁸ und in der Stadtbibliothek zu Augsburg.⁸⁹ Das Gedicht des Maurus umfaßt in der Münchener Handschrift die Blätter 1–39^r. Am Schlusse heißt es: *Explicit Biblia pauperum per me fratrem Maurum, presbyterum et monachum in Beichensteuen professum conscripta et ex diversis in hunc modum redacta. Anno domini M. CCCC. 79. 15 kalendas Aprilis.* Die Handschrift in der Stadtbibliothek zu Augsburg umfaßt acht Pergamentblätter, die mit den Worten beginnen: *Incypit biblia pauperum . . .* Am Schluß steht (fol. 47^v): *Biblia pauperum per quendam fratrem religiosum Maurum et monachum ordinis sancti Benedicti professum monasterii Weichensteuen ex diversis collecta et in hunc novum modum redacta . . . anno domini M^o quadringentesimo septuagesimo nono.*⁹⁰ Das Gedicht stellt die hexametrisch geordneten Stichworte des Alexander de Villa Dei (Villedieu), die fortlaufend die Aufeinanderfolge der Kapitel der Bibel einprägen sollten, untereinander und fügt jedem reihenweise einen lateinischen Hexameter hinzu. Diese Hexameter gestaltet der Verfasser so, daß die Anfangsbuchstaben in alphabetischer Folge (A–F = 1–20) zugleich die Zahl des einzelnen Kapitels bezeichnen, dessen Inhalt der Vers und das Stichwort angeben. Über die Stichworte setzte er in kleinerer Schrift kurze ältere Glossen. Auf die andere Seite schrieb er die Kapitelanfänge der Vulgata. Nach einigen Vorbemerkungen sieht dann der Anfang der Genesis bei Maurus folgendermaßen aus:⁹¹

	capitula
corpora sex dierum	Capitula
1. Sex.	Astra creat deus et terram, mare replet; Adam fit
fructum ligni vite	In principio creavit deus celum et terram

⁸⁷ H. Rost, Die Bibel im Mittelalter, 192 f.

⁸⁸ Papierhandschrift Clm 12391.

⁸⁹ Hs. 193.

⁹⁰ H. Tietze, a.a.O., 43; Hans Vollmer, Deutsche Bibelauszüge des Mittelalters zum Stammbaum Christi in ihren lateinischen Bildern und Vorlagen (= Bibel und Kultur, Veröffentlichungen des Deutschen Bibel-Archivs in Hamburg, I, Potsdam 1931) 11 Anm. 1.

⁹¹ H. Vollmer, Deutsche Bibelauszüge [s. Anm. 90], 11; H. Rost, a.a.O., 146.

- | | | |
|------------------------------|---|--|
| 2. prohibet | Bis duo flumine currant,
Adam de costa fit Eva. | Igitur perfecti sunt
celi et terra et omnis
or (natus). |
| Adam et Eva
3. peccant. | Cum peccant, excusant,
vestit, pellit et ambos. | Sed et serpens erat
callidior cunctis anima-
(libus) |
| a Cain occiditur
4. Abel. | Dona placent Abel, et
necat hunc Cain,
Eva parit Seth. | Adam vero cognovit
Evam, uxorem suam. |
| transfertur
5. Enoch. | Ex Adam patres octo,
Noe tres genitique. | Hic est liber generationis
Adam, in die qua crea-
(vit). |
| Noe
6. archa fit. | Fac archam, propter
mala nam delebo creata. | Noe vero cum quingento-
rum esset annorum. |
| archam
7. intrant. | Grex salvatur in archa.
Flumina cetera mergunt. | Dixitque dominus ad eum:
Ingredere tu et omnes. |
- usw.

Das obengenannte Werk des Maurus von Weihenstephan wird auch dem Johannes Schilpacher zugeschrieben, und zwar soll der es im Jahre 1441 verfaßt haben. Ein großer Teil der Redaktionen überliefert keinen Verfasseramen, einige bezeichnen Albertus Magnus als Autor.⁹² In den verschiedenen Ausgaben wird das Werk folgendermaßen benannt: *Argumenta Bibliae metricae, Biblia pauperum, Biblia pauperum metrica, Compendium Bibliorum, Compendium Bibliorum hexametris composita, Epitome metrica utriusque Testamenti, Fragmenta Bibliae, Memoriale Bibliae, Summarium Bibliae metricum, Summaria et continuationes totius Bibliae, Versus super totam Bibliam.*⁹³

Die Bezeichnung „Bibliae pauperum“ wird laut Lutz und Perdrizet ferner für eine biblische Genealogie verwendet, die mit den Worten „*Considerans sacrae scripturae prolixitatem*“ beginnt. Von ihr befinden sich Exemplare in Admont, Augsburg, Basel, Fribourg, Clermont-Ferrand, Erfurt, München, Paris und Wien.⁹⁴ Es handelt sich bei diesem Werk um eine Bearbeitung der wichtigsten Persönlichkeiten der Bibel von Adam bis Jesus Christus in Form von Stammbäumen, in die die bekanntesten Erzählungen des Alten und Neuen Testaments eingestreut und sich oftmals gegenübergestellt sind. Die Arbeit ist von Pierre le Poitevin verfaßt, wird aber manchmal auch Nikolaus de Lyra oder einem unbekanntem Franziskaner zugeschrieben.⁹⁵

⁹² Hohenfurt XCI, 7; München Clm 3447; St. Florian XI, 32, 5.

⁹³ J. Lutz et P. Perdrizet, a.a.O., 280.

⁹⁴ Ebd. 281.

⁹⁵ Ebd. 281 Anm. 5-7.

Als „Biblia pauperum“ wird sodann ein Abriß der Bibel bezeichnet, der mit den Worten „*In principio creavit Deus coelum et terram*“ beginnt und uns in den Bibliotheken Hannover, Krakau, München und in der Stiftsbibliothek St. Gallen erhalten sind.⁹⁶

„Biblia pauperum“ heißt eine Aufzählung von Heiligen und ihrer Vorzüge für die Gebetsanrufung; von ihr werden Handschriften in der Staatsbibliothek München (Clm 26847) und in der Stiftsbibliothek St. Gallen (Nr. 786, 5; 918, 8; 926) aufbewahrt.⁹⁷ Denselben Namen führt eine theologische Abhandlung, die folgende fünf Kapitel umfaßt: *De aversione, De revocatione, De conversione, De merito et sacramentis, De praemio* und auch als „Concordantiae thematum de Biblia super virtutes et vitia“ und als „Repertorium ex Bibliae virtutibus et vitiis“ bezeichnet wird.⁹⁸

Lutz und Perdrizet machen darauf aufmerksam, daß noch einige andere Schriften gelegentlich *bibliae pauperum* genannt werden, so eine Anzahl von Sachverzeichnissen, meist „Unterscheidungen“ genannt; diese bieten Passagen der Heiligen Schrift als Handreichungen biblischen Stoffes für Prediger dar und sind nach methodischen Gesichtspunkten und auch – zum leichteren Auffinden der Stellen – in alphabetischer Reihenfolge geordnet. Hier seien die „Distinctiones“ des Nikolaus Biard oder Beard, geschrieben gegen 1270, erwähnt⁹⁹ und das dem hl. Bonaventura zugeschriebene „*Alphabetum morale*“, das Beispiele aus dem Bereich der Naturgeschichte auswählt.¹⁰⁰

Der Prämonstratensermönch Peter von Kaiserslautern, der in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts lebte, soll ein *quoddam chronicon Joannes Palaenydorus ait vocari Biblia pauperum* (= eine Chronik, von der Johannes P. sagt, sie werde „Armenbibel“ genannt) geschrieben haben.¹⁰¹

Der Genitiv *pauperum* findet sich auch in der Benennung anderer literarischer Werke. Auch sie seien hier aufgezählt und zur Klärung des Begriffs „Biblia pauperum“ herangezogen

Die Staatsbibliothek zu Berlin besitzt ein Werk theologischen Inhalts mit dem Titel „Panis pauperum“ (= Brot der Armen).¹⁰²

Ein dem Albertus Magnus zugeschriebenes Handbuch der Metaphysik trägt den Titel „*Philosophia pauperum, sive isagoge in libros Aristotelis*“.¹⁰³

Sehr aufschlußreich für unsere Fragestellung erscheint uns folgende Notiz: In einem Unterrichtsprogramm an Philipp den Schönen schlug Pierre Du Bois die Herausgabe von Auszügen und Kurzfassungen für die „pauperes“ vor: *Haec abbreviata et extracta forent libri portativi pauperum et etiam eorum*

⁹⁶ Ebd. 281 Anm. 6.

⁹⁷ H. Tietze, a.a.O., 43; J. Lutz et P. Perdrizet, a.a.O., 281 Anm. 7.

⁹⁸ J. Lutz et P. Perdrizet, a.a.O., 281 Anm. 8. – Exemplare in Basel, München und Paris.

⁹⁹ J. Lutz et P. Perdrizet, a.a.O., 281 und ebd. Anm. 9.

¹⁰⁰ Ebd. 281 Anm. 10.

¹⁰¹ Le Paige, Bibliotheca Praemonstratensis Ordinis (Paris 1633) 307; H. Tietze, a.a.O., 43; J. Lutz et P. Perdrizet, a.a.O. 282 und ebd. Anm. 5.

¹⁰² H. Tietze, a.a.O., 43.

¹⁰³ Albertus Magnus, Opera (Lyon 1651) Bd. 21. – Vgl. J. Lutz et P. Perdrizet, a.a.O., 282 und ebd. Anm. 4.

*qui circa alias scientias occupati, ut circa philosophiam et theologiam, solitum et necessarium studium ad notitiam magnorum voluminum non apponent*¹⁰⁴ (= Diese Kurzfassungen und Auszüge wären transportable Bücher der „Armen“ sowie auch derjenigen Leute, die, mit anderen Wissensgebieten, wie Philosophie und Theologie, beschäftigt, das übliche und notwendige Studium zum Kennenlernen umfangreicher Bände nicht ansetzen). Nach diesem Wortlaut zu urteilen, handelt es sich bei diesen *pauperes* nicht um Leute, die sich in wirtschaftlich schwierigen Verhältnissen befinden, sondern um eine bestimmte Studien- oder Beschäftigungsrichtung.

Ein Auszug aus dem kanonischen und dem bürgerlichen Recht, der Ende des 12. und im 13. Jahrhundert in Orleans und in Paris von Schülern benutzt wurde, hieß *Liber pauperum*.¹⁰⁵ Eine im Mittelalter sehr bekannte Bibelkonkordanz trug die Bezeichnung *Thesaurus pauperum*,¹⁰⁶ denselben Titel führte ein medizinisches Buch.¹⁰⁷ Theophilus beschreibt in seiner *Schedula* das Verfahren einer Kupfergravierung, das auf weniger kostspielige Weise eine Silbergravierung nachahmt; er fügt hinzu, daß dieses Verfahren sich auch vorteilhaft für die Fertigung von *libri pauperum* verwenden lasse: *Ornamentur etiam libri pauperum*.¹⁰⁸

Wer sind nun diese *pauperes*, von denen in den genannten Buchtiteln die Rede ist? Zur Erklärung des Begriffes wird auch oft das Vorwort des 1324 von einem ungenannten Dominikaner¹⁰⁹ verfaßten „*Speculum humanae salvationis*“ herangezogen, in dem der Zweck dieser Schrift erläutert wird und auch das Wort *pauperes* verwendet wird. In der Kremsmünsterer Handschrift hat dieses Vorwort folgenden Wortlaut:¹¹⁰

„Predictum prohemium de contentis hujus libri compilavi
Et propter *pauperes praedicatores* apponere curavi
Qui si forte nequierint totum librum comparare
Si sciunt historias, possunt ex ipso prohemio predicare.
Hinc est, quod ad eruditionem multorum decrevi librum compilare
In quo legentes possunt eruditionem accipere et dare,
In presenti autem vita nihil estimo homini utilius esse
Quam deum creatorem suum et propriam conditionem nosse
Hanc conditionem possunt literati habere ex scripturis
Rudes autem erudiri debent in libris et in picturis
Quapropter ad gloriam dei et eruditionem indoctorum
Cum dei adjutorio decrevi compilare librum laicorum

¹⁰⁴ De recuperatione Terrae Sanctae, in: *Bongars*, Gesta Dei per Francos, II (1611) 338, zitiert von *Renan*, Études sur la politique religieuse de Philippe le Bel, 337; *M. Langlois*, De recuperatione (Paris 1890) 64; *J. Lutz et P. Perdrizet*, a.a.O., 282 und ebd. Anm. 6.

¹⁰⁵ *H. Tietze*, a.a.O., 43; *J. Lutz et P. Perdrizet*, a.a.O., 282.

¹⁰⁶ *J. Lutz et P. Perdrizet*, a.a.O., 282 Anm. 2.

¹⁰⁷ *J. Lutz et P. Perdrizet*, a.a.O., 282 und ebd. Anm. 3.

¹⁰⁸ *Diversarum artium schedula*, l. III, c. 71; *A. Firmin-Didot*, Essai typographique et bibliographique sur l'histoire de la gravure sur bois (Paris 1863) 13; *J. Lutz et P. Perdrizet*, a.a.O., 282 und ebd. Anm. 7.

¹⁰⁹ „cuius nomen humilitate siletur“ – Siehe *H. Rost*, a.a.O., 234.

¹¹⁰ *H. Rost*, Die Bibel im Mittelalter, 234.

Ut autem tam clericis, quam laicis possit doctrinam dare
Satago illum facili quam animo dictamine elucidare“.

Hans Rost¹¹¹ folgert aus dem Text dieses Vorwortes: „Eine vollständige Handschrift des *Speculum humanae salvationis* mit den 192 Abbildungen war ein wertvolles Buch. Wer nur über geringe Mittel verfügte, begnügte sich mit einer Handschrift ohne Bilder oder einer Summula oder einem Compendium“. Der Interpret deutet den Text so aus, als seien mit den *pauperes praedicatores* solche Prediger gemeint, die über geringere Mittel verfügten und sich deshalb das ganze Buch nicht hätten anschaffen können. Wir halten diese Ausdeutung für irrig. Sie berücksichtigt nicht genügend das lateinische Wort *forte* (= etwa, vielleicht). Der Verfasser des Prooemiums sagt doch, er habe das Vorwort als selbständige Einheit für die „armen Prediger“ hinzugefügt für den Fall, daß sie etwa das ganze Buch nicht beschaffen könnten. Wer sind dann die *pauperes praedicatores*? Wir meinen, es sind schlechthin Mönchsprediger, Angehörige von Mönchsorden, die als Prediger eingesetzt wurden. Wahrscheinlich ist der Begriff einfach als Synonym für „Dominikaner“, d. h. Angehörige des Predigerordens, zu deuten. Dieser Orden suchte ja als Bettelorden das Ideal apostolischer Armut zu verwirklichen und heißt bis heute offiziell „Ordo praedicatorum“, Predigerorden (abgekürzt: O. P.). Diese Ausdeutung wird allein schon dadurch nahegelegt, weil das besagte Vorwort wie das ganze dazugehörige *Speculum humanae salvationis* ja von einem Angehörigen dieses Ordens verfaßt ist.

Die religiöse Situation im 13. Jahrhundert

Pauperes Christi, „die Armen Christi“ oder kurz *pauperes* nannten sich im Mittelalter die Verfechter einer häretischen Bewegung, die sich etwa seit der Wende des 11. zum 12. Jahrhundert¹¹² vom Balkan her ausbreitete und viele Anhänger fand.¹¹³ In ihrer Kritik an der römisch-katholischen Kirche wiesen sie besonders auf das „apostolische“ Armutsideal hin und versuchten, es zu verwirklichen. Ihre Lehre beruhte auf einer Erneuerung des alten manichäischen Dualismus und wies gnostische Züge auf: Der gute Gott hat die himmlische Welt mit ihren himmlischen Menschen geschaffen, der böse Gott die sündige Welt. Alles Materielle stammt aus dem Reiche der Finsternis des bösen Gottes, und es gilt, die Seele davon zu befreien, um in das Reich des Lichts zu gelangen. Um diese Befreiung zu ermöglichen, hat der gute Gott den „himmlischen Menschen“ Jesus in einem Scheinleib auf die Erde geschickt mit der Aufgabe, die Menschen über ihren himmlischen Ursprung aufzuklären und über den Weg der Rückkehr zu belehren. Das Heilswerk des Herrn be-

¹¹¹ Ebd. 234.

¹¹² Zur Frage nach dem Zeitpunkt des Eindringens des Katharertums in das Abendland vgl. A. Weckwerth, Die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Namens, in: ZKG 68, 1957, S. 243 Anm. 68.

¹¹³ Das Verzeichnis der Schriften, auf das sich unsere Darlegungen über die Geschichte und Lehre der Katharer stützen, siehe A. Weckwerth, a.a.O. [Anm. 112] 244 Anm. 69; ferner H. Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters (Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 2, Lief. G, Göttingen 1963).

ruht nach der Lehre der Katharer nicht auf der Passion und dem Opfertod Christi. Der böse Gott, Schöpfer der materiellen Welt, hat sich im Alten Testament offenbart, der gute im Neuen, das jedoch einer kritischen Durchsicht zu unterziehen sei und an manchen Stellen berichtigt werden müsse. Von einem Heilswirken Gottes, das sich vom Alten Testament in das Neue hinüberziehe, kann danach nicht die Rede sein. Die alttestamentlichen Propheten wurden als Sendlinge und Diener des bösen Gottes angesehen. Doch war man sich über die Bewertung der Bücher der Propheten innerhalb der Katharerbewegung nicht einig; während die einen an der gänzlichen Ablehnung aller Teile des Alten Testaments festhielten, wollten andere einen Teil der prophetischen Bücher noch gelten lassen.¹⁰⁴ Übereinstimmung herrschte jedenfalls darin, daß die „Mörder“ abzulehnen seien. Zu den Mördern rechnete man Mose und Elia, Abraham, Isaak, Jakob, Aaron, Josua, Samuel, David und andere. Abgelehnt wurde die römisch-katholische Sakramentslehre sowie die Lehre von der Kirche mit ihren Priestern und der Verehrung des Kreuzes.

Bei aller Stellungnahme gegen die römisch-katholische Kirche, trotz aller Kritik an der Bibel und trotz des Zusammenschlusses zu eigenen Gemeinden traten die Katharer doch nie als Gegner des Christentums in Erscheinung. Sie nahmen für sich vielmehr in Anspruch, die wahre christliche Lehre zu vertreten und das wirklich christliche Leben zu predigen und zu führen. Ihre Thesen wurden immer mit biblischen Argumenten vorgetragen und mit dem Anspruch auf wahre Apostelnachfolge.¹¹⁵

Das Katharertum war nicht nur ein dualistisches System, sondern zugleich eine biblizistische Bewegung.¹¹⁶ Die Katharer strebten eine „Reinigung der Bibel“ an; das Alte Testament wurde, wie bereits erwähnt, entweder ganz abgelehnt oder einer starken Kritik unterzogen, als deren Ergebnis einige nur 13 Propheten, fünf salomonische Bücher und den Psalter als Lehrautorität anerkennen wollten.¹¹⁷

Die Ausdehnung des Katharertums erfolgte verhältnismäßig schnell. Im 12. Jahrhundert war die Irrlehre bereits in vielen Ländern des Abendlandes verbreitet: in Frankreich, Piemont-Savoyen, Oberitalien, der Schweiz, in einigen Gegenden Süddeutschlands und am Rhein sowie in den Niederlanden. Sogar in Spanien gab es zahlreiche katharische Gemeinden.

Gegen den immer weiter um sich greifenden Kirchenabfall setzten sich die kirchentreuen Kreise mit Wort, Bild und Schrift zur Wehr und versuchten die Irrlehrer zu widerlegen und von der Richtigkeit der orthodox-kirchlichen Anschauungen zu überzeugen. Sie schufen unter anderem Darstellungen, die

¹¹⁴ Vgl. Arno Borst, Die Katharer (Schriften der Monumenta Germaniae historica, Bd. 12) Stuttgart, 1953, S. 159 Anm. 11.

¹¹⁵ Vgl. Herbert Grundmann, Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 37, Heft 2 (Münster u. Köln 1955), 158.

¹¹⁶ Raoul Manselli, Il manicheismo medievale: Ricerche religiose 20 (1949) 92 f.; Arno Borst, Die Katharer, 57.

¹¹⁷ Friedrich Heer, Europäische Geistesgeschichte (Stuttgart 1953) 128.

darauf hinweisen sollten, daß das Heilswirken Gottes vom Alten Testament in das Neue hinüberreiche, daß eine Konkordanz zwischen den beiden Testamenten bestehe. Die Inhalte der Schriften und Bildwerke wurden der katharischen Lehre antithetisch entgegengesetzt. So entstanden typologische Bildwerke und Schriften wie der Verduner Altar zu Klosterneuburg (um 1180) oder die illustrierte Schrift der Herrad von Landsberg „Hortus deliciarum“ (zwischen 1165 und 1180). Dieser Auseinandersetzung kirchentreuer Kreise mit der katharischen Häresie verdanken auch jene typologischen Schriften ihre Entstehung, die die heutige Forschung als *Bibliae pauperum* bezeichnet. Sie bildeten gewissermaßen das Arbeitsmaterial der Priester und Prediger gegen die Häresie.

Wie die Anhänger des Katharertums sich um die rechte Apostelnachfolge bemühten, „apostolische Armut“ predigten und sich als „pauperes Christi“ oder kurz als „pauperes“ bezeichneten, genau so nahmen ihre kirchentreuen Gegner in der Auseinandersetzung mit den Irrlehren diese Bezeichnung für sich in Anspruch; sie erklärten, sie seien die „wahren Armen Christi“ (*veri pauperes Christi, veri pauperes, pauperes u. ä.*).

Eine dieser Gegenbewegungen waren die Waldenser, so genannt nach dem Lyoner Kaufmann Waldes, der sie ins Leben gerufen hatte. 1173 wurde er zum Armutsideal bekehrt, entäußerte sich all seiner Güter und begann 1177 oder 1178 mit gleichgesinnten Männern und Frauen, in Wanderpredigten nach apostolischem Vorbild zu Buße und Armut zu rufen und gegen die Katharer zu wirken. Waldes ließ Teile der Bibel in die Sprache der Provence übertragen und damit seine Wanderprediger ausrüsten, um auch biblizistisch besser wirken zu können. Die Prediger der Waldenser nannten sich selbst die „Armen von Lyon“ (*pauperes de Lugduno*) oder auch *Leonistae* (= Lyoneser). Der Erzbischof von Lyon und das Laterankonzil von 1179 untersagten ihnen das Predigen, ohne jedoch Gehorsam zu finden. Darauf wurden sie 1184 exkommuniziert und ebenso wie die Katharer bekämpft. Schon früh, noch im 12. Jahrhundert, verbreiteten sich die Waldenser nach der Lombardei. Dort verschmolz ein Teil der Humiliaten mit ihnen, und es entstand dort ein großer Zweig des Waldensertums, die „*pauperes Lombardi*“.

Als *pauperes* bezeichneten sich in den Auseinandersetzungen mit den Katharern auch die Angehörigen der kirchentreuen Mönchsorden, deren Regel ja auch das Armutsideal einschließt, so die Benediktiner, Zisterzienser, Praemonstratenser und Augustiner-Chorherren. In besonderem Maße wurde die Bezeichnung „*pauperes*“ bzw. „*veri pauperes Christi*“ den südfranzösischen Wanderpredigern¹¹⁸ des 12. Jahrhunderts und den Angehörigen der im 13. Jahrhundert entstehenden kirchentreuen Bettelorden beigelegt. So wurden die Anhänger des Bernhard von Thiron († 1117) und auch die des Robert

¹¹⁸ *Alcantera Mens* O.F.M. Cap., Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen – en begardenbeweging. Vergelijkende Studie. XII^{de}–XIII^{de} eeuw. (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Akademie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, Jahrg. IX Nr. 7) Antwerpen 1941, S. 17.

von Abrissel († ebenfalls 1117) gelegentlich als *pauperes Christi* bezeichnet.¹¹⁹ Die Vita S. Norberti (B) legt Wert darauf, Norbert von Xanten und Hugo von Fosses als *veri pauperes Christi* auszuweisen und diesen Begriff auf die gesamte regulierte Chorherrenstiftung Prémontré auszudehnen.¹²⁰ Bernhard von Clairvaux nennt sich in einem Brief an den Bischof von Chartres „*servus pauperum de Clara-Valle*“¹²¹ und erblickt in den Zisterziensern die „wahren Armen Christi“.¹²² Die Betonung, daß Norbert von Xanten, Hugo von Fosses sowie die gesamte regulierte Chorherrenstiftung Prémontré und die Zisterzenser die wahren Armen Christi seien, stellt diese „Armen Christi“ in Gegensatz zu solchen, die nach Ansicht des jeweiligen Autors diesen Namen zu Unrecht trugen oder für sich beanspruchten. Das erkennt auch Ernst Werner in seinem Buche „*Pauperes Christi*“; er meint, die Bezeichnung sei gegen das benediktinische Armutsideal gerichtet.¹²³ Ich teile diese Ansicht nicht. Die *pauperes Christi*, denen die Rechtmäßigkeit der Führung dieses Namens bestritten wird, sind, wie aus unseren obigen Darlegungen zu folgern ist, die Katharer.

Als „katholische Arme“, „*pauperes catholici*“, bezeichnete man eine unter Innozenz III. mit Genehmigung dieses Papstes im Jahre 1208 ins Leben getretene Vereinigung früherer Waldenser. Jedoch war dieser Gruppe, die als Gegenbewegung gegen das Waldensertum bzw. gegen alle häretischen „Armen“ gedacht war, keine lange Existenz und Wirksamkeit beschieden.¹²⁴

Franz von Assisi begann 1208 in gänzlicher Armut die Wanderpredigt. In verschiedenen literarischen Zeugnissen wird überliefert, daß er „*verus pauper Christi*“ genannt wurde. In gleicher Weise wurden die Mitglieder seiner zunächst gegründeten freien Genossenschaft und später die Angehörigen des Franziskanerordens so bezeichnet.¹²⁵

Die Anfänge des Dominikanerordens sind ausgesprochen antihäretisch unter eigener Hinwendung zum „apostolischen Armutsideal“. Dominikus, der im Jahre 1170 in Calaroga in Altkastilien geboren ist, betrieb zunächst im Gefolge seines Bischofs Diego von Osma Wanderpredigt unter den Albigensern. Sein Plan, einen eigenen Orden zu gründen, stieß 1215 bei Papst Innozenz III. auf Schwierigkeiten, fand dann aber 1216 die Billigung des Papstes Honorius III. Seit 1220 war der neue Orden ein Bettelorden, strebte also gleichfalls danach, „apostolisch arm“ zu leben. Seine Hauptaufgabe war zunächst, wie die Ordensbezeichnung „*Ordo fratrum praedicatorum*“ (abgekürzt: O. P.) anzeigt, die Predigt, und zwar die antihäretische Predigt. Predigen gehört seitdem fest zum Aufgabenbereich dieses Ordens. Dem Ordens-

¹¹⁹ Johannes von Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Studien zur Geschichte des Mönchtums, Teil I (Leipzig 1903) 46 ff.

¹²⁰ Ernst Werner, *Pauperes Christi* (Leipzig 1956) 19.

¹²¹ Migne PL Bd. 182, ep. 55, S. 160 f.; siehe E. Werner, *Pauperes Christi*, 19.

¹²² E. Werner, *Pauperes Christi*, 19; daselbst Quellen- und Literaturangaben.

¹²³ Ebd. 19.

¹²⁴ Zöckler, *Pauperes catholici*, in: RE³ Bd. 15, S. 92 f.

¹²⁵ Arno Borst, Die Katharer, 91 Anm. 6.

namen gemäß und im Hinblick auf ihren Anspruch, „wahre Arme“ zu sein, nannte man die Angehörigen dieses Ordens auch kurz *pauperes praedicatores*.

Die Gründung der Bettelorden im 13. Jahrhundert ist ein Zeugnis der Bemühungen kirchentreuer Kreise, das „apostolische“ Armutsideal zu verwirklichen. So entstand eine gewaltige „Armenbewegung“, die teils häretisch, teils kirchentreu war, teils die Kirchenlehre bekämpfte, teils entschieden verteidigte.

In die Zeit dieser Auseinandersetzungen fällt die Entstehung der typologischen Schriften, die die neuere Forschung als *Bibliae pauperum* bezeichnet. Sie wurden von allen Orden, die sich in der Ketzerbekämpfung mit Wort, Bild und Schrift betätigten, in gleicher Weise verwendet. So findet man eine Handschrift des 14. Jahrhunderts (lateinischer Text ohne Bilder) im Zisterziensenserstift Zwettl in Niederösterreich; eine Handschrift des 15. Jahrhunderts (ebenfalls lateinischer Text ohne Bilder) stammt aus dem Prediger-, d. h. dem Dominikanerkloster zu Regensburg (jetzt in der Staatsbibliothek zu München, Clm 26847), eine aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts besitzt das Augustiner-Chorherrenstift St. Florian in Oberösterreich. Die meisten der ältesten erhaltenen Handschriften stammen jedoch aus Benediktinerklöstern oder befinden sich noch heute in ihnen. Das veranlaßte W. L. Schreiber zu der Aussage, man möchte fast berechtigt sein, die *Biblia pauperum* als „Benediktinerbibel“ zu bezeichnen,¹²⁶ und mehrere Forscher stützen darauf ihre Vermutung, daß das Urexemplar der typologischen *Bibliae pauperum* in einem Kloster dieses Ordens entstanden ist.¹²⁷

Der Biblizismus vom 12. bis zum 15. Jahrhundert und der Begriff „*Biblia pauperum*“

Wie verhält es sich nun aber mit jenen Kurzfassungen der Bibel in Prosa oder Versform und jenen anderen Schriften, die auch *Bibliae pauperum* genannt wurden und von denen verschiedene Gelehrte annehmen, sie seien zuerst so genannt worden? Für die Ausprägung des Begriffs „*Biblia pauperum*“ war ein Umstand von entscheidender Bedeutung, der in der Literatur bisher in diesem Zusammenhang überhaupt nicht bzw. nicht genügend beachtet worden ist: die Bestimmungen des 13. Jahrhunderts über den Besitz der Bibel.

Die Katharer strebten eine „Reinigung“ der Bibel an. Auch die Waldenser stützten ihre Kritik an der Lebensweise des Klerus auf die Bibel. Ihre Kenntnis der Heiligen Schrift war zum Teil erstaunlich. Ein Zeitgenosse berichtet: „Wir trafen auf Bauern, die das ganze Buch Hiob auswendig wußten, andere sogar das ganze Neue Testament, und jeder Knabe unter ihnen kennt

¹²⁶ Paul Heitz, *Biblia pauperum*, nach dem einzigen Exemplar in 50 Darstellungen (früher Wolfenbüttel), jetzt in der Bibliothèque Nationale. Mit einer Einleitung über die Entstehung und Entwicklung der *Biblia pauperum* . . . von W. L. Schreiber (Straßburg 1903), 11.

¹²⁷ H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, 216.

seinen Glauben genau.¹²⁸ Aber auch die kirchentreuen „Armen“ waren mehr oder weniger biblizistische Bewegungen und übten, auf die Heilige Schrift gestützt, Kritik am Klerus und kirchlichen Verhältnissen. Die erste Regel des Franz von Assisi bestand fast nur aus Bibelzitat; Franz wollte „*secundum litteras sine glossa*“ leben.¹²⁹ Immer wieder kam es zu Differenzen zwischen dem Klerus und den Häretikern und Konventikeln aller Art. Papst Innozenz III. berichtet darüber in dem Schreiben „*Ea est in fovendis*“ vom 9. Dezember 1199 an die Äbte von Citeaux, Morimond und De Christa,¹³⁰ daß Angehörige der Bibelbewegung sich weigerten, auf die Laienpredigt zu verzichten, sie seien auf ihre Übersetzung der Bibel so versessen, daß sie erklärten, weder dem Bischof noch dem Metropoliten noch dem Papst selber Folge leisten zu wollen, falls man befehlen würde, die Übersetzung wegzuschaffen.

Zu den energischen Maßnahmen, die nach Abschluß des sogenannten Albigenserkreuzzuges (1209–1229) gegen die Katharer und Waldenser unternommen wurden, gehörte unter anderem das Verbot bzw. die Beschränkung des Lesens der Bibel in der Volkssprache. Nach einleitenden sehr harten Bestimmungen gegen die Ketzler (so sollte z. B. das Haus, in dem man einen Ketzler finde, niedergerissen werden) ordnete die Synode von Toulouse im Jahre 1229 an, daß Laien die Bücher des Alten und Neuen Testaments nicht besitzen dürften; nur das Psalterium und das Brevier oder auch die Marianischen Tagzeiten waren gestattet – aber auch diese Bücher nicht in Übersetzungen in die Landessprache.¹³¹ Wenige Jahre später, im Jahre 1233, erließ König Jakob oder Jayme I. von Aragonien auf der Synode zu Tarragona nach vorhergegangener Beratung mit seinem Episkopat ein aus 26 Paragraphen bestehendes Statut, in dem unter anderem folgendes verordnet wurde: Kein Laie darf über den Glauben disputieren – weder öffentlich noch privat. Niemand, weder Priester noch Laie, darf eine romanische Übersetzung der Heiligen Schrift haben.¹³² Dieses Statut wurde später nach der Bestätigung durch Papst Paul II. (1464–1471) unter Ferdinand und Isabella spanisches Staatsgesetz.¹³³

Synodalbeschlüsse hatten zur damaligen Zeit weitgehend Gültigkeit für die ganze katholische Christenheit, und so wurden auch die deutschen, französischen und italienischen Gläubigen davon betroffen. Es wäre aber ein Irrtum, wollte man diese Bestimmungen dahingehend interpretieren, daß die katholische Kirche die Benutzung der Bibel in den Landessprachen oder der Bibel schlechthin grundsätzlich habe verbieten wollen. Ein solches Unterfangen

¹²⁸ *Hermann Schuster und Hans Bartels*, Evangelium und Geschichte (4. Auflage, Frankfurt a. M., 1954) 48 f.; *A. Dondaine*, Aux origines du Valdésisme, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 16, 1946, S. 191–235.

¹²⁹ *Fr. Kropatschek*, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, I: Die Vorgeschichte (Leipzig 1904) 222; *Hans Vollmer*, Neue Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibel im Mittelalter, 7 Anm. 4.

¹³⁰ *Carl Mirbt*, Quellen Nr. 322 S. 174; *H. Rost*, a.a.O., 74 f.

¹³¹ *Carl Joseph Hefele*, Conciliengeschichte, V (2. Aufl., Freiburg i. Br. 1886) 981 f.

¹³² Ebd. V 1037.

¹³³ *H. Rost*, a.a.O., 76.

wäre geradezu widersinnig gewesen; denn es hätte die Tätigkeit der kirchentreuen Prediger entscheidend behindert. Diese mußten selbstverständlich biblisches Material zur Hand haben. In diesem Zusammenhang darf der falschen Vorstellung entgegengetreten werden, als hätten die weltlichen und klösterlichen Prediger des Mittelalters nur in lateinischer Sprache gepredigt, also in einer Sprache, die das Volk nicht verstanden hätte. Selbstverständlich ist im Mittelalter sehr viel lateinisch gepredigt worden. Aber das konnte nur vor einem Publikum der Fall sein, das dieser Sprache mächtig war. Das war der Fall vor Hofkreisen, vor gebildeten Männern in Klöstern u. ä.¹³⁴ Hans Rost verweist auf die Tatsache, daß bereits aus dem Jahre 1350 eine vollständige deutsche Bibel, ein kostbarer Pergamentkodex, in der Augsburger Stadtbibliothek vorhanden ist. Es sei nicht einzusehen, meint er, warum wir nicht annehmen dürften, daß selbst in noch früherer Zeit Übersetzungen von Bibeln und Bibelteilen angefertigt worden seien, die allerdings verlorengingen.¹³⁵ Die oben genannten Bestimmungen über den Besitz der Bibel hat man deshalb auch nicht als grundsätzliche Verbote des Lesens der Bibel verstanden. Man wollte in erster Linie dafür Sorge tragen, daß die Bibel nicht der Kirchenlehre zuwider ausgelegt oder verfälschte Texte benutzt würden. Das beweist unter anderem ein Erlaß des Papstes Gregor IX. aus der Zeit um 1230, worin es über das Bibellesen heißt: „Da nach dem Zeugnisse der Wahrheit die Unbekanntheit mit der Schrift so viele Irrtümer veranlaßt hat, so ist es die Pflicht für alle, die heiligen Schriften zu lesen und zu hören; denn was die göttliche Eingebung da zur Belehrung der Nachwelt veranstaltet hat, das hat sie auch gewollt, daß es von jedem Zeitgenossen zu seiner Gewißheit und Sicherheit benützt werde“.¹³⁶

Im Jahre 1203 hatte Guido de Palestrina, Bischof von Lüttich, ein Dekret erlassen, daß Bücher über die Heilige Schrift in der Landessprache der Kirche zur Prüfung vorzulegen seien: *omnes libri, vel Romane vel Teutonice scripti de divinis scripturis, in manum episcopi tradantur, et ipse, quos viderit reddendos*.¹³⁷ Auch das Verbot der Bibelübersetzung Wiclifs durch das Konzil von Oxford im Jahre 1408 (can. 7) richtet sich nicht grundsätzlich gegen das Bibellesen oder gegen die Benutzung einer Übersetzung in die englische Sprache, sondern gegen die Verfälschung des Textes: „*Statuimus et ordinamus, ut nemo aliquem textum sacrae scripturae, auctoritate sua, in linguam Anglicanam vel aliam transferat, per viam libri, libelli aut tractatus, nec legatur aliquis huiusmodi liber, libellus aut tractatus, iam noviter tempore dicti Joannis Wyclif, sive citra compositus aut in posterum componendus, in parte vel in toto, publice vel occulte, sub maioris excommunicationis poena, quousque per loci dioecesimum, seu, si res exegerit, per concilium provinciale, ipsa translatio fuerit approbata*“.¹³⁸

¹³⁴ Ebd. 9.

¹³⁵ Ebd. 8.

¹³⁶ Epist. 6 ad Germanum Patriarch.; vgl. H. Rost, a.a.O., 76.

¹³⁷ Statuten des Bistums Lüttich; vgl. H. Rost, a.a.O., 72.

¹³⁸ *Mirbt*, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 227, Nr. 390; H. Rost, a.a.O., 77.

Und schließlich sei das Zensuredikt des Erzbischofs Berthold von Mainz gegen alle Übersetzungen der Bibel und anderer Bücher aus der griechischen, lateinischen oder einer anderen Sprache genannt, das am 22. März 1485 erlassen und am 4. Januar 1486 erneuert wurde. In einem besonderen Anschreiben legte Berthold seinen Suffraganbischöfen dieses Edikt sehr ans Herz, drohte den Übertretern mit Exkommunikation und hohen Geldstrafen und setzte eine Kommission von Zensoren ein, die jede Übersetzung approbieren sollten, bevor sie als Druckschrift erscheinen durfte. Der Frankfurter Büchermarkt sollte dem Pfarrer und einem oder zwei promovierten Zensoren zur Aufsicht unterstellt werden. Als Grund der Verordnung wurde die Gefahr angegeben, daß bei der Schwierigkeit der Texte Mißverständnisse unterlaufen. Man darf dem Erzbischof bei der Einsetzung dieser Präventivzensur keineswegs Feindschaft gegen den Bibeldruck nachsagen. „*Initium huius artis (der Druckkunst) in hac Aurea nostra Moguntia divinitus emersit*“, heißt es. „*Nostra etiam intersit, divinarum litterarum puritatem immaculatam servare*“.¹³⁹

Zur Erläuterung der biblizistischen Situation zur Zeit der Entstehung des Begriffs „Biblia pauperum“ seien ferner die mannigfachen Bemühungen um die Herstellung eines zuverlässigen und genauen Bibeltextes erwähnt. Hans Rost berichtet darüber in seinem Buche „Die Bibel im Mittelalter“:¹⁴⁰ „Im 13. Jahrhundert wurde nun in Frankreich, besonders in Paris, das Bestreben lebendig, die lateinische, vielfach verderbte Vulgata des heiligen Hieronymus zu korrigieren. Es sollten Normalexemplare hergestellt werden, an deren Text sich die Abschreiber von neuen Bibeln streng halten mußten.“ Denifle führt 32 Handschriften aus dem 13. Jahrhundert an, die sich mit der Verbesserung des Bibeltextes befassen und sich in den Bibliotheken zu Paris, Turin, Nürnberg, Leipzig, Wien, Toulouse, Sevilla, Venedig, Einsiedeln, Florenz und Padua befinden.¹⁴¹ Zahlreiche Ordensgesellschaften haben sich Verdienste um die Verbesserung des Bibeltextes erworben. Auf Anregung des französischen Ordensprovinzials Hugo von St. Caro († 1263) begann der Dominikanerorden eine kritische Revision des Bibeltextes unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes und der Übersetzung der Septuaginta. Bekannt ist diese Bibelrezension unter dem Namen *Correctorium* des Hugo von St. Caro. Desgleichen entstand ein Bibelkorrektorium der Franziskaner und eins der Kartäuser. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts hat namentlich das Kloster Windesem in Holland fleißig an der Gewinnung eines korrekten Bibeltextes gearbeitet.¹⁴² Greitemann¹⁴³ nimmt an, daß die Darmstädter Bibel, die Thomas von Kempen während der Jahre 1427 bis 1439 in

¹³⁹ H. Rost, a.a.O., 77 f.

¹⁴⁰ H. Rost, a.a.O., 128.

¹⁴¹ Heinrich Denifle, Die Handschriften der Bibel-Korrektorien des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, 4 (Freiburg i. Br. 1888) 263–311, 471–601.

¹⁴² Vgl. H. Rost, Die Bibel im Mittelalter, 128–130.

¹⁴³ N. Greitemann, De Windesheimsche Vulgatarevisie in de vijftiende eeuw (Hilversum 1937).

5 Bänden geschrieben hat, den revidierten Text der Kongregation darstellt, zumal eine zwischen 1464 und 1476 durch die Brüder vom gemeinsamen Leben zu Zwolle kopierte Handschrift (Utrecht, Univ.-Bibl. 31) sich mit dem Wortlaut der Darmstädter Bibel nahezu deckt.

Im Lichte der mannigfachen biblizistischen Bemühungen im 13., 14. und 15. Jahrhundert, im Lichte der Verbote und Beschränkungen des Bibellesens während dieser Zeit ergibt sich somit folgendes Bild: Bei den verschiedenartigen Schriften, die man damals als „*Bibliae pauperum*“ bezeichnete, handelte es sich durchweg um Schriften biblischen Inhalts, die als Hilfsmittel für die Prediger verwendet wurden. Die typologischen *Bibliae pauperum* weisen eine antikatharische Tendenz auf und waren ein geeignetes Hilfsmittel in der Auseinandersetzung mit den neumanichäischen *Pauperes Christi*. Schon von daher dürfte ihre – schon für das Mittelalter nachgewiesene – Benennung gerechtfertigt sein, wie wir in unserem Aufsatz in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 68 (1957), dargelegt haben. Die typologischen wie auch die nicht-typologischen *Bibliae pauperum* tragen ihren Namen aber auch in anderer Hinsicht durchaus zu Recht. Bei den einen wie den anderen handelt es sich um Exzerpte der Bibel, die unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten geordnet waren, um Schriften über die Heilige Schrift, teils um Übersetzungen in die Landessprache. Solche Schriften waren, wie aus den obigen Darlegungen hervorgeht, sehr leicht verdächtig, häretischer Herkunft zu sein, und waren als solche dann verboten oder der Zensur unterworfen. Mit der Benennung „*Biblia pauperum*“ zeigte man an, daß es sich hier um Schriften biblischen Inhalts handelte, die als Hilfsmittel und Ausstattung der *pauperes* gedacht waren, und zwar derjenigen *pauperes*, denen dieser Name zu Recht zukam, der „*wahren pauperes*“. Durch diese Benennung waren die *Bibliae pauperum* als Schriften biblischen Inhalts ausgewiesen, deren Text nicht häretisch verfälscht und deren Besitz deshalb auch nicht untersagt war. Sie wurden ja von den rechtgläubigen mönchischen (= armen) Predigern für ihre Tätigkeit dringend benötigt.

Auch unsere Beobachtung, daß ein Auszug aus dem kanonischen Recht im 13. Jahrhundert „*Liber pauperum*“ genannt wurde, findet auf diese Weise eine zwanglose Erklärung: es handelt sich um ein Buch für mönchische Prediger und geistliche Schüler, die dieses Buch als Hilfsmittel benutzen sollten. Daß eine Schrift eines Prämonstratensers ebenfalls „*Liber pauperum*“ genannt wurde und ein anderes „*Panis pauperum*“ bedarf somit keiner besonderen Erklärung; es handelt sich um Schriften von „armen“ Mönchen, im letztgenannten Falle um „geistiges Brot“ für Menschen, die nach „apostolischer Armut“ strebten.

Zusammenfassung

Als Ergebnis können wir folgendes zusammenfassen: Der mittelalterliche Begriff „*Biblia pauperum*“ bezeichnete nicht eine bestimmte Schrift, sondern Schriften sehr verschiedenen Charakters, die aber alle eins gemeinsam haben, daß ihr Inhalt der Bibel entnommen ist: Kurzfassungen oder Inhaltsüber-

sichten der Bibel, Zusammenstellungen biblischen Stoffes nach typologischen oder nach mnemotechnischen Gesichtspunkten, Exzerpte aus der Bibel, die unter antihäretischen oder moraltheologischen Zielsetzungen ausgewählt sind. Wie die Betrachtung der theologischen und kirchlichen Situation der Entstehungszeit dieser Schriften ergibt, war ihnen allen folgende Zweckbestimmung gemeinsam: sie waren als Hilfsmittel für die Predigt, zur Ausbildung oder als Ausstattung der Prediger gedacht. Auch das Wort „pauperum“ im Titel dieser Schriften ist durchaus zeitbedingt: Als *pauperes* bezeichnete man damals Männer und Frauen, die in „apostolischer Armut“ leben wollten. In den heftigen theologischen Auseinandersetzungen jener Zeit, in der auch Häretiker diesen Namen führten, nahmen auf rechtgläubiger kirchlicher, d. h. römisch-katholischer Seite besonders die mönchischen Orden den Namen „Pauperes“ für sich in Anspruch. Aus ihren Reihen stammen diese Schriften, die damals und heute als *Bibliae pauperum* bezeichnet wurden und werden.

Die meisten der als *Bibliae pauperum* bezeichneten Werke hatten zur Zeit ihrer Entstehung und häufigsten Verwendung noch andere Titel, z. B. *Compendium*, *Registrum*, *Concordantia*, *Speculum* u. ä. – Bezeichnungen, die den Inhalt der betreffenden Schriften näher charakterisierten, oder sie hatten überhaupt keinen Titel; die erste, d. i. die Titelseite, blieb gelegentlich frei. Auch dieser Umstand deutet darauf hin, daß diese Schriften nicht als abgeschlossene literarische Werke zum Zwecke der Veräußerung gedacht waren, sondern als Arbeitsunterlagen und -hilfsmittel in der Hand der Prediger dienen sollten.

Eine Unterscheidung zwischen „echten“ und „unechten“ *Bibliae pauperum* in dem Sinne, daß man unter den „unechten“ die typologischen und unter den „echten“ die anderen Armenbibeln versteht, ist ungerechtfertigt. Sowohl für die typologischen als auch für die nichttypologischen ist der Name „Biblia pauperum“ schon im Mittelalter gebraucht worden, und zwar, wie wir dargestellt haben, mit durchaus guten Gründen.

In den Betrachtungen über die typologischen *Bibliae pauperum* gelangten wir zu folgenden Feststellungen: Diese Schriften wurden im Mittelalter nicht als ein bestimmtes literarisches Werk mit einem gemeinsamen einheitlichen Charakter angesehen. Das zeigen das Fehlen eines gemeinsamen einheitlichen Titels und die erheblichen inhaltlichen und formalen Unterschiede zwischen den einzelnen uns erhaltenen typologischen *Bibliae pauperum* mit hinreichender Klarheit an. Der Grundgedanke einer antihäretischen christologischen Konkordanz in Form einer typologischen *Biblia pauperum* mit einem Kompositionsschema, wie wir es etwa im Codex Vindobonensis 1198 oder St. Florian vor uns haben, mag um oder vor 1250 feste Gestalt angenommen haben. Nach dem Vorbild und in Anlehnung an jenes nicht erhaltene „Urexemplar“ wurden dann die späteren „Armenbibeln“ mit stets neuen theologischen Akzentsetzungen, formalen Abänderungen und inhaltlichen Erweiterungen angefertigt, wie es den mittelalterlichen Predigern gerade für ihr Wirken gegen häretische Anschauungen ihrer Zeit zweckmäßig erschien.

Albert Hauck über Jan Hus

Zur Selbstkritik der Reformationshistoriographie

Von Gerhard Graf

Der Kirchenhistoriker Albert Hauck († 7. 4. 1918) ist vornehmlich bekannt geworden durch seine „Kirchengeschichte Deutschlands“ und durch die von ihm besorgte letzte Herausgabe der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“; beide Werke, durch ihre Art klassische Beispiele in der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts und hervorragend durch ihre Gediegenheit, bewahren bleibenden Wert für historisches Arbeiten. Zugleich ist Hauck mit seiner in die „Kirchengeschichte“ eingefügten Monographie über Jan Hus der letzte deutschsprachige Vertreter einer umfassenden kirchengeschichtlichen Untersuchung zur umstrittenen Persönlichkeit dieses Mannes.¹ Haucks Darstellung ist durch seither erfolgte Teiluntersuchungen in verschiedener Hinsicht als veränderungsbedürftig zu betrachten, ohne daß jedoch diese neueren Ergebnisse der Husforschung – außer in der Form von kurzen Abrissen des Lebens und der Lehre Hussens – zu einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden, deutschen Biographie verarbeitet, zugänglich wären.² Wiewohl der vorliegende Aufsatz ein historiographisches Anliegen verfolgt, besitzt er andererseits angesichts des abgehandelten Sachverhaltes eine stillschweigende Aktualität insofern, als es noch immer lohnend sein kann, bei der Beschäftigung mit Hus Haucks Darstellung zu benutzen, und sei es auch zur Entfaltung notwendigen Widerspruchs.

¹ Kirchengeschichte Deutschlands, 5. Teil, 2. Hälfte, Berlin und Leipzig, 8., unveränderte Auflage 1954 (im folg.: KG), S. 907–950, 1002–1020; voraus gingen die: Studien zu Johann Huß, Leipzig 1916 (im folg.: Stud.); außerdem: Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen, Leipzig 1917 (im folg.: Dtlld. u. Eglld.), S. 37 ff. – Die gründlichste kirchengeschichtliche Darstellung seit Hauck durch P. de Vooght OSB, *L'hérésie de Jean Huss*, Louvain 1960 (Bibliothèque de la Revue d'Hisotire Ecclésiastique 34; im folg.: de Vooght, Jean Huss) und ergänzend: Hussiana (ebd. 35).

² Die Literatur bis zu Hauck bei J. Loserth, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 8, S. 472 ff.; ein grundlegend verändertes Husbild, erzählend, bei M. Vischer, *Jan Hus, Sein Leben und seine Zeit*, 2 Bde., Frankfurt 1940 (im folg.: Vischer), 2., gekürzte Auflage 1955; populär gerichtet, doch darüber hinausweisend, mit Übersetzung der Konstanzer Briefe, J. Dachsels, *Jan Hus, Ein Bild seines Lebens und Wirkens*, Berlin 1964 (im folg.: Dachsels); in Form des Abrisses: ohne kritische Auseinandersetzung, teilweise von Hauck abrückend, I. Ludolph, in: *Luther, Zeitschrift der Luther-Gesellschaft*, 36. Jg. (1965), S. 97 ff.; außerdem: H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bd. 2, Lieferung G, Göttingen 1963, separat auch Berlin 1970, S. 62 f. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, mit Verweisen, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, III, 2, Freiburg 1968, S. 539 f.

I.

Hauck stellt in der „Kirchengeschichte“ seiner Hus-Monographie folgende Sätze voran: „Ich glaube nicht, daß über Huß bereits das letzte Wort gesprochen ist . . . Ich versuche, Huß zu schildern, so wie er sich selbst gibt, nicht wie ihn andere sahen“.³ In dem ersten Satz bezeugt sich Haucks Wunsch, als maßvoller und unvoreingenommener Historiker der Husforschung seine nunmehr zu einem Abschluß gebrachten Ermittlungen zur Kritik vorlegen zu wollen. Das stand zu erwarten, da er bereits 1916 eine ausführliche Studie veröffentlicht hatte. Das seinerzeit und nun in der „Kirchengeschichte“ erneut ausgesprochene scharfe Urteil über Hus wurde damals, obgleich beachtet, weniger hart empfunden als heute, wo man im Rückblick geneigt sein mag, Hauck durch die Ähnlichkeit des Urteils in die Nachfolge Höflers und Loserths einzuordnen. Sicherlich sah er sich durch die Untersuchungen der beiden Fachkollegen in seinem Urteil bestärkt, aber er sucht dieses aufgrund der an ihm geschätzten, eingehenden selbständigen Beschäftigung mit den Quellen,⁴ wie schon ein Blick in den reichen Anmerkungsapparat zeigt und welcher in der überwiegenden Benutzung von Selbstzeugnissen und Schriftum von Hus den oben zitierten zweiten Satz bestätigt.

Aber dieser Satz: „ich versuche, Huß zu schildern, so wie er sich selbst gibt, nicht wie ihn andere sahen“ bedeutet nicht nur eine denkbare Absicherung der zu erwartenden Einwände, sondern er stellt ein Bekenntnis dar, indem er die Auffassung Haucks wiedergibt, in welchen Bahnen Geschichtsschreibung sich zu bewegen hat. Diese Erkenntnis dankte er seinem Lehrer Ranke,⁵ der als Maxime historischen Forschens proklamiert hatte: „Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulöschen und die Dinge reden, die mächtigsten Kräfte erscheinen zu lassen.“ Man sollte Hauck – und darin zugleich unbesehen der Frage, inwieweit der Erfüllung dieser Forderung überhaupt zu genügen ist – grundsätzlich zuerkennen, daß in seiner Untersuchung sich ernsthaftestes Mühen um eine objektive Darstellung abzeichnet und daß somit ein Versuch unternommen wird, Ereignisse und Gestalten wahrhaft und unverfälscht zugänglich zu machen.

Freilich muß diese Feststellung sogleich durch den Hinweis auf einen auffälligen Zug in Haucks Wesen präzisiert werden: seine Neigung, den einmal

³ KG, S. 907, Anm. 2; Passagen einer persönlichen Stellungnahme Haucks erscheinen selten im Anmerkungsapparat der KG.

⁴ Über Haucks Arbeitsweise H. Boehmer, in: Albert Hauck, Ein Charakterbild, in: Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte, Jahrbuch 1919, (im folg.: Boehmer), S. 57: „Er behandelte . . . stets die betreffende Frage grundsätzlich als ungelöstes Problem und untersuchte sie ab ovo von neuem, d. h. er sah das ganze in Betracht kommende urkundliche Material daraufhin noch einmal kritisch durch. Wie fruchtbar dies Verfahren unter Umständen sein konnte, zeigt . . . die Schilderung Huß' . . .“ Den Eindruck besonderer Ausführlichkeit und Selbständigkeit des Huskapitels erwähnt auch R. Scholz in seiner Besprechung der „Kirchengeschichte“, V, 2, in: Historische Zeitschrift, Bd. 129 (1924); im folg.: Scholz), S. 131.

⁵ Siehe auch Boehmer, a.a.O., S. 13 f., der es einen Wunsch Haucks nennt, Geschichte nur im Geist Rankes treiben zu wollen; übrigens wurde Hauck für Rankes Lehrstuhl vorgeschlagen, ebd., S. 33 f.

gewonnenen Eindruck in scharfer Form auszusprechen. Boehmer sagt innerhalb seiner Würdigung Haucks, daß jener bereits als Student das, was ihm nicht zusagte, energisch ablehnte,⁶ und bemerkt wenig später, daß „er nicht wie Ranke unbewußt die Tendenz hatte, das Beste an allen Menschen zu finden und das herauszufinden, was sie liebenswürdig macht, und sie dann so darzustellen, nicht wie sie waren, sondern wie sie hätten sein können – wie Mommsen mit der (ihm) eigentümlichen Bosheit Ranke an seinem 90. Geburtstag ins Gesicht sagte. Während bei Ranke daher das Urteil stets über dem Nullpunkt bleibt, fällt es bei ihm (Hauck) leicht unter den Nullpunkt“.⁷ Schließlich meint Boehmer, daß im Verlauf der „Kirchengeschichte“ „die Treffsicherheit der Hauckschen Charakteristiken zunehme“,⁸ darunter sei auch die Darstellung des Hus zu zählen;⁹ aber er gibt dieses Urteil im Blick auf das Husbild nicht uneingeschränkt ab: „die Deliberationen über Huß' moralischen Charakter seien ohne Zweifel zu scharf ausgefallen“.¹⁰

Während in Boehmers Worten eine gewisse Kritik anklingt, begnügt sich Scholz in seiner Besprechung zum zuletzt erschienenen Teilband der „Kirchengeschichte“ mit einer raffenden Wiedergabe des dort erhaltenen Eindrucks: Das Urteil über Hus „ist durchaus ablehnend. Die innere Halbheit und Unwahrhaftigkeit dieses fanatischen tschechischen Demagogen tritt erschreckend deutlich hervor“.¹¹ Doch in loser Verbindung fügt Scholz noch eine mutmaßliche Begründung für die offenkundige Ablehnung an, wenn er dann fortfährt: „den religiösen Gehalt des Hussitentums beurteilt Hauck überhaupt als äußerst gering, sein Urteil über das Tschechentum, ja, das Slawentum, und speziell seine religiöse Veranlagung, ist sehr streng“.¹² In letzterem steht Hauck bekanntlich nicht allein, da gleich ihm die deutschsprachige Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts auch in ihren klassischen Werken entsprechend dem Denken der eigenen Zeit zumindest unbewußt mit einer Abneigung gegenüber dem Slawentum behaftet ist.

Vischer ist der Auffassung, daß die „Urteile tschechischer und deutscher Geschichtsschreiber des 19. Jahrhunderts die damaligen Völkerkämpfe in den Kronländern der alten Habsburg-Monarchie zum Wertmesser für geschicht-

⁶ Ebd., S. 10.

⁷ Ebd., S. 53.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., S. 54.

¹⁰ Ebd., S. 53.

¹¹ Scholz, a.a.O., S. 131. Ähnlich U. Stutz bei seiner Besprechung, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung X, Bd. 41 (1920), S. 320: „Huß wird, worauf schon das auf ihn bezügliche Leipziger Programm Haucks von 1916 hinwies, zu einem guten Teil des großen Ansehens entkleidet, das er bisher als „Vorläufer Luthers“ genoß und entpuppt sich als eigener Gedankenbarer „tschechischer Agitator“, von überspanntem Selbstgefühl.“ Schließlich B. Schmeidler, Das spätere Mittelalter, Darmstadt 1962 (fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage, Wien 1937; im folg.: Schmeidler), S. 196: „Hauck hat den Widerspruch zwischen Hussens Lehre und der katholischen Kirchenlehre behandelt und die mancherlei Widersprüche und Unklarheiten in Hussens Wesen und Auftreten scharf, vielleicht allzu scharf beleuchtet.“

¹² Scholz, a.a.O., S. 131.

liche Vorgänge nahmen, die sich Jahrhunderte früher abgespielt hatten; sie schmuggelten ihre Nöte, ihre Meinungen, ihre Gefühle . . . hinein“.¹³ Nun kann man unschwer eine Schule von Historikern konstruieren, die infolge ihres Husbildes unter Vischers Analyse fallen: begonnen mit Höfler, bei dem Hus in sehr fraglichem Licht erscheint, erweitert durch Loserth, der Hus als gedankenleeren Plagiator charakterisiert, und – um die Linie bis an die Gegenwart auszuziehen – durch Schmeidler, der sich zudem in seiner Einschätzung Hussens stark von Hauck leiten läßt;¹⁴ alle drei sind Österreicher. Im weiteren Sinn zählt auch Hauck hinzu, nicht zuerst infolge seiner Ähnlichkeit mit dem Husbild Höflers und Loserths, sondern infolge seiner *nationalen Denkungsart*, welche er teilt mit der deutschsprachigen Geschichtsschreibung. Sie bezeugt sich zunächst in dem Unbehagen gegenüber dem seit der Hussitenzeit, wie man replizierte,¹⁵ nicht mehr verstummten Anspruch tschechischer Eigenstaatlichkeit.¹⁶ Für Österreich war das eine Gefahr, weil es dadurch den Bestand seiner Monarchie bedroht sah, für Deutschland, seit der Existenz des Dreibundes, weil unsichere machtpolitische Zustände in den Ländern des Bündnispartners diesen als solchen wertlos machen mußten. Mit dieser Problematik war Hauck vertraut, da er, wie seine Beurteilung des Tschechentums belegt, die Zwiespältigkeit der Slawenfrage kennt. Von Boehmer ausdrücklich als Bismarckianer bezeichnet,¹⁷ dürfte er deshalb, obgleich

¹³ Vischer, a.a.O., I, S. 282.

¹⁴ A.a.O., S. 193–196, trotz seines leisen Zweifels, vgl. Anm. 11. Die Literaturzusammenstellung von 1937, durch den fotomechanischen Nachdruck noch 1962 empfohlen, nennt nur kritisch ablehnende Untersuchungen und keine Publikation aus dem tschechischen Raum.

¹⁵ Bezeichnenderweise durchbricht Dietrich Schäfer in seiner Deutschen Geschichte, Jena 1921, 8. Auflage, die sonst bei ihm gewohnte Art der Darstellung durch einen Hinweis auf die Gegenwart, I, S. 396: „Als Bekenntnis ist der Hussitismus im Sande verlaufen, war es schon, ehe die Schlacht am Weißen Berge ihm das völlige Ende bereitete, aber als nationale Bewegung wirkt er noch heute fort.“

¹⁶ Die gelehrte Welt betreffend, anschaulich (aber ohne der Sache voll zu entsprechen) G. Mann, Deutsche Geschichte des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1961, S. 235 f.: „Der tschechische Nationalismus war eine Nachahmung des deutschen, war unoriginell bis zum Kindischen gerade da, wo er ganz original sein wollte. ‚Glücklicherweise‘, schrieb der Dichter Franz Grillparzer, ‚ist Herrn Palackýs Gesinnung nicht die Mehrheit seiner Landsleute, sondern nur einer kleineren Fraktion, der Partei der germanisierten Tschechen. Nachdem sie alles, was sie wissen und können, von den Deutschen gelernt haben, ahmen sie ihnen, zum schuldigen Dank, auch ihre neuesten Narrheiten nach. Denn woher stammt dies Geschrei von Nationalität, dies Voranstellen von einheimischer Sprach- und Altertums-wissenschaft anders als von den deutschen Lehrkanzeln, auf denen gelehrte Toren den Geist einer ruhigen, verständigen Nation bis zum Wahnsinn und Verbrechen gesteigert haben? Das ist die Wiege eurer Slawomanie, und wenn der Böhme am lautesten gegen den Deutschen eifert, so ist er nichts als ein Deutscher ins Böhmisches übersetzt. Wahr, wahr gesprochen! Und doch, wenn die Deutschen nationalistisch wurden, und zwar nicht nur in ‚Kleindeutschland‘, sondern auch auf habsburgischem Gebiet, so blieb am Ende den Slawen nichts anderes übrig, als sich zu verteidigen durch Nachahmung. Grillparzer, der Österreicher von altem Schrot und Korn, verachtete folgerichtig den deutschen Nationalismus so sehr wie den slawischen.“

¹⁷ Boehmer, a.a.O., S. 30.

ihm auch Gedanken des Alldeutschen Verbandes nicht fremd waren,¹⁸ sich zum Vorzug der realistischeren, der kleindeutschen Lösung verstanden haben, da die Einverleibung anderer Völker, darunter die des tschechischen, in den Reichsverband wegen oft, auch 1848, bewiesener politischer Unzuverlässigkeit die Sicherheit des Staatsgefüges von vornherein stören und als Element permanenter Unruhe belasten würden. Es handelt sich – was zufolge der rückwärtsgewandten Fragestellung nicht übersehen werden sollte – bei Hauck um ein aktuelles Motiv auch insofern, als seine Beschäftigung mit dem Hus um das Jahr 1916 erfolgt, einem Zeitpunkt im Weltkrieg, wo deutsches Bewußtsein auf die mangelnde Schlagkraft der Vielvölkerarmee der Donaumonarchie empfindlich zu reagieren begann.

Die in der deutschsprachigen Geschichtsschreibung sich äußernde nationale Denkart begegnet ein weiteres Mal in der Anschauung von dem nicht sonderlich hoch zu veranschlagenden Eigenwert der Leistungen tschechischer Kultur. Dieses heikle Problem ist durch die Gefahr, entweder den tschechischen oder den deutschen Anteil dabei zu verkleinern, nur schwer zu lösen. Hauck nimmt in zwei seiner Vorlesungen grundsätzlich Stellung dazu, wie er sich den kulturellen Austausch zwischen zwei Völkern denkt; dabei geht er in der Behandlung dieses Verhältnisses vom Zusammenhang nationaler und allgemeiner Entwicklung der Menschheit aus: „Der Fortschritt der Menschheit beruht auf dem geistigen Austausch, der zwischen ihren Gliedern, den Völkern, statt hat. Es gibt kein Volk, das ganz aus sich selbst geworden wäre, alle werden, was sie sind, durch Gaben, die sie von jenseits ihrer Grenzen empfangen . . . Umgekehrt bleibt auch das Größte, was ein Volk erarbeiten kann, fruchtlos und wertlos für die Menschheit, wenn es als Sonderbesitz einer Nation eifersüchtig gehütet und gewahrt wird: es erstarrt und verkümmert. Geben macht die Völker nicht ärmer noch schwächer; im Gegenteil, indem sie anderen das Ihre spenden, wachsen sie an Kraft und geistigem Besitz. Ebenso wenig stört das Nehmen ihre nationale Eigenart: ist ein Volk stark genug, das Übernommene durch redliche Arbeit sich zu eigen zu machen, so wird sie dadurch bereichert und vertieft. So notwendig und so fruchtbar demnach der geistige Austausch zwischen verschiedenen Völkern ist, so ist er doch nicht gleichmäßig: Geben und Nehmen wiegen sich niemals auf.“¹⁹ Endlich meint Hauck: „Die Entwicklung des Nationalen hat nur dann ein Recht, wenn sie von der Basis des gemeinsamen Kulturbesitzes ausgeht und diesen mehrt. Denn nur dann dient sie der Menschheit.“²⁰

Haucks als allgemeingültig zu bewertende Ansicht wird in seiner Beurteilung des Wesens der tschechischen Nation zu einer vernichtenden Erklärung

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Dtlid. u. Eglid., S. 3 f. Das Zitat hat zudem gewichtige Bedeutung aus speziellem Anlaß: die zu der Publikation Dtlid. u. Eglid. zusammengefaßten acht Vorlesungen wurden im Oktober 1916 auf Einladung der Olaus-Petri-Stiftung an der Universität Upsala gehalten; diesen Besuch Schwedens mitten im Weltkrieg unternahm Hauck in dem Bewußtsein einer nationalen Mission, die für das Deutschland wider Willen aufgezwungene unfriedfertige Wesen wirbt, S. 1 f.

²⁰ Ebd., S. 30.

für dasselbe. Slawophile Gesinnung zu bekunden war ohnehin kein Wesenszug in der deutschsprachigen Historiographie seines Jahrhunderts, aber die Hauksche Schärfe hebt sich darin wohl noch heraus.²¹ Schlichtweg Unmut regt sich in seiner Schilderung der Beziehungen zwischen Deutschen und Tschechen, die in den Anfängen freundlicher, um die Zeit des Jan Hus deutschfeindlich gewesen seien.²² Seine persönliche Stimmung ist genährt von der Auffassung, daß die Tschechen gegenüber den Deutschen die rechte Stellung nicht gefunden hätten. Dieser Vorwurf soll unter dem Stichwort *Undankbarkeit* zusammengefaßt sein. Das Wort selbst nennt er nicht, wie überhaupt in seiner Art darzustellen die persönliche Anschauung oft nur schwer greifbar wird, da in seltener Vollendung an Stelle der eigenen Bemerkung das subjektive Urteil lediglich als unpersönliches Referat der Quelle erscheint.²³ Immerhin geltend machen für seinen Vorwurf läßt sich etwa der Satz: „Blind dafür, daß die Blüte ihrer (der Tschechen) Heimat auf der Einwanderung der Deutschen beruhe, haften sie in ihnen Eindringlinge, die ihnen den Platz wegnahmen.“²⁴

Die an der Verkennung deutscher Kulturleistung ablesbare mangelnde Ehrlichkeit der Tschechen gegen sich selbst ist für Hauck nur eines der Merkmale von dem Tiefstand der kulturellen und sittlichen Werte bei diesem Volk.²⁵ Daraus leitet sich aber nun auch schlüssig Hussens Handeln ab;²⁶ es

²¹ Beispielhaft sind Bemerkungen wie: (im Blick auf den Hussitenkrieg) „Die im Nationalcharakter liegende Grausamkeit machte sich furchtbar geltend: erbarmungsloser Mord erschien dem tschechischen Landvolk wie eine Lustbarkeit“, KG, S. 1086; (wie mag dann Hauck die Geschehnisse im Bauern- oder Dreißigjährigen Krieg erklären?). Oder: „Für Kirche und Christentum haben die Tschechen so wenig geleistet, wie die übrigen slawischen Stämme“ KG, S. 870.

²² Über die Kultur in Böhmen, KG, S. 874 ff.; besonders hier S. 876 f.

²³ Eine für Hauks Darstellung von Hus und seiner nationalen Umwelt allgemein geltende Beobachtung ist hier zum Verständnis der weiteren Untersuchung zu nennen: Mehr als in der KG, wo der Versuch gemacht ist, nur Aussage und Urteil der Quellen sprechen zu lassen, ist in den Stud. – wohl allgemeinverständlicher abgefaßt, weil als Programm zum Rektoratswechsel an der Leipziger Universität einladend – zur Darstellung Hussens mehr persönliches Engagement zu spüren. Deshalb könnte die KG gegenüber den Stud. für inzwischen gemilderte Anschauung zeugen. Wie ein Vergleich der Anmerkungen in beiden Publikationen zeigt, ist dies nicht der Fall; Hauks Ansicht ist in der KG lediglich besser verborgen. Daß er nach wie vor auf den Stud. fußte, belegen die Anmerkungen in der KG allgemein, bes. aber S. 907, Anm. 2 und S. 910, Anm. 1. Zur Untersuchung, wie Hauck Hus sieht, können demnach die Stud. von besonderer Bedeutung sein.

²⁴ KG, S. 876.

²⁵ Hauck entwirft ein düsteres Bild, KG, S. 874 ff.; dieses erlaubt ihm die, wie in den Stud. S. 52, 56 f., 58 anzutreffende, pauschale Abwertung des sittlichen Charakters des tschechischen Volkes.

²⁶ Stud., S. 52: „Die grundsätzliche Wahrheitsliebe setzt stets einen hohen Grad von Durchbildung des sittlichen Charakters voraus. Waren die Voraussetzungen dafür bei dem tschechischen Volk am Ausgang des vierzehnten, am Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts vorhanden? Man wird schwerlich irren, wenn man diese Frage verneint. Dann folgt aber, daß man Huß Unrecht tut, wenn man eine Forderung an ihn stellt, der er der Lage der Dinge nach nicht genügen konnte: so wenig er ein Talent, so wenig er ein durchgebildeter Gelehrter, so wenig er ein von höherer Geisteskultur geadelter Mann war, so wenig war er ein sittlich hochstehender Charak-

zeigt sich beispielhaft in seinem Verhältnis zur Lehre Wiclifs: „die Dankbarkeit gegen den Meister, den er nach wie vor ausschrieb, kam dabei zu kurz“.²⁷ Der Vorwurf der Undankbarkeit stellt sich hier ein weiteres Mal ein, nunmehr verbunden mit der Feststellung, daß nach seinem nationalen Herkommen Hus, der für die eigene Lehre die Autorschaft des Engländers verschweigt, gar nicht anders als moralisch bedenklich, wie in seinem Undank gegenüber Wiclif, handeln kann. Auf einem des breiteren entfalteten Hintergrund wird die Haucksche Interpretation des Verhältnisses von Hus zu Wiclif nochmals zu betrachten sein.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in einem gewissen Unbehagen gegenüber einem nationalbewußten Tschechentum und in jener unmutigen inneren Ablehnung, die sich gegen die tschechische Verkenning deutscher Kulturleistung richtet, zwei Grundstimmungen Haucks zu ermitteln sind. Sah er dieses Unbehagen bestätigt durch gemachte Erfahrungen im politischen Geschehen seiner Zeit, so war sein Unmut eine Frucht eigener Quellenstudien, welche ihn zum Vorwurf tschechischer Undankbarkeit bestimmten. Auf beide Empfindungen Haucks, als solche verschärft durch seine Neigung, ein strenges Urteil zu fällen, ist bei seiner Darstellung Hussens und dessen Umwelt zu achten.

II.

Kurz und bündig bekundet sich Haucks Befangenheit in nationaler Denkungsart in Urteilen, wie: Hus sei als „tschechischer Agitator“²⁸ und zugleich als „heftiger Feind der Deutschen“²⁹ anzusehen, beides eindrücklich exemplifiziert in seinem Verhalten während des Universitätsstreites.³⁰ Aber auch wer am Hauckschen Entwurf die Erfahrung macht, daß diese Befangenheit sich als ein Mangel bei der Darstellung des Jan Hus herausstellt, kann sich gleichwohl des Imponierenden des Ganzen nur schwer entziehen. Es beeindruckt durch monographische Geschlossenheit, die sich auf umfassende und darin ausführliche Ermittlungen stützt. Entsprechend gestaltet sich die Korrektur: andere Ergebnisse seither neu untersuchter Einzelprobleme verarbeitend oder auf bei Hauck fehlende oder wandlungsbedürftige Aspekte – darunter den der nationalen Denkungsart – hinweisend, erfolgt die Korrektur als nur partielle Kritik, welche nach Maß des Geleisteten als Teilergebnis zu verstehen ist und Haucks der Husforschung vorgelegten Beitrag nicht grundsätzlich außer Geltung setzen kann.

Es ist auffällig, daß Hauck trotz umsichtiger Ermittlungen Hus als Prediger nur oberflächlich erfaßt. Es wird auf sein Amt als Synodalprediger

ter. Für alles das fehlten im Böhmen Wenzels die Voraussetzungen. Das Große, was Karl IV. gewollt und geleistet hatte, war noch nicht zum Eigentum des tschechischen Volks geworden. Bedürfte das eines Beweises, so würden die Greuel der Hussitenkriege ihn mit hinlänglicher Deutlichkeit führen“; ähnlich S. 56 f.

²⁷ Stud., S. 55; bes. auch S. 53.

²⁸ Mit dieser Kennzeichnung in der Hus-Monographie eingeführt, KG, S. 907.

²⁹ Stud., S. 59.

³⁰ Stud., S. 58 ff., Dtd. u. Egl., S. 42, KG, S. 919 f.

hingewiesen, in dieser Eigenschaft sprach er „ernst und mutig“,³¹ übte er Kritik an der Kirche, ihren Leitern und Institutionen, aber er tat es in allgemeiner Form, nur da und dort sachliche Fragen berührend.³² Hauck bespricht auch Gedanken und theologische Lehre Hussens, indem er sich in seinem Urteil vielfach auf die Predigten bezieht.³³ Dabei weist er nach, daß Hus seit Anbeginn der Predigtstätigkeit mit Gedanken Wiclifs arbeitete.³⁴ Schließlich hebt er im Verlauf seiner Darstellung verschiedentlich Einfluß und Erfolg der Predigt hervor,³⁵ aber es geschieht in der Art, daß man beides lediglich an der Reaktion der Hörer, an ihrem Handeln ablesen kann. Dagegen wird die an dem staunenswerten Zulauf ablesbare poimenische Bedeutung Hussischer Predigt auf ihre geistliche Ausstrahlungskraft und des sich eben darin gründenden Kontaktes zwischen Prediger und Hörer nicht beachtet,³⁶ denn der Hinweis auf die rednerische Begabung dürfte nur eine unbefriedigende Erklärung abgeben, noch wenn es einschränkend heißt, daß sich Hussens Rede mehr durch die „volle Herrschaft der tschechischen Sprache, als durch ihren geistigen Gehalt auszeichnete“.³⁷

Hauck denkt nicht hoch von der religiösen Veranlagung im tschechischen Nationalcharakter.³⁸ Wohl deshalb geht er an der Tatsache vorbei, daß es auch geistlicher Zuspruch sei, den tschechische Hörer in der Bethlehems-kapelle suchten. Obgleich Hauck die durch Hus fortgesetzte Tradition der Sitten- oder Erweckungspredigt in tschechischer Sprache nicht in Abrede stellt, gibt er ihr im Beispiel Hussens doch von vornherein einen bestimmten Akzent: „Daß er im März 1402 die Predigerstelle an der Bethlehemskapelle erhielt, läßt er messen, wieviel die national gesinnten Kreise der Hauptstadt von ihm erwarteten. Denn diese ansehnliche Kirche, im Herzen der Stadt, nahe dem Rathaus gelegen, war eine der Pflegestätten des exklusiven Tschechentums“.³⁹ Nun ist nicht zu leugnen, daß die in Bethlehem geäußerte Kritik am öffentlichen Leben von den Hörern auch mit dem Ärgernis an der nationalen Unterlegenheit gegenüber den Deutschen oder mit dem Unwillen über die eigenen sozialen Mißstände verbunden wurde. Und auch eine Stimmung, wie sie Maček anhand eines Predigtwortes rekonstruieren will, ist keineswegs unbedacht abzuweisen: „(Hus:) ,Wenn ein Bischof in Unzucht lebt, ein Laie aber, der sich keiner Todsünde bewußt ist, darauf achtet, keine Todsünde zu begehen, so ist dieser Laie, und sei es auch nur ein armes Bäuerlein

³¹ KG, S. 913.

³² Ebd.

³³ Stud., S. 9 ff., KG, S. 912 ff.

³⁴ KG, S. 910.

³⁵ KG, z. B. S. 913, 916, 921, 924 f., 930, 944.

³⁶ Mehr als in der KG in den Stud., S. 17 f., aber nicht darstellend, sondern in pauschalem Urteil mit Hinweis auf den „geborenen Redner“.

³⁷ KG, S. 908.

³⁸ Vgl. Anm. 21.

³⁹ KG, S. 912; daß Hauck die besondere Auflage dieser Predigtstätte, die durch den Stifter verfügte Pflege der Sittenpredigt in tschechischer Sprache, kennt, geht aus der diesbezüglichen Anmerkung hervor; allgemein zu dieser Predigtart vor Hus KG, S. 889 ff.

oder eine alte Frau, größer vor Gott.‘ Hätten diese Worte in einem gelehrten Traktat gestanden, wären sie ohne Echo verhallt, aber da sie vor einer Schar Gläubiger gesprochen wurden, rüttelten sie das bisher verachtete und verlachte ausgebeutete Volk auf und machten es zuversichtlich. Einen armen kleinen Bauern einem Bischof gleichzustellen oder gar über ihn zu erheben, das hieß den Heiligenschein von der Stirn der Ausbeuter zu reißen und das Selbstbewußtsein der Ausgebeuteten zu stärken.“⁴⁰

Aber auch wenn die Wirkung der Hussischen Predigt dazu beigetragen hat, daß die Bethlehemskapelle zu einem Ausgangsort politischer Besinnung wurde, so mißdeutet Hauck – und gleich ihm, obschon aus anderer Überlegung, Maček⁴¹ – den persönlichen Beitrag Hussens an dieser Entwicklung, wenn Hus anhand seiner Predigtstätigkeit, aber unter Absehung ihres theologischen Anliegens, der Agitation, d. i. aktiver politischer Bewußtseinsbildung, bezichtigt wird. Das Selbstverständnis von Hus ist vielmehr zugänglich durch die Predigt selbst. Ihr vornehmstes Anliegen – das weiß auch Hauck – zielte doch darauf ab, das Wesen der Kirche zu bessern und dem religiösen und sittlichen Niedergang in seinem Volk zu wehren. Demgemäß war ihm durch die Übernahme der längst als Mittelpunkt religiöser Erweckung bekannten Predigtstelle die Möglichkeit eröffnet, massenwirksamer als bisher seinem missionarischen Anliegen Gehör zu verschaffen. Hus betrat die Kanzel in Bethlehem nicht um zu politisieren, sondern sie war ihm ein besonders geeigneter Ort, die versammelte Gemeinde mit der evangelischen Wahrheit vertraut zu machen.

Bei seinem Urteil über das agitatorische Treiben des Prager Predigers und Magisters dürfte Hauck noch andere Vorfälle im Auge haben, so Hussens Haltung im Universitätsstreit,⁴² seine Wendung an den böhmischen Adel⁴³ oder das Verhalten nach der Bannung durch den Erzbischof.⁴⁴ Sie müssen hier nicht kritisch im einzelnen dargestellt werden, da sie, in den Bereich der Frage, ob Wiclifs Lehre eine Häresie sei, gehörend, alle einer grundsätzlichen Fehlinterpretation Haucks unterliegen. Es wiederholt sich die Tatsache, daß Hauck in der Verkennung von Hussens theologischen Anliegen das davon abhängige politische Geschehen nicht auf Hussens theologischen Vorbehalt, so in diesen Beispielen, sondern auf den Mutwillen des sich national orientierenden Agitators zurückführt. Wohl konstatiert Hauck, daß Hus weder sich oder seine Anhänger als Häretiker noch Böhmen als ein Land der Ketzerei verstand,⁴⁵ aber er versetzt sich nicht in das Verständnis von Hus, wenn er

⁴⁰ J. Maček, Die hussitische revolutionäre Bewegung, Berlin 1958 (im folg.: Maček), S. 36 f.

⁴¹ Zur kritischen Auseinandersetzung mit der marxistischen tschechischen Husforschung vgl. F. Seibt, Hus und die Hussiten in der tschechischen wissenschaftlichen Literatur seit 1945, in: Zeitschrift für Ostforschung 7 (1958), S. 566–90, bzw. S. 573 f.

⁴² KG, S. 919 f.

⁴³ KG, S. 923, 924, 926 f. u. ö.

⁴⁴ KG, S. 924 f.

⁴⁵ Pauschal, Stud., S. 7 f.; außerdem für Hus KG, S. 923 u. ö.; für Böhmen KG, S. 912, 924 u. ö.

ihn dort für die politische Erhitzung der Gemüter verantwortlich macht, wo jener bei gleichem Vorfall eine Auseinandersetzung um die zu Unrecht bestrittene Rechtgläubigkeit laufen sieht. Dieser Sachverhalt war zudem von einer unbeabsichtigten nationalen Ausprägung überschattet, da die Kritik mittels wiklifistischer Gedanken am sozialen Gefüge oder an der Hierarchie, wiewohl eigentlich ein allgemein gerichteter Angriff innerhalb des Lebens der Kirche, den sozialen und politischen Verhältnissen zufolge aber hauptsächlich die deutschen Böhmen traf, aus welchen sich zumeist der höhere Klerus oder etwa die Prager Oberschicht zusammensetzte.

Es hieße nach alledem Hussens Bestrebungen gleichsam zu profanisieren, wenn man ihm Agitation in genanntem Sinn unter seinem Volk nachsagte. Seine Einschätzung in dieser Stellung ist freilich schwierig. Man mag Hus vorwerfen, daß er die sich herausbildende Entwicklung hätte erkennen und gegen sie einschreiten sollen. Aber indem er – Hauck will ihm dieses Maß an „unbewußter Selbsttäuschung nicht glauben“⁴⁶ – soziale und nationale Motive als religiöse begriff und als Bekenntnis zu der durch Wiklif sich neu erschließenden evangelischen Wahrheit deutete,⁴⁷ liegt etwa das vor, was man einen folgenschweren Irrtum nennen möchte. Hus erscheint nurmehr als vielleicht etwas unbedarfter, sicher aber auch ungeschickter geistlicher Demagoge.⁴⁸

Nach Hauck ist die Tatsache, daß Hus die Wirksamkeit gegenüber seinem Volk mit einem Appell an die nationale Gesinnung desselben gleichschaltet, erst die halbe Wahrheit über die Agitation dieses „fanatischen Tschechen“.⁴⁹ Sie vervollständigt sich in der Funktion als nationaler Führer⁵⁰ auch gegenüber dem bedrückenden deutschen Element in Böhmen. Hussens Haltung ist dabei durch Deutschfeindlichkeit gekennzeichnet,⁵¹ die Hauck im Zusammen-

⁴⁶ KG, S. 925 f., Anm. 4.

⁴⁷ Für dieses Bewußtsein spricht u. a. der eine von den beiden, von Hauck abgelehnten, Briefen an den englischen Wiklifiten: „... Jam autem populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam Jesu Christi, quia habitantibus in regione umbrae mortis lux eis apparuit veritatis; quam praestante salvatore nostro ardentissime suscipiunt populi, barones, milites, comites et communes plebeji . . . Scito, dilectissime frater, quod populus non vult audire, nisi sacram scripturam, praesertim evangelium et epistolas; et ubicunque in civitate vel oppido, sive villa aut castro, apparet sanctae veritatis praedicator, catervatim confluunt populi, clerum indispositum aspernantes. Ex quo consurrexit satanas . . .“, bei F. Palacký, Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403–18 motas illustrantia, Prag 1869 (Neudruck Osnabrück 1966; im folg.: Docum.), S. 12 f.

⁴⁸ Beispielhaft in dem mißverständlichen Ruf nach dem Schwert; in einer Predigt nach der Bannung durch den Erzbischof, KG, S. 925 u. Anm. 1; Hus verwahrt sich in Konstanz gegen den ihm unterstellten Hinweis auf den „gladius materialis“, Docum., S. 281, relatio P. de Mladenowic.

⁴⁹ KG, S. 936, Anm. 5.

⁵⁰ Sein Wirken als Führer neben der religiösen Funktion auch in der nationalen ausdrücklich KG, S. 949; Dtltd. u. Egl., S. 42; ebd.: „Führer der tschechischen Nationalpartei an der Universität“.

⁵¹ Wörtlich in Stud., S. 59 und Dtltd. u. Egl., S. 42; zum verhaltener scheinenden Urteil in KG, S. 919 vgl. Anm. 23.

hang der Beteiligung des Prager Magisters am Universitätsstreit erläutert. Aber was Hauck dafür als Beweis ins Feld führt, besitzt quellenkritisch nicht die beigemessene Eindeutigkeit.

Hus lebte zu einer Zeit, da die slawischen Völker nach eigener staatspolitischer Gestaltung und Entfaltung strebten. So war diese Entwicklung in Polen schon des längeren in Fluß geraten und hatte neuerlich durch den Sieg über den Deutschen Orden (1410) einen Höhepunkt erreicht. In Böhmen war es das sich immer mehr ausbreitende und kulturell überlegene deutsche Element, welches Anlaß gab zu tschechisch-nationaler Besinnung, da sich die Tschechen in ihrem eigenen Land durch diese Entwicklung der Dinge in den Hintergrund gedrängt fühlen mußten. Hus teilte diesen Eindruck: „Bohemi in hac parte sunt miseriores quam canes vel serpentes, quia canis defendit stramen, in quo jacet, et si alius canis vellet eum amovere, contenderet secum, et serpens similiter: nos autem Teutonici premunt et officia in Bohemia occupant, et nos tacemus“.⁵² Eine deutliche Animosität gegen die Deutschen, wie sie Hauck entdeckt, ist freilich dem Zitat nicht zu entnehmen. Hus konstatiert darin lediglich das Geschick seines Volkes, das ihn als national empfindenden Tschechen bedrückte.⁵³ Wer sollte ihm das verübeln? Diese Deutung wird durch ein anderes Wort erhärtet: „Christus scit, quod plus diligo bonum Teutonicum, quam malum Bohemum, etiam si sit frater meus germanus“.⁵⁴ Hauck bringt dieses Wort nicht, vielleicht, weil er in Hus das Widersprüchlichste vereint sah und solche Äußerungen darum als rhetorische Phrase nicht ernst nahm.⁵⁵ Die in dem Zitat enthaltene theologische Reflexion, allgemein, aber auch in nationaler Ausprägung in den Predigten anzutreffen,⁵⁶ kann eingedenk ihres besonderen Sitzes als Bekenntnis gelten, wie der national bezogene Gebrauch auch – der Anlaß ist nicht bekannt – als eine Mißverständnissen vorbeugende persönliche Verwahrung denkbar ist, in jedem Fall aber in der Stellungnahme vor der Gemeinde paränetischen Charakter trägt. So ist Hus in diesem Zusammenhang, mag er sonst im Urteil über sein Volk oft nicht das rechte Maß gefunden haben,⁵⁷ keineswegs ein rigoroser Nationalist.

Durch diesen Beitrag zur Entschärfung der nationalen Spannungen verflüchtigt sich die aggressive Spitze, die Hauck in Hussens Bemerkung über

⁵² in *Depositiones testium*, *Docum.*, S. 177.

⁵³ Hussens Stellungnahme, ebd., zeigt nicht mehr als einen nationalbewußten Tschechen.

⁵⁴ *Docum.*, S. 168.

⁵⁵ *Stud.*, S. 60 ff.

⁵⁶ Loserth, *Huß und Wiclif*, Prag und Leipzig 1884, S. 95, mit Belegen aus *Docum.*, auch von Zeitgenossen bestätigt; wohl aus einer tschechischen Predigt, Maček, a.a.O., S. 32: „Deshalb – so spreche ich aus meinem Gewissen, sollte ich einen tugendhaften Fremden kennen, möge er woher immer kommen, der Gott mehr liebt und mehr Gutes tut als mein leiblicher Bruder – fürwahr, er würde mir lieber sein als dieser Bruder. Und deswegen sind mir gute englische Priester lieber als furchtsame tschechische Geistliche und ein guter Deutscher lieber als ein böser Bruder.“

⁵⁷ *KG*, S. 912.

die Lage der Tschechen in Böhmen entdeckt. Indem aber Hauck vornehmlich aus dieser Äußerung den Impuls für das deutschfeindliche Handeln des Prager Predigers und Magisters ableitet, wird dieses als solches fragwürdig, und die Behauptung hätte erst dann wieder ihr Recht, wenn ein besserer quellenkritischer Befund vorliegt. Aber Hauck nennt noch weitere Belege zur Demonstration seiner Anschauung. Sie haben aus doppeltem Grund ihre Überzeugungskraft verloren: einmal weil ihre gradlinig negative Tendenz von jener anderen, von Hauck übergangenen, Bemerkung durchbrochen wird, und zwar mit dem Schluß, daß da, wo Hauck einen blindwütigen Nationalisten eifern hört, nurmehr ein nationalbewußter, auch real denkender Tscheche redet;⁵⁸ zum anderen, weil seine Darstellung des Universitätsstreites, und dabei speziell des Anteils von Hus, einer differenzierteren Beurteilung Platz gemacht hat, wie die alle wesentlichen neueren Ergebnisse verarbeitenden, ausführlichen und überzeugenden Untersuchungen von Seibt darlegen.⁵⁹

Im vorliegenden Zusammenhang sollen sie nur insofern berücksichtigt sein, daß deutlich wird, wo Haucks nationalistische Schablone andere, ebenfalls wirksame Faktoren verdeckt.⁶⁰ Im Verständnis Haucks handelt Hus, darin beispielhaft für die Rolle des tschechischen Flügels an der Universität, vornehmlich aus nationalem Beweggrund,⁶¹ d. h. seitens der Tschechen an der Universität rangiert der mit Heftigkeit ausgefochtene Stimmenstreit schlechtweg als Akt nationaler Feindseligkeit. Damit eliminiert aber Hauck einen gleichermaßen beachtenswerten Faktor: Bekanntlich – um den Gegensatz durch pauschales Urteil zu klären – nahm die progressive und junge Intelligenz Böhmens sich der Gedanken Wiclifs ebenso leidenschaftlich an wie andererseits der ältere und deutsche Lehrkörper den Engländer als Häretiker ablehnte; eine böhmische Übermacht an der Universität bedeutete folglich eine günstige Wendung für die Sache Wiclifs.⁶² Wo demnach Hauck vordergründig einen nationalen Gegensatz wirksam sieht, ist dieser gleichzeitig belebt durch eine theologisch-philosophische und darin zugleich durch das Generationenproblem bestimmte Auseinanderset-

⁵⁸ Vgl. die Belege in KG, S. 920, Anm. 5. Gewiß polemisiert Hus unschön, aber seine Äußerungen werden begreiflicher, sofern man beachtet, daß ihm das Verhalten der „deutschen Nationen“ unverständlich erschien, wenn sie, noch dazu durch Eid bekräftigt, einen Zustand erhalten wollten, der in seinen Augen durch die veränderten Verhältnisse an der Universität zu einem Anachronismus geworden war.

⁵⁹ –, Johannes Hus und der Abzug der deutschen Studenten aus Prag 1409, in: Archiv für Kulturgeschichte, 39. Bd. (1957; im folg.: Seibt, Hus und der Abzug), S. 63–80, und in Auswertung weiteren vielfältigen Materials in: Hussitica, Köln und Graz 1965 (im folg.: Seibt, Hussitica), S. 58 ff.

⁶⁰ Angesichts des Forschungsstandes kann hier auf eine Widerlegung anderer detaillierter, aber überholter Ermittlungen Haucks zum Universitätsstreit verzichtet werden.

⁶¹ KG, S. 919, bzw. 918 f.

⁶² Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Hauck nennt zwar in der KG die wicklifische Frage, S. 919, aber sie ist der nationalen als nebensächlich untergeordnet, ebd., und beim Kampf um die Herrschaft an der Universität an und für sich belanglos, S. 918, 919; dazu die Korrektur von Seibt, Hussitica, S. 72 ff.

zung.⁶³ In dieser Auffassung fühlte er sich zudem berechtigt, da er ungeprüft den drei „deutschen Nationen“ in klarer Scheidung die von tschechischen Wünschen beherrschte „böhmische“ Universitätsnation gegenüberstellt; dagegen wußte der tschechische Unwille deutlich zwischen ausländischen (extranei) und einheimischen Deutschen (sie zählen unter *regnicolae*) zu unterscheiden; im Stimmenstreit richtete er sich gegen erstere.⁶⁴

Das Urteil über Hussens Beteiligung ist entsprechend. Freilich ist Hauck insoweit zuzustimmen, daß Hus als nationalgesinnter Tscheche gegen die sich entwickelnde Lage nichts einzuwenden hatte. Aber Hauck, dadurch verführt, daß Hus als bekannter Mann seinen Namen einer Angelegenheit von nationaler Bedeutung geliehen hat, trägt gar zu unbedenklich Belege zusammen, die dessen Handeln als aggressiven Nationalismus erweisen sollen.⁶⁵ Nachdem er dessen reservierte Empfindung gegenüber dem bedrückenden deutschen Element als allgemein deutschfeindliche Sentenz ermittelt hat,⁶⁶ hebt er seine bedeutsame Rolle im Stimmenstreit hervor, die auch dadurch kenntlich wird, daß auf die Nennung anderer Beteiligter verzichtet ist.⁶⁷ Und schließlich ist

⁶³ Von dem Wiklifiten Jan von Jesenic in seinem Traktat zur Verteidigung des Kuttenberger Dekretes (*Defensio mandati regii*) selbst ausgesprochen, der erläutert, daß die *magistri Bohemi einst parvuli in scientiis et servi Teutonicorum* gewesen seien, jetzt aber „*sunt super Teutonicorum magistros multiplicati et omnia scientia et facultate ultra extraneos (Teutonicos) elevati*“ usw., *Docum.*, S. 362 f.

⁶⁴ Die damit verbundenen Fehlinterpretationen Haucks können hier beiseite gelassen werden. Zur Eigenart der *natio Bohemica* Seibt, a.a.O., S. 58 ff., bes. 67 ff.

⁶⁵ Außer den genannten Beispielen der Quellenbehandlung (vgl. Anm. 52, 54, 58) in den *Stud.*, S. 59, Anm. 2 (als einziger Beleg für die Deutschfeindlichkeit): „*Odio Theutonicos habuere, inter quos Jo. Hus eminuit*“, aus *Procops Chronik*, erst 1476 verfaßt, aus katholischem Lager, vgl. Vischer, a.a.O., II, S. 271; in die KG nicht aufgenommen. Oder: der in den *Stud.*, S. 59, Anm. 5, Hus noch mit Vorbehalt zugeschriebene Traktat zur Verteidigung des Kuttenberger Dekretes, vgl. Anm. 63, erscheint in KG, S. 920, Anm. 4, unerörtert als sicheres Zeugnis für Hussens nationalistische Polemik.

⁶⁶ Vermutlich sah sich Hauck auch deshalb dazu berechtigt, da andererseits Hus selbst mit deutscher Feindseligkeit rechnete; bei der Aufforderung, nach Rom zu reisen: *Quia mortis insidiae tam in regno quam extra regnum praesertim a Teutonicis sunt mihi positiae, ideo multorum consilio iudicavi, quod foret deum tentare, vitam morti tradere, profectu ecclesiae non urgente*“, *Docum.*, S. 19, Brief v. 1. Sept. 1411; *Stud.*, S. 50, *Dtld. u. Egl.*, S. 42, KG, S. 929.

⁶⁷ In KG, S. 919 f.; durch das Nichterwähnen anderer Namen verliert die Bemerkung „Huß in vorderster Reihe“ ihren allgemeineren Charakter und weist nun wieder auf die durch bedingte Kürze schärfere in *Dtld. u. Egl.*, S. 42, hin: „Als Führer der tschechischen Nationalpartei an der Universität betrachtete er die Deutschen schlechtweg als Feinde.“ Haucks These beruht auf sehr schmaler Basis: zunächst, wenn er Hussens Wendung an Nikolaus v. Lobkowitz zum Ausweis der führenden Rolle ansieht, auch wenn ihn Hus rückblickend dankbar als „*liberator*“, *Docum.*, S. 183, nennt; es ist nur eine einzelne Begebenheit während des ganzen Geschehens. (Übrigens ist es nicht der Tscheche Nikolaus, sondern der gleichnamige – überraschenderweise – deutschböhmische Nicolaus Augustini, der sich bei Wenzel verwendet, vgl. Seibt, a.a.O., S. 70 f.) Aber Hauck hätte überhaupt vorsichtiger über die Führungsrolle urteilen sollen, zumal er im nächsten Satz, dem Sachverhalt folgend, einschränkend sagen muß: „Huß war einer der Teilnehmer (sic) an der entscheidenden Besprechung zu Kuttenberg“, KG, S. 920. Mithin kann Hauck ein Vorwurf nicht erspart bleiben, wenn er in Kenntnis der Tatsache, daß die wenigen

ihm Hussens Erklärung vor der Gemeinde: „sumus victores“ unter Absehung des viel diffizileren Anliegens des Prager Predigers und Magisters einfach nationales Triumphgefühl.⁶⁸

Zweifellos – das ist entlastend zu sagen – dürfte Hauck mit seiner Darstellung des Universitätsstreites und des Anteils von Hus, obschon durch seine Abneigung gegenüber der *opinio communis* bekannt,⁶⁹ dieser doch wenigstens unbewußt erlegen sein. Auch bei ihm spiegelt sich der stille Vorbehalt aus nationaler Denkkungsart wider, wenn ihr bezügliche Sachverhalte vereinseitigt aus dem zu behandelnden Material herausgearbeitet werden. Aber zu bedenken ist dabei wiederum, daß das von Hauck verfehlt dargestellte Problem von Hussens Öffentlichkeitswirken wohl als solches noch immer besteht, wenn man versucht, das Verhältnis des keineswegs neutral denkenden Tschechen Hus zu seinem theologisch über die Nation geordneten, aber poimenisch national ergehenden Anliegen sicher zu bestimmen.

III.

Boehmer urteilt, daß Haucks Ermittlungen über Hus teilweise da angrenzten, wo das Inquisitorische beginne.⁷⁰ Man möchte diese Bemerkung angesichts des Sachverhaltes dahin erläutern, daß Hauck in seiner Darstellung eine, zuweilen eifernde, Ablehnung zeigt, die sich an der mangelnden Wahrhaftigkeit des Auftretens von Hus, greifbar in der Unredlichkeit seines Handelns, entzündet.⁷¹ Summarisch heißt es: „Aber indem er zum Mittelpunkt eines Kreises von Anhängern wurde, die ihn bewunderten und liebten, wurde er das nicht, was man bei einem religiösen Führer sucht: eine in sich einige, durch Lauterkeit und schlichte Wahrhaftigkeit anziehende Persönlichkeit“.⁷²

Haucks Beurteilung der Persönlichkeit Hussens beruht auf einem eigentümlichen Tatbestand: er rückt aus der Position des objektiven Geschichtsschreibers in die einer persönlichen Gegnerschaft ein,⁷³ indem er zwar, wie von ihm selbst angekündigt,⁷⁴ Hus mit Sorgfalt darstellt, „so wie er sich

Belege (vgl. KG, S. 920, Anm. 1 u. 2) Hus nie allein agieren lassen, diesem gleichwohl die Führerschaft zudenkt, sich nach anderen Beteiligten aber nicht umsieht; den „Mitkämpfer“ Hieronymus von Prag trägt er viel später gelegentlich nach, KG, S. 1020. Daß nur von einer Gruppe Führender gesprochen werden sollte und über das Anliegen der Beteiligten, bei Seibt a.a.O., S. 72 ff., und in: Hus und der Abzug, S. 65 ff.

⁶⁸ KG, S. 920; der Text Docum., S. 183: „... pueri, laudetur deus omnipotens, qui Teutonicos exclusimus, propositum, pro institimus, et sumus victores; et regratiamini D. Nicolao Augustini, quod iste ad preces nostras coram rege effecit.“

⁶⁹ Boehmer, a.a.O., S. 52.

⁷⁰ Ebd., S. 54.

⁷¹ Stud., bes. S. 47 ff.; KG, S. 903, Anm. 4; 907, Anm. 2; 912; 917, Anm. 2; 920; 921; 925 f.; 926, Anm. 1; 930, Anm. 1; 938, Anm. 4; 1010; 1014 f.

⁷² KG, S. 908.

⁷³ Vgl. Anm. 71; in Stud. auch erkenntlich an der Wahl stilistischer Mittel; KG: entsprechend des Gesagten in Anm. 23 überwiegend in Anmerkungen.

⁷⁴ Vgl. den Text zu Anm. 3.

selbst gibt“, aber nicht zugleich zugibt, wie sich Hus selbst und die Begebenheiten versteht. Auf dieser Verfahrensweise gründet sich die scharfe Kritik.

Sicherlich mag Hus etliches in seinem Leben getan, gesprochen und geschrieben haben, was besser unterblieben wäre. Aber abgesehen davon, daß inzwischen für manches an ihm Getadelte der aktuelle Anlaß, mithin die Begleitumstände undeutlich geworden sein dürften,⁷⁵ und das macht ein Urteil von vornherein fragwürdig, läßt sich in den Belegen nicht überall die Eindeutigkeit finden, die Hauck benötigt, um sich im Zweifel an der Redlichkeit Hussens bestätigt zu sehen. Das ist an einigen Beispielen zu entfalten.

In dem schon erwähnten Briefwechsel mit dem englischen Wiklifiten⁷⁶ gibt Hus eine Darstellung der böhmischen Zustände, die in ihrer positiven Beschreibung fraglos nicht der Wirklichkeit entsprach. Hauck leitet daraus leichtthin einen Vorwurf der Übertreibung und bewußten Selbsttäuschung ab.⁷⁷ Sein Weg der Urteilsfindung ist jedoch unbefriedigend. Er übergeht die für seinen Vorwurf wesentliche Frage, was Hus gehindert haben könnte, jene „Verhältnisse in (derart) günstigem Licht“ zu sehen.⁷⁸ Stattdessen führt er die Argumentation damit durch, daß sich diese auf das eigene, zwar gewiß richtigere, aber doch eben nachträgliche Urteil stützt. Er benutzt folglich ein unsachgemäßes Kriterium, wenn er Hus der Unwahrhaftigkeit beschuldigt, zugleich aber nicht bereit ist, ihn in eigener Sache zu hören. Diese – im vorangehenden schon verschiedentlich bezeichnete – mangelnde Ergründung des Selbstverständnisses von Hus exemplifiziert sich auch in einer weiteren Bemerkung: „Stimmte es überein, wenn er in einer Predigt vor dem Volk für Johann XXIII. als einen Nachfolger der Apostel betete, daß er das Salz der Erde und das Licht der Welt werde, und wenn er ihn daneben als eine streitsüchtige Bestie bezeichnete“.⁷⁹ Zunächst ist festzuhalten, daß es sich bei dem ersten Teil des Zitates um eine Fürbitte handelt. Ihr Anliegen entspricht der Auffassung, die Hus vom Papsttum hatte: „Die römische Kirche ist die führende Kirche, Papst und Kardinäle sind der vorzüglichste Teil der Kirche; aber sie sind es nur, wenn sie Christus nachfolgen. Wo der Papst ist, da ist die Autorität des Petrus; aber der Satz gilt nur, wenn der Papst nicht vom Gesetz des Herrn abweicht. Denn jede Person, die in der abendländischen

⁷⁵ Hauck über Hus zu dessen Teilnahme an der Verhandlung über die 45 wiklifischen Sätze, KG, S. 907; den an sich undeutlich überlieferten Vorgang sich einseitig zunutze machend: „An der sachlichen Besprechung hat er sich, soviel wir wissen, nicht beteiligt. Er rief nach Gewalt: Johann Hübner verdiene als Fälscher verbrannt zu werden, die ersten urkundlich beglaubigten Worte des tschechischen Agitators, die wir kennen.“ Dazu Vischer, das Bekannte vollständig und zurückhaltender interpretierend, I, S. 239 f.: „Hus, der an zwei Gewürzhändler erinnerte, die in jenen Tagen gerade wegen Warenverfälschung zum Tode verurteilt waren, schrie dazwischen: ‚Sind Verfälscher von Gedanken nicht strafbarer als Verfälscher von Safran?‘ Und indem er Hübner scharf ansah, setzte er hinzu: ‚Solche Bücherfälscher sollte man viel eher verbrennen als die beiden Schwindler Berlin und Wlaschek, die verbrannt wurden, bloß weil sie etwas Safran gefälscht hatten!‘“

⁷⁶ Vgl. Anm. 47.

⁷⁷ KG, S. 925 f., Anm. 4.

⁷⁸ KG, S. 925.

⁷⁹ Stud., S. 52.

Kirche als Papst gilt, ist nicht wirklich Papst“.⁸⁰ Diese Anschauung auf Johannes XXIII. bezogen, der allein schon durch seine kriegerischen Unternehmungen bei Hus Anstoß erregte,⁸¹ dürfte wesentlich den Grund zur Fürbitte abgegeben haben. Andererseits wird durch solche Gedankengänge auch eine Bezeichnung wie „streitsüchtige Bestie“ (in einer Erwiderung an Stefan Paleč) verständlich. Das ist keine Entschuldigung. Als ein Vorwurf gegen die Wahrhaftigkeit, weil beides sich untereinander ausschließend, sollte es jedoch nicht angesehen werden.

Nicht alle Ermittlungen Haucks zur Unredlichkeit des Hussischen Charakters besitzen die ihnen beigemessene Überzeugungskraft. Auch dürfte mancher Vorwurf an Schwere verlieren, weil die eigentlich angestrebte Lauterkeit⁸² sich durch kirchenpolitische Erwägungen trüben mußte. Aber wenn man trotz alledem wohl mit Hauck daran festhalten sollte, daß bei der Beurteilung von Hus ein Bild entsteht, das nicht ohne Schatten ist, so ist das von Hauck dazu verwendete dargestellte Verhältnis von Hus zu Wiclif vorsichtiger als bei ihm geschehen zu beurteilen, denn hier macht sich wiederum geltend, wie wenig Hauck auf das Selbstverständnis von Hus achtet.

Hussens Verhältnis zu Wiclif, d. h. soweit es bedeutsam ist in der Stellung zur umstrittenen Häresiefrage oder im Ausschreiben des Engländers ohne Angabe der Herkunft, ist im Urteil Haucks gekennzeichnet durch einen dabei bekundeten Mangel an Wahrhaftigkeit und Dankbarkeit.⁸³ Daneben ordnet er Hus als geistlosen Plagiator ein.⁸⁴ Letzteres hat heute einer veränderten Deutung Platz gemacht, denn obwohl sich der theologische Bezug formal, wie seinerzeit Loserth überzeugend nachwies,⁸⁵ bis in die wörtliche Übernahme ganzer Satzperioden verfolgen läßt, ist dieser trotzdem in seiner Art sehr viel lebendiger und negiert die Unselbständigkeit des Theologen Hus.⁸⁶

⁸⁰ KG, S. 947. Es wird Hauck im folgenden mehrfach mit seinen eigenen Ergebnissen konfrontiert; einestils, sofern er Hussens Gedanken durch das wörtliche Referat der Quelle darstellt, um der nötigen Kürze willen; andernteils auch zum Zweck der Demonstration: daß er wohl Sachverhalte konstatiert, ohne sie dann freilich mit Hussens Selbstverständnis in Verbindung zu bringen.

⁸¹ KG, S. 933.

⁸² „Erinnert sei an das bekannte Wort: „Suche die Wahrheit, höre die Wahrheit, lerne die Wahrheit, sage die Wahrheit, halte die Wahrheit, verteidige die Wahrheit bis zum Tod“; bei Dachselt, a.a.O., S. 87, mit Hinweis auf den theologischen Bezug.

⁸³ Dankbarkeit speziell Stud., S. 53, 55; das Vermeiden einer offenen und ehrlichen Erklärung für Wiclif: KG, S. 907, 913, 915 f., 917, 923, 931, 1010, 1011, 1013.

⁸⁴ Stud., S. 3 f.; KG, S. 909, 934, 945, 1013.

⁸⁵ in: Hus und Wiclif.

⁸⁶ U. a. erkenntlich in der Untersuchung von de Vooght, Jean Huss, S. 75 ff., bes. in der Zusammenfassung zu seiner Stellung unter den böhmischen Wiclifiten, S. 92: „Dans cette ambiance, Huss est une figure singulière et étonnante . . . Au milieu d'eux, Hus était à la fois le wiclifiste le plus ardent et le plus circonspect, le plus engagé sous la bannière du Maître et le moins contaminé par ses erreurs formelles, le plus menacé et (du point de vue de la doctrine) le moins coupable.“ Vgl. auch den Hinweis bei Seibt, Hus und der Abzug, S. 64, Anm. 5.

Was die Undankbarkeit betrifft, die Hus im Verschweigen des eigentlichen Autors seiner Gedanken zeigt, so urteilt Hauck speziell zum Vorgang des Ausschreibens, durch das Wort des Matthias von Janov über literarische Diebe verführt,⁸⁷ wohl zu scharf, denn die Übernahme fremder Gedanken ohne Erörterung ihrer Herkunft war nicht in dem Maße ehrenrührig, wie sie heute empfunden wird;⁸⁸ zudem schweigt Hus nicht in jedem Fall die Quelle seiner Lehre tot.⁸⁹ Aber noch ein weiterer Gesichtspunkt entgeht Hauck: Hus dürfte Grundsatzzerklarungen in dieser Sache gar nicht nötig gehabt haben, denn schließlich bewegte der Wiklifitismus, unter dessen Vertretern Hus nur einer, allerdings der bekannteste war, in ganz Böhmen die Gemüter; Anhängern wie Gegnern war der Ursprung der neuen Bewegung bekannt.

Die nachgesagte Undankbarkeit lagert Hauck in den weiteren Sachbegriff der Unwahrhaftigkeit ein, indem er konstatiert, daß es Hus grundsätzlich vermieden habe, sich klar und eindeutig über sein Verhältnis zu Wiklif zu äußern.⁹⁰ Gewiß hat Hus zeit seines Lebens eine eindeutige Parteinahme für Wiklif unterlassen, aber diese Tatsache sollte ihm nicht den Vorwurf eines permanent unredlichen Verhaltens eintragen, sondern darauf geprüft werden, warum Hus trotz vielfacher Aufforderung nicht dazu bereit war. Hauck, nachdem er Hussens Theologie überprüft hat, läst diesen, der bei aller Hinneigung zu Wiklif nicht in dem Sinn zum Wiklifiten wird, wie man etwa vom Thomisten oder Skotisten spricht,⁹¹ als katholisch denkenden Theologen gelten. Doch versäumt er dann den notwendigen zweiten Schritt, indem er nicht fragt, was Hussens Teilerklärung bezüglich Wiklifs für eine Konsequenz in dessen persönlichem Verhalten gegenüber der Offentlichkeit hat. Dabei ist davon auszugehen: Hus, darauf bedacht, nicht als Ketzler eingeordnet zu werden – wie er auch bis zuletzt der Überzeugung lebte, rechtglaubiger Priester zu sein,⁹² – ist der Auffassung, daß er in der von ihm vorgenommenen Auswahl wiklifischer Gedanken, die er im Colleg, in der Predigt und schließlich vor dem Konzil vorträgt, evangelische Wahrheit lehrt und daher keine Heresie; wie darum auch, von ihm öfters betont, Böhmen kein Land der Ketzler sein kann. Diese Darstellung bringt Hauck ebenfalls, ohne daß er freilich die darin angelegte Folge beachtet: Wenn Hus an der Gesamtkonzeption Wiklifs nicht gelegen war, andererseits ihm aber das darin enthaltene neu entdeckte Gesetz Christi unaufgebbar war, so konnte er sich weder zu einer pauschalen Verdammung, noch zu einer vollgültigen Bejahung finden. Insofern ist es verständlich, daß Hus die von Hauck erwartete Erklärung

⁸⁷ KG, S. 909.

⁸⁸ Vgl. Vischer, a.a.O., I, S. 87 ff.

⁸⁹ Stud., S. 53 ff.

⁹⁰ Vgl. das Dargestellte der in Anm. 83 genannten Belege; als Zusammenfassung ist es dem Folgenden zugrunde gelegt.

⁹¹ KG, S. 909.

⁹² U. a. belegt durch das Halten der Messe in Konstanz, KG, S. 1006; ebenso durch eine Erwiderung an Pale: „Ich bin, wie ich hoffe, ein Christ durch und durch, und ich wollte lieber die Pein eines grausen Todes erleiden, als etwas Glaubenswidriges behaupten“; dasselbe noch in der Frage des Abschwrens vor dem Konzil, Stud., S. 61.

nicht geben konnte. Ebenso zeichnet sich damit die Tragik von Konstanz ab, dorthin reiste er in dem Glauben, das Konzil für die eigene Sache zu gewinnen.

Wenn man daher statt der von Hauck oft kritisierten mangelnden Aufrichtigkeit eher in Anschlag bringen sollte, daß Hussens Verhalten im allgemeinen und dann auch vor dem Konzil viel mehr auf einer klaren Entscheidung beruht, die nicht ohne einen sich gewissen Glauben denkbar ist, andernteils aber auch erstaunlich viel naive Erwägung verrät, so sieht Hauck das nur Mittelmäßige in dessen Leben noch in Konstanz bestätigt.⁹⁰ Denn das ist es, woran sich Hauck immer wieder stößt. Zwar gesteht er zu: „Hus ist als Märtyrer seiner Überzeugung gestorben“.⁹⁴ Aber an Hussens Mediocrität läßt er insgesamt keinen Zweifel: er sah sie gleichsam in ihm angelegt durch die Herkunft aus einem sittlich tiefstehenden Volk, sie bewahrheitete sich dann in seiner Unaufrichtigkeit bei Gelegenheiten, wo ein offenes Wort gefordert war, und sie wies sich ansonsten aus, wenn er über der Aneignung fremder Gedanken zu keiner selbständigen Konzeption fand, wenn er kritisierte, ohne sich über die Maßnahmen zur Besserung im klaren zu sein, wenn ihm über anderen Dingen theologisches und religiöses Interesse nicht allein bestimmend wurde u. a. m.⁹⁵ Aber trotz des Unbefriedigenden derartiger Beurteilung: Gerade weil zur Beweisführung der Entdeckung, daß Hus über dem Widersprüchlichen seines Charakters schließlich nicht zu einer „in sich einigen, durch Lauterkeit und schlichte Wahrhaftigkeit anziehenden Persönlichkeit“ wird, Hauck ständig erneut Anlaß hat, diese Problematik kritisch zu entfalten, eröffnet sich die Möglichkeit zur Diskussion.

⁹³ Z. B. in der Art, wie er sich in der wahren Bedeutung seiner Person für das Konzil täuschte, KG, S.1005 f.; in seinen ausweichenden Erklärungen, S. 1010; und schließlich Verleugnung, S. 1013.

⁹⁴ Stud., S. 47; diese oder eine ähnliche Bemerkung fehlt in der KG.

⁹⁵ Hauck kennt mehr Belege für diese Mittelmäßigkeit, Stud., bes. S. 47 ff., KG, S. 907 ff. u. ö.

MISCELLLEN

Die Latinität Columbas des Jüngeren in neuem Licht

Von Alf Önerfors

Als Portalfigur der irischen Gelehrsamkeit und klassischen Erudition der „dunklen“, frühmittelalterlichen Jahrhunderte galt bislang der heilige Columba, der „Apostel Alemanniens“ und spätere Gründer des Klosters Bobbio. In seiner Nijmwegener Inauguraldissertation (1971)¹ versucht *J. W. Smit* nun eine Umwertung der herkömmlichen Auffassung von der Stellung des Heiligen zur klassischen Bildung. Nach eingehender Untersuchung aller Columba zugeschriebenen Werke kommt der Verfasser zu folgendem Ergebnis: „Es ist noch gar nicht lange her, daß die kulturelle Rolle Irlands im West-Europa des frühen Mittelalters in akademischen Kreisen stark überbewertet wurde. Während unser Bild der Iren und deren Kultur schrittweise korrigiert worden ist, blieb das unverdiente Ansehen Columbas unberührt, und er wurde in zunehmendem Ausmaß zu der bemerkenswerten Ausnahme, die er in Wirklichkeit nie gewesen ist. Die Bedeutung seines Werkes liegt im Bereich des täglichen Praktizierens des Christentums, und nur ganz indirekt, durch die Gründung von Bobbio, auf kultureller Ebene“ (S. 253).²

Zu diesem Urteil ist S. keinesfalls übereilt gelangt. Seine äußerst gründliche, hier und da etwas zu umständlich darstellende Untersuchung kennzeichnet sich nicht nur durch beachtenswerte Gelehrsamkeit, sondern auch durch Unvoreingenommenheit, Fähigkeit, Probleme zu entdecken, und kritische Schärfe. Zwar dürfte der Verf. in einigen Fällen sein analysierendes Messer etwas zu scharf angesetzt haben, und zwar scheint er in gewissen Punkten der Gefahr der Überinterpretation oder des philologischen Wunschenkens nicht entgangen zu sein. Im großen und ganzen aber bedeutet seine Leistung nicht nur bemerkenswerte Fortschritte in der Columba-Forschung und in der Erhellung des lateinischen Sprachniveaus der frühmittelalterlichen Iren, sondern zugleich einen willkommenen Beitrag zu unseren Kenntnissen des ausgehenden Spätlateins und des beginnenden Mittellateins.

¹ *Studies on the Language and Style of Columba the Younger (Columbanus)*. Amsterdam (Hakkert) 1971, 263 S.

² Die Übersetzungen aus dem Englischen stammen hier und im folgenden vom Rezensenten.

Nach der *communis opinio*, die noch Walker in seiner modernen, in vielem verdienstvollen Edition der *Opera sancti Columbani*³ vertritt, verfaßte Columba sechs ausführliche Briefe, dreizehn Predigten, zwei *Regulae* (*R. Monachorum* und *Coenobialis*), ein *Paenitentiale* und fünf Gedichte.⁴ Ganz unumstritten blieb jedoch bis heute nur die Echtheit der Briefe I–V. Das sehr einschränkende Urteil S. :s über Columbas Bildungsniveau fußt nicht zuletzt auf dem Ergebnis, daß die ihm zugeschriebenen Gedichte nicht authentisch wären. Als evident echt betrachtet S. nur die Briefe I–V und die *Regulae*. Bereits Manitius verliert in seiner bekannten Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters (I, 183 f.) hinsichtlich der Echtheit der unter dem Namen Columbanus überlieferten *Carmina* gewisser Skepsis Ausdruck; er wies u. a. darauf hin, daß in den Handschriftenkatalogen von Bobbio aus dem 10.–11. Jh. jeder Hinweis auf irgendwelche poetische Produktion Columbas fehlt. S. kommt nun nach eingehender Analyse zu der Annahme, daß vier der den Autornamen Columbanus tragenden Gedichte⁵ Schöpfungen eines in der zweiten Hälfte des 9. Jhs. in Frankreich lebenden irischen Dichters wären. Das *Carmen de mundi transitu* (das im Gegensatz zu den aufgezählten nicht metrisch ist) betrachtet er als ‚*dubium*‘. Auch die dreizehn *Instructiones*, die Predigten, sind nach ihm möglicherweise nicht-columbanisch. Mit dem Ausscheiden jener vier, metrisch wie gedanklich nach klassischen Mustern durchkomponierten Gedichte scheidet zugleich jeder manifeste Anhaltspunkt für direkte Abhängigkeit Columbas von klassischen Vorbildern aus; ja, man kann wohl ohne Übertreibung hinzufügen: der „irische Mythos“, d. h. die literarhistorische Wissenschaft noch bis in unsere Tage beherrschende Vorstellung, daß während des von kultureller Auflösung und Barbarei heimgesuchten 6. Jahrhunderts eben in den irischen Klöstern die antiken römischen Autoren studiert und metrische lateinische Poesie den höchsten klassischen Vorbildern nachgebildet worden wären, geht in seinem Kern auf die Voraussetzung zurück, jene vier Gedichte seien von Columba, und zwar auf der Grundlage seiner auf Irland erhaltenen, sprachlichen und literarischen Edukation,⁶ geschrieben.

³ *Sancti Columbani Opera* edited by G. S. M. Walker (*Scriptores Latini Hiberniae*, Vol. II), Dublin 1957 (Nachdruck 1970).

⁴ B. Bischoff hält Angaben in alten Katalogen von St. Gallen und Bobbio für glaubwürdig, denen zufolge Columba außerdem noch einen Psalterkommentar verfaßt oder bearbeitet hat (Mittelalterl. Studien, Stuttgart 1966, I, 210 f.).

⁵ *Versus Columbani ad Hunaldum, Versus sancti Columbani ad Sethum, Carmen Navale und Columbanus Fido fratri suo.* – Sowohl L. Bieler (*Versus s. Columbani*, in: *Irish Eccl. Record* 76, 1951) als auch Bischoff (wie Anm. 4, 196 f.) betrachten die Gedichte als authentisch.

⁶ Es wurde auch die Meinung ausgesprochen, Columba hätte auf dem Kontinent seine klassische Bildung ergänzt; z. B. von Manitius (vgl. oben), unter dem Vorbehalt der eventuellen Unechtheit der Gedichte, und von D. Norberg, *Manuel pratique de latin médiéval* (Paris 1968, 47). F. J. E. Raby, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages* (2 Oxford 1967, 162) meint, Columba hätte zwar seine Gedichte im Alter geschrieben, jedoch schon auf Irland die Gelegenheit gehabt, die Elemente der Prosodie zu lernen und die Besten der klassischen und christlichen Dichter zu studieren.

S. geht (im zweiten Hauptteil seiner Untersuchung) der prinzipiellen Frage nach, was unter ‚Zitaten‘ und ‚Entlehnungen‘ aus klassischen Autoren eigentlich verstanden werden soll. Zu Recht hebt er dabei u. a. scharf hervor, daß, wenn ein mittelalterlicher Verfasser Begriffe, Sprichwörter oder geflügelte Worte verwendet, die sich seit Jahrhunderten im allgemeinen lateinischen Wortschatz eingebürgert hatten, anhand solcher Ausdrücke keine Schlüsse gezogen werden dürfen bezüglich einer Abhängigkeit des betreffenden Autors von antiken Vorbildern. „Ein Ausdruck wie z. B. *ius fasque*, der auch bei Rufin vorkommt, bedeutet nicht notwendigerweise, daß Columba Persius gelesen hatte“ (S. 171; 208). In der Tat wurde in vielen Editionen mittellateinischer Texte noch bis in unsere Zeit allzu oft irrelevantes lateinisches Gemeingut in die Quellenapparate aufgenommen; in dem an sich lobenswerten Bestreben, die klassischen Exempla möglichst detailliert vor Augen zu führen, glaubten manche Editoren auch bei nichtssagenden Phrasen wie *vocem audire*, *prima dies venit* oder *bella gerere* u.a.m. auf Vergil oder Ovid hinweisen zu müssen. S. verfißt die These, daß in mittellateinischen Texten an sich klassische Wendungen und Redensarten, die zum normalen Vokabular der christlichen Latinität gehören, nicht als Entlehnungen aus klassischen Autoren betrachtet werden können (S. 171), auf jeden Fall nicht, wenn es sich nachweisen läßt, daß der betreffende Schriftsteller, wie Columba, sehr gründliche Belesenheit in der patristischen Literatur besaß. S. zeigt überzeugend auf, daß bei Columba Ausdrücke und Redewendungen wie *sapientiae amatores*, *unum velle et unum nolle* und *per prospera et adversa* keinesfalls, wie früher angenommen wurde, auf Lektüre von Cicero, Sallust oder Seneca zurückzugehen brauchen – von weiteren anzunehmenden Entlehnungen aus diesen Autoren fehlt in dieser Prosa jede Spur –, sondern daß Columba dieselben mit größter Wahrscheinlichkeit bei Hieronymus oder Cassian, Augustin oder Rufin gelernt hat.

Entgegen Bieler, Bischoff, Gundlach⁷ u. a. vertritt S. auch die Auffassung, Columba hätte in seinen Briefen und Predigten weder Vergil noch Horaz, Ovid, Phaedrus, Persius oder Juvenal aus direkter Lektüre heraus zitiert; ich bin der Meinung, daß ihm dieser Nachweis gelungen ist, und daß von jetzt an das Märchen vom spektakulären Horaz-Studium des Columba, das danach irische Gelehrte erst im 9. Jh. wieder aufgenommen hätten, aufzuhören hat.

Vor schwierigere Entscheidungen als die hier skizzierten werden wir gestellt, wenn es darum geht, gewisse Motive antiken Ursprungs, wie Personifikationen, Gleichnisse oder Metaphern, die in mittellateinischer Literatur erscheinen, auf deren Wert als Testimonien direkter Abhängigkeit zu prüfen. Einige von Columba mehrfach angewandte Schifffahrtmetaphern („Die er-

⁷ L. Bieler, *The Humanism of St. Columbanus*, in: *Mélanges Colombaniens* (1950); Ders., *Ireland, Harbinger of the Middle Ages*, London 1963; Bischoff, wie oben Anm. 4; W. Gundlach, *Über die Columban-Briefe*, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde* 15, 1890, 499 ff.; *Zu den Columban-Briefen*, ib. 17, 1892, 425 ff.; *Columbae sive Columbani . . . Epistolae*, MGH, Ep. III (1892), 154 ff.

regte See“, „Das Meer des Lebens“, „Die gefährliche Segelfahrt“, auf die Gefahren der Kirche und des Christen bezogen) haben aber dem Verfasser dieser Untersuchung bezüglich ihrer Provenienz keine Schwierigkeiten bereitet: er spielt in diesem Kapitel gegenüber früheren Forschern seine überlegene patristische Belesenheit aus und spendet zur christlichen Metaphorik „*Navigatio*“, „*Mare gentium*“, „*Mare optimum*“ und „*pessimum*“ sowie „*Equitatio Christi super undas*“ neue, bedeutsame Beiträge.

In dem umfangreichen Kapitel „Textual Criticism and Textual Interpretation“ (33–163) zeigt S. meines Erachtens nicht durchgehend dieselbe glückliche Hand wie in den bereits besprochenen Partien. Das hängt z. T. damit zusammen, daß er sich ganz verwegend das Ringen mit den höchstwahrscheinlich schwierigsten textkritischen Problemen innerhalb der fünf ersten Columba-Briefe auferlegt hat.

Wie S. an mehreren Stellen hervorhebt, war Hieronymus der Lehrmeister und das große Vorbild Columbas. Das bedeutet aber nicht, daß der Stil des letzteren als totale imitatio des ersteren bezeichnet werden kann. Der typisch irische Hang zur schwülstigen Rhetorik und zur Aufnahme seltsamer, vielfach aus Glossaren herausgegrabener Wörter prägt stark die Darstellungsweise Columbas. Der Umstand, daß der Text der Briefe I–V nur auf zwei Abschriften des 17. Jhs. aufbaut (Vorlage war wahrscheinlich ein und dieselbe, z. T. schlecht leserliche Handschrift aus Bobbio, und die Abschreiber waren außerdem mit spätlateinischem und frühmittellateinischem Stil wenig vertraut), bedeutet eine zusätzliche Schwierigkeit in der kritischen Beurteilung der nicht wenigen intrikaten oder obskuren Passagen der Briefe. Wer das Inhaltsverzeichnis S.:s überfliegt, kann auf den ersten Blick sogar den Eindruck gewinnen, der Verf. setzte sich im erwähnten Abschnitt mit einer anderen Sprache als der lateinischen auseinander: „*Contupictam*“, „*Calcalenteris*“, „*Non a sola minax unda*“, „*Epicroca*“, „*Lusus currus*“, „*Copes, Oliginosis celotes palearibus*“, usw. Dieser Eindruck ist z. T. richtig, da S., von einer Studie Walkers im Archivum Latinitatis Medii Aevi (21, 1950) angeregt, einigen bei Columba vorkommenden, exklusiven Wörtern griechischen Ursprungs besondere Aufmerksamkeit widmet; z. T. wird er auch dadurch erweckt, daß S. seine diesbezüglichen Kapitelüberschriften inkonsequenterweise bald aus den korrupten handschriftlichen, bald aus den von ihm selbst verbesserten Formen bestehen läßt.

Die prinzipiellen Ausführungen S.:s über die Kenntnisse griechischer Wörter, die man Columba und den Iren des frühen Mittelalters überhaupt zutrauen darf, erinnern in gewisser Hinsicht an das wichtige Kapitel „Mots grecs“ in L. Elfvings S. entgangener Arbeit „Étude lexicographique sur les séquences limousines“ (Stockholm 1962). Vielleicht darf man nicht, wie S., einen gewissen Kontakt mit frühbyzantinischem Idiom auf Irland kategorisch ausschließen.

Mehrere der vom Verf. vorgenommenen Restitutionen griechischer, in den Abschriften der Bobbio-Handschrift sicherlich verdrehter Wortformen erscheinen mir dubios. So erhält man z. B. keine überzeugende Erklärung seiner

Lesung *a multis comprobatur calcenteris* (calculators') Ep. I, 3 (S. 76), wo Walker, einer Anregung Du Canges folgend, *calcenteris*, 'laborious scholars', las (*calcalen-*, *cacalaenteris* die Abschreiber). *Chalcenterus* (von bronzenen Eingeweiden') ist bei Hieronymus und Rufin eine Art Hypokoristikum für Origenes. S.'s Interpretation *chalcenterus* = *computarius* dürfte an sich das Richtige getroffen haben: er zieht eine bisher unbeachtete Stelle bei (dem Iren?) Ps-Anatolius heran, wo Origenes als „*omnium eruditissimus et calculi componendi perspicacissimus . . . χαλκευτής*“ bezeichnet wird. Hieraus kann Columba die Bedeutung *computarius* auf *chalcenterus* übertragen haben. Für die Adoptierung der Form *calcenteris* aber hat S. keine andere Stütze als seine eigene, ziemlich fragwürdige Konjektur *observantiaeque calcenterae computationis* Ep. III, 2 (o. *quae non carent*, o. *quae calcenteris* die Abschreiber). Wir haben es hier höchstwahrscheinlich mit einem *circulus* in demonstrando bei S. zu tun.

In noch bedenklieherem Licht erscheint sein Versuch, Ep. I, 4 (S. 81 ff.) aus überliefertem *scyntheneum*, – *enium* ein feminines *scynthemam* herzustellen, das sich ihm zufolge aus *exanthema* (ἐξάνθημα, 'Hautausschlag') >*scanthema*> *scinthema* entwickelt hätte. Die hier supponierte lautliche Entwicklung sucht S. bezüglich der Silbe *-anth-* >*-inth-* mit der angeblichen Parallele *monasterium* > *monisterium* zu stützen, was ebenso wie die Voraussetzung von Aphärese und Metathese am Anfang des Wortes als gelinde gesagt waghalsig bezeichnet werden muß, zumal es gar keine Anhaltspunkte dafür gibt, daß das noch z. B. bei Marcellus, Oribasius und Dioscurides Latinus sowie anderen späteren medizinischen Autoren einwandfrei überlieferte *exanthema* (*-thima*) in der spätlateinischen medizinischen Fachsprache einer vulgärlateinischen Entstellung zum Opfer gefallen wäre. Ansprechender erscheint mir die Annahme Walkers, Columba hätte das Wort *scynthenium* als Synonym von dem in überlieferten Glossaren bezugten *scynthia* = *naevus*, *macula*, also 'Flecken', 'Muttermal', 'Schandfleck' – eine Bedeutung, die Ep. I, 4 (*miror . . . Galliae errorem acsi scynthenium iam diu non fuisse rasum*) durchaus angenommen werden kann – irgendwo gefunden oder aber selbst konstruiert.

Überzeugen kann auch nicht die Auslegung *cofes* = 'Messer', angeblich der Plural von *copis* = *κοπίς* (S. 138), Ep. V, 14. So gründlich und tiefeschürfend sich S. in den meisten Fällen auch zeigt: er ist nicht ganz frei von einer Tendenz, Schwierigkeiten zu vertuschen (vgl. unten). Hat nun Columba das bei Curtius 8, 14, 29 im Plural auftretende Wort in einem Glossar (vgl. Corpus Gloss. Lat. II, 353, 21) kennengelernt, dann möchte man stark annehmen, daß er dabei auch den Stamm desselben mitgekriegt oder danach geforscht hat. Der Thesaurus Linguae Latinae verzeichnet (was S. nicht erwähnt) drei Akkusative der Nebenform *eccopis*. S. hat aber der befremdende Plural *cofes* nicht gestört; er äußert sich zum Problem nicht, und vielleicht deswegen, weil nach seiner Interpretation des Textes eben der Begriff 'Messer' sich hier wie vom Himmel gesandt anbietet. S. zufolge richtet sich Columba in dieser Passage gegen gewisse Gegner, die „ihre Zunge wie

einen gespannten Bogen der Lüge bereit halten (= Jer. 9, 3), die alles, was modern ist, unterstützen, und wäre es nur das durchsichtige Kleid eines Straßenmädchens, und sich dabei zu Messern machen (ich meine dies nicht buchstäblich), diese eifersüchtigen Leute mit ihren hoffärtigen, fetten Hälsen (proud fat necks), die immer die Falschheit ihrer neidischen Widersetzlichkeit gegen alles Geschriebene richten, das weniger elegant ist“ (S. 140). In der ersten Hälfte der angeführten Übersetzung ist S. von der Explication *epicroculum: pallium tenue meretricium, dictum a croceo colore in Corpus Gloss. Lat. V, 21, 12* ausgegangen und hat im Verbum *indicare* die Bedeutung ‚approve‘, ‚support‘ angesetzt, welche er auch in Ep. III, 3 (*auctores, ecclesias Dei in barbaris gentibus constitutas suis vivere legibus, sicut edoctas a patribus, indicantes*) präsent sehen will („*indicantes* . . . is used pregnantly in the sense of ‚accepting‘, ‚approving‘, ‚ratifying‘, S. 135). Er gibt allerdings zu, keine Parallelen zu diesem Gebrauch des Verbums gefunden zu haben. Wie zu ersehen, ist es Ep. III, 3 mit dem Accusativus cum infinitivo konstruiert; diese Konstruktion, mit der Bedeutung ‚beschließen‘, ‚verfügen‘, erklärt sich unschwer als Erweiterung des im Spätlatein häufigen Gebrauchs von *indicare* und anderen Verba sentiendi als Verba voluntatis mit dem Infinitiv. In der Tat verzeichnet auch der Thesaurus Linguae Latinae (VII: 2, 621, 76 ff.) viele Belege von *indicare* mit dem Akkusativ mit Inf. in der oben erwähnten Bedeutung; diese Belege rühren vorwiegend aus der Vulgata, der sog. Itala und sonstigen christlichen Texten her. Walker übersetzte den Satz *qui nova quaeque licet epicroca indicant* mit „diejenigen, die alles, wie abgedroschen es auch sein mag, für neu halten“, indem er *epicroca* in der Bedeutung *tenuia*, ‚dünn‘, ‚abgenutzt‘, ‚abgetragen‘ auffaßte. „Der vielleicht etwas rustikale Scherz“ – bei Plautus, Pers. 96, wo *epicrocum* zuerst auftaucht, dort von einer zu dünnen, durchsichtigen Brühe verwendet – „war auf Walker vergeudet“, kommentiert S. (137), aber letzten Endes fragt es sich wirklich, ob nicht Walkers Interpretation die glaubwürdigere bleibt. Nichts steht der Annahme im Wege, daß Columba in einem Glossar die Auslegung *macrum, tenue* zur eben zitierten Plautus-Stelle vorgefunden haben könnte. Als Antithese zu *epicroca* sieht Walker das folgende *copes* . . . *hyperbolice*, „reich“, hier natürlich = reich an Witz, an Eleganz; lateinisches *cōpis* = *opulentus, copiosus, dives* läßt sich bei Plautus, Turpilius sowie bei Grammatikern und in Glossaren belegen. Wir dürfen nicht übersehen, daß es bei Columba *copes nimirum effecti* heißt – das *nimirum* übergeht S. völlig, was suspekt wirken muß: am naheliegendsten ist es, dieses Wort in dessen normalem Sinne aufzufassen, also als ironisches ‚natürlich‘, was ja zu Walkers Interpretation paßt.

S. aber urgiert, wie wir sahen, die Bedeutung ‚Messer‘, denn seiner Auslegung zufolge manifestiert sich die Antithese in einer verbal gesehen zwar verborgenen, dem verständigen Leser aber sofort in die Augen springenden Kontrastierung zwischen dem durchsichtigen Kleid des Straßenmädchens und – der *tunica Christi inconsutilis*: „By comparing here the ideas of his opponents with the slatternly garments of street women he is tacitly

implying a contrast with the *tunica Christi inconsutilis* which was regarded as the sign of the *unitas fidei*⁸ (137). Dem Leser des Columba-Briefes soll offenbar dieser Tiefsinn durch Vermittlung des Begriffes ‚Messer‘ aufgehen: „What Columba is saying is that the heretics and schismatics have turned themselves into the knives with which the *tunica Christi* is cut to ribbons“ (138). Ich fürchte, nicht nur hier sondern auch an einigen weiteren Stellen überfordert S. in seiner Postulierung derartiger messerscharfer Stringenz nicht nur Columba, sondern auch diesen und jenen der Leser seiner Dissertation.

Weitere Beispiele seiner sporadischen Flüchtigkeit im Umgang mit gewissen sprachlichen Erscheinungen sind u. a. die folgenden.

Zu Ep. I, 5, wo die korrupte Überlieferung lautet: *scio euripum praesumptionis difficillimae mihi nexisse (nexuisse) enavigandum fore irogus (irrogas)* macht er die Konjekturen *mibi in excessu enavigandum fore heroius*: „ich sehe ein, daß ich in meiner Vermessenheit quer durch die Meerengen gefährlichen Hochmuts tapfer zu segeln haben werde“ (S. 98). Für *in excessu* („in my arrogance“) führt S. an: „(it) would fit in both with *praesumptio* and with the navigational metaphor“ (hier hätte man wenigstens die Behauptung erwartet, *excessu* ginge ἀπὸ κοινοῦ mit *praesumptionis*), für *heroius* aus *irogus*: „if we read the -g- as an -i- (compare *Bargoma* in the first paragraph of this letter) the idea of *heroius*, ‚brave‘, ‚in a courageous manner‘, springs immediately to mind.“ Ich glaube nicht, daß unsere Stelle durch diese Zaubereien geheilt worden ist. *Excessus* (= Herausgehen, Scheiden, Hingang; Hervortreten, Vorsprung; Abweichen, Digression; *e. mentis* = Ekstase) kann nicht in jener Weise zu ‚Vermessenheit‘ werden, und m. W. ist weder die Bedeutung ‚tapfer‘ von *herous* noch das Adverb desselben Wortes oder dessen Komparativ irgendwo belegt. Was die von S. konstruierte Entwicklung *heroius* > *irogus* betrifft, versucht er unter Hinweis auf das korrupte *bargma* bzw. *bargoma* für *Bar-iona* Ep. I, 1 eine phonetische Parallele (denn er weist auf Schuchardt, Vokalismus des Vulgärlateins hin) zu dem präsumtiv ähnlich entstellten *heroius* zu erhalten. Dies kann nicht überzeugen, denn die angeführten Formen *bargma* und *bargoma* erklären sich nicht auf phonetischer Basis, sondern als Mißverständnisse der Abschreiber, die Columbas Selbstbezeichnung *ego, Bar-iona* nicht begreifen konnten. (Eventuell hat schon der Kopist der verlorengegangenen Bobbio-Handschrift seine Vorlage in dieser Beziehung mißverstanden.)

In seiner Behandlung von Ep. I, 2 *quondam videns scortum pictam* (Bieler, *contupictam* die Abschreiber) – wo S. *quandam videns comtu pictam* liest, „als er eine Frau mit gefärbten Haaren sah“ (S. 57 ff.) – unterläßt er erstaunlicherweise, auf die Frage des Genus von *scortum* und damit der essentialen Glaubwürdigkeit der Konjekturen Bieler einzugehen.⁸ Befremden tut außerdem die Erläuterung zur handschriftlichen Form *comtu* = *comptu*. Das Substantivum *comptus* in der Bedeutung *crinis* hat Columba

⁸ *Scortum* „ist wie *prostibulum* bis ins Spätlatein Neutr., ... mit Synesis in der distributiven Apposition, nicht im Attribut“ J. B. Hofmann – A. Szantyr, Lateinische Syntax und Stilistik, München 1965, 426.

anhand von Glossaren kennenlernen können (S. verweist selbst auf Lucr. I, 87). Die Schreibung *contu* für *comptu* im alten Bobiensis ist aber kein paläographisches Versehen, wie S. glaubt (S. 63), sondern eine typisch phonetische; bereits im Spätlatein ist die Assimilation *nt* aus *mpt* eingetreten. Unter den etwa 380 Arbeiten, die S. in sein Literaturverzeichnis aufgenommen hat (von diesen zitiert er nur einen Bruchteil in der Untersuchung), befindet sich auch B. Löfstedts „Studien über die Sprache der langobardischen Gesetze“ (1961), wo die erwähnte Erscheinung ausführlich besprochen wird (S. 175 ff.). Es ist prinzipiell unrichtig, für handschriftliches *contu* die Form *comtu* einzusetzen: entweder man behält das phonetisch richtige *contu* (das sich Columba möglicherweise zugeeignet hat), oder aber man konstituiert das orthographisch korrekte *comptu*. Mit der Lesung *pictam* ist S. selbst nicht ganz zufrieden (S. 64 f.), da *pingere* nach seinen Ermittlungen im Latein nie im Sinne von *tingere* und *inficere* auftritt. Er glaubt, daß sich *pictam* vielleicht aus des Asketen Unkenntnis dieser weiblichen Materien heraus erklärt – allein muß zu dieser an sich realistischen Annahme darauf hingewiesen werden, daß Columba an der in Frage stehenden Stelle eine Anekdote wiedergibt (*illud cuiusdam egregium sapientis elogium, quod dixisse fertur quandam videns* usw.) und also vielleicht nicht selbst Urheber des unzutreffenden Ausdruckes ist. Ich bin auf der anderen Seite nicht der Meinung, daß die S. vorschwebende Emendation *tinctam* als einschneidend betrachtet werden könnte.

Die Wiedergabe von *palearia* Ep. V, 14 durch „hoffärtige Hälse“ (*proud necks*, 139 f., vgl. die ganze Passage in Übersetzung oben) fällt auf. S. bereitet aber, im Gegensatz zu Walker, der Komplex *oliginosis celotes palearibus* keine Schwierigkeiten. (Seine Deutung *celotes* = *zelotes* ist man an sich bereit zu akzeptieren.) Der Zusatz ‚hoffärtig‘ (‚proud‘ oder ‚arrogant‘) sei nun „of essential importance for with *palearibus* Columba is referring to the traditional symbol of pride in Early Christian literature, the bull.“ (S. 140). Für diese symbolische Bedeutung führt er allerdings nur eine einzige Stelle, Augustin, Enarr. in ps. 54, 22, an. *Palear* ist bekanntlich = „die herabhängende Haut unter dem Halse des Stieres, ‚die Wamme‘, ‚Wampe‘“ (Georges, Ausführl. lat.-deutsches Handwörterb.), übertragen = ‚Kehle‘, ‚Schlund‘. Eine pars pro toto-Verwendung im Sinne von ‚Stolz‘, ‚Übermut‘ eines Stieres ist dem Rez. nicht bekannt und wird von S. auch nicht nachgewiesen. Er meint wohl, diese Assoziation ergäbe sich von selbst. Ist es aber unbedingt notwendig, eine Nebennuance ‚übermütig‘, ‚hoffärtig‘ hier zu assumieren? Ist es nicht genau so gut denkbar, daß Columba seine Gegner hier als bauschige, mit fetten Doppelkinnen ausgerüstete Neider beschreibt? S. aber scheint sich grundsätzlich nicht mit einfachen Deutungen abzufinden – er setzt bei Columba ein hervorragendes dialektisches Talent voraus. Dementsprechend sieht er sich auch außerstande, die Worte *pie . . . me scito . . . chilosum os aperire* Ep. I, 5 als Anspielung auf Columbas Aussehen zu verstehen. Obwohl *chilo* in der Bedeutung ‚magna labra habens‘, ‚mit großen (dicken) Lippen versehen‘ (vom griech. *χείλος*) bei drei römischen Gram-

matikern und bei Paulus Diaconus belegt ist, zieht S. es vor, *chilosum* im Sinne von *zelosum* zu deuten, denn Columba würde hier nicht völlig unerwartet „auf sein Äußeres anspielen; es wäre denn, für ihn wären dicke Lippen ein Zeichen etwa für Frechheit gewesen“ (S. 100). Fehlt die tiefere Symbolik solcher Attribute, erscheinen sie S. nicht selten suspekt. In seiner Übersetzung der hier erwähnten, von S. neu interpretierten Passage übergeht er übrigens mit Stillschweigen das in diesem Zusammenhang von selbst nicht verständliche Wort *saluatim* (S. 104).

Eine der recht zahlreichen, überzeugenden Emendationen, zu denen man S. zu gratulieren hat, ist die Lesung *de ultimis hyalini* (heluini, heulini die Abschreiber der Bobbio-Handschrift) *litoris finibus* Ep. I, 8 (S. 105 ff.). S. findet selbst zu Recht, daß *hyalinus*, ‚grün wie Glas‘, ‚glasgrün‘ hier im Grunde genommen das in Frage stehende, septentrionale Meer charakterisiert, und übersetzt (ziemlich unpräzise): „from the far ends of the earth, from the region of the ocean coast“. Als Vergleich zieht er Persius 6, 33 *caerulea in tabula* heran, „where the reference is to a *pictura maris*“, und meint vom *hyalinum litus*: „Columba would mean nothing other than the coast of the (blue-green) sea: the adjective would thus replace a noun in the genitive“. Diese alles andere als transparenten Ausführungen hätte sich S. ersparen können, hätte er davon Kenntnis gehabt, daß *litus*, wie sicher hier bei Columba, nicht nur im Spätlatein, sondern bereits bei Plinius d. Ä. und Quintilian im Sinne von *mare* auftritt (was allerdings aus Georges' Handwörterbuch nicht hervorgeht).⁹

Andere ausgezeichnete Emendationen S.'s sind *nona sola minax unda* Ep. V, 3 (S. 117 ff.), *lusus <s>currus* ib. 10 (127 ff.), *priscum inter Hebraeos nomen eius, cuius, (prisco . . . nomine cuius* die Hs.), ib. 16 (141 ff.), *regis . . . iussio Agonis* ib. 17 (160), wo *agens* (aus *agns*) die Hs., *Agilulfi Gundlach* und Walker. Auch seine Aufrechterhaltung und unter neuen Aspekten durchgeführte Auslegung des überlieferten Textes Ep. I, 4 *lumina ingenii* (S. 78 ff.), *licet mercedem; credunt bonis secretis* II, 8 (110 ff.), *arcuato vulnere* V, 14 (130 ff.) und *quia natura [a]scematus est* Instr. I, 4 (161 ff.) verdienen m. E. volle Anerkennung.

In dieser Zeitschrift soll außerdem hervorgehoben werden, daß die Untersuchung S.'s auch viele in theologischer Hinsicht interessante Beobachtungen und Ergebnisse bringt, wie Beiträge zur christlichen Allegorese und prototypischen Exegese, zur „*episcopus – speculator*“-Tradition, zu der philologischen Eitelkeit der Iren, die triglotte Auslegungskunst des Hieronymus (in den „*tres linguae sacrae*“) nachzuahmen zu suchen, u.a.m.

In summa stellt diese profilierte Dissertation des Herrn Smit eine sehr bedeutende philologische Leistung dar, die der holländischen Tradition und der Schule Christine Mohrmanns Ehre macht.

⁹ S. aber E. Wistrand, Nach innen oder nach außen? Zum geographischen Sprachgebrauch der Römer, Göteborg 1946, 38 ff.; E. Löfstedt, Coniectanea, Uppsala 1950 (bei Smit im Literaturverzeichnis) 84 ff.; V. Skånland, Symbolae Osloenses 42, 1968, 93 ff.; L. Håkanson, Statius' Silvae, Lund 1969, 68, wo eine ähnliche Verwendung von *ripa* nachgewiesen wird.

Die Bibliothekskataloge des Klosters Murbach aus dem IX. Jahrhundert

Von Karl-Ernst Geith und Walter Berschin*

Von einigen wenigen großen Bibliotheken der Karolingerzeit haben sich umfassendere Bücherverzeichnisse des IX. Jahrhunderts erhalten, die vor allem unter bildungsgeschichtlichen Gesichtspunkten in der neueren Forschung sehr beachtet werden.¹ Über den älteren Katalog der wichtigen Bibliothek des elsässischen Klosters Murbach liegt eine aus einer Berliner Dissertation hervorgegangene wertvolle Monographie vor,² zu der folgende Studie als kritische Würdigung und Ergänzung gedacht ist.

I.

Der um 840 angelegte ältere Bibliothekskatalog des Klosters Murbach (Registrum) ist in einer Abschrift des XV. Jahrhunderts im Cartulaire Murbach Nr. 1 der Archives Départementales du Haut-Rhin in Colmar erhalten. Da die Datierung des Katalogs sowie der Abschrift – die im Jahr 1464 von dem Augsburger Benediktiner Sigismund Meisterlin auf Anregung des Murbacher Abtes Bartholomäus von Andlau gefertigt wurde – in der bislang maßgebenden Publikation über diesen Bibliothekskatalog schon geklärt ist,³ stellt sich der Verfasser der neuen Untersuchung, Wolfgang Milde, als Aufgabe zunächst eine Neuausgabe des Katalogs, dann eine Erörterung der

* K.-E. Geith verfaßte Teil II; W. Berschin redigierte in Teil I die Ergebnisse einer Übung des Seminars für lateinische Philologie des Mittelalters an der Universität Freiburg im Wintersemester 1969/70, an der unter Leitung von J. Autenrieth teilnahmen: P. Hägele, U. Hahner, E. Kleinschmidt, P. Leonards, Ch. Sommerfeldt, M. Stemmler, W. Tenberken, D. Walch und die Verfasser. Über die Anregungen des Seminars hinaus haben die Verf. Frau Professor Autenrieth für zahlreiche Ratschläge und Hinweise zu danken.

¹ J. Duft, Die Klosterbibliotheken von Lorsch und St. Gallen als Quellen mittelalterlicher Bildungsgeschichte. In: Lorsch und St. Gallen in der Frühzeit, hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Konstanz-Stuttgart 1965, S. 21 ff. – B. Bischoff, Die Hofbibliothek Karls des Großen. In: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. II, Düsseldorf 1965, S. 42 ff., bes. 57 ff. – G. Glauche, Schullektüre im Mittelalter. Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 5, München 1970, S. 23 ff.

² W. Milde, Der Bibliothekskatalog des Klosters Murbach aus dem 9. Jahrhundert. Ausgabe und Untersuchung von Beziehungen zu Cassiodors „Institutiones“. Beihefte zum Euphoriion, 4, Heidelberg 1968.

³ H. Bloch, Ein karolingischer Bibliothekskatalog aus Kloster Murbach. In: Straßburger Festschrift zur XLVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, Straßburg 1901, 257–285.

Desiderata-Vermerke, die eine auffällige Besonderheit des Katalogs darstellen.

Da die älteren Drucke des Katalogs Mängel aufweisen und da eine Edition der Murbacher Kataloge in den „Mittelalterlichen Bibliothekskatalogen Deutschlands und der Schweiz“ (im folgenden MBK) noch nicht vorliegt, muß die neue Edition sehr begrüßt werden. Bedauern wird der Benützer des Buchs die starken Beschränkungen, mit denen Milde sein Vorhaben durchführte. Die gravierendste Beschränkung, die sich der Autor auferlegte, kommt schon im Titel des Buches zum Ausdruck, denn „Der Bibliothekskatalog des Klosters Murbach aus dem 9. Jahrhundert“, den es behandelt, ist nur einer von zweien, die nach Entstehung und Überlieferung in engem Zusammenhang miteinander stehen.⁴ Ausdrücklich verzichtete Milde darauf, die Art der Titelgruppierung in dem von ihm edierten Katalog zu analysieren.⁵ Die Frage, warum biblische und liturgische Bücher im Katalog nicht verzeichnet sind, wurde „ebenso ausgeklammert, wie Fragen zu seinem Inhalt“.⁶ Parallelen in anderen Bibliothekskatalogen wurden auch in Fällen, wo die Bestimmung eines zweifelhaften Titels dies erfordert hätte, nicht gesucht.⁷ „Auf eine Identifizierung der Katalogtitel mit den noch vorhandenen Murbacher Handschriften des 9. Jahrhunderts“ wurde „weitgehend verzichtet“.⁸ Hätte sich der Autor zu diesem Verzicht auf das Handschriftenkundliche auch entschlossen, wenn ihm die Liste von erhaltenen Handschriften aus Murbach in *Codices Latini Antiquiores IX* mit den Bemerkungen in dem Sammelwerk „Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben“ bekannt geworden wären?⁹

⁴ Vgl. u. S. 65 ff. – Mit keinem Wort ist der Bibliothekskatalog der Hs. Genf Univ. Bibl. 21 erwähnt, der zwar einen Reichenauer Bücherbestand erfaßt, aber vermutlich in oder für Murbach im IX. Jahrhundert geschrieben wurde, und der somit einen dritten, für die Murbacher Klosterbibliothek wenigstens mittelbar wichtigen Katalogtext der Karolingerzeit darstellt, MBK I, 240 ff.

⁵ S. 32 Anm. 131. Der Katalog weist für die mittelalterliche Kanonbildung interessante Gruppierungen unter *De historiis* (nach Cassiodor, hierzu Milde S. 122 f.), *De poetis christianis* und *De poetis gentiliis* auf, von denen über die Gruppe der „christlichen Dichter“ in karolingischen Bibliothekskatalogen ziemlich konstante Vorstellungen bestehen, vgl. Glauche (wie Anm. 1), 23 ff., bes. 27 (zum Murbacher Katalog). – Daß die Gruppierungen des Katalogs auch für die Titelbestimmung von Wichtigkeit sind, macht Mildes Bestimmung von Nr. 135 *Vita Martini episcopi* deutlich: hier können die metrischen Bearbeitungen von Paulinus von Périgieux und Venantius Fortunatus, die schon fest zum Kanon der „christlichen Dichter“ gehören und unter der entsprechenden Rubrik im Katalog auch erscheinen (Nr. 281 und 286), nicht gemeint sein. Unter Nr. 135 ist nur die Martinsvita des Sulpicius Severus zu verstehen.

⁶ S. 32 Anm. 131.

⁷ Vgl. u. S. 64 zu Nr. 40 und 235. – Zu Nr. 325 *Orthographia Capri et aliorum in eodem volumine* hätte wegen der „alii“ MBK I, 252, 3 herangezogen werden können.

⁸ S. 34. – Nr. 254 *Exposicio lectionarii* identifiziert Milde Wilmart folgend mit dem „Comes Murbacensis“ der Hs. Besançon 184. Hierzu auch C. Vogel, Contribution des abbayes de Murbach et de Wissembourg à l'élaboration de la liturgie chrétienne durant le Haut Moyen Age. In: *Les lettres en Alsace. Publications de la société savante d'Alsace et des régions de l'est*, 8, Straßburg 1962, S. 35 ff.

⁹ E. A. Lowe (– B. Bischoff), *Codices Latini Antiquiores IX*, Oxford 1959, S. X. –

Bedauerlich ist auch in bildungs- und überlieferungsgeschichtlicher Perspektive, daß Rara und Rarissima der antiken Literatur, die der Katalog am Ende verzeichnet, wie Appendix Vergiliana und Lukrez, keine Würdigung erfahren.¹⁰

Die Edition selbst ist vorbildlich durch die Beigabe des gesamten für die Ausgabe herangezogenen handschriftlichen Materials auf 24 Tafeln. Das Register zum Katalog erfaßt leider nicht die durch den Katalog gegebenen Stichworte (wie MBK), sondern die geläufigen Titelfassungen der Werke, mit denen der Herausgeber die Katalogeinträge identifiziert hat. Mit einer kritischen Ausgabe üblicher Art wäre dem Benutzer, der den Druck auf den Tafeln verifizieren kann, mehr gedient gewesen, als mit dem „weitgehend diplomatisch getreuen Abdruck“, zu dem sich Milde entschloß.¹¹ Im Gegensatz zu Bloch (vgl. Anm. 3), der bei seiner Titelzählung Sammelbänden mit verschiedenen Schriften jeweils eine Nummer gab – und im Gegensatz zu MBK, die überhaupt auf Titel- oder Bandzählung verzichten – numeriert Milde „konsequent nach einzelnen Werken“, in der Hoffnung auf das Ergebnis: „Die arabische Endziffer ist somit die Gesamtzahl der im Hauptkatalog vorhandenen Schriften“.¹² Doch diese Arithmetik geht nicht auf, denn nicht nur ist Hrabans *In Iudicum et Ruth* (Milde Nr. 262 und 263) ein einziges Werk, es ist auch kaum ein adäquates Verfahren, ein Epistolar mit Briefen von 8 Autoren als ebensoviele verschiedene Werke zu zählen (Nr. 222–229). Textkritischer und erklärender Apparat zur Edition sind nicht auseinandergehalten, sondern als „Kommentar zu den einzelnen Titeln“ vermischt, wobei der Kommentar, gemäß den erwähnten Beschränkungen, die sich der Herausgeber auferlegte, fast nur die Bestimmungen der Autoren und Titel beinhaltet; die vorkommenden Werke werden in maßgeblichen, wenn auch nicht immer den neuesten Ausgaben angeführt.¹³ Zu den Bestimmungen im einzelnen kann ergänzt werden:

40. *Canones Ieronimi et Pellagii* sind vielleicht die in Migne PL 48, 593 ff. gedruckte Schrift (Clavis Patrum ²1961 n. 750). Vgl. MBK I, 246, 8

B. Bischoff, Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Großen. In: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. II, Düsseldorf 1965, S. 243. – K. Holter, Der Buchschmuck in Süddeutschland und Oberitalien. Ebd. III, S. 75 f. – Milde nennt S. 34 Anm. 141 nur die alte Zusammenstellung von Murbacenses bei P. Lehmann, Johannes Sichardus, München 1911, S. 169 f.

¹⁰ Die neue Ausgabe der Appendix Vergiliana von W. V. Clausen, F. R. D. Goodyear, E. J. Kenney und J. A. Richmond, Oxford 1966, folgt in der Anordnung der Texte dem Murbacher Katalog (Nr. 308–315). Überlieferungsgeschichtlich steht von den erhaltenen Hss. das Grazer Fragment (Reichenau saec. IX¹?) der verlorenen Murbacher Appendix am nächsten, vgl. B. Bischoff, Archivalische Zeitschrift 48 (1953), 207. – Zu Nr. 318 *Liber Lucrecii* vgl. den Iskar-Katalog Nr. 18 u. S. 75.

¹¹ *c* und *t* fallen in der Hs. sehr ähnlich aus; die Graphie *quescio*– (ed. Milde Nr. 35.87.107) ist aber kaum gerechtfertigt. ¹² S. 33.

¹³ Vgl. z. B. o. Anm. 10. – Wenig sinnvoll ist die Bestimmung von Nr. 257. *Libri III passionum vel vite sanctorum* und 258. *Scedule diverse in quibus continentur passiones vel vite sanctorum* mit „Ausgabe: Bibliotheca hagiographica latina . . .“ – Hinweise auf den Inhalt der Murbacher hagiographischen Sammlungen kann der Murbacher Katalog bei B. de Montfaucon, Bibliotheca bibliothecarum manuseriptorum nova II, Paris 1739, S. 1175–1178 geben.

235. In *Aristotelis dialecticam*. Nach Milde sind darunter die *Topica* in der Übersetzung des Boethius zu verstehen; im Murbacher Katalog stehe „fälschlich“ *dialecticam*. Richtig daran ist, daß es sich um eine Aristoteles-Arbeit des Boethius handeln muß, wie aus der Position des Titels zwischen Boethius' *Arithmetica*, *Geometrica* und *Musica* einerseits (Nr. 232–234) und *De consolacione philosophie* (Nr. 236) andererseits zu entnehmen ist. Eine „Dialektik“ des Aristoteles gibt es zwar nicht, aber da sich die Bezeichnung auch in anderen Bibliothekskatalogen nachweisen läßt,¹⁴ kann sie nicht einfach als irriige Bezeichnung aufgefaßt werden. Cassiodor subsumiert in seinen *Institutiones* alle in der Spätantike übersetzten und kommentierten logischen Schriften des Aristoteles unter das Fach Dialektik des Triviums.¹⁵ Da mit der Formulierung *In . . . dialecticam* ein Kommentar angezeigt ist,¹⁶ scheiden die *Topica* als bloße Übersetzung einer logischen Aristoteleschrift durch Boethius aus; es kommen in Frage die auch von Cassiodor unter „*Dialectica*“ genannten Kommentare des Boethius zu den Kategorien (*Praedicamenta*) und zu *Perihermenias* (*De interpretatione*).¹⁷

335. *Item liber notarum* enthielt vermutlich *Notae iuris*, *Notae Tironianae* oder Verwandtes.

Die in großer Breite durchgeführte Untersuchung der *Desiderata-Vermerke* des Katalogs (zu Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Origenes, Isidor, Beda, Prosper und Primasius) kommt zu dem Ergebnis, daß die „Ähnlichkeit zwischen den Suchhinweisen in Murbach und bei Cassiodor zu groß“ ist, „um zufällig zu sein“.¹⁸ Im Gegensatz zu den wenigen Suchhinweisen in anderen Bibliothekskatalogen des IX. Jahrhunderts¹⁹ sind die *Desideratenlisten* im Murbacher Registrum, wie schon Bloch und Lehmann bemerkt haben,²⁰ von allgemeinem bildungsgeschichtlichem Interesse: sie bezeichnen eine nachweisbare Wirkung der Lektüreempfehlungen Cassiodors in seinen *Institutiones divinarum litterarum* in einem großen karolingischen Kloster.

¹⁴ MBK I, 249, 29 und G. Becker, *Catalogi Bibliothecarum Antiqui*, Bonn 1885, S. 174 Nr. 34. – Ergänzend hierzu kann auch Ottos von Freising *Chronica* II/8 herangezogen werden, wo in der Handschriftengruppe C die logischen Schriften des Aristoteles unter *dialectice libri artis* zusammengefaßt sind; ed. A. Hofmeister, *MGH Scriptores rerum Germanicarum in us. schol.*, Hannover 21912, S. 76 mit App.

¹⁵ *Institutiones* II/18, ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1937, S. 128, vgl. auch S. 188 A. – Cassiodors Einteilung ahmt Isidor, *Etymologiae* II/22 ff. nach.

¹⁶ Vgl. z. B. im Murbacher Katalog die Bezeichnung der Hieronymus-Kommentare Nr. 45 *In Iheremiam . . .* 46. *In Daniele* usw.

¹⁷ Die die Kommentare begleitenden Übersetzungen des Boethius sind neu ediert von L. Minio-Paluello in *Aristoteles Latinus* I/1–2 (*Categoriae vel Praedicamenta*), Brügge-Paris 1961 und II/1 (*De Interpretatione vel Periermenias*), Brügge-Paris 1965.

¹⁸ S. 115.

¹⁹ Freising und Lorsch, vgl. Milde S. 106 ff.

²⁰ Bloch (wie Anm. 3), S. 282; P. Lehmann, *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 59 (1942), S. 453, vgl. Milde S. 121 mit Anm. 263.

II.

Zusammen mit dem großen, von W. Milde neu herausgegebenen und untersuchten Bibliothekskatalog von Murbach ist noch ein zweiter, kleiner Katalog aus Murbach überliefert, der, wie aus seiner Überschrift (*Breviarium librorum ISGHTERI Abbatis*) hervorgeht, von oder unter dem Murbacher Abt Iskar¹ abgefaßt wurde. W. Milde beschreibt zwar diesen Katalog (S. 9 ff.) und gibt auch ein Faksimile der Seite 97 des Murbacher Cartulaires Nr. 1, auf dem er eingetragen ist, verzichtet aber auf seinen Abdruck. Dieser Entschluß ist zu bedauern, denn es wurde dadurch die Möglichkeit versäumt, beide Murbacher Kataloge in einer neuen kritischen Ausgabe benutzen zu können. Auch Mildes Begründung für die Unterlassung des Abdrucks ist nicht zu halten. Für ihn sind „beide Kataloge . . . nur durch die Überlieferung verbunden, stellen aber völlig selbständige Bücherlisten dar“ (S. 33). Dies ist nicht richtig, denn der Iskar-Katalog verzeichnet, wie seine Überschrift weiter angibt, nur solche Bücher, die in dem älteren großen Katalog (Registrum) noch nicht vorhanden waren (. . . *obmissis his qui in registro continentur pro parte*). Das bedeutet, daß der Iskar-Katalog durch diese Angabe eng mit dem großen Katalog verbunden ist. Je nachdem, ob die Worte *obmissis . . . pro parte* schon von Iskar oder erst von Sigismund Meisterlin, dem Schreiber des Katalogs in seiner überlieferten Form, stammen,² würde es sich im ersten Fall um eine Zuwachsliste der Murbacher Bibliothek zwischen der Abfassung des Registrums und der Zeit Iskars handeln, im zweiten Fall aber um einen Auszug Meisterlins aus dem ursprünglich umfanglicheren Katalog Iskars, ein Auszug, der zudem noch ungenau wäre; denn mehrere Titel sind in beiden Katalogen aufgeführt.³ Auf Grund dieses Verhältnisses darf also nicht von „völlig selbständige(n) Bücherlisten“ gesprochen werden; beide Kataloge sind nicht nur durch die Überlieferung, sondern auch sachlich eng verbunden. Deshalb soll im Folgenden als Ergänzung zu Mildes Arbeit auch der Iskar-Katalog neu herausgegeben und untersucht werden.

Der folgende Abdruck des Iskar-Katalogs muß an einigen Punkten von der von Milde für den großen Katalog gewählten Form abweichen. So werden Bemerkungen zur Überlieferung und zur Textkritik vom eigentlichen Kommentar getrennt und unter den Abdruck gesetzt. Aus Gründen der Übersichtlichkeit ließ es sich dagegen auch hier nicht vermeiden, den Kommentar vom Text des Katalogs zu trennen. Im Kommentar selbst sollen nicht nur die einzelnen Titel bestimmt und ihre heute maßgebenden Ausgaben genannt werden, wie das bei Milde geschieht, sondern es soll darüberhinaus auch versucht werden, die Bedeutung und den Stellenwert der Nennung im Murbacher Katalog für die Überlieferungs- und Textgeschichte des betreffen-

¹ Zu Iskar vgl. A. Bruckner in: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 16, Frankfurt 1937, S. 54; die Regierungszeit dieses Abtes ist demnach auf das dritte Viertel des 9. Jhs. zu datieren.

² Vgl. dazu unten S. 85.

³ Vgl. H. Bloch, in: Straßburger Festschrift zur XLVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. Straßburg 1901, S. 275 und Anm. 2.

den Werkes sichtbar zu machen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Aussagen dieser Art vom gegenwärtigen Stand der Forschung abhängen und daher notwendig von ungleicher Vollständigkeit und Bedeutung sind. Obwohl Milde ausdrücklich darauf verzichtet, die Katalogtitel mit den überlieferten Murbacher Handschriften zu identifizieren,⁴ soll es bei allen Unsicherheiten, die mit solchen Identifikationen verbunden sind, wenigstens für den Iskar-Katalog unternommen werden, seine Titel, soweit möglich, mit den erhaltenen Murbacenses zu vergleichen.⁵

Der Iskar-Katalog konnte in den Archives Départementales du Haut-Rhin zu Colmar im Original eingesehen werden. Die Autopsie erbrachte gegenüber den von Milde auf Grund eines Mikrofils gemachten Angaben keine neuen Gesichtspunkte. Für die Beschreibung der Hs. kann daher auf die entsprechenden Abschnitte (S. 8 ff.) der Arbeit von Milde verwiesen werden. Da die dort (S. 32f.) vorgebrachten Einwände gegen die Titelzählung in H. Blochs Abdruck des Registrums auch für den Iskar-Katalog gelten, soll nach dem Vorbild Mildes auch hier eine neue Titelzählung eingeführt werden, die jedes einzelne Werk numeriert. Das dabei gewählte Verfahren, die Einzelschriften jeweils zeilenweise abgesetzt wiederzugeben, weicht zwar von den in MBK befolgten Grundsätzen ab, es soll aber bei allen Bedenken gegen das dadurch bewirkte Auseinanderreißen einheitlicher Bände dennoch beibehalten werden, um den Abdruck des Katalogs an die Edition Mildes anzupassen und mit ihr vergleichbar zu machen. Die Frage nach der Zahl der in dem Breviarium verzeichneten Bände und ihrer Zusammensetzung wird in einem eigenen Abschnitt behandelt.⁶

Zu dem nachstehenden Abdruck des Iskar-Katalogs sind folgende Vorbemerkungen zu machen:

1. Der in der Handschrift fortlaufend geschriebene Text wird nach Einzelschriften gesondert wiedergegeben.
2. Die Orthographie der Handschrift wird beibehalten. Dabei wird zwischen i und j, s und ſ nicht getrennt. c und t sind in der Hs. schwer zu unterscheiden; in zweifelhaften Fällen wurde die übliche Schreibung gewählt. Eigennamen werden durchgehend mit großen Anfangsbuchstaben wiedergegeben.
3. Die Abkürzungen sind aufgelöst.
4. Textbesserungen sind durch Kursivdruck kenntlich gemacht.
5. Zeilenende wird durch schrägen Strich (/) bezeichnet.

Breviarium librorum ISGHTERI Abbatis obmissis his qui in registro continentur pro parte.

1. Epistole et canones diuersi volumen I
2. Hebraicarum questionum/
3. et de XL mansionibus volumen I

⁴ Vgl. oben S. 62 mit Anm. 7 und 8.

⁵ Als Grundlage dienten dabei die oben S. 62 Anm. 9 zitierten Werke; ferner die unten Anm. 7 angeführten Untersuchungen von L. Traube und R. Ewald.

⁶ Vgl. unten S. 86.

4. Excerpta Iheronimi de Ethico philosopho/
5. Gesta pontificum
6. et epistola Iehronimi de gradibus sacerdotis^a volumen I/
7. Allexandri epistola ad Aristotilem et Olimpiadem matrem suam/
8. Orosius prouinciarum descriptio
9. de eadem re Iheronimus
10. Ysidorus de terra/
11. Cosmographia Julii Cesaris
12. Solinus de situ orbis volumen I/
13. Questiones Albini in genesim/
14. Questiones Augustini et Orosii in genesim/
15. Glose super regum^b
16. Bacharius de reparatione lapsus
17. Exitium Troianorum/
18. Titus Lucretius de rerum natura volumen vnum
19. Explanatio Augustini in apostolum volumen I
20. Rabanus in librum regum volumen vnum/
21. de compoto Astrolabio
22. de gramatica Foci
23. et Arati
24. et versus Theo/dolfi volumen I
25. Rabanus in Iheremiam volumen I
26. Geometrica
27. et/ Iginus^c volumen I
28. Partes Donati maioris et minoris
29. declinaciones^d nominis et verbi volumen I
30. Rabanus de compoto^b
31. Beda de arte metrica^{b/}
32. Priscianus minor
33. de scriptoribus diuinorum librorum
34. Beda de naturis/ rerum
35. Ysidorus de accentibus
36. et martirologium
37. Epistola Ypocratis/ ad Antiochum
38. Epistola Antimii medici ad Titum imperatorem^b
39. Cri/sostomus de naturis animalium

^a Zarncke (Philologus 49 (1890), S. 624) und Bloch lesen sacerdotum; die Form der Abkürzung wie bei Ypocratis (Nr. 37) oder bellicosus (Nr. 49).

^b Vor dem nächsten Titel in der Hs. ein schräger Strich.

^c Zarncke und Bloch lesen hier fälschlich Iginus; nach Iginus durchgestrichenes vl.

^d Hs. declinacionis; zur Konjektur declinaciones vgl. unten S. 77 mit Anm. 69.

^e Vor fabula ein 3-ähnliches Zeichen, das als Verzierung des Anfangsbuchstabens angesehen werden könnte, ähnlich bei Ferrandus (Nr. 42).

40. Fabula^o Auiani et Esopi/ et Phedri
41. et Allexandri et Didimi
42. Ferrandus diaconus de/ formula vite
43. Gesta Allexandri magni volumen vnum^f/
44. Plinii Secundi volumina tria^f
45. lex Ribuariorum et Alaman/ norum
46. Cronica Severi libri II
47. Omelie Origenis in Leviticum XVI/
48. historie Jordanis libri II^b
49. de instrumentis bellicis Vegecii Renati/ libri IIII^b
50. liber Achulfi de situ sanctorum locorum^b
51. de fide catholica Justiniani imperatoris^b
52. Fulgentius Mithologiarum^{e b}
53. Marcianus Felicis Capelle
54. Claudius in Matheum

1. Die Verbindung von *Epistulae* und *Canones* deutet auf ein Werk, in dem diese beiden Bestandteile vereinigt waren. Aus dem Eintrag ist jedoch nicht ersichtlich, ob damit eine der damals gängigen *Canones*-Sammlungen bezeichnet werden sollte und um welche es sich in diesem Falle handeln könnte. Aus der Murbacher Bibliothek sind zwei kanonistische Hss. erhalten.⁷ Ihrem Alter, ihren Überschriften und ihrem Inhalt nach könnten sie als die mit dem Katalogeintrag bezeichneten Werke angesprochen werden. Es handelt sich einmal um den Codex Gotha memb. I, 85 aus dem VIII/IX. Jhr. Er enthält das *Decretum Gelasianum*, ferner *canones conciliorum* und *auctoritates paparum*. Auch in der Hs. Gotha memb. I, 75 finden sich im zweiten Teil *canones*; vielleicht enthielt der verlorene Teil des Codex auch noch Papstbriefe.

2. und 3.: es handelt sich um die *Hebraicae quaestiones in libro geneleos* des Hieronymus⁸ und den Brief LXXVIII *Ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israhel per heremum*⁹ des gleichen Autors. Beide auch schon im *Registrum* aufgeführten Werke (vgl. dort Nr. 37 und 43) sind erhalten in der aus Murbach stammenden Hs. 33 (frühere Signatur 41) der Colmarer Stadtbibliothek.¹⁰ Die Hs. besteht heute aus mehreren Teilen und enthält von Hieronymus außer den angeführten Schriften noch den Brief LVII *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi* (= Nr. 39 des *Registrums*), den Brief XXXVI *Ad Damasum* (= Reg. Nr. 35), den *Liber locorum et nominum* (z. B. Reg. Nr. 38 und 61, vgl. Nr. XI) und den Brief LXXIII *Ad Evangelum presbiterum de Melchisedech*.

^f Vor dem folgenden Titel das auch im *Registrum* häufig erscheinende q-ähnliche §-Zeichen.

^e Hs. *Mirrhologiarum*.

⁷ Vgl. zum Folgenden: L. Traube und R. Ewald, *Jean Baptiste Maugérard*, S. 357 und 353 f. (= *Abh. d. Bayr. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl.* 23 (1906)).

⁸ Ausgabe: CC 72, S. 1–56.

⁹ Ausgabe: CSEL 55, S. 49–87.

¹⁰ Vgl. *Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France* LVI, Paris 1969, S. 16.

4. Die Angabe meint die meist mit dem Namen des Hieronymus verbundene Kosmographie des sog. Aethicus Ister, die nach den Untersuchungen von H. Löwe als Werk Virgils von Salzburg anzusehen ist.¹¹ Sie ist im ersten Faszikel der aus Murbach kommenden Hs. Oxford Bodleian Junius 25 enthalten. Die Hs. ist nach H. Löwe¹² auf der Reichenau geschrieben,¹³ für die die Kosmographie auch mehrfach bezeugt ist.¹⁴ In ihrem Überlieferungswert ist die Oxforder Hs. gleichwertig mit dem auf eine Freisinger Hs. zurückgehenden ältesten und besten Textzeugen. Der Titel *Excerpta Iheronimi de Ethico philosopho* findet sich nur hier;¹⁵ er zeigt keine Berührung mit den zahlreichen Nennungen dieses Werkes in den mittelalterlichen Bibliothekskatalogen. Als Ausgabe der Kosmographie muß immer noch die mit Hilfe nur weniger Hss. hergestellte Edition von H. Wuttke benutzt werden.¹⁶ Ein Auszug (Wuttke S. 102–104) ist von B. Krusch in MGH SS. rer. Merov. VII, S. 517 ff. veröffentlicht worden.

5. Vom Titel her gehörte das hier für Murbach bezeugte Exemplar des Liber Pontificalis zur Klasse B oder II des von L. Duchesne¹⁷ und Th. Mommsen¹⁸ aufgestellten Handschriftenverzeichnisses. Doch kommt die Bezeichnung *Gesta Pontificum* für das ursprünglich wohl ohne Titel verfaßte Werk auch in Hss. der anderen Klassen vor (z. B. Kopenhagen 1582). Mommsen weist zudem darauf hin,¹⁹ daß der Liber Pontificalis in alten Bibliothekskatalogen in der Regel als *Gesta Pontificum* erscheint, was auf einen gewissen Unterschied für die Kennzeichnung des Werkes in den Hss. und in den Katalogen hinzudeuten scheint. Die Zugehörigkeit der Murbacher Hs. zur zweiten Überlieferungsklasse kann also nur mit Vorbehalt gelten.

6. Hier liegt offenbar die Epistula CXLVI des Hieronymus Ad Evangelium vor.²⁰ Die Bezeichnung *de gradu sacerdotii* ist nach B. Lambert für einige Hss. bezeugt.²¹

¹¹ H. Löwe, Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister. Abhandl. d. Mainzer Akad. d. Wiss., geistes- u. sozialwiss. Klasse 1951, Nr. 11. Wiesbaden 1952. Gegen die Verfasserschaft Virgils spricht sich jetzt F. Brunhölzl, Festschrift M. Spindler. München 1969, S. 75–89, aus.

¹² A.a.O. S. 917, Anm. 2; vgl. aber C. Vogel, L'hymnaire de Murbach contenu dans le Manuscrit Junius 25 (Oxford Bodleian 5137) in: Archives de l'Eglise d'Alsace 9 (1958) S. 5 ff.

¹³ E. A. Lowe in CLA II, Nr. 242 drückt sich vorsichtiger aus und spricht von einem „centre under Insular influence“.

¹⁴ Vgl. MBK I, 246, 8 und 258, 27.

¹⁵ Eine ähnliche Formulierung erscheint erst in einer Hs. der Vatikanischen Bibliothek aus dem 13. Jh. (Cod. Vatic. Palatinus lat. 1357), wo es heißt: *Excerptum de Ethico cosmographo* . . . vgl. A. Riese, Geographi Latini Minores, Heilbronn 1878, S. XXXV.

¹⁶ Die Kosmographie des Ister Aithikos. Leipzig 1853.

¹⁷ Vgl. L. Duchesne, Le Liber Pontificalis. 2^e edition. Paris 1955.

¹⁸ MGH. Gestorum Pontificum Romanorum vol. I. Berlin 1898, S. XII f.; vgl. auch W. Berschin, Der Liber Pontificalis. in: Liber ad Magistrum. Festgabe Johannes Spörl, München 1964, S. 33–39.

¹⁹ MGH a.a.O. S. XIII.

²⁰ CSEL 56, S. 308–312.

²¹ Vgl. B. Lambert, Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta. Steenbrugis 1969. Bd. I A, Nr. 146 (S. 72) und Bd. I B, S. 1053 ff. (= Instrumenta Patristica IV).

7–12: Diese Titel waren offensichtlich in einem Codex geographischer Schriften zusammengefaßt, wie sie in dieser Zusammenstellung auch in anderen Hss. überliefert sind.²² Zu erwägen wäre, ob nicht auch die Kosmographie des Aethicus diesem Band zuzurechnen ist. Sie könnte durch das Verfahren Meisterlins bei der Abschrift des Iskar-Katalogs (dazu Näheres weiter unten) von den übrigen Titeln getrennt worden sein. Die einzelnen Schriften dieses Bandes sollen nun nacheinander betrachtet werden.

7. Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens war ursprünglich ein Bestandteil der lateinischen Übersetzung der Alexandersage im sog. Pseudocallisthenes durch Julius Valerius.²³ Wegen seiner geographischen und ethnologischen Merkwürdigkeiten wurde der Brief wohl schon früh als eigenes Werk verbreitet und geriet dadurch, wie auch aus dem Murbacher Katalog ersichtlich, in den Überlieferungszusammenhang von geographischen und naturwissenschaftlichen Schriften.²⁴ Die nur auf wenige Hss. gegründete Ausgabe von B. Kübler²⁵ ist inzwischen überholt durch die Ausgabe von W. W. Boer,²⁶ die insgesamt 67 Hss. des Werkes heranzieht. Bei der Form des Eintrags im Murbacher Katalog erhebt sich die Frage, ob in der bezeichneten Handschrift neben dem Brief an Aristoteles nicht auch noch ein Brief Alexanders an Olympias enthalten war. In der Tat findet sich bei Julius Valerius im dritten Buch ein Brief Alexanders an seine Mutter (S. 157, 11–161, 27 der Ausgabe von B. Kübler), und es wäre denkbar, daß in der Murbacher Hs. auch dieser Brief enthalten war. Dagegen spricht, daß eine gesonderte Überlieferung des Briefes an Olympias nicht nachweisbar ist. Die im Katalog für den Aristoteles-Brief angeführte Überschrift erscheint in ähnlicher Form auch in der Pariser Hs. 7561 (IX. Jh.) und in der mit ihr verwandten Brüsseler Hs. 5354–5361, (XI. Jh.):²⁷ *Incipit epistola alexandri regis magni macedonis ad magistrum suum aristotelem matremque suam atque sorores . . .* Dieser aus dem Beginn des Briefes entwickelte Titel (. . . *carissime praeceptor ac secundum matrem meam sororesque meas acceptissime . . .*) kann durch die Glossierung von *matrem* durch *Olympias* die in dem Iskar-Katalog überlieferte Form angenommen haben. Daß sich in Murbach ein von Kirchenvätern des zweiten bis fünften Jahrhunderts mehrfach erwähnter, sonst aber verlorener Brief Alexanders an Olympias²⁸ be-

²² Z. B. die Hs. Leiden Voss. Q. 29 aus dem 10. Jh. mit dem Alexanderbrief, der Kosmographie des Aethicus und dem Werk des Solinus; vgl. J. Zacher, *Julii Valerii Epitome*. Halle 1867; oder die schon erwähnte Hs. Vatic. Palat. 1357 mit der Kosmographie des Aethicus, der *Descriptio provinciarum* des Orosius, der Kosmographie des „Julius Caesar“ (vgl. Nr. 11) und anderen geographischen Werken.

²³ Vgl. G. Cary, *The Medieval Alexander*. hrsg. von J. A. Ross, Cambridge 1956, S. 14–16.

²⁴ Ebenda, S. 25, Anm. 2 und J. Zacher, *Pseudocallisthenes*, Halle 1867, S. 106.

²⁵ *Julii Valerii Alexandri Polemi Res gestae Alexandri Macedonis* rec. B. Kübler, Lipsiae 1888, S. 190–221.

²⁶ *Epistola Alexandri ad Aristotelem*. Phil. Diss. den Haag 1953. Die Hss. sind auch zusammengestellt von J. A. Ross, *A checklist of three Alexander texts*. *Scriptorium* 10 (1956) S. 127–132.

²⁷ Vgl. W. W. Boer a.a.O. S. XVIII.

²⁸ Vgl. dazu J. Zacher, *Pseudocallisthenes a.a.O.* S. 172 f.

funden haben könnte, ist bei dem Fehlen anderer Zeugnisse und der angegebenen Erklärungsmöglichkeit für die Briefüberschrift doch zu unwahrscheinlich.

8. Die *Descriptio provinciarum* ist das aus dem Geschichtswerk des Orosius herausgelöste und selbständig verbreitete geographische Kapitel 2 des ersten Buches. Es ist von A. Riese im Corpus der GLM herausgegeben worden.²⁹ Zwischen den nicht gerade zahlreichen Hss., die den Auszug gesondert überliefern, (u. a. Albi Nr. 29, VIII. Jh.; München Clm 396, X. Jh.; Leiden Voss. Q. 20, IX. Jh.; Vatikan Palat. 1357, XIII. Jh.) und der Murbacher Bibliothek lassen sich auf Grund des vorhandenen Materials keine Beziehungen herstellen.

9. Da der vorliegende Titel von der gleichen Sache handeln soll, wie der geographische Auszug des Orosius ist damit wohl die in der Überlieferung dem Hieronymus zugeschriebene *Dimensuratio provinciarum* gemeint. Sie ist ebenfalls von A. Riese in den GLM herausgegeben.³⁰ Aus der Überlieferung ergeben sich keine Verbindungen mit Murbach.

10. H. Bloch (S. 277) vermutet, daß mit diesem Titel ein Auszug aus Isidors *De natura rerum* gemeint sei, wovon ein aus Murbach stammendes Exemplar in der Hs. Besançon 184 erhalten ist. Er denkt dabei wohl an die vier letzten Kapitel des Werkes (XLV–XLVIII), die die Überschriften: *De positione terrae*. – *De terrae motu*. – *De monte Aetna*. – *De partibus terrae*. – tragen.³¹ Sehr wahrscheinlich handelt es sich hier jedoch um einen Auszug aus Isidors *Etymologiae* und zwar um Buch XIV, das die Überschrift *De terra et partibus* trägt³² und zusammen mit geographischen Schriften auch sonst gesondert überliefert ist.³³ Die geographischen Teile der *Etymologiae* sind nach ihren Quellen untersucht und herausgegeben worden von H. Philipp.³⁴

11. Hier handelt es sich um die Kosmographie des Julius Honorius.³⁵ Aus dem Titel im Murbacher Katalog geht hervor, daß dort eine Fassung der

²⁹ A. Riese a.a.O. S. 56–70; vgl. auch K. Miller, *Mappae Mundi*. Die ältesten Weltkarten. Heft 6. Stuttgart 1898, S. 61 ff.

³⁰ A. Riese a.a.O. S. 9–14; vgl. auch S. XVII f. und S. XXXIV ff., wo über die Herkunft und die erhaltenen Hss. dieser Schrift gehandelt wird.

³¹ Vgl. die kritische Ausgabe von J. Fontaine, *Isidore de Seville, Traité de la Nature*. Bordeaux 1960, S. 317–327. (= Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes Hispaniques XXVIII).

³² Vgl. *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX* rec. W. M. Lindsay. Oxonii 1909.

³³ Z. B. in der Hs. Paris lat. 4871, wo zusammen mit der Kosmographie des Julius Honorius XIII, 5, 2–XIV, 3, 35 der *Etymologiae* eingetragen sind; vgl. A. Riese a.a.O. S. XXXVIII, Anm. 1; dieser Auszug ist bei Ch. H. Beeson, *Isidor-Studien*. München 1913, S. 100 f. (= Quellen u. Unters. z. lat. Phil. d. MA IV, 2) nicht angeführt.

³⁴ Vgl. H. Philipp, *Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae des Isidorus von Sevilla I und II*. Berlin 1912 und 1913 (Quellen u. Forsch. z. alten Gesch. u. Geographie 25).

³⁵ Vgl. A. Riese a.a.O. S. XIX ff.; zu Julius Honorius vgl. RE X, S. 614–628; K. Miller a.a.O. S. 69–80.

Recensio B vorhanden war, deren Eingang (*Julio Caesare et Marco Antonio consulibus . . .*) zu dem falschen Verfassernamen geführt hat. In der Textgeschichte³⁶ ist die Murbacher Hs. zur Gruppe der von der Pariser Hs. 4871, 11. Jh., repräsentierten Familie C zu rechnen, in der das Werk die Bezeichnung *Cosmographia* gegenüber *Cronica* in den übrigen Hss. trägt. Auch diese Schrift könnte über die Reichenau, wo sie als *liber Julii Caesaris de mensione universi orbis* bezeugt ist (MBK I, 258, 26), nach Murbach gelangt sein. Sie ist in der Recensio B zum ersten Mal herausgegeben von A. Riese in GLM, S. 21–55.

12. Bei dem letzten Werk des Bandes von *Geographica* handelt es sich um die *Collectanea Rerum Memorabilium* des Gaius Julius Solinus. Die Formulierung des Katalogs zeigt, daß der Text die *Inscriptio* der dritten Hss.-Klasse der Solinusüberlieferung trug,³⁷ von der in der St. Galler Hs. 187 ein Exemplar aus dem 10. Jh. erhalten ist.

13. Alcuin: *Interrogationes et Responsiones* in *Genesis*. PL 100, S. 516–566. Der Text der PL ist von Frobenius nach zwei Regensburger Hss. hergestellt worden (S. 516). Daß in der Überlieferung der im Murbacher Katalog bezeugte Titel des Werkes sonst noch verbreitet war, zeigen die Überschriften der von Frobenius (S. 515) zitierten früheren Ausgaben (*in Genesis quaestiones*) und der Hs. Vatikan lat. 289 (S. 515, Anm. a): *Quaestiunculae Albini in Genesis*.

14. Die mit diesem Titel bezeichnete Schrift muß mit Hilfe verwandter Katalogeinträge³⁸ zu bestimmen versucht werden. Demnach handelt es sich um *Quaestiones*, die von Orosius Augustinus vorgelegt und von diesem beantwortet werden. Da die im Bibliothekskatalog von Weissenau bezeugte Hs. in der Hs. Paris B. N. 18085 erhalten ist, kann das Werk auch identifiziert werden. Es handelt sich dabei³⁹ um den in PL XL, S. 733–737 abgedruckten und unter dem Namen Augustins laufende *Dialogus quaestionum LXV sub titulo Orosii percontantis et Augustino respondentis*.⁴⁰ Der für Murbach überlieferte Titel stimmt am ehesten zu den in der Ausgabe der PL neben anderen herangezogenen Hss. aus Corbie und S. Mihiel (*Quaestiones Orosii et responsiones sancti Augustini episcopi*). Das Werk war vermutlich im

³⁶ A. Riese a.a.O. S. XXXVI ff.

³⁷ Vgl. C. Julii Solini *Collectanea rerum memorabilium*, hrsg. von Th. Mommsen, Berlin 1895 (Neudruck 1958), S. LXXIX ff.

³⁸ Vgl. z. B. MBK I, 409, 19 f. (Weissenau): *quaestiones ab Orosio propositae et ab Augustino expositae* oder MBK II, 452, 28 (Erfurt, Salvatorberg): *Dyalogus Augustini ad Orosium, est liber diversorum questionum*. Auch in Lorsch war das Werk vorhanden: *interrogationes Orosii et responsiones sancti Augustini*; vgl. G. Becker, *Catalogi Bibliothecarum antiqui*, Bonn 1885, Nr. 37, 112 (S. 84).

³⁹ Briefliche Mitteilung durch Herrn P. Gasnault von der Bibliothèque Nationale Paris vom 8. September 1970. – Das Werk ist im ältesten Katalog des Klosters Weissenau aus der zweiten Hälfte des 12. Jhs. verzeichnet unter dem Titel: *Quaestiones ab Augustino expositae et ab Orosio propositae*; vgl. P. Lehmann, *Erforschung des Mittelalters III*. München 1960. S. 110.

⁴⁰ Vgl. auch *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1961, unter Nr. 373 Anm., wo die Datierung mit saec. IX posterior angegeben wird.

18. Jh. in der Murbacher Klosterbibliothek noch vorhanden, wie aus dem Katalog bei B. de Montfaucon hervorgeht.⁴¹ Es wird dort als *Orosii quaestiones ad Augustinum* bezeichnet und ist mit acht weiteren Schriften in einem Pergamentcodex vereinigt. Letzte Zweifel an der Identifikation werden durch eine auffallende Parallele des Inhalts dieser Hs. mit dem Bibliothekskatalog von Lorsch beseitigt.⁴² Da die Reihenfolge und die Bezeichnung der Texte weitgehend identisch sind, gehen die Murbacher und die Lorsch Hs. auf eine gemeinsame Vorlage zurück oder sind gar voneinander abgeschrieben.⁴³

Die Bezeugung des Dialogus quaestionum für die Murbacher Bibliothek ist von besonderem Interesse für die Datierung dieses Werkes. Es hat nach J. Madoz⁴⁴ den Genesis-Kommentar des Pseudo-Eucherius benutzt und diente seinerseits als Vorlage für die in dem Karlsruher Codex Aug. XVIII enthaltenen *Sententiae sanctorum patrum excerptae de fide sanctae trinita-*

⁴¹ B. de Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*. Band II. Paris 1739. S. 1176.

⁴² Als Inhalt der Murbacher Hs. wird bei B. de Montfaucon angegeben: a. *Orosii quaestiones ad Augustinum*. b. *Quaestiones Vincentianae*. c. *Quaestiones Augustini contra Manichaeos*. d. *Eiusdem contra Iudaeos*. e. *Prosperi responsiones contra haereticos de praedestinatione et gratia Dei*. f. *Augustini in Mattheum et Lucam*. g. *Item in Proverbia commentarium*. h. *In Mattheum et excerpta de glossa super Apocalypsin*. i. *Augustini ad Marcellum de perfectione iustitiae*. – Der Inhalt der Lorsch Hs. ist bei G. Becker a.a.O. 37, 112–117 folgendermaßen angegeben: a. *interrogationes Orosii et responsiones sancti Augustini*. b. *responsiones contra capitula obiectionum Vincentianarum praefatione praemissa*. c. *item sententiae excerptae ex libris sancti Augustini adversus Manichaeos*. d. *lib. sancti Augustini contra Iudaeos, qui sic incipit: beatus apostolus Paulus*. e. *responsiones Prosperi contra impugnaciones haereticorum, quas contra lib. Augustini de praedestinatibus opposuerunt*. f–h: ohne Entsprechung. i. *item quaestiones ex lib. sancti Augustini excerptae, id est ad Marcellinum de perfectione iustitiae et ex libro de spiritu et littera nec non ex libro de quantitate animae et ex lib. ad Dardanum et ex eo quod Dominus dixit ad latronem: hodie mecum eris in paradiso. hi omnes in uno codice*. Der Vergleich mit einem Mikrofilm der Hs. des Katalogs (Vatic. Palat. 1877) hat die Richtigkeit von Beckers Angaben bestätigt. – Bis auf den Schluß, an dem der Verfasser des Lorsch Katalogs genauer differenziert zu haben scheint, und die Schriften f–h, die in Murbach später dazugekommen sein können, stimmen beide Hss. völlig überein. Da im Murbacher Katalog von Montfaucon der *liber ad Dardanum* und ein Werk Augustins *contra Donatistas* sich jenseits der durch die Notiz in 4^o membr. gekennzeichneten Codexgrenze befinden, in Lorsch aber noch zur Hs. gehören, scheint bei B. de Montfaucon ein Versehen vorzuliegen.

⁴³ Wie ich durch briefliche Mitteilung vom 6. 3. 1971 von Herrn Professor Dr. B. Bischoff erfahren habe, ist auch die Lorsch Hs. verloren gegangen. Zur Erklärung der Übereinstimmung zwischen beiden Hss. denkt B. Bischoff an Ausleihe der Lorsch Hs. nach Murbach (der Murbacher Codex könnte dann als Abschrift oder gar als identisch mit der Lorsch Hs. gelten) oder an unabhängiges Zurückgehen beider Hss. auf ein Exemplar der Hofbibliothek Karls d. Großen. Für beide Möglichkeiten fehlt es natürlich bisher an sicheren Nachweisen; vielleicht könnte eine Überlieferungsgeschichte des ‚Dialogus‘ hier zu weiteren Ergebnissen führen.

⁴⁴ J. Madoz, *Le Symbole du XI^e Concile de Tolède*. Louvain 1938, S. 164 ff. (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et Documents* 19).

tis.⁴⁵ Der Genesis-Kommentar des Pseudo-Eucherius stammt nach neuesten Untersuchungen von Claudius von Turin.⁴⁶ Die relativ genau datierbare Erwähnung des Dialogus quaestionum im Murbacher Katalog könnte sich also als wichtiges Argument für die Chronologie der genannten Werke erweisen.

Der bei allen anderen Katalogeinträgen fehlende Bezug zur Genesis ist vielleicht in der Murbacher Notiz als Ausdruck der Benutzung eines Genesis-Kommentars für den Dialogus quaestionum zu werten. Möglicherweise liegt aber eine der für den Iskar-Katalog charakteristischen Kürzungen (vgl. unter Nr. 23 und 41) vor. In dem Murbacher Codex könnte ähnlich wie in der Pariser Hs. 18085⁴⁷ eine der Schriften Augustins De genesi enthalten gewesen sein. Ein für die Vorlage Meisterlins etwa anzusetzendes *eiusdem de genesi* wäre dann bei der Abschrift zu der vorliegenden Form zusammengezogen worden.

15. Der Titel kann nicht näher bestimmt werden. Die Bezeichnung *Glose* läßt an Hraban denken, dessen Werke im Registrum (vgl. Nr. 259–269) als *Libri glozarum* angeführt sind, doch werden die Glossen Hrabans zu den Libri Regum im Iskar-Katalog später (Nr. 20) noch angegeben.

16. Bachiarius: Epistula ad Januarium seu De lapso; vgl. Clavis Nr. 569. Ausgabe: PL 20, S. 1037–1062.⁴⁸

17. Verwandte Katalogeinträge⁴⁹ beweisen, daß es sich hier um das Werk des Dares Phrygius handelt. Es wird häufig als *excidium Troiae* oder *historia Troiae* ohne Nennung des Autors angeführt.⁵⁰ Als Ausgabe ist jetzt zu benutzen: E. B. Atwood – V. K. Whitaker, *Excidium Troiae*, Cambridge Mass. 1944. (= The Mediaeval Academy of America 44).

⁴⁵ Herausgegeben von K. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert. Mainz 1900 (= Forsch. z. christl. Literatur und Dogmengeschichte I, 4).

⁴⁶ Vgl. Clavis Nr. 498 Anm.

⁴⁷ Die Hs. enthält laut der in MBK I, 409, 19 f. gegebenen Inhaltsangabe: Augustini enchiridion – quaestiones ab Orosio propositae et ab Augustino expositae – Aug(ustinus) in genesin.

⁴⁸ Die Erwähnung der Bachiarius-Epistel im Murbacher Katalog ist bei M. Manitius, Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen, Leipzig 1935 (= Zentralblatt f. Bibliothekswesen, Beiheft 67) S. 226 nicht vermerkt.

⁴⁹ Vgl. z. B. MBK I, 247, 24 (Reichenau): *Daretis Phrygii de origine Troianorum et de excidio Troiae*.

⁵⁰ Vgl. G. Becker a.a.O., die im Index unter Darius Phrygius angegebenen Stellen und M. Manitius, Hss. a.a.O. S. 262–264; ferner J. Stohmann, Anonymi Historia Troyana Daretis Frigii. Düsseldorf 1968. S. 41 ff. (= Beih. z. Mlt. Jb. 1); von dem Dares-Werk sind so viele Hss. erhalten, daß ein die gesamte Überlieferung erfassender kritischer Text noch nicht vorliegt. Der Murbacher Eintrag enthält auch keine Angaben, die eine nähere Bestimmung des Textes ermöglichten. Doch dürfte aus zeitlichen und überlieferungsgeschichtlichen Gründen das Murbacher Exemplar mit der für die Reichenau bezeugten Handschrift und der in der Handschrift St. Gallen 197 (X. Jh.) erhaltenen Fassung des Werkes verwandt gewesen sein.

18. Diese älteste Bezeugung des Werkes von Lukrez in einem mittelalterlichen Bibliothekskatalog⁵¹ – auch im Registrum als Nr. 318 verzeichnet – ist für die Überlieferungsgeschichte dieses Dichters von höchstem Interesse. In verschiedenen italienischen Hss. des 15. Jhs.⁵² ist ein Text des Lukrez erhalten, der auf ein heute verlorenes Exemplar des Poggio Bracciolini zurückgeht und einen selbständigen Wert gegenüber der übrigen Überlieferung hat. Schon H. Bloch hat zu bedenken gegeben (S. 282), ob das Lukrezexemplar, das Poggio während des Konstanzer Konzils an seinen Freund Niccoli nach Florenz schickte, nicht aus einem Murbacher Codex abgeschrieben sein könnte. Dies hätte während einer der Bibliotheksreisen, die Poggio von Konstanz aus zu verschiedenen Klöstern Deutschlands und Frankreichs unternahm,⁵³ durchaus der Fall sein können. Weitere Forschungen über diese Reisen des italienischen Humanisten müßten die Vermutung der Murbacher Provenienz des Lukrez-Textes zu erhärten suchen. – Als kritische Ausgabe des Lukrez ist jetzt auch die (bei Milde nicht angeführte) Edition von J. Martin zu benutzen.⁵⁴

19. Hier handelt es sich wohl um die in Clavis als Nr. 280–282 verzeichneten Schriften Augustins: *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* und *Epistula ad Galatas expositio*. Da diese Schriften in der Überlieferung meist zusammenstanden,⁵⁵ ist auch anzunehmen, daß sie in dem hier bezeichneten Murbacher Codex vereinigt waren. Die letzten beiden Werke stehen im Registrum noch auf der Suchliste (vgl. Nr. XVIII und XIX) während das erste schon vorhanden war (vgl. Nr. 78).

20. Hrabanus Maurus, *Commentaria in libros IV regum*. PL 109, S. 9–280; als Nr. 264 auch im Registrum verzeichnet.

21. Da nähere Angaben fehlen, kann diese Schrift über Zahlen und Kalenderberechnung nicht genauer bestimmt werden. Der Komputus von Hraban wird im Iskar-Katalog als Nr. 30 aufgeführt.

Astrolabio steht ohne nähere Bestimmung; da das Wort nur als Substantiv belegt ist und von daher als adjektivisches Attribut zu *compoto* ausscheidet, muß es ebenfalls als von *de* abhängig aufgefaßt werden. In diesem Falle würde es sich offensichtlich um eine nicht näher zu bestimmende Abhandlung über die Form und den Gebrauch eines astronomischen Gerätes handeln.⁵⁶

22. Die Grammatik des Phocas⁵⁷ ist in den mittelalterlichen Katalogen

⁵¹ Vgl. M. Manitius, Hss. a.a.O. S. 42.

⁵² Vgl. dazu: K. Büchner in: *Geschichte der Textüberlieferung I*, Zürich 1961, S. 386 ff.

⁵³ Vgl. H. Rüdiger in: *Geschichte der Textüberlieferung I*, S. 540 ff.

⁵⁴ T. Lucretius Carus, *De rerum natura*. ed. J. Martin, Lipsiae 1963.

⁵⁵ Vgl. z. B. MBK I, 244, 38 oder G. Becker a.a.O. Nr. 70, 32 (S. 163) und die bei F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid 1950 ff. unter Nr. 1473 und 1475 aufgeführten Handschriften.

⁵⁶ Vgl. RE I, S. 1798; ein Verzeichnis aller bisher edierten *Astrolabium*-Traktate findet sich bei E. Pouille in: *Stud.-Mediev. ser. terza* 5 (1964), S. 870–872.

häufig bezeugt.⁵⁸ Auch die hier erscheinende Genetivform steht nicht vereinzelt.⁵⁹

23. *Arati* ist in der vorliegenden Form des Eintrags von *grammatica* abhängig. Doch ist wohl wie noch mehrfach im Iskar-Katalog (vgl. Nr. 41 und 53) mit dem Ausfall einer näheren Bestimmung zu rechnen. Wie aus vergleichbaren Katalogeinträgen zu Arat hervorgeht,⁶⁰ sollte hier wohl der libellus de astrologia⁶¹ bezeichnet werden.

Daß es sich dabei um eine frühe Nennung des sonst nur noch in einem Bibliothekskatalog von Limoges aus dem 12. Jh. genannten Aratkommentars eines Focas⁶² handeln könnte, ist unwahrscheinlich, zumal bei dem Eintrag aus Limoges mit fehlerhafter Überlieferung gerechnet wird.⁶³

24. Von den Gedichten Theodulfs ist etwa nur ein Drittel noch handschriftlich erhalten.⁶⁴ Die übrigen sind nur aus der Ausgabe des Jesuiten Sirmond von 1646 bekannt, da die Hss., auf die sich Sirmond stützte, verloren sind. Auf Grund dieser Überlieferungsverhältnisse ist eine nähere Bestimmung der in der Murbacher Hs. bezeichneten Verse Theodulfs nicht möglich. Am nächsten kommt dem vorliegenden Katalogeintrag die Inscriptio der Hs. St. Gallen 899, IX. Jh.,⁶⁵ ohne daß daraus aber geschlossen werden darf, daß die Murbacher Hs. dieselben Gedichte enthalten hat.

25. Hrabanus Maurus: *Commentaria in Jeremiam*. PL. 111, S. 793–1272. Die Nennung der zwischen 840 und 842 entstandenen Glossen zu Jeremias wird von H. Bloch (S. 275) zur Datierung der Murbacher Kataloge herangezogen. Sie sind wie auch die anderen nach 840 entstandenen Werke Hrabans im Registrum noch nicht verzeichnet.

26. und 27.: der Inhalt des vorliegenden Bandes kann vielleicht auf Grund der Nachrichten über die Reichenauer Bibliothek näher bestimmt werden. Ihr gehörte unter Ruadhelm (838–842) ein Codex, der einen *liber geometricae artis de compluribus auctoribus confectus et liber astrologiae Hygini mirifice commendatus ad Fabium suum dilectum* enthielt (vgl. MBK I, 255,

⁵⁷ Zu Phocas vgl. RE 20, 1. S. 318 ff.; Ausgabe: Keil, *Grammatici Latini* V, S. 410 ff.

⁵⁸ Vgl. G. Becker a.a.O. im Index und M. Manitius, Hss. a.a.O. S. 266 f.

⁵⁹ Vgl. z. B. G. Becker Nr. 38, 68 (S. 123) und 117, 249 (S. 241).

⁶⁰ Z. B. MBK I, 250, 18 *De astrologia liber I* und 258, 25 *Liber astrologiae*; vgl. auch M. Manitius, Hss. a.a.O. S. 80–82.

⁶¹ Vgl. auch H. Bloch a.a.O. S. 272 Anm. e.: auch an einen der zahlreichen lateinischen Kommentare zu Arat könnte hier gedacht werden; vgl. E. Maass, *Commentariorum in Aratum Reliquiae*. Berlin 1898.

⁶² Vgl. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Bd. I. München 1911, S. 167 (= *Handbuch der Altertumswissenschaft* IX, 2); der Eintrag lautet: *Focas super Aratorem*. Vielleicht handelt es sich auch hier wie bei dem unter Nr. 53 zitierten Erfurter Bibliothekseintrag um ein auf Grund des Überlieferungszusammenhanges entstandenes Mißverständnis.

⁶³ Vgl. M. Manitius, Hss. a.a.O. S. 266, Anm. 2.

⁶⁴ Vgl. D. Schaller, *Philologische Untersuchungen zu den Gedichten Theodulfs von Orléans*. *Deutsches Archiv f. Erforschg. des MA* 18 (1962). S. 13 ff.

⁶⁵ Vgl. die Ausgabe in: MGH *Poetae Latini* I, S. 437–581; besonders S. 440 ff.; die Arbeit D. Schallers ist zur Kritik und Ergänzung der Ausgabe in den MGH heranzuziehen.

10 ff.). Eine Abschrift dieser Hs. könnte wie auch andere Titel des Katalogs (s. oben unter Nr. 4) von der Reichenau nach Murbach gelangt sein. Bei dem Werk Hygins handelt es sich um die *Astronomica*.⁶⁶ Ob die von B. Bunte beschriebene älteste Hs. des Werkes, Dresden Nr. 183,⁶⁷ die 1790 von Basel nach Dresden verkauft wurde, mit der Murbacher Bibliothek in Zusammenhang zu bringen ist, müßte näher untersucht werden.⁶⁸

28. Der Titel meint Donats *De partibus orationis ars minor* (Keil, *Grammatici Latini* IV, S. 355–366) und *Ars grammatica* (ebenda S. 367–402). Diese Werke sind mit anderem Titel auch im Registrum als Nr. 297/298 verzeichnet.

29. E. Zarncke und H. Bloch lesen *declinacionis*; die Abkürzung der letzten Silbe könnte in der Hs. als *-is* aufgelöst werden. Ein St. Galler Katalogeintrag hat jedoch im gleichen Zusammenhang *declinationes*⁶⁹ und es wäre zu erwägen, ob das hier nicht auch anzusetzen ist. Es würde sich dann um ein von den beiden Donatschriften unabhängiges Werk handeln.

30. Hrabanus Maurus: *De compoto*. PL 107, S. 669–728.

31. Bedas *De arte metrica* ist als Nr. 198 auch schon im Registrum aufgeführt; Ausgabe: Keil, *Grammatici Latini*. VII, S. 227–260.

32. Das vollständige Werk des Priscian (*Institutionum grammaticarum libri XVIII*) wird im Registrum als Nr. 304 zitiert. Hier liegen die als Priscianus minor bezeichneten Bücher XVII und XVIII des Werkes vor.⁷⁰ Ausgabe: Keil, *Grammatici Latini* IV, S. 106–377.

33. Für das handschriftlich überlieferte *scriptoribus diuinorum librorum* schlägt H. Bloch (S. 272, Anm. 9) die Emendation *descriptio diversorum locorum* vor und verweist als Gegenbeispiel auf Reg.Nr. 242, wo *de diversis librorum regulis* zu emendieren ist in *de diuinorum librorum regulis*. Die Besserung scheint gelungen, denn sie wird gestützt durch die Überschriften in einigen erhaltenen Hss. der in diesem Fall in Frage kommenden Periegesis des Priscian.⁷¹ Da es sich bei dem von Priscian übersetzten Gedicht des Dionysios um ein geographisches Werk handelt, wäre das für den Murbacher Katalog erschlossene *diversorum locorum* durchaus sinnvoll am Platz. Der Titel könnte aus dem in der Hss.-Familie II voranstehenden Kapitelverzeichnis⁷² entstanden sein. Aus dem vorliegenden Material ergeben sich keine Beziehungen zur Murbacher Bibliothek.

⁶⁶ Vgl. Hygini *Astronomica* rec. B. Bunte, Lipsiae 1875.

⁶⁷ Vgl. die Ausgabe von B. Bunte a.a.O. S. 11 ff.

⁶⁸ Weitere Hss. der *Astronomica* sind bei E. Chatelain – P. Legendre, Hygini *Astronomica*. Paris 1909, S. IX (= *Bibl. des Hautes Etudes* 145) verzeichnet.

⁶⁹ MBK I, 82, 4: *Partes Donati minores maioresque et declinationes nominum*; oder Hs. Bern 207, 3; *Tractatus . . . de declinatione*; vgl. auch G. Becker a.a.O. Nr. 68, 231 (S.153): *declinationes cuiusdam*.

⁷⁰ Vgl. RE 22, 2. S. 2328 ff.

⁷¹ Vgl. die kritische Ausgabe von P. v. d. Woestijne, *La Périégèse de Priscien*. Brugge 1953, S. 9 ff. (= *Rijksuniversiteit te Gent. Werken uitgegeven door de Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren*. 116^e Aflevering); die *Inscriptio* der Hs. Brüssel 14792 lautet z. B. *Incipit Periesis id est descriptio orbis terrarum et maris Prisciani grammatici secundum Dionysium*.

⁷² Vgl. Woestijne a.a.O. S. 13 ff.

34. Bedas *De natura rerum* ist auch im Registrum als Nr. 195 verzeichnet. Ausgabe: PL 90, S. 187–278.

35. Wie andere Teile der *Etymologiae*⁷³ (s. oben unter Nr. 10) war auch der Abschnitt über die Akzente (*Etymologiae* I, 18) gesondert verbreitet. Eine Abschrift davon muß sich in der hier bezeichneten Murbacher Hs. befinden haben.

36. Wenn mit dem Titel ein Werk von Isidor bezeichnet sein sollte, käme am ehesten die Schrift *De ortu et obitu Patrum* in Frage. Sie wird schon im Registrum als Nr. 169 zitiert, und es wäre denkbar, daß aus der *Inscriptio* dort (*De vita vel obitu sanctorum*) die Bezeichnung *martirologium* entstanden sein könnte. Das Werk ist in der aus Murbach stammenden Colmarer Hs. 43 (alte Signatur: 39) erhalten. Da der Anfang verloren ist, läßt sich über die ursprüngliche Überschrift nichts mehr ermitteln. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß mit *martirologium* ein selbständiges Werk gemeint ist. Es handelte sich dann um einen jener seit dem 8. Jh. durch biographische Notizen erweiterten Heiligenkalender, wie sie in der Nachfolge des Martyrologiums von Hieronymus in der abendländischen Kirche verbreitet waren.⁷⁴ Aus zeitlichen Gründen kämen neben dem Martyrologium des Hieronymus selbst in erster Linie die Martyrologien von Beda und Florus von Lyon in Frage. Auch das um 850 entstandene Martyrologium des Hrabanus Maurus käme noch in Betracht, es wäre dann aber wohl wie die anderen Werke Hrabans im Katalog mit dem Verfassernamen bezeichnet. Das hier angeführte Martyrologium könnte mit *vetustum martyrologium, quod annos 900 praeferre videtur* identisch sein, das Th. Ruinart 1696 in Murbach auffand.⁷⁵

37. Der unter dem Namen des Hippokrates laufende Brief an König Antiochus⁷⁶ über die vier Jahreszeiten und die ihnen zukommenden Krankheiten ist auch für andere karolingische Bibliotheken bezeugt.⁷⁷ Er ist in dem *Liber de Medicamentis* des Marcellus enthalten,⁷⁸ war aber auch in zahlreichen Hss. gesondert verbreitet.⁷⁹ Ein Exemplar dieser eigenständigen Überlieferung war in Murbach vorhanden.

38. Der Brief des Anthimus . . . ad gloriosissimum Theudericum regem

⁷³ Z. B. Bern 178, 7 und 522, 8: *De orthographia* = *Etym.* I, 27; vgl. auch Ch. H. Beeson a.a.O. S. 82 ff.

⁷⁴ Vgl. dazu: R. Aigrain, *L'Hagiographie*. Paris 1953, S. 37 ff., H. Achelis, *Die Martyrologien*. Berlin 1900, S. 112 ff. (= *Abh. d. königl. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen. Philolog.-Hist. Kl. N. F. Bd. 3, Nr. 3*), ferner: H. Quentin, *Les Martyrologes Historiques du Moyen Age*, Paris 1908 (= *Etudes d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique*).

⁷⁵ Vgl. H. Bloch a.a.O. S. 278.

⁷⁶ Vgl. dazu RE 8, 2, S. 1849, Nr. 114.

⁷⁷ Z. B. für St. Gallen (MBK I, 65, 5), erhalten in der Hs. Zürich 129; bei M. Manitius, Hss. a.a.O. fehlt das Stichwort ganz.

⁷⁸ Ausgabe: von M. Niedermann, *Corpus Medicorum Latinorum V*, Leipzig, Berlin 1916, S. 10, 22–13, 29.

⁷⁹ Vgl. ebenda S. XX; der Text des Briefes bei Marcellus und in der gesonderten Überlieferung ist so unterschiedlich, daß kein gemeinsamer Archetyp erschlossen werden kann.

Francorum de observatione ciborum⁸⁰ erscheint hier durch einen Auflösungs- oder Verständnisfehler als an den Kaiser Titus gerichtet. Ausgabe: V. Rose, *Anecdota Graeca* II, S. 65.

39. Den Titel *Dicta Johannis Chrysostomi de naturis bestiarum* trug im Mittelalter eine Bearbeitung der lateinischen Physiologus-Übersetzung der Redaktion AB.⁸¹ Die Murbacher Erwähnung ist ein frühes Zeugnis für diese Version, die, fast nur in bayrisch-österreichischen Hss. des 11.–13. Jh. verbreitet, Quelle des deutschen Physiologus wurde. Die älteste erhaltene Hs., Codex Monac. lat. 19417, trägt eine mit dem Murbacher Eintrag verwandte Inscriptio: *Liber S. Johannis . . . Crisostomi quem de naturis animalium ordinavit*.⁸²

40. Von den unter diesem Titel aufgeführten Fabelbüchern ist das von Avianus bereits im Registrum als Nr. 329 (*Metrum fabularum Aviani poetae*) verzeichnet. Es ist u. a. herausgegeben von W. Froehner und E. Baehrens.⁸³ Eine Aufstellung der zahlreich erhaltenen Hss. findet sich bei L. Hervieux; die Überlieferungsgeschichte wurde von A. Guaglianone untersucht.⁸⁴

Der Name Aesops kann im Zusammenhang sowohl mit dem voranstehenden als auch dem folgenden Autor in den Titel geraten sein. Die Fabeln Avians werden in Hss.-Überschriften oft z. B. *Aviani Aesopicarum Fabularum liber*⁸⁵ genannt. Das Gleiche gilt für die Fabeln des Phaedrus.⁸⁶

Von den Phaedrus-Fabeln gibt es nur wenige erhaltene Hss.⁸⁷ Die unklare Formulierung dieses Katalogeintrags (vgl. auch den folgenden Titel) verhindert eine nähere Bestimmung der Murbacher Fabelsammlung. Aus diesem Grund und wegen der noch wenig geklärten Überlieferungsgeschichte der Fabel-Texte⁸⁸ lassen sich auch keine Verbindungen zur Murbacher Bibliothek herstellen.

41. Nach der Formulierung des Titels sind auch *Alexandri et Didimi* von *fabula* abhängig. Da weder ein Alexander noch ein Didimus als Fabeldich-

⁸⁰ Vgl. RE I, S. 2377; nach M. Manitius, Hss. a.a.O. S. 324 ist der Brief sonst nur noch für Lorsch bezeugt.

⁸¹ Vgl. F. Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, Straßburg 1889, S. 92 ff. und M. Manitius, a.a.O. Bd. III, S. 731.

⁸² Zitiert nach M. Manitius a.a.O. Bd. I, S. 117, Anm. 3.

⁸³ *Aviani Fabulae XXXII ad Theodosium*. rec. W. Froehner Lipsiae 1862; E. Baehrens, *Poetae Latini Minores*. Bd. 5. Lipsiae 1883 S. 33–70; vgl. auch J. W. Duff – A. M. Duff, *Minor Latin poets*. London, Cambridge (Mass) 1954. S. 669–749 (= The Loeb Classic Library) und L. Herrmann, *Avianus. Oeuvres*. Bruxelles 1968 (= Coll. Latomus XCVI).

⁸⁴ L. Hervieux, *Les Fabulistes Latins* Bd. III. Paris 1894. S. 49 ff.; A. Guaglianone, *La tradizione manoscritta di Aviano*. *Rendiconti della Accademia di Archeologia Lettere et Belle Arti. Nuova Serie XXXII* (1957), S. 5–30; aus der Arbeit von A. Guaglianone ergeben sich bei den erhaltenen Avian-Hss. keine Beziehungen zu Murbach, wohl aber zur Reichenau.

⁸⁵ Vgl. L. Hervieux a.a.O. S. 96.

⁸⁶ Vgl. z. B. L. Hervieux a.a.O. Bd. II, S. 84.

⁸⁷ Vgl. die Ausgabe von A. Brenot, *Phèdre. Fables* Paris 1923.

⁸⁸ Nicht zugänglich war: E. C. Jones, *Avianus in the middle ages*. Urban (Illinois) 1944 (masch. Diss.).

ter nachweisbar sind, muß hier eine Verderbnis vorliegen. Sehr wahrscheinlich ist mit *Allexandri et Didimi*⁸⁹ der Briefwechsel Alexanders d. Großen mit dem Brahmanenkönig Dindimus gemeint.⁹⁰ Diese am Ende des 4. Jhs. verfaßte fiktive Korrespondenz⁹¹ trägt gewöhnlich den Titel *Epistulae* oder *Collatio Alexandri et Dindimi*.⁹² Durch den Ausfall von *Collatio* und das Übersehen eines Nasalstriches kann die im Murbacher Katalog vorhandene Form des Titels leicht entstanden sein.⁹³ Die Erhaltung dieses Briefwechsels ist vielleicht Alcuin zu verdanken, der ein Exemplar dieses und des vermutlich vom gleichen Autor stammenden Briefwechsels zwischen Seneca und Paulus Karl d. Großen widmete.⁹⁴ Das Werk ist ediert bei B. Kübler a.a.O. S. 169–189. Die älteste erhaltene Hs. ist der schon erwähnte Codex Leidensis Voss. Q. 20, der auch den Brief Alexanders an Aristoteles enthält (vgl. unter Nr. 7).

42. Der Brief Nr. VII des Karthagers Ferrandus Ad Reginum comitem (PL 67, 928–950) wird im Bibliothekskatalog von St. Gallen (MBK I, 76, 28 f.) unter dem Titel *Ferrandi diaconi qualis esse debeat dux religiosus in militaribus actibus* aufgeführt. Aus dem Murbacher Titel geht hervor, daß der Brief dort zu der Gattung der fürstenspiegelartigen und als *Formula vitae honestae* bezeichneten Mahnschreiben an weltliche und geistliche Fürsten gezählt wurde.⁹⁵

⁸⁹ Die Möglichkeit, daß es hier *Alexandrinus Didimus* heißen sollte (vgl. MBK III, 527, 8), scheidet wohl aus, denn von dem alexandrinischen Autor Didimus sind keine Fabeln bekannt.

⁹⁰ Vgl. dazu Cary a.a.O. S. 13 f.; vgl. auch M. Manitius, Hss. a.a.O. S. 105, wo der Murbacher Eintrag fälschlich mit *Dindimus* wiedergegeben wird.

⁹¹ Vgl. E. Liénard, *Collatio Alexandri et Dindimi*. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 15 (1936), S. 819–838.

⁹² Z. B. MBK II, 87, 33: *collatio de philosophia Alexandri Magni . . . et Dindimi* . . . vgl. auch *Clavis* Nr. 192.

⁹³ Daß die Änderung von Dindimus zu *Didimus* in der Überlieferungsgeschichte dieses Briefwechsels nicht auf den Murbacher Katalogeintrag beschränkt war, zeigt die Benutzung der *Collatio* bei späteren Autoren wie Gottfried von Viterbo und Vinzenz von Beauvais, wo jeweils *Didimus* für Dindimus steht; vgl. dazu die bei F. Pfister, *Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen*. *Hermes* 76 (1941) S. 157, 161 und 164 angegebenen Belege; ferner M. Manitius, Hss. a.a.O. S. 104 ff., wo weitere *Didimus*-Belege aus Bibliothekskatalogen verzeichnet sind. Zusammenstellung der erhaltenen Hss. des Briefwechsels (62) bei J. A. Ross a.a.O.

⁹⁴ Vgl. M. Manitius a.a.O. Bd. I, S. 279; das Widmungsgedicht Alcuins (Nr. 81) lautet: *Gens Bragmanna quidem miris quae moribus extat / Hic legitur: lector mente fidem videat. / Hic Pauli et Senecae breviter responsa leguntur / quaenam notavit nomine quisque suo / Quae tibi, magne decus mundi et clarissime Caesar, / Albinus misit munera parva tuus* (MGH *Poetae Latini* I, S. 300). – Nach E. Liénard, *Alcuin et les epistolae Senecae et Pauli* (*Rév. Belge de Phil. et d'Hist.* 20 (1941) S. 589–598), könnte das Gedicht auch von dem bei Macrobius erwähnten Stadtpräfekten von Rom (389/90) Albinus stammen, der als Verfasser des Alexander–Dindimus- und des Seneca–Paulus-Briefwechsels in Frage käme; E. Liénard nennt diese Annahme aber selbst „une hypothèse bien fragile“.

⁹⁵ Vgl. dazu: H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*. Bonn 1968, S. 83 f. (= *Bonner Hist. Forsch.* 32).

43. Wie in den meisten mittelalterlichen Bibliothekskatalogen⁹⁶ ist auch hier bei dem Werk über die Geschichte Alexanders der Verfasser nicht angegeben und die Identifizierung dadurch erschwert. Bei der Frage, ob es sich dabei um das Werk des Q. Curtius Rufus oder die Übersetzung des Pseudo-Callisthenes von Julius Valerius handelt, kann aus dem Wortlaut des Titels mit großer Berechtigung auf Valerius geschlossen werden. Während nämlich für Curtius Rufus in der Regel *Historiarum Alexandri Magni Macedonis Libri* als Titel erscheint,⁹⁷ wird das Werk des Valerius meist mit *Res gestae Alexandri Macedonis* oder auch als *Gesta Alexandri*⁹⁸ bezeichnet. Offen muß aber bleiben, ob es sich bei der für Murbach bezugten Alexandergeschichte um das vollständige Werk des Julius Valerius⁹⁹ oder um den als Zacher-Epitome¹⁰⁰ bezeichneten Auszug daraus handelt.

44. Die *Naturalis historia* des älteren Plinius muß in der Murbacher Bibliothek, wie die Angabe *volumina tria* zeigt, in ihrer vollständigen Fassung vorhanden gewesen sein. Eine Textgeschichte der etwa 200 Hss. umfassenden Plinius-Überlieferung liegt noch nicht vor,¹⁰¹ und es ist daher nicht möglich, den Stellenwert der Murbacher Nennung zu bestimmen.

Eine Plinius-Hs. aus Murbach wurde von Erasmus von Rotterdam für die Ausgabe der *Naturalis Historia* bei Johannes Frobenius, Basel 1525, benutzt. Beatus Rhenanus beruft sich für die in der Schrift In C. Plinium, Basel 1526, vorgeschlagenen Emendationen und Konjekturen zur *Naturalis Historia* auf eine Hs., die er bald als *vetus exemplar, antiquum volumen*, bald aber auch als *Murbacense uolumen* (S. 9) oder *Murbacensis codex* (S. 13) bezeichnet.¹⁰² Diese Hs. muß mit dem von Erasmus in dem Dedikationsbrief seiner Ausgabe erwähnten *Vetustissimo quodam codice* identisch sein, denn das von Rhenanus benutzte Exemplar befand sich vorher bei Frobenius.¹⁰³ Die bei Hieronymus Frobenius gedruckte Neuausgabe der *Naturalis Historia* von 1530 hat die Mehrzahl der von Rhenanus vorgeschlagenen Besserungen ohne besondere Kennzeichnung in den Text aufgenommen.

⁹⁶ Vgl. die bei G. Becker a.a.O. im Index unter Alexander angegebenen Stellen; ferner M. Manitius, Hss. a.a.O. S. 104 ff.

⁹⁷ Vgl. das von S. Dosson, *Etude sur Quinte Curce*, Paris 1886, S. 315 ff. aufgestellte Handschrifteninventar.

⁹⁸ Z. B. in der Hs. Leiden Voss. Q. 29; vgl. auch MBK I, 84, 22 (St. Gallen), oder 264, 18 f. (Reichenau), wo es jeweils *Gesta Alexandri (Magni)* heißt. Im Autorenindex zum Iskar-Katalog steht zwar *Historia Allexandri*, doch kann das eine Umformung durch Meisterlin sein.

⁹⁹ Ausgabe: B. Kübler a.a.O. S. 1–168.

¹⁰⁰ *Julii Valerii Epitome*. hrsg. von J. Zacher, Halle 1867.

¹⁰¹ Vgl. K. Büchner in: *Geschichte der Textüberlieferung I*, a.a.O. S. 406 f.

¹⁰² Diese Hs. wurde schon während der Aufstellung des Katalogs bei Montfaucon vermißt; vgl. S. 1178, wo es heißt: „*Beatus Rhenanus cite un Manuscrit de Pline, qui ne s'y trouue plus*“.

¹⁰³ Vgl. den Dedikationsbrief von B. Rhenanus, wo es heißt: *Siquidem proximus istis mensibus . . . cum in quodam Plinii loco . . . haesissem et manuscriptum codicem bibliothecae Murbacensis adhuc apud Frobenium esse scirem operae premium visum fuit conferre locum . . .* Vgl. dazu auch P. Lehmann, Johannes Sichardus und die von ihm benutzten Bibliotheken und Handschriften. München 1912, S. 165 (= Quellen und Untersuchungen zur lat. Phil. d. Mittelalters IV, 1).

Die Vermutung A. Ernouts,¹⁰⁴ daß die aus St. Blasien stammende zwei-bändige Plinius-Hs. Wien 9 und 10¹⁰⁵ die von Beatus Rhenanus benutzte Murbacher Hs. sei, ist abwegig. Die Hs. befand sich, wie aus einem Besitzeintrag auf Fol. 1^v hervorgeht, bereits 1278 im Besitz des Klosters St. Blasien. Hss. aus Murbach sind in größerer Zahl nachweislich erst im 18. Jh. nach St. Blasien gelangt.¹⁰⁶

45. Die Volksrechte waren in vielen karolingischen Bibliotheken vorhanden. Ihr Fehlen im Registrum muß wie das der biblischen und liturgischen Bücher bewußte Auslassung sein. In der Überlieferung stehen die beiden hier bezeugten Rechte in den meisten Hss. ebenfalls zusammen.¹⁰⁷ Es wäre nur zu fragen, ob es sich bei den engen Beziehungen zwischen Murbach und der Reichenau bei der Lex Alamannorum um die auf der Reichenau lokalisierte¹⁰⁸ Recensio Lantfridana dieses Volksrechtes handelt.

46. Die im Mittelalter seltene¹⁰⁹ Chronik des Sulpicius Severus ist in keinem anderen Katalog mehr verzeichnet.¹¹⁰ Die Murbacher Bibliothek erweist, wie schon bei Lukrez und der Appendix Vergiliana, ihre Besonderheit durch den Besitz eines der wenigen Exemplare dieser Chronik.

Die einzige erhaltene Hs. des Werkes, der Codex Vaticanus Palat. 825, 11. Jh., ist nach B. Bischoff bretonisch. Ausgabe: Sulpicii Severi Libri qui supersunt. rec. C. Halm. Wien 1866. S. 1–105 (= CSEL I).

47. Die sechzehn von Rufinus¹¹¹übersetzten Homilien des Origenes ergänzen die im Registrum unter Nr. 136–139 angeführte Homiliensammlung des Origenes zu den Büchern Mose. Ausgabe PG 12, 405–574.

48. Wie das Beispiel der Chronik des Sulpicius Severus zeigt, geht die dort im Iskar-Katalog zum ersten Mal verwendete Bezeichnung *libri* nicht wie *volumen* oder *volumina* auf die Zahl der Codices, sondern auf die Gliederung eines einzelnen Werkes. Wenn bei Jordanes von zwei Büchern des Geschichtswerkes gesprochen wird, kann das nur bedeuten, daß von den Schriften des Jordanes sowohl *De summa temporum uel origine actibusque gentis Romanorum* als auch *De origine actibusque Getarum* in der Murbacher Bibliothek vorhanden waren. Von den erhaltenen Hss. her lassen sich keine

¹⁰⁴ Vgl. A. Ernout – J. Beaujeu – R. Pépin, *Pline, Histoire Naturelle*, Paris 1950 ff. Bd. I, S. 31.

¹⁰⁵ A. Ernout gibt mit Nr. 234 die Signatur nach dem Katalog von St. Endlicher, Wien 1836, an; in den *Tabulae Codicum manuscriptorum I*, Wien 1864, trägt die inzwischen geteilte Hs. die oben angeführten Signaturen.

¹⁰⁶ Vgl. P. Lehmann a.a.O. S. 168 f.

¹⁰⁷ Vgl. die Zusammenstellung der Hss. in den Ausgaben von K. A. Eckhardt: *Lex Ribuaria*. Bd. I. Göttingen, Berlin, Frankfurt 1959, S. 7 ff.; Bd. II (Text) Hannover 1966 (= *Germanenrechte N. F. 7* und 8) und: *Leges Alamannorum* Bd. I, Göttingen, Berlin, Frankfurt 1958 S. 7 ff.; Bd. II (*Recensio Lantfridana*) Witzhausen 1962 (= *Germanenrechte N. F. 5* und 6).

¹⁰⁸ Vgl. *Leges Alamannorum* a.a.O. Bd. 2, S. 7.

¹⁰⁹ Vgl. B. Bischoff, *Mittelalterliche Studien* Bd. I, Stuttgart 1966, S. 232.

¹¹⁰ Vgl. M. Manitius, *Hss. a.a.O.* S. 234.

¹¹¹ Vgl. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert*. München 1949, S. 110 (= *Abh. d. Bayer. Benediktiner-Akad. 5*).

textgeschichtlichen Beziehungen zu Murbach herstellen.¹¹² G. Baeseckes Annahme, daß die Erhaltung der Jordanes-Schriften dem Interesse Alcuins an diesem Autor zu verdanken sei,¹¹³ gehört ohne weitere Belege mehr in den Bereich der Spekulation als der Überlieferungsgeschichtlichen Fakten.

49. Das in den anderen Bibliothekskatalogen fast ausschließlich als *De re militari*¹¹⁴ angeführte Werk des Vegetius Renuat hat im Murbacher Katalog wieder eine eigenständige Inscriptio erhalten. Sie kommt sonst nur noch einmal in einer Bücherliste des Klosters Michelsberg zu Bamberg vor.¹¹⁵ Der hier bezeichnete Text ist in der Hs. Dresden Dc 182 erhalten, trägt aber nach dem modernen Katalog die Überschrift: *Flavii Vegetii Renati . . . epitoma rei militaris libris IV.*

Eine Textgeschichte der etwa 140 Hss. umfassenden Überlieferung¹¹⁶ liegt noch nicht vor. Ein Exemplar des um 840 in Westfranken seltenen Werkes wurde von Frechulph von Lisieux an Karl d. Kahlen geschickt.¹¹⁷

50. Adamnans *De locis sanctis* (Clavis Nr. 2332) wird in Murbach wie in den anderen mittelalterlichen Katalogen unter dem Namen des Erzählers der Reise ins heilige Land, des gallischen Bischofs Arculf, angeführt. Die Murbacher Hs. könnte wieder von der Reichenau gekommen sein, für die ein Exemplar bezeugt ist, das sich in der Hs. Zürich Rheinau 73, IX. Jh., erhalten hat. Ausgabe: CC 175, S. 177–234 = Adamnan's *De locis sanctis*. ed. D. Meehan. Dublin 1958 (= *Scriptores Latini Hiberniae III*).

51. Das im Verlauf des sog. Dreikapitelstreites von Justinian im Jahre 551 erlassene Edikt über den rechten Glauben wurde auch unter dem Titel *Edictum piissimi imperatoris Justiniani rectae fidei confessionem continens et refutationem heresium quae adversantur catholicae dei ecclesiae*¹¹⁸ ins Lateinische übersetzt und verbreitet. Die Ausgabe von E. Schwartz¹¹⁹ ist auf Grund von zwei Hss. gemacht worden. Weitere Hss. nennt A. Siegmund,¹²⁰ darunter den im 9. Jh. geschriebenen Codex Vatic. Palat. 573, der vielleicht mit der für Lorsch bezeugten Hs. identisch ist.

52. Von den *Mitologiarum libri tres* des Fabius Planciades Fulgentius¹²¹ sind noch zahlreiche Hss. aus dem 9. und 10. Jahrhundert erhalten.¹²² Auf

¹¹² Vgl. die Ausgabe von Th. Mommsen, *MGH Auct. ant. V*, 1, S. 1–52 (Romana) und 53–138 (Getica); die Hss.: S. XLVII ff.

¹¹³ G. Baesecke in: *DVJs* 23 (1949). S. 176 f.

¹¹⁴ Z. B. *MBK I*, 264, 18; vgl. auch B. Becker a.a.O. die im Index angegebenen Stellen und M. Manitius, Hss. a.a.O. S. 201 ff.

¹¹⁵ *MBK III*, 3. S. 367, 16 f.: *De instrumentis bellicis I.*

¹¹⁶ Vgl. *Flavii Vegetii Renati Epitoma rei militaris*. rec. C. Lang. Lipsiae 21885, S. XIX–XL.

¹¹⁷ Vgl. M. Manitius a.a.O. Bd. I, S. 667.

¹¹⁸ So auch im Katalog von Lorsch aufgeführt; vgl. G. Becker a.a.O. 37, 366 (S. 108).

¹¹⁹ E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Justinians*. *Abh. d. Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Abt. N. F.* 18, 1939, S. 72–111.

¹²⁰ A.a.O. S. 156.

¹²¹ Vgl. M. Schanz-Hosius, *Geschichte der römischen Literatur IV*, 2. München . . . S. 196 ff. (= *Handbuch der Klass. Altertumswiss.* 8, 4, 2).

¹²² Vgl. die Ausgabe von R. Helm, Leipzig 1898. S. IX; zu Fulgentius vgl. Milde S. 107 f. mit Anm. 250 f.

Grund des vorliegenden Materials läßt sich von dieser Überlieferung her aber keine Verbindung mit Murbach herstellen. In St. Gallen und Reichenau scheint das Werk gefehlt zu haben.

53. Der Genitiv *Felicis Capelle* deutet darauf hin, daß in der Vorlage Meisterlins etwa *libri* oder *de nuptiis Philologiae et Mercurii* gestanden haben könnte,¹²³ das entweder dort schon unlesbar geworden war oder vom Abschreiber übergangen wurde. Ein Reichenauer Exemplar des Werkes ist in der Hs. Karlsruhe Aug. LXXIII erhalten. Die Textgeschichte des in zahlreichen Hss. überlieferten Werkes ist noch nicht geklärt, da auch die letzte maßgebende Ausgabe¹²⁴ eine Reihe von Hss. des IX. Jhs. nicht berücksichtigt hat.¹²⁵ Schwierig ist der Eintrag in einem Erfurter Bibliothekskatalog zu erklären: *Item Commentum solempne Fulgencii insignis viri super duobus libris Marcialis de nupciis Mercurii et philologie.*¹²⁶ Ein solches Werk ist von Fulgentius nicht bekannt.¹²⁷ Es könnte sich bei der Erfurter Notiz um ein Mißverständnis des Katalogverfassers auf Grund einer wie auch für Murbach anzunehmenden (vgl. Nr. 52) Verbindung in der Überlieferung handeln.

54. Der um 815 verfaßte Matthäus-Kommentar des Turiner Bischofs Claudius ist sonst nur noch für Arras und St. Bertin bezeugt.¹²⁸ Er scheint also nicht allzu verbreitet gewesen zu sein. Bei F. Stegmüller¹²⁹ sind neun erhaltene Hss. aufgeführt. Von dem Werk ist bisher nur die Praefatio veröffentlicht (PL 104, S. 835–838 und MGH Epist. V, 593–596).

Aus Gründen der Übersichtlichkeit und zur Erleichterung der Identifizierung und Kommentierung wurde der Iskar-Katalog im Vorangehenden nach den einzelnen, in ihm verzeichneten Schriften betrachtet und untersucht. Es ist nun an der Zeit, einige Fragen zu erörtern, die den Katalog als Ganzes betreffen. Er stand ursprünglich zusammen mit dem großen Katalog in einem Rodel, der im 15. Jahrhundert noch in der Murbacher Bibliothek aufbewahrt wurde. Das geht deutlich aus der *Epistola de Tapeccis antiquis in Monasterio Morbacensi* hervor, die Sigismund Meisterlin an den damaligen Abt von Murbach, Bartholomeus von Andlau, schrieb und die im Anschluß an die Kataloge und den Autorenindex auf den Seiten 101–104 des Murbacher Cartulaires überliefert ist. Dort heißt es über die Bemühungen des Abtes und Meisterlins um die Hss. der Murbacher Bibliothek u. a.: . . . *Profecto verum experti sumus quod uetustas omnia* (sc. *predecessorum monumenta*; gemeint sind damit die Hss. des Klosters) *consummit ac tineas anti-*

¹²³ Vgl. z. B. G. Becker a.a.O. Nr. 38, 4 (S. 120): *Liber felicis capellae*.

¹²⁴ Martianus Capella. ed. A. Dick. Lipsiae 1925.

¹²⁵ Vgl. RE XIV, S. 2015.

¹²⁶ Vgl. MBK II, 16, 3 f.

¹²⁷ Vgl. Clavis Nr. 849 ff.; der Fulgentius Metaforalis scheidet wohl aus, da seine Anklänge an Martianus zu gering sind, um dem Werk den in dem Erfurter Katalog angeführten Titel zu geben; vgl. H. Liebeschütz, Fulgentius Metaforalis, Leipzig, Berlin 1926 (= Stud. d. Bibl. Warburg IV).

¹²⁸ Vgl. G. Becker a.a.O. Nr. 58, 6 (S. 143); 77, 66 (S. 182) und 125, 143 (S. 256).

¹²⁹ F. Stegmüller, a.a.O. Nr. 1958.

quitatis conficit uniuersa idque licuit videre in tot codicibus magna cura et ingenio patrum in loco illo sanctissimo ac vetustissimo tibi commissio repositis, prout hesternum quod revoluebamus ostendit rotulum quod tot describit iam proch¹³⁰ deperdita opera, ut numerum repertorum excedant . . . Die beiden Murbacher Kataloge sind also offensichtlich Abschriften Meisterlins aus dem in dem Brief erwähnten Rodel.¹³¹

Für Bloch (S. 261) ist der Index auctorum „ein Werk des Schreibers von 1464“. Obwohl Milde die Frage nach der Herkunft des Autorenverzeichnisses offen läßt (S. 10 f.), muß doch wohl an der Auffassung Blochs festgehalten werden, denn es ist sehr schwer vorstellbar, daß nach den zeitlich auseinanderliegenden Aufzeichnungen der beiden Kataloge im 9. Jh. jemand ein Autorenverzeichnis zu diesen Katalogen angefertigt hätte.

Der große Katalog trägt keine Überschrift. Er wird zwar innerhalb des Textes (S. 93^a: *auctor huius registri*) und in der Überschrift zum Iskar-Katalog als *Registrum* bezeichnet, doch stammt diese Bezeichnung sehr wahrscheinlich von Meisterlin. Der Iskar-Katalog muß in dem Rodel eine auf Abt Iskar weisende Überschrift gehabt haben, und es ist möglich, daß diese Überschrift im ersten Teil des Titels von Meisterlins Abschrift noch erhalten ist (*Breviarium*¹³² *librorum ISGHTERI Abbatis*). Der Rest dieser Überschrift stammt dann von Meisterlin selbst, worauf auch Berührungen mit der Formulierung der Überschrift des Autorenverzeichnisses hinweisen.¹³³ Das bedeutet, daß Meisterlins Abschrift des Iskar-Kataloges eigentlich ein Exzerpt aus einem größeren Katalog darstellt. Die Überschrift *obmissis his qui in registro continentur pro parte* gibt deutlich an, daß aus dem ursprünglichen Iskar-Katalog alle Werke, die schon in dem von Meisterlin als *Registrum* bezeichneten großen Katalog genannt waren, in der Abschrift ausgelassen wurden. Dieses Verhältnis hat Konsequenzen zunächst für die Beantwortung der Frage nach der Zahl der im Iskar-Katalog aufgeführten Codices. Aus der Abschrift Meisterlins ist noch ersichtlich, daß der ursprüngliche Iskar-Katalog einzelne Bände mit den in ihnen enthaltenen Schriften verzeichnete. So geben die Nr. 1; 2 und 3; 18; 19; 20; 25; 43; 44 (drei Bände) ganz sicher, die Nummern 4–6; 7–12; 21–24; 26–27; 28–29 mit großer Wahrscheinlichkeit den Inhalt einzelner Codices an. Wie sich die übrigen Schriften auf einzelne Handschriftenbände verteilt haben, ist sehr schwierig zu entscheiden, denn es ist möglich, daß in der Vorlage Meisterlins zwischen ihnen Werke verzeichnet standen, die schon im *Registrum* genannt waren und deswegen übergangen wurden. Mit dem Titel dürfte dann auch

¹³⁰ Bei dieser Form scheint es sich um die Interjektion *pro* zu handeln, die auch in der Form *prob* erscheinen kann; vgl. Georges, Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch 10. Aufl. Bd. II, S. 1930.

¹³¹ Vgl. dazu auch Milde S. 11 ff. und Bloch a.a.O. S. 260.

¹³² *Breviarium* als Titel eines Bücherverzeichnisses ist im 9. Jh. auch für St. Gallen (MBK I, 71, 33) und für Lorsch (G. Becker a.a.O. Nr. 37, S. 82) bezeugt; Belege für *Registrum* als Bezeichnung eines Bibliothekskatalogs im 15. Jh. z. B. MBK I, 102, 25 und 121, 32.

¹³³ Katalog: . . . *qui in registro continentur . . .*; Autorenindex: *qui in isto Rotulo continentur*.

eine dahinterstehende Bandbezeichnung, z. B. volumen I etc. ausgelassen worden sein. Auf diese Weise mag z. B. die Gliederung nach Codices zwischen Nr. 30 und 43 verwischt worden sein. Eine weitere Beobachtung ist, wenn sie zutrifft, geeignet, dieses Bild noch zu komplizieren. Es scheint, daß der Iskar-Katalog, wie auch das Registrum, in dem Rodel zweispaltig geschrieben war. Da anzunehmen ist, daß der Katalog wie das Registrum und die meisten mittelalterlichen Bibliothekskataloge nach Sachgruppen angelegt war, kann der durchgehende Wechsel zwischen theologischen Werken auf der einen und historischen und naturwissenschaftlichen Schriften auf der anderen Seite¹³⁴ am ehesten durch die lineare Abschrift eines zweispaltig geschriebenen Textes erklärt werden. Da Meisterlin beim Iskar-Katalog nicht wie beim Registrum eine Abschrift, sondern ein Exzerpt geben wollte, wäre der Übergang von der spaltenweisen zur fortlaufenden Abschrift durch die gewandelte Zielrichtung beim Abschreiben bedingt. Berücksichtigt man diesen Befund, so lassen sich auf Grund der sachlichen Zusammengehörigkeit bestimmter Schriften, die auch sonst vielfach durch die Überlieferung bestätigt wird (vgl. dazu die entsprechenden Angaben im Kommentar) mit allen Einschränkungen noch folgende Nummern als eigene Codices ausgliedern: 13–16; 17; 28–33; 34; 37–41; 45–46; 48–49 und 52–53. Mit den oben angeführten 15 ganz sicheren oder doch ziemlich sicheren Codices käme man somit auf eine Zahl von etwa 23 Bänden. Davon sind sicher vier Bände auch schon im Registrum verzeichnet, nämlich die Codices, die die Nummern 2–3, 18, 20 und 34 enthalten.

Zur Beantwortung der Frage, ob Meisterlin aus dem Iskar-Katalog durchgehend alle Schriften notiert hat, die im Registrum fehlten oder nur eine Auswahl daraus angibt, können die Beobachtungen bei dem unter Nr. 14 besprochenen Werk herangezogen werden (vgl. oben S. 72). Aus der Berührung der bei B. de Montfaucon beschriebenen Murbacher Hs. mit einem Codex der Lorscher Bibliothek (vgl. oben Anm. 42) kann u. a. geschlossen werden, daß diese Hs. auch schon im 9. Jh. die bei Montfaucon angegebenen Schriften enthielt. Nun fehlen aber außer dem *Dialogus quaestionum* im Registrum die unter b und e angeführten beiden Werke von Prosper (*Clavis* 521: *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum* und *Clavis* 523: *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem*) und auch von Augustin sind d. (*Adversus Judaeos* = *Clavis* 315) und i. (*De perfectione iustitiae hominis* = *Clavis* 347¹³⁵) bestimmt nicht vorhanden. Der Titel *Augustini ad Dardanum*, falls er noch zu der Hs. zu rechnen ist (vgl. oben Anm. 42), wird im Registrum als Nr. 103 (*De presencia dei ad dardanum liber I*) erwähnt. Bei den übrigen Texten können die Angaben bei

¹³⁴ Vgl. z. B. Nr. 13–16 und 17–20; 21–24 und 25; 26–41 und 42; 43–46 und 47; 48–49 und 50–51; 52–53 und 54.

¹³⁵ Die Schrift *De perfectione iustitiae* ist allerdings an die Bischöfe Eutropius und Paulus gerichtet; vielleicht sollte hier einer der Briefe Augustins an Marcellinus (Ep. 133 oder 139) über die Bestrafung der Donatisten bezeichnet werden; die Wendung *de perfectione iustitiae* würde dann nur zufällig an die gleichnamige Schrift Augustins anklängen.

Montfaucon ungenau sein, da es sich nach Ausweis des Lorscher Katalogs um Excerpte aus Augustin-Schriften handelt. Will man diese Beobachtungen verallgemeinern, so folgt daraus, daß Meisterlins Abschrift des Iskar-Katalogs auch Werke ausgelassen hat, die im Registrum nicht enthalten waren. Die Wendung *pro parte* in der Überschrift Meisterlins (*obmissis his qui in registro continentur pro parte*) bekäme von daher die Bedeutung „zum Teil“ und die Überschrift müßte dann mit „unter Weglassung von Büchern, die zum Teil im Registrum schon enthalten sind“ übersetzt werden. Das bedeutet, daß der durch Meisterlin überlieferte Bestand des Iskar-Katalogs nur einen Bruchteil des auf dem Murbacher Rodel verzeichneten ursprünglichen Katalogs darstellt.

Die Frage, ob es sich bei den Büchern des Iskar-Katalogs um Iskars eigene Bücher handelt, wie Bloch (S. 274) meint, oder, was doch wahrscheinlicher ist, um ein unter Iskar angelegtes Bücherverzeichnis der Murbacher Bibliothek, muß bei den oben dargestellten Problemen der Überlieferung weiterhin offen bleiben. Der aus den voranstehenden Beobachtungen zu erschießende ursprüngliche Umfang dieses Katalogs spricht aber dafür, daß dem Iskar-Katalog eine Bücherliste der gesamten Klosterbibliothek zugrundelag.

Das Archiv der Sacra Poenitentiaría Apostolica

Von Karl August Fink

Die Geschichte der apostolischen Poenitentiarie ist vor zwei Menschenaltern von Emil Göller dargestellt worden, näherhin von den Anfängen im 13. Jahrhundert bis zur Neuordnung unter Pius V.¹ Zwar gab es eine Reihe von Vorarbeiten, die aber alle, wie auch das imposante Werk Göllers, ohne Kenntnis des alten Archivs der Poenitentiarie geschrieben wurden. Ja es galt als sicher, daß die alten Bestände eines Archivs der Poenitentiarie verloren seien, nicht zuletzt durch die brutale Verschleppung der päpstlichen Archive und Bibliotheken nach Paris auf Befehl Napoleons I. Man weiß, daß bei den Vorbereitungen zur Rückführung in den Jahren 1815/16, um die Transportkosten zu sparen, beachtliche Teile der riesigen Bestände in Paris aussortiert, als Altpapier verkauft oder verbrannt wurden.² Nur durch einen Zufall entging das Archiv der Poenitentiarie – von den französischen Archivaren auf rund 4500 Bündel geschätzt – diesem schmadvollen Untergang; es kam anscheinend ohne größere Verluste nach Rom zurück und fiel der Vergessenheit anheim.³ Erst im Jahre 1912, als die umfangreiche Geschichte der Poenitentiarie schon seit einiger Zeit gedruckt vorlag, erfuhr Göller in Rom von der Existenz des bisher als verschollen geglaubten Archivs der Poenitentiarie. Bei dem Kardinalgroßpoenentiar Serafino Vannutelli, der auch Protektor des Campo Santo Teutonico war, fand er großes Verständnis und konnte einige Tage das Archiv konsultieren. Es befand sich, zusammen mit dem Archiv der Rota Romana, in einem später abgerissenen Gebäude am Cortile delle Corazze, in der Nähe des heutigen Eingangs zu den Vatikanischen Museen und war in vier Räumen untergebracht. Die Beamten meinten, daß aus der Zeit vor Pius V. nur noch wenig vorhanden sei „forse qualche brano“. Als Göller das Archiv betrat, erkannte sein geübtes Auge sofort in der Höhe der Regale die alten Registerbände. Er hat den Fund in dramatischer Weise beschrieben.⁴ In dem erwähnten Beitrag zur Festschrift De Waal

¹ Die päpstliche Poenitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V. (Bibl. des Kgl. Preußischen Histor. Instituts in Rom Bd. III/IV, VII/VIII, Rom 1907–1911).

² K. A. Fink, *Das Vatikanische Archiv* 1951² S. 3.

³ R. Ritzler, *Die Verschleppung der päpstlichen Archive nach Paris unter Napoleon I. und deren Rückführung nach Rom in den Jahren 1815–1817* (Röm. hist. Mitteilungen VI/VII, 1964 S. 144–190).

⁴ E. Göller, *Das alte Archiv der päpstlichen Pönitentiarie* (Röm. Quartalschrift, Supplementheft XX, 1913, S. 2: Blitzschnell bin ich auf der Leiter, steige bis zur höchsten Sprosse, greife nach dem ersten Bande, öffne ihn. Eine große Überraschung: Er enthält die Registereintragungen Alexanders V. und Johannis XXIII. Die gewaltige Spannung vor dem Funde löst sich aus in großer Freude. Nur der Forscher,

gab er dann eine gedrängte Übersicht und stellte fest, daß sich in den erhaltenen alten Beständen keine Materialien für das Forum internum befänden. Trotzdem war weiterhin das Archiv hermetisch verschlossen. Versuche des Kardinal-Archivars Giovanni Mercati und seines Bruders, des Archivpräfekten Angelo Mercati, die alten Bestände in das Vatikanische Archiv überführen zu lassen und der Forschung zugänglich zu machen, schlugen fehl; und auch ein Gutachten, an dem ein so guter Kenner der kurialen Verwaltung wie P. Josef Grisar SJ beteiligt war, blieb ohne Erfolg. Die Verfasser des Gutachtens urteilten aus den bisherigen Publikationen, da auch ihnen der Zutritt zum Archiv der Poenitentiaria nicht gestattet wurde.

Nun hat vor kurzem der jetzige Archivar der Poenitentiaria, Don Filippo Tamburini, ein geschulter Historiker, die Angelegenheit wieder in Gang gebracht. Seine Dissertation an der Lateranuniversität⁵ gibt einen qualifizierten Überblick über die alten Bestände bis Pius V., behandelt die frühere Forschung zusammenfassend die Geschichte der Behörde und analysiert den ersten erhaltenen Band, ein Supplikenregister aus der Zeit Alexanders V. und Johannes XXIII. senior. Ein Teil der Dissertation erschien in der *Rivista di storia della chiesa in Italia*, was dem gelehrten Archivar zunächst nicht gut bekam und ihm ein Verfahren eintrug.⁶ Das redliche Bemühen um die Geheimhaltung von Materialien des Forum internum macht der Behörde alle Ehre; im Fall des „archivio storico“ der Poenitentiaria ist es aber nicht angebracht und offenbart nur völlige Unwissenheit über die Quellenlage.

Die von Mons. Tamburini vorgelegte Arbeit ergänzt zunächst die kurzen Angaben von Göller über den Inhalt des „archivio storico“ und bringt eine genaue Übersicht über die Bestände, ihre Zusammensetzung und Stellung im Geschäftsgang der Poenitentiaria. Die genaue Prüfung der relativ dürftigen Überlieferung besonders des 14. Jahrhunderts in außerrömischen Archiven und Bibliotheken ergab aus Registrierungsvermerken auf Originalsuppliken und Bullen mit Sicherheit die Existenz von Registern der Poenitentiaria und zwar von Suppliken- und Bullenregistern. Von allen diesen wohl umfangreichen Serien des 14. Jahrhunderts ist nichts mehr vorhanden, ähnlich den ehemaligen Beständen der Kanzlei im weiteren Sinne, die gerade in der Zeit des Großen Schismas sehr lückenhaft sind. Wann diese enormen Verluste eintraten, ist bis heute nicht ganz geklärt. Immerhin zeigt die Studie des Rotauditors und Regens der Poenitentiaria G. B. Coccinus aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts über die Großpoenitentiare den gleichen Bestand wie heute, nämlich beginnend mit einem Supplikenregister Alexanders V. und Johannes XXIII. senior.⁷ Da Göller die Liste der Großpoenitentiare

der oft Wochen lang zahlreiche Bände zur Feststellung einer einzigen Tatsache vielleicht vergeblich durchsucht, vermag zu würdigen und zu begreifen, was an geistigem Genuß ein solcher Moment ungeahnten Finderglückes in sich schließt“.

⁵ *L'Archivio della Penitenzieria Apostolica e il primo registro delle suppliche* (1410-1411) Roma 1969 masch.

⁶ XXIII, 1969, S. 384-427.

⁷ *De antiquitate cardinalis maioris Poenitentiarii*; die zwei Hss. sind zitiert bei Göller, *Die päpstliche Poenitentiaria I*, 1, S. 13.

von Coccinus bekannt war (ex registris s. poenitentiariae), lag die Feststellung nahe, daß zu Beginn des 17. Jahrhunderts auch nicht mehr vorhanden war und Verluste von Bedeutung inzwischen nicht mehr eingetreten sind.

Appendice Nr. 1 der Dissertation von Tamburini bringt das „Inventario dell'archivio storico della sacra Penitenzieria“ auch gedruckt in dem noch ausführlich zu besprechenden Werk: *Collectanea Archivi Vaticani* 2. Guida delle fonti per la storia dell'America latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia a cura di Lajos Pásztor. Città del Vaticano 1970 S. 351 f.:

<i>Registri di suppliche e di bolle</i> (matrimonialium et diversorum) 1409–1890	voll. 746
<i>Indici alfabetici delle matrimoniali</i> 1785–1864	voll. 70
<i>Matrimoniali</i> , cca 1701–1884	cartelle 1879
<i>Suppliche originali</i> (richieste di dispense matrimoniali) gruppi dei secoli XVI–XVIII; serie regolare 1800–1894	pacchi 1065
<i>Dispense matrimoniali</i> (negate, sospese o inviate alla Dataria) 1830–1880	cartelle 59
<i>Matrimoniali</i> , (inviata a Gaeta e Portici) 1849–1850	cartelle 4
<i>Matrimoniali di Udienza</i> , 1861–1879	cartelle 2
<i>Materie segrete e registri alfabetici</i> , 1600–1799, 1814–1845	cartelle 360
<i>Libri expeditionum</i> , 1726–1810	voll. 59
<i>Giustificazioni delle spese ed incassi</i> , 1726–1883	voll. 28
<i>Recapiti</i> , (spese approvate, eseguite e quietanzate) 1762–1816	voll. 7
<i>Libri taxarum</i> , 1704–1822	voll. 25
<i>Registri dei Segretari</i> , 1717–1874	voll. 25
<i>Indici alfabetici dei Regolari</i> , 1785–1808	voll. 5
<i>Registri di mandati</i> , 1735–1835	voll. 18
<i>Formulari di Penitenzieria</i> , secoli XVIII–XIX	voll. 7
<i>Facoltà ordinarie e straordinarie</i> a Nunzi, Vescovi, altri Ordinari, sacerdoti regolari e secolari, particolari, «pro rebellibus». Registri alfabetici 1700–1885	cartelle 21
<i>Voti di Tribunale</i> , secoli XVI–XVIII	filze 18
<i>Atti di Penitenzieri Maggiori</i> , 1569–sec. XIX	voll. 5
<i>Penitenzieri Minori</i> delle Basiliche Romane, S. Maria degli Angeli in Assisi, S. Antonio da Padova, S. Annunziata in Firenze	filze 6
<i>Libri degli Agenti</i> , 1805–1840	voll. 5
<i>Economia del Tribunale</i> , secoli XVIII–XIX	vol. 1
<i>Miscellanea Bizzarri</i> , (<i>Pro-sigillatore</i>), sec. XVIII ^{ex}	filze 9
<i>Miscellanea Valentino Mangiono S. I.</i> , cca 1641	vol. 1
<i>Indici numerici diversi</i> , cca 1745–1860	cartelle 3
<i>Indice alfabetico delle secolarizzazioni di regolari e monache</i> 1805–1807	cartella 1

Appendice Nr. 2: Prospetto dei registri della Penitenziaria da Pio V a Sisto V zählt von Alexander V. bis Pius V. 163 Supplikenregister, von Pius V. bis Sixtus V. an Suppliken- und Bullenregistern die Nummern 164 bis 219, von Sixtus V. bis Leo XIII. die Bullenregister 220–746.

Für die spätmittelalterliche Forschung, wie sie z. B. das Deutsche historische Institut in Rom mit dem Repertorium Germanicum betreibt, ist das Material des 15. Jahrhunderts von großer Wichtigkeit. So ergeben sich Ergänzungen zu Repertorium Germanicum III,⁸ dann zu Eugen IV. und den folgenden Pontifikaten. Für Martin V. ist nichts vorhanden. Von Band 1 (Fragmente für Alexander V. und Johann XXIII. senior) springt die Reihe in Band 2 zum VIII. Pontifikatsjahr Eugens IV. (1438). Für das 15. Jahrhundert sind 51 Bände erhalten. In der Dissertation von Tamburini folgt dann eine genaue Beschreibung des ersten Bandes; er enthält etwa 750 Suppliken, vom 1. April bis 2. Mai 1410, aus der Sedisvakanz vom 4. bis 24. Mai und das ganze erste Pontifikatsjahr Johanns XXIII. senior vom 25. Mai 1410 bis 24. Mai 1411. Der Band ist wie bei den sog. Kanzleisuppliken aus einzelnen Lagen zusammengesetzt mit folgenden Titeln: *de officio procuracionis – super defectu natalium in forma ampliori – de matrimonialibus – de sancto sepulcro, sancto Jacobo et commutatione votorum – de diversis formis*.

Ausführlich wird die Tätigkeit der im Registerband sichtbar werdenden Beamten behandelt, vor allem des Großpoenitentiars, des Auditors (Regens) und seines oft genannten „*iudicium auditoris*“, der Korrektoren, Skriptoren, Taxatoren und der Prokuratoren. Sehr interessant sind die detaillierten Angaben über die Signierung der Suppliken, die normalerweise vom Großpoenitentiar ausgeübt wird aufgrund der mit seiner Ernennung erteilten generellen Vollmachten. Aber es kommt auch Delegation an andere, zum Teil noch nicht identifizierte Personen durch den Großpoenitentiar vor. Hier können sich noch wichtige Einzelheiten zur allgemeinen Geschichte der Suppliken-Signierung ergeben, zumal von den Pisaner Konzilspäpsten keine Supplikenregisterbände erhalten sind und aus der römischen Obedienz nur ein einziger Band.

Eine der wichtigsten Fragen ist die nach dem Inhalt der Supplikenregister, näherhin ob es sich um Materien des Forum internum handelt. Im Anhang zu seiner Diss. hat Tamburini eine Reihe von Texten als Beleg für die verschiedenen Sparten der Register publiziert. Daraus geht hervor, daß es fast durchweg die gleichen Materien sind, wie in den Serien der sog. Kanzleisuppliken des kurz darauf folgenden Pontifikates Martins V., also um Dispensen verschiedener Art, sehr häufig Ehedispensen, Dispensen *super defectu natalium*, *super defectu aetatis*, Absolution von Zensuren und Irregularität, *Commutatio votorum* und sonstige übliche Konzessionen. Gerade bei der Absolution von Zensuren aufgrund von Delikten, wie sie zahlreich in Repertorium Germanicum IV vertreten sind, zeigt sich in der ganz glei-

⁸ U. Kühne, Repertorium Germanicum III, Alexander V., Johann XXIII., Konstanzer Konzil, Berlin 1935.

chen Form der Darstellung des Sachverhalts dasselbe Bemühen, an Tötungsdelikten möglichst unschuldig zu erscheinen.⁹ Der These Tamburinis, daß solche, auch okkulte Delikte in den Supplikenregistern der Poenitentiarie und den andern Supplikenregistern und dann natürlich auch in den darüber ausgestellten Bullen mit dem Forum internum sacramentale et extrasacramentale nichts zu tun haben, muß man ohne Vorbehalt zustimmen. Es geht hier darum, daß bei Bekanntwerden eines Deliktes z. B. der oft vorkommenden Erschleichung eines Benefiziums durch simonistische Abmachungen, falsche Angaben über die Einkünfte oder Verschweigung des Besitzes anderer Benefizien der Beklagte die Absolution und Rehabilitierung vorweisen kann.

Es ist schwer zu erklären, warum bei ganz gleich gelagerten Fällen einmal der Weg über die Kanzlei und ein andermal über die Poenentiarie gewählt wurde. Vielleicht hängt es mit den Beziehungen der Prokuratoren zusammen, zeugt aber wiederum von der meist zu wenig beachteten Improvisation im kurialen Geschäftsgang und bedarf noch eingehender Prüfung. Auch hieraus ergibt sich, daß das Forum internum bei dem vorliegenden Material nirgends in Frage kommt. Die Archivalien des „archivio storico“ der Poenentiarie stellen bis zum Pontifikat Pius V. eine wertvolle Ergänzung zu den Registerserien des Vatikanischen Archivs dar. Deshalb hat der Internationale Kongreß für Papstdiplomatik im Herbst 1971 in Rom für die Überführung des „archivio storico“ der Poenentiarie in das Vatikanische Archiv und damit Freigabe für die Forschung mit Recht votiert. Man kann diesem Votum nur baldigen Erfolg wünschen und der trefflichen Arbeit Tamburinis die verdiente Anerkennung zollen.

⁹ Repertorium Germanicum IV (1943–1957), häufig vorkommende Schlägereien mit Todesfolge Sp. 40. 362. 802. 1533. 1607. 1843. 2398. 2689. 2910. 3223. 3440. 3558, oder aus Gebieten außerhalb des geographischen Rahmens des Rep.Germ. Reg. Suppl. 106 fol. 278 v. 241 fol. 34 v.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Werner Affeldt: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm 13, 1-7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht). 1969. 317 S., kart. DM 42.-.

Durch tausend Jahre bis in das hohe Mittelalter wurde Theologie vornehmlich als exegetische oder homiletische Auslegung der Bibel gelehrt und geübt. Die Bibelkommentare sind daher bedeutende Zeugen der Glaubens- und Lehrgeschichte und darüberhinaus der Kultur- und Geistesgeschichte. Gleichwohl fand und findet die Auslegungsgeschichte wenig Pflege. So wird man die vorliegende Darstellung der Auslegungsgeschichte von Röm 13, 1-7 - eine erweiterte Berliner Dissertation - schätzen.

Dieser Paulustext hat als eine der wesentlichen Aussagen des Neuen Testaments über den Staat in besonderer Weise in den letzten Jahrzehnten die Auslegung herausgefordert, wobei auch die patristische Auslegungsgeschichte erörtert wurde. Affeldt faßt in einem ersten Abschnitt bisherige Untersuchungen darüber zusammen, erweitert und vertieft sie, indem er die Exegese von Röm 13, 1-7 nach Irenäus von Lyon, Origenes, Ambrosiaster, Augustinus und Pelagius entwickelt. In der Zeit der Verfolgung suchte die Exegese die Freiheit des Glaubens und der Kirche gegen den Staat zu begründen; so Origenes, aber dann auch häretische Spiritualen gegenüber der Staatskirche. Die politische Theologie des Ambrosiaster aber machte den König zum Statthalter Gottes auf Erden und die weltliche Gewalt zu einem Faktor der Heilsgeschichte. Affeldt sieht ab von der zumeist in den Katenen erhaltenen Auslegung späterer griechischer Kirchenväter. Es ist jedoch von Interesse zu sehen, wie ihre Exegese die konstantinische Wende mitvollzieht, da der Staat danach nicht mehr Gegner, sondern Schützer der Kirche ist. Es ergäben sich parallele Entwicklungen zur staatsbejahenden lateinischen mittelalterlichen Auslegung.

Die Hauptteile des Buches behandeln die Theologie der Vorscholastik, Frühcholastik und Hochcholastik. Hier wird ein weites Neuland betreten und erforscht. Oft sind literarhistorische Fragen noch offen und beispielsweise die Echtheitsfragen der Schriften ungelöst. Bisweilen ist die Forschung auf unzulängliche Drucke angewiesen, oder sie muß auf Handschriften zurückgehen. Daß der Kommentar zum Römerbrief von Agidius Romanus deshalb nicht miteinbezogen werden konnte, ist bedauerlich. Über vierhundert Jahre erstreckt sich die Lücke der Auslegungsgeschichte zwischen dem letzten Paulinenkommentar der Väter und der mit der karolingischen Zeit beginnenden Vorscholastik. Der Traditionsstrom fließt in Kompilationen der Väterauslegung weiter. Die Überlieferung ist übermächtig, und so findet sich in der Exegese von Röm 13, 1-7 zunächst kaum eine Auseinandersetzung mit neuen politischen Situationen. Die Unterordnung der Christen unter die weltliche Gewalt ist selbstverständlich. Die von Gott eingesetzte Staatsgewalt ist in gutem Recht. Mißbrauch gründet im bösen Willen des Menschen. Gott verfolgt auch durch böse Fürsten seine Zwecke. Christliche Freiheit ist nicht politische oder soziale Freiheit, sondern Freiheit von der Sünde. Ein Widerstandsrecht wird allenfalls zur Verteidigung des Glaubens erwogen. In der ersten Periode der Frühcholastik, in deren Brennpunkt die Schule des Anselm von Laon steht, kommt die Glossenliteratur auf.

Verhältnismäßig selbständig ist Petrus Abälard. Hauptgewährsmann für die Exegese ist Augustinus. Auch Origenes wirkt nach. Die Auslegung hält fest, daß die staatliche Gewalt von Gott ist. Der Fürst ist Gottes Diener. Widerstand gegen obrigkeitlichen Machtmißbrauch wird vielleicht theoretisch erwogen, aber nicht konkret und praktisch limitiert. Die Erschütterungen des Investiturstreites werden in den Stuben der gelehrten Exegese nicht registriert. In der späteren Frühscholastik bildet sich als neue Form der Exegese die Literatur der Quästionen, die ausgewählte Texte und Probleme behandeln und dabei gelegentlich zu Abhandlungen auswachsen. Logik und Dialektik gewinnen auf die Exegese Einfluß. Die patristische Tradition verliert sich. Robert von Melun findet die Unterscheidung von potestas und persona, wodurch ermöglicht wird, den Machträger zu kontrollieren und ihm den Gehorsam zu verweigern. Im Kommentar eines Anonymus findet sich die Lehre von den zwei Schwertern, die beide der Kirche gegeben sind. Dem Papst wird eine potestas directa in temporalibus zuerkannt. Die weltliche Gewalt wird nicht mehr unmittelbar auf Gott zurückgeführt, wie dies bisher im Anschluß an Paulus gelehrt wurde, sondern sie wird von der Kirche, das heißt vom Papst, verliehen. Ideen des Investiturstreites dringen in die Auslegung ein. Der Hochscholastik zugehörend erklärt Hugo von St. Cher in seiner kurzen Postille zu Röm 13, 1–7, daß die Kleriker wegen des obliegenden geistlichen Dienstes von weltlicher Steuerzahlung entbunden sind, während die Laien mit ihrem weltlichen Besitz der Kirche zu dienen haben. Dies entspricht den Beschlüssen der Laterankonzile von 1179 und 1215. Johannes de la Rochelle beweist mit Matth 17, 24 f., daß die Kleriker nach göttlichem Recht von der Steuerzahlung an die Fürsten befreit sind. Thomas von Aquin folgt bei der Auslegung von Röm 13, 1–7 weithin der Tradition. Eine Widerstandslehre ist in seinen anderen Schriften schärfer ausgeprägt. Der Befund ist, daß die Bibelkommentare von den mannigfachen Bewegungen der Hochscholastik wenig gewannen. Sie unterlagen wohl einem besonderen Gesetz theologischen Schulbetriebes.

Die Aussagen über den Staat in Röm 13, 7 sind erstaunlich vorbehaltlos, wenn Paulus einfachhin sagt, daß die Obrigkeit Gottes Diener zum Guten ist und der Gute Lob von ihr erhält. Hat Paulus vergessen, was Christus und er, Paulus selbst, von seiten der Obrigkeit erfahren haben? Gibt es kein Recht der Freiheit gegenüber der staatlichen Gewalt? Diese Fragen bewegten die Auslegung immer. Die Geschichte der Auslegung zeigt, daß das Verständnis des Textes stets zeitgebunden war. Autoritäre Staatsstrukturen gestatteten der Exegese nicht, ein Widerstandsrecht zu entwickeln. Das gilt für die mittelalterliche Auslegung ebenso, wie es in neuer Zeit galt und gilt.

Tübingen

K. H. Schelkle

Bruno Jordahn: Der Taufgottesdienst im Mittelalter bis zur Gegenwart, Edmund Schlink: Die Lehre von der Taufe. – Register. (= Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Hrsg. von Karl Ferdinand Müller und Walter Blankenburg. Band V, 35.–38. und 39.–41. Lieferung) Kassel (Johannes Stauda) 1966/1970. S. 349–843, kart. Subskriptionspreis je Lieferung DM 6.–

Das verspätete Erscheinen dieser Rezension ist weder dem Rez. noch dem Verlag zur Last zu legen, weil äußere Umstände die Fortsetzung dieser Besprechung erschwert haben. Ich erinnere deshalb daran, daß der 1. Teil des V. Bandes der „Liturgia“ („Der Taufgottesdienst“), nämlich G. Kretzschmars umfassende Untersuchung „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche“, bereits im Jahrg. 1968 (Heft II, S. 231–236) von mir ausführlich besprochen wurde. Inzwischen ist der V. Bd. mit den Arbeiten von B. Jordahn und E. Schlink zum Abschluß gekommen und für 1970/71 als VI. Bd. „Die Trauung“ (Alfred Niebergall) in Aussicht gestellt. –

An die Arbeit von G. Kretzschmar schließt sich also eine weitere liturgiegeschichtliche Untersuchung an: Bruno Jordahn, Der Taufgottesdienst im Mittelalter bis zur Gegenwart (S. 349–640). Der Titel ist insofern zutreffend, als Verf. zwar mit der

„T. (= Tauf-, Taufe)liturgie bei Luther“ (S. 350–425) einsetzt, aber dann die beiden Taufbüchlein L. (= Luther's) von 1523 und 1526 eingehend mit spätmittelalterlichen T.formularen vergleicht (S. 361–397). So ergibt sich eine fruchtbare Ausgangsposition für die anschließende Interpretation der beiden T.büchlein. In ihr wird als Grundbegriff für das T.geschehen der des pactum, des Bundes, den Gott mit dem Getauften schließt, herausgestellt. In der abrenuntiatio und der interrogatio fidei gewinnt dies seinen spezifischen Ausdruck. Verf. geht dann der Frage nach, inwiefern die begleitenden Akte, also exsufflatio, signatio crucis, exorcismus, traditiones und impositio manuum, jenem Handeln Gottes mit dem Täufling entsprechen. Wenn L. auch 1526 diese aus dem Erwachsenentaufordr stammenden Stücke gegenüber 1523 verringert hat, so wird doch ausdrücklich festgestellt, daß gerade durch die Übertragung dieser Katechumenatshandlungen auf die Kinder-taufe deren „Abgleiten ins rein Rituelle verhindert“ wurde. Das Problem T.-Glaube bleibt dadurch im Blick. Das führt den Verf. zur Erörterung des „Kinderglauben bei L.“ (S. 416–423). Indem L. die Möglichkeit eines solchen vertritt, bietet er zwar keine die Vernunft befriedigende Lösung für das Problem T.-Glaube. Doch indem für ihn im Mittelpunkt all solcher Überlegungen das T.geschehen selbst steht, bedeutet der Kinderglaube bei L. alles andere als nur eine zweifelhafte systematische Voraussetzung in Konsequenz seiner Lehre vom Sakrament. Er begegnet ja in der T. dem Werk Gottes, dem er sich mit seinem Denken nicht gewachsen weiß, das er schlicht anerkennt und nachzuzeichnen versucht. Diesem alleinigen Wirken Gottes gegenüber gewinnt das Handeln des Menschen oder der Kirche bei der T. trotzdem Bedeutung, insofern es dabei als betendes Handeln in Erscheinung tritt. Daraus ergab sich, daß L. zwar das liturgische Gut der mittelalterlichen Kirche in der T.liturgie in großem Umfang übernehmen konnte, aber an entscheidender Stelle einen Bruch vollziehen mußte, indem nach seinem Verständnis im Kernstück der abrenuntiatio und interrogatio fidei im Grunde genommen der Täufling selbst absagt und antwortet. Denn: „so meinen wir, daß in der T. das Kind eigenen Glauben erhält, nachdem der Glaube der Kirche darum gebetet hat und für das Kind im Geiste Christi betet“ (WA Br. II, 550). Indem sich L. also nicht mehr mit der mittelalterlichen Theologie auf den Glauben der Kirche oder den stellvertretenden Glauben der Paten zurückzog oder auch auf den zukünftigen Glauben des Täuflings, hat er das T.-verständnis der Vergangenheit vertieft und das Ganze auf das Zentrum des T.geschehens konzentriert, nämlich auf den Bundesschluß Gottes mit dem Täufling, bei welchem das göttliche Handeln den Menschen nicht einfach ausklammert. Indem Verf. die liturgischen Formulare L.s und seine diesbezüglichen Äußerungen deuten will, ist von ihm nicht zu verlangen, daß er das Problem des Kinderglaubens hier in extenso erörtert. Weil L.s T.lehre ihren Schwerpunkt stets im Taufgeschehen als solchem besitzt, können einzelne Aussagen über den Kinderglauben je nach der Unterschiedlichkeit seiner Gegner zeitweise zurücktreten, aber diese Überzeugung an sich ist vom Reformator bis an sein Lebensende festgehalten worden. Darum ist es wichtig, daß Verf. sie in L.s Verständnis der T.liturgie und nicht in einer systematischen Konsequenzmacherei verwurzelt zeigt. Nicht unerwähnt soll bleiben, daß Verf. trotz seiner umfassenden Kenntnis des mittelalterlichen Materials das vielerörterte „Sintflutgebet“ in keiner katholischen Taufliturgie gefunden hat. So läßt auch er Höflings Meinung weiter gelten, daß „die Annahme der L.schen Autorschaft doch die meisten Gründe für sich hat“.

Ein zweiter Abschnitt (S. 426–478) verfolgt „die T.liturgie im Reformations-jahrhundert nach L.“ anhand von lutherischen und verwandten Formularen und reformierten Ordnungen. In ersteren sind wie bei L. in der substantia baptismi keine neuen Entscheidungen festzustellen; indem man weiterhin die Tradition bejaht, weiß man sich wie L. zu der einen heiligen, allgemeinen (katholischen) und apostolischen Kirche gehörig. Änderungen geschehen nur im Rahmen der T.liturgie, den sog. Zeremonien. Schon vor der Mitte des Reformationsjahrhunderts wird vor allem der Exorzismus zum Problem. Man behält ihn zwar mit wenigen Ausnahmen (Henneberg 1582) in lutherischen Kirchenordnungen bei, aber praktiziert ihn seit der Mitte des 17. Jahrhunderts immer weniger. Erst der Streit mit dem

Calvinismus hat ihn aus einem Adiaphoron zum Schibboleth zwischen den Konfessionen werden lassen. Typisch für die Ordnungen des 16. Jahrhunderts ist das Anwachsen der Vermahnungen, Anreden und Praefamina zu den Gebeten. Indem dadurch die Formulare bei aller Verbundenheit mit L. vielgestaltig werden, setzt eine bis zur Gegenwart fortdauernde Weiterentwicklung der T.liturgie ein.

Zwinglis T.liturgie ist trotz Beibehaltung mancher traditionellen Elemente als konsequenter Ausdruck seiner neuen T.theologie von besonderer Bedeutung. Die T. ist für ihn Aufnahme in die Kirche; entsprechend werden die T. fragen nicht an das Kind, sondern an die Paten gerichtet. Durch die nur ihm eigene Änderung der T.formel („... in den Namen ...“) wird die T. eindeutig zum Initiationsritus. Alle exorzistischen Stücke kommen in Wegfall. Man vermißt beim Verf., daß er auf die Beziehung zwischen T.-handlung und Hl. Geist bei Zwingli nicht eingeht. Der tiefe Unterschied der T.theologie des Züricher Reformators zu allen anderen T.theologien liegt doch gerade darin, daß das Sakrament nicht Voraussetzung für das Kommen des Geistes ist, sondern dieser auch unabhängig vom Sakrament da ist. So kann er die Wassertaufe von der Geistestaufe als der eigentlichen T., die dem Glauben gegeben wird, unterscheiden. Calvins T.liturgie ist zwar unabhängig von Zwingli, aber durch die Gleichsetzung von T. und Beschneidung erweitert er den von Christus allen Menschen zugedachten Gottesbund auch auf die Kinder und versteht von hier aus die T. auch als Aufnahme in die Gemeinde. Da die T. sich erst in einem Glaubensleben realisiert, wird Nottaufe sinnlos. Das Handeln am Kind ist jetzt nicht mehr Zentrum der T.liturgie; darum nehmen Vermahnungen und Gebete an Umfang zu.

Der dritte Abschnitt (S. 479–533) gilt der „T.liturgie in der Zeit der Orthodoxie und des Pietismus“. Zuerst werden die T.ordnungen und dann die Zeremonien der T.liturgie behandelt. Als Repräsentant der Hochorthodoxie tritt Johann Gerhard in den Mittelpunkt, während die Darstellung des Pietismus bei Spener einsetzt und mit Zinzendorf schließt. Verf. hebt mit Recht hervor, daß nicht nur die T.ordnungen der Orthodoxie und des Pietismus bis in die Gegenwart im Grunde lebendig geblieben sind, sondern ebenso haben deren theologische Hintergründe Aufklärung und Rationalismus überdauert und wirken heute noch fort. Darum scheint es mir wichtig, statt auf die Ordnungen und Zeremonien im einzelnen einzugehen, was hier schon aus Raumgründen unmöglich ist, die „theologischen Aspekte für die Gestaltung der T.liturgie“ zu umreißen, wie sie Verf. am Schluß des Abschnitts eingehend darstellt.

Er geht dabei aus von der Frage: „Haben Orthodoxie und Pietismus etwas wesentlich Neues zur Gestaltung und zum Verständnis der T.liturgie beigetragen?“ Beide theologisch-kirchlichen Richtungen sind sich darin einig, daß der Kern der T.handlung, also das Begießen oder Besprengen mit Wasser und die begleitende T.formel, unveränderbar ist. Demgegenüber gelten die umrahmenden Zeremonien grundsätzlich als Adiaphora. Aber da sie das Schwergewicht der Tradition für sich haben, bedurfte jede Abänderung einer theologischen Entscheidung über ihr Verhältnis zum Kern der T.liturgie. In steigendem Maß wurde vor allem anderen der Exorzismus zum neuralgischen Punkt; man hat ihn zunehmend nur „als Erinnerung und Zeugnis für die Verlorenheit des Menschen“ interpretiert. Doch über die Einzelstücke hinaus ist zu fragen, ob auch bei Beibehaltung der überkommenen Formen das Verständnis des T.geschehens sich nicht in einer für die Folgezeit richtunggebenden Weise geändert haben könnte. Für die Orthodoxie ist festzuhalten, daß ihr eine wissenschaftliche Interpretation der T. möglich erscheint, die mit Johann Gerhard auch ihr gegenüber das Subjekt-Objekt-Schema verneint. Die T. bleibt zwar alleiniges Handeln Gottes, aber indem dem Täufling der Hl. Geist gegeben wird, dessen erneuernde Macht das ganze Leben durchdringt, werden die T. und das Leben des Getauften aufs engste miteinander verklammert. Diese Deutung der T. in solch umfassendem Zusammenhang ist „das Neue und in die Zukunft Weisende, das wir als einen gewichtigen Beitrag zur Geschichte der T.liturgie zu sehen haben.“ Bei Spener meldet sich insofern bereits eine Akzentverschiebung, als er Verstehen und Glauben, Wort, Sakrament und deren Eindringen in den inneren

Menschen voneinander unterscheidet. Das in der T. begründete Neue muß verstanden und dann auch im Leben und Bekenntnis des Glaubens manifest werden. Von daher ist die Konfirmation im Pietismus zu ihrer Bedeutung gelangt. Francke hat dann in der T. zwar ein Mittel der Wiedergeburt sehen können, nicht aber diese selbst und darum gegenüber der T. den entscheidenden Wert auf die Bekehrung gelegt. Verf. fragt dazu mit Recht: „Hat er darin als Einzelgänger in der Kirche zu gelten, oder steht die Stunde für diese Auffassung noch vor uns?“ Zinzendorf schließlich hat das Überkommene bis in dessen Sprachgestalt hinein im Stil der Zeit neu geformt, damit eine Möglichkeit vorwegnehmend, die nicht nur Aufklärung und Rationalismus bald aufgreifen sollten, sondern die erneut zur Frage an die Gegenwart wird.

Der vierte Abschnitt (S. 534–585) wendet sich der „T.liturgie in der Zeit der Aufklärung und des Rationalismus“ zu. Er geht aus vom „Problem der agendatischen Formulare für die T.liturgie“. Die „liturgische Bewegung“ jener Zeit wird ausgelöst von der Frage, wie man die Zeitgenossen dafür gewinnen könne, „daß sie die Feier des Gottesdienstes und der kirchlichen Handlungen wieder ernst nehmen“. Man verspricht sich dafür Entscheidendes von einer Freiheit von jedem Agendenzwang. Die neuen liturgischen Formulare, wie sie, vom Geist der Zeit geprägt, in unabsehbarer Zahl erscheinen, wollen deshalb nur Muster darstellen, nach welchen die Prediger selbst Formulare schaffen sollen, „die sich je nach dem Ort, der Zeit und der Person oder der Personen, also nach dem verschiedenartig dem Prediger begegnenden Kasus zu richten haben.“ Auch hier werden zuerst die T.ordnungen, dann die einzelnen Bestandteile der T.liturgie erörtert, ebenso die Erwachsenentaufe. Gegenüber früheren Vorurteilen der Liturgiegeschichtler tritt uns auch beim Verf. die nicht ohne Auswirkung heutiger Problematik zu erklärende Umwertung dieser Epoche entgegen: „So handelte es sich keineswegs um eine Auflösungserscheinung, sondern um den Versuch der Erhaltung der Inhalte bei gleichzeitiger Anpassung der Formen an den Geist und die Sprache der Zeit. Theologisch tiefgreifende Veränderungen wurden nur in wenigen Fällen vorgenommen. Im ganzen war diese liturgische Bewegung eher konservativ als revolutionär“ (S. 583). Der Akzent hat sich aber damals ähnlich wie heute von der Theologie auf die Anthropologie verlagert. Man will zum Glauben an das T.geschehen als Handeln Gottes aufrufen, indem die T. als „Weihe des Menschen für Christus“ in ihrer einmaligen und grundlegenden Bedeutung für das Leben des Menschen gepriesen wird. Man sollte es aber auch hören, wenn Verf. im Ergebnis zu folgenden Sätzen sich veranlaßt sieht: „Eines aber ist durch sie (sc. Aufklärung und Rationalismus) deutlich geworden, daß es keine liturgischen Neuerungen gibt, die von der Tradition absehen können, daß es ferner konstitutive Elemente gibt, die nicht aufgegeben werden dürfen, und schließlich, daß keine Kirche der Bemühungen enthoben ist, auch in der Liturgie und ihren Formen die unaufgebbaren Inhalte so zum Ausdruck zu bringen, daß die jeweilige Zeit sie zu fassen vermag und abzunehmen bereit ist“ (S. 585).

„Die T.liturgien im 19. Jahrhundert“ werden im fünften Abschnitt (S. 586–623) untersucht. In ihnen werden wieder die Grundstrukturen von L.s T.büchlein 1526, der süddeutschen und der reformierten Ordnungen sichtbar. Im einzelnen begegnen uns teils Kürzungen, teils nicht unbedeutliche Erweiterungen. Mehrere dieser verschiedenen Traditionsstränge sind nun infolge der Erweichung des konfessionellen Denkens in der gleichen Agende nebeneinander möglich. Das Anliegen der Aufklärung soll nicht verneint werden; es wird aber auf die Tradition der Kirche zurückgeführt. Ein Schlußabschnitt gilt der „T.liturgie der Gegenwart“ (S. 624–634). Hier wird festgestellt, daß weder die T.ordnung der VELKD in ihrer Agende III noch die der EKU gegenüber dem 19. Jahrhundert wirklich Neues bringen. Lediglich eine bisher nicht zur Auswirkung gekommene Privatarbeit „Die Ordnung der Hl. T. und die übrigen Handlungen der Initiation“ (von J. Beckmann, P. Brunner und W. Reindell, 1944) zeigt einen Neuanatz. Sie geht nämlich von der Erwachsenentaufe aus, betont aber die grundsätzliche Gleichrangigkeit von Kinder- und Erwachsenentaufen. Die Entfaltung und Bezeugung des T.geschehens, die we-

sentlich L.s T.büchlein von 1526 entspricht, soll dabei auf keinen Fall dieses selbst in den Hintergrund drängen.

Ein zusammenfassender Überblick am Schluß (S. 635–638) stellt als entscheidende Frage für die Weiterarbeit an der T.liturgie heraus, „ob man bereit ist, das Grundanliegen L.s und der folgenden Jahrhunderte zu bejahen und es aufzunehmen, nämlich in der Sprache die jeweilige theologie- und geistesgeschichtliche Situation zu berücksichtigen und eindeutige theologische Aussagen zu machen, ohne unaufgebbares geschichtliches Erbe über Bord zu werfen“. Dabei sollten aber immer des Verf.s Schlußsätze mitgehört werden: „Trotz allen Bemühens wird man bei der Gestaltung der T.liturgie nie vergessen dürfen, daß das Ergebnis nichts anderes als Äußerungen in Chiffren darstellen wird, die das Heilsgeschehen in der T. bezeugen, indem sie Gefäß für Gottes Heilswirken sind. Das Geschehen selbst wird sich stets jeder rationalen Erhellung entziehen. Es wird immer Geheimnis bleiben. Und das Geheimnis ist und bleibt allemal Gegenstand des Glaubens“ (S. 638). –

Rez. kann hier keinen Eindruck davon vermitteln, in welchem Maß Verf. das – von ihm z. T. erst ermittelte – umfangreiche Quellenmaterial zum evangelischen T.gottesdienst darbietet und erschließt. Es dürften darüberhinaus kaum noch Funde zu erwarten sein, die das gewonnene Bild wesentlich bereichern oder gar ändern könnten. Leider stören immer wieder zahlreiche Druckfehler. –

Den Abschluß dieses V. Bandes der „Liturgia“ bildet die systematische Darstellung der „Lehre von der T.“ aus der Feder Edmund Schlinks (S. 641–808). Verf. ist sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe angesichts der leidenschaftlichen T.diskussion der Gegenwart bewußt, in welcher von der Besinnung auf die zwischen den Kirchen anerkannte T. einerseits einigende ökumenische Impulse ausgehen, andererseits die Kritik oder gar Ablehnung der Kindertaufe die Einigungsbemühungen der Kirchen in Frage stellen. Der Entschluß des Verlages ist hoch anzuerkennen, diese klärende und hilfreiche Arbeit Schlinks in einer Sonderausgabe (Kassel 1969) einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht zu haben. Verf. setzt im Teil A bei der „Begründung der T.“ ein (S. 648–673). Er beschränkt diese nicht im Sinn einer „Einsetzung“ der T. auf die Überlieferung des T.befehls, sondern bezieht darin die alttestamentlichen Voraussetzungen und die Geschichte Jesu ein; auch die grundlegende Geistausgießung wird dabei berücksichtigt. Das damit gegebene historische Problem wird in seiner Schwierigkeit gesondert behandelt; dabei kommt Verf. zu der Überzeugung, daß „dem T.befehl eine besondere begründende Bedeutung innerhalb des gesamten Begründungszusammenhangs zukommt“. Hinsichtlich der mannigfaltigen neutestamentlichen T.aussagen sei es wichtig zu erkennen, daß diese selten den Charakter von Lehre besitzen, sondern als Stücke der Verkündigung „Ruf des Glaubens zum Glauben an die Heilstat, die Gott an den Getauften getan hat“, sein wollen. Probleme der T.lehre sind in der dogmatischen Arbeit immer wieder dadurch entstanden, daß die systematischen Bemühungen dieser Struktur der neutestamentlichen T.aussagen nicht hinreichend Rechnung getragen haben. Darum zeigt Verf. den sachgemäßen Ansatz für die Lehre von der T. im Werk Gottes am Täufling, das in seinen christologischen, pneumatologischen, ekklesiologischen und trinitarischen Bezügen zu entfalten ist. Erst dann kann von der Spendung und dem Empfang der T. gehandelt werden. Gemäß der neutestamentlichen Struktur der T.texte muß also immer von dem ausgegangen werden, „was der Glaube auf Grund der neutestamentlichen Aussagen als Widerfahrnis der T. bezeugt“. Mitentfaltet werden muß stets auch der in die T. eingeschlossene Imperativ zu einem neuen Leben. Auch muß der Zusammenhang mit Verkündigung, Herrenmahl und Kirche stets im Blickfeld bleiben, soll das Geheimnis des Reichturns der Gnade und der Gnadenmittel nicht verkürzt werden. Erst auf dieser Grundlage darf die Frage des Vollzuges der T. in Angriff genommen werden, und wird sich schließlich aus der gegenseitigen Anerkennung der T. seitens der getrennten Kirchen ihre ökumenische Bedeutung ergeben.

Demgemäß wendet sich Abschnitt B zuerst dem „Heilshandeln Gottes durch die T.“ zu (S. 674–727). Charakteristisch ist für diesen ganzen Abschnitt der primäre Bezug auf das NT; an ihm werden die Aussagen der späteren T.lehre gemessen, ihm

ein- und untergeordnet. Die „T. in Christus“ erscheint im 1. Unterabschnitt aufgliedert in „die Übereignung an den gekreuzigten und auferstandenen Christus“, die dem Getauften die Verfügung über sich selbst nimmt und ihm als Christi Eigentum das neue Leben in Freiheit und Hoffnung erschließt, in „die Hineingabe in Jesu Tod und Auferstehung“, durch welche „Ursprung und Vollendung des Christenlebens in eigentümlicher Weise zusammenfallen, ohne daß der Christ aufhören darf, der kommenden Vollendung entgegenzugehen“, in „die Gabe des neuen Lebens und die Mahnung, im neuen Leben zu wandeln“, demgegenüber die Verweigerung des Gehorsams die T.gnade in Frage stellt. Verf. macht im Ergebnis deutlich, wie sehr es darauf ankommt, dies alles in enger Bezogenheit zur Geschichte Jesu zu entfalten; nur so wird die in der T. begründete neutestamentliche Mahnung nicht zur Gesetzmäßigkeit entarten, sondern ihren tröstlichen Charakter bewahren. Gerade dies sollte die kirchliche T.predigt viel mehr, als das weithin geschieht, beherzigen.

Der 2. Unterabschnitt gilt der „T. durch den Hl. Geist“. „Das Geisteswirken durch die T.“ auf den Namen Jesu Christi wäre mißverstanden, wollte man daraus bereits den Besitz aller Geistesgaben ableiten. Der Täufling wird zwar dem Machtbereich des Geistes übereignet. Dieser aber „gibt seine Gaben in Freiheit, wann und wem er will. Die T. ist der Anfang des Empfangens seiner Gaben.“ Verf. geht dann auf neutestamentliche „Geisteswirkungen im Zusammenhang mit der T.“ ein. Es ergibt sich hier: „Daß Charismen auf verschiedene Weise zuteil werden, bedeutet keinen Widerspruch zu der in den neutestamentlichen Briefen und dem Johannesevangelium ausgesprochenen Gewißheit, daß der Hl. Geist durch die T. wirkt.“ In einem weiteren Abschnitt „Die Gabe des Geistes und die Mahnung, im Geist zu wandeln“ wird die Unablösbarkeit des Imperativs vom Indikativ im T.geschehen deutlich: „Das neue Leben des Getauften ist nicht nur ein Leben von der Geistesgabe her, sondern auch auf weitere Geistesgaben hin.“ Die anschließend erörterte „Gefahr der Einschränkung des Geisteswirkens im T.verständnis“ auf den T.akt allein besteht darin, daß anstelle der Bitte um immer neue Gaben und Führung durch den Hl. Geist die Angst tritt, das Empfangene schuldhaft zu verlieren, oder aber eine Abwertung der T. zu Gunsten späterer „Geistestaufen“ oder anderer Erfahrungen.

In einem 3. Unterabschnitt folgt die Erörterung der T. als „Aufnahme in die Kirche“ und zwar unter den Gesichtspunkten „Eingliederung in das Gottesvolk, den Christusleib und geistlichen Bau“ und „Eingliederung in die Kirche und Sendung zum Dienst an der Welt“. Aber auch „die Gefahr der Reduktion des T.verständnisses auf die äußere Kirchenzugehörigkeit“ wird nachfolgend ins Auge gefaßt.

Schließlich behandelt der 4. Unterabschnitt die T. als „die neuschaffende Tat des dreieinigen Gottes“. Zuerst geht es hier um die T. als „Tat Gottes in Christus durch den Hl. Geist“. Dabei ist es wichtig, den Begriff des „Neuschaffens“ als Hinweis auf die neutestamentliche Mannigfaltigkeit der Aussagen über Gottes Wirken durch die T. zu verstehen. Daß die T. im NT als tatsächliches Heilshandeln Gottes und nicht nur Hinweis auf ein solches verstanden wird, darüber besteht heute in der Exegese eine weitgehende Übereinstimmung quer durch alle Kirchen. In dem triadischen „Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes“, mit dem sich ein weiterer Abschnitt befaßt, sieht Verf. in nuce das später fixierte trinitarische Dogma vorausgenommen, indem so zum Ausdruck kommt, daß das Wirken Gottes, Jesu Christi und des Hl. Geistes ein Wirken ist. Insofern besagt auch ein neutestamentlich bezogenes Taufen nur auf den Christusnamen sachlich nichts anderes. In einem weiteren Abschnitt „Das Ineinander von Wort, Wasser und Gottes Heilstat“ wird dargelegt, wie diese drei Elemente im T.geschehen nicht von einander getrennt werden dürfen, sondern gemeinsam die eine göttliche Tat zum Inhalt haben. Erst in der späteren dogmatischen Reflexion ist die Verhältnisbestimmung von Wort, Wasser und Gnade zu einem Grundproblem geworden, demgegenüber L. die so auseinandergetretenen Momente wieder zusammenführen konnte, weil bei ihm der Ort seines T.verständnisses wieder das Hören und Empfangen im Glauben ist. „Die Gefahr des Auseinanderfallens der Aussagen über Wort, Wasser und

Gottes Heilstat“ wird anschließend darin gezeigt, daß so ein magisches Mißverständnis der T. die Folge sein oder der Zusammenhang von göttlichem Handeln und T. geschehen sich lockern oder die T. nur als gebotenes Zeichen des menschlichen Gehorsams verstanden werden kann; schließlich kann die Wassertaufe überhaupt fragwürdig werden. Abschließend wird „Die Notwendigkeit der T.“ bedacht. Hier kommt Verf. zu dem Ergebnis: „Die Heilsnotwendigkeit der T. kann als allgemeine theoretische Behauptung nicht festgehalten werden. Die Freiheit Gottes gegenüber den von ihm gegebenen Heilmitteln muß respektiert werden – die Freiheit seiner Gnade... Gottes Freiheit (ist) zu respektieren, indem wir mit aller Eindringlichkeit einen jeden zur Buße, zum Glauben und zur T. rufen. Mit derselben Eindringlichkeit ist vor der Verachtung der T. zu warnen.“

Im dritten Hauptabschnitt C wendet sich Verf. der „Spendung und dem Empfang der T.“ zu. In ihrem Charakter als Übereignung an Christus und Tod des alten Menschen ist ihre „Einmaligkeit“ begründet, von der zuerst gehandelt wird. Sie wäre nicht zwingend gegeben, „wenn die T. primär als Bekenntnisakt und Tat des Menschen, nicht aber als Tat Gottes am Menschen verstanden wird“. Weiter geht es dann um „Die Spendung der T.“, wobei „die taufende Kirche“, „die Kirche als Werkzeug des taufenden Gottes“ und das Problem der „von der Kirche losgelösten Spendung“, also der Häretikertaufe, ins Blickfeld treten.

Ein 3. Unterabschnitt wendet sich dem „Empfang der T.“ zu. Zunächst wird hier unter der Überschrift „Der Glaube an Jesus Christus“ gezeigt, wie bei der T. „der Glaube trotz aller Aktivität passives Empfangen ist. Denn der Mensch tritt herzu zu einer Handlung, in der er selbst nicht der Handelnde, sondern der dem Handeln eines anderen Preisgegebene ist.“ Da Gottes Tat durch die T. ein für allemal geschieht und somit das ganze weitere Leben bestimmt, darf der Zusammenhang von Glaube und T. nicht auf die zeitliche Reihenfolge Glaube-T. beschränkt werden, sondern gilt zugleich der umgekehrten Reihenfolge T.-Glaube. Im Verhältnis Glaube-T. wird anschließend ein „dreifacher Zusammenhang“ beider aufgewiesen, nämlich der die T. begehrende Glaube an Christus, der durch die T. zu erweckende und zu stärkende Glaube und der die einmalige T. durch Erinnern gebrauchende Glaube. Schließlich geht es in einem dritten Abschnitt um die Gefahr eines „vom Glauben gelösten Empfangs der T.“, die u. a. schon Augustin, Thomas und L. bedacht haben. In diesem Horizont ist es nicht selbstverständlich, daß die Kirche Kinder, ja Säuglinge, tauft. So wird denn im folgenden Abschnitt das heute so brennend gewordene Problem der „Kindertaufe“ in Angriff genommen. Das geschieht in 6. Schritten: die Entstehung der Kindertaufe und ihre Ablehnung, theologische Einzelargumente für und gegen die Kindertaufe, Folgerungen aus dem T.verständnis für die Stellung zur Kindertaufe, Folgerungen aus dem Kirchenverständnis für die Stellung zur Kindertaufe, die dogmatische Berechtigung der Kindertaufe, die praktische Problematik der Kindertaufe. Gerade auf diese Darlegungen wird sich heute angesichts des um die Kindertaufe entbrannten Streites das Interesse besonders konzentrieren. Das Verf.s Ausführungen dazu gewinnen ihr Gewicht und werden zur klärenden Hilfe, weil sie sich nicht auf das Verhältnis von T. und Glauben beschränken, sondern gleichgewichtig das Verhältnis von T. und Gottestat, sowie von T. und Kirche und damit das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Tun überhaupt ins Auge fassen. Im Ergebnis wird die dogmatische Berechtigung der Kindertaufe mit zwölf Thesen begründet, die a.a.O. (S. 766–769) gründlich gelesen und durchdacht werden sollten. Damit sieht aber Verf. die Problematik der Kindertaufe in „innerlich weithin ausgehöhlten Staats- und Volkskirchen“ nicht gelöst. Hier fallen T. und Glaube erschreckend auseinander. „Auch wenn die T. im Glauben gespendet wird, wird sie doch nicht im Glauben begehrt und im Glauben empfangen... Faktisch werden durch diese Praxis unzählige Menschen zu toten Gliedern der Kirche gemacht“. Bei der grundsätzlichen Berechtigung der Kindertaufe kann jedoch ihr Mißbrauch weder durch Ablehnung des T.begehrens christlicher Eltern, noch auf dem Wege eines „zeichenhaften“ Aussetzens mit der Kindertaufe durch Christen beseitigt werden. „Der Einsatz zur Behebung der Mißstände... muß vielmehr beim Evangelium genommen werden,

nämlich bei der verkündigenden und belehrenden Erinnerung derer, die die T. für ihr Kind begehren, an die Heilstat, die Gott an ihnen in der T. vollbracht hat“. Damit gewinnt das T.gespräch eine Schlüsselstellung, und es wird unmöglich, seitens der Kirche Eltern die T. aufzudrängen. Auch wird sich mit zunehmender Auflösung der Staats- und Volkskirchen ein Nebeneinander von Kinder- und Erwachsenentaufen herausbilden. Abschließend wird „der tiefste Unterschied im T.verständnis“ herausgearbeitet. Um ihn zu erkennen, gilt es, die Aussagen dogmatischer Reflexion „in die elementaren, vom Akt des glaubenden Empfangs der T. her bestimmten Aussagen zurückzuübersetzen“. Dann wird als tiefste Differenz deutlich „nicht erst die Anerkennung oder Nichtanerkennung der Kindertaufe, sondern das Verständnis der T. als Gottes Tat oder als Tat des menschlichen Gehorsams“. Doch wird gerade hier die innere Weite des Verf.s spürbar, denn er mahnt auch „die bei unserem eigenen T.- und Kirchenverständnis bestehenden Gefahren und die beim baptistischen T.verständnis nicht fehlenden positiven Möglichkeiten aufzuzeigen.“

Im Abschnitt „D. Die Gestalt der T.handlung“ geht es um folgende Inhalte: 1. Der Vollzug der T. nach den neutestamentlichen Schriften; 2. das Problem der Gestalt der T.handlung; 3. die konstitutive Mitte der T.handlung; 4. die Entfaltung der T.handlung durch das Wort; 5. die Entfaltung der T.handlung durch weitere Handlungen; 6. die Gefahr der Verdunkelung des T.verständnisses. Es geht dem Verf. hier um den Aufweis der vom NT her grundsätzlich bestehenden liturgischen Möglichkeiten, um „einsichtig zu machen, weshalb die Einheit der T. auch da anerkannt werden darf, wo die Gestalten der T.handlung zwischen den Kirchen erheblich differieren.“ Wir Evangelischen haben in diesem Zusammenhang allen Grund, des Verf.s Warnung zu hören, „die Gefahr einer Verdunkelung des T.verständnisses allein von einem Überhandnehmen begleitender ritueller Handlungen zu befürchten. Sie droht nicht weniger von einem Überhandnehmen von Worten, die die T.handlung umgeben, ohne das T.geschehen klar zu bezeugen.“ Die abschließenden Erwägungen über „die ökumenische Bedeutung der T.“ führen zu der offenen Frage: „Wird anerkannt, daß durch die T. über die Grenzen der einzelnen Kirchen hinaus die Eingliederung in den einen Leib Christi geschieht, müßte dann nicht auch die Gemeinschaft des einen Leibes Christi im Herrenmahl verwirklicht werden?“ – Verf. schließt ein Personenregister an, das im Zusammenhang mit der reichlich aufgeführten Literatur nicht in letzter Linie Zugang auch zur heutigen T.diskussion gibt.

Greifswald

William Nagel

Alte Kirche

Jürgen Regul: Die antimarcionitischen Evangelienprologe (= *Vetus Latina* 6). Freiburg (Herder) 1969. 276 S., kart.

Eine neue Untersuchung der seit De Bruyne sogenannten antimarcionitischen Evangelienprologe, deren einer sich mit den „monarchianischen“ Evangelienprologen, die Regul Argumente nennt, berühren, war längst an der Zeit, nachdem De Bruyne's von Harnack geteilte Ansichten über deren Ursprung von Gelehrten wie Lagrange, Haenchen und Conzelmann kritisiert worden waren. De Bruyne hatte die drei Vorreden auf breiter handschriftlicher Grundlage ediert und die Meinung vertreten, daß sie römischer Herkunft seien, der anonymen antimarcionitischen Literatur zugehörten und aus dem 2. Jh. stammten.

Regul verbreitet sich zunächst über die Überlieferung der antimarcionitischen und der monarchianischen Vorreden und ediert sie auf Grund der erreichbaren

Handschriften mustergültig. Bereits die Überlieferungsgeschichte der antimarcionitischen Prologe ist De Bruyne's Annahme sehr ungünstig, daß nämlich die drei Prologe von ein und demselben Verfasser herrührten und ursprünglich griechisch verfaßt worden seien. Denn lediglich für den Lk-Prolog gibt es einen einzigen späten Beleg einer griechischen Fassung. Während die monarchianischen Vorreden in den lateinischen Handschriften sehr häufig vorkommen, finden sich die antimarcionitischen selten. Alle drei zusammen stehen überhaupt nur in sechs Handschriften. Sonst begegnen nur zwei oder eine Vorrede allein, am öftesten der Lk-Prolog, was sich daraus erklärt, daß er im ersten Abschnitt mit dem Lk-Argument nahezu gleich lautet. Mit Recht leitet Regul daraus ab (S. 73), daß die Überlieferung die Prologe nicht als zusammengehörige Stücke kenne, daß weiter das vergleichsweise geringe Vorkommen dagegen spreche, daß die Prologe an einer so entscheidenden Stelle, wie es eine römische, antimarcionitische Bibelausgabe des zweiten Jahrhunderts wäre, in die Überlieferung der lateinischen Bibel eingefügt worden seien. Wenn der Lk-Prolog in einer Handschrift des 5. Jhs. begegnet, der Mc- und der Joh-Prolog in der ersten Hälfte des 6. Jhs. faßbar werden, so spricht diese Tatsache eines so langen Zwischenraumes ohne Bezeugung ebenfalls nicht für die frühe Datierung der Texte durch De Bruyne und Harnack.

Die behauptete innere Einheit der Prologe läßt sich auch nicht mit dem Hinweis stützen, alle drei würden gleichmäßig durch die monarchianischen Argumente vorausgesetzt, denn letztere verraten allein mit dem Lk-Prolog Verwandtschaft. Wie „antimarcionitisch“ sind nun die Prologe? Vom Mc-Prolog läßt sich ein antimarcionitischer Charakter lediglich durch seine angebliche Zusammengehörigkeit mit den beiden anderen Prologen aussagen. Aber auch der Lc-Prolog mit seinem asketischen Lukasbild, mit seinem Außerachtlassen der Eigenart des marcionitischen Lc-Evangeliums (Fehlen der Kindheitsgeschichte!) und dem gänzlichen Verschweigen des Gegners zeigt eigentlich keine antimarcionitische Tendenz. Nicht einmal der Joh-Prolog polemisiert eigentlich gegen Marcion, obgleich er ihn erwähnt. Schließlich und endlich macht Regul klar, daß es die Annahme einer römischen antimarcionitischen NT-Ausgabe gewesen sei, die den Gedanken an antimarcionitische Prologe überhaupt erst ermöglicht habe. Aber ein solches antimarcionitisches NT läßt sich ebenso wenig wahrscheinlich machen wie eine Sonderausgabe der Bibel Marcions (ohne seine Antithesen). Somit muß die Charakterisierung der Prologe durch De Bruyne und Harnack als widerlegt gelten. Freilich stellt sich nun neuerdings die nicht leicht zu lösende Frage nach der näheren Bestimmung der Prologe. Diesem Anliegen widmet Regul eingehende Einzeluntersuchungen (S. 95–206).

Das Ergebnis: Alter und Herkunft des Mk-Prologes läßt sich nicht feststellen: Der Lk-Prolog ist vom Lk-Argument benützt und wird in der ersten Hälfte des 4. Jhs. entstanden sein, während die monarchianischen Evangelienargumente aus dem Ende des 4. Jhs. stammen und sachlich wie sprachlich den elf von Scephs edierten und Priszillian zugeschriebenen Traktaten (CSEL 18; PL Suppl. 2, 1413 bis 1483) nahestehen.

Mit dem Joh-Prolog berührt sich das Proömium der Corderius-Katene aus dem 7. Jh., für die aber der Prolog als Quelle nicht in Frage kommt. Die eigenartige Kunde des Joh-Prologes: Marcion hereticus, cum ab eo esset inprobatu eo quod contraria sentiebat, abiectus est ab Johanne hat aber ihre genaue Parallele im *Diversarum haereseon liber* des Filastrius aus dem Ende des 4. Jhs.: (Marcion) *devictus atque fugatus a beato Johanne evangelista et a presbiteris de civitate Efesi Romae hanc heresim seminabat* (45, 7 CSEL 38, 24, 12–14). Regul (S. 197) möchte für diese Angaben eine gemeinsame Quelle annehmen, der sicher keine historische Zuverlässigkeit zuzusprechen sei, und die kaum vor dem 4. Jh. anzusetzen sein dürfte.

Vielleicht sollte man sich nicht auf das 4. Jh. festlegen. Denn schon Irenäus hat damit begonnen, das Johannes-Evangelium gegen die Ketzer geschrieben sein zu lassen: *volens per evangelii adnuntiationem auferre eum qui a Cerintho inseminatus erat hominibus errorem* (3, 11, 1; SChr 34, 178–180), und wenig später erklärt Irenäus: *Abstulit autem a nobis dissensiones omnes ipse Johannes dicens: In hoc*

mundo erat et mundus per ipsum factus est . . . In sua propria venit et sui eum non receperunt. Secundum autem Marcionem et eos qui similes sunt ei neque mundus per eum factus est, neque in sua venit sed in aliena (3, 11, 2 ebd. 182). Irenäus weiß natürlich noch, daß Johannes geschrieben habe providens has blasphemias regulas quae dividunt Dominum . . . (3, 16, 5 ebd. 290). Aber sobald das Gefühl für die historische Lebenszeit der großen Ketzler getrübt war, konnte die Meinung aufkommen, Johannes habe die bedeutendsten bereits bekämpft. Was möglich war, ersieht man daraus, daß schon bei Hippolyt und Tertullian Ebion, der erfundene Heros eponymos der Ebioniten auftaucht. Und für besonders erwähnenswert halte ich in diesem Zusammenhang die Nachricht des Ende des 3. Jhs. schreibenden Griechen Viktorin von Pettau: cum essent Valentinus et Cerinthus et Ebion et cetera schola (satanae) sparsa per orbem, convenerunt ad illum (sc. Johannem) de finitimis civitatibus episcopi et compulerunt eum, ut ipse testimonium conscriberet in Dominum (CSEL 49, 94–96). Epiphanius (2, 51, 12 GCS 31, 264 7f.) läßt den Apostel die Häupter der Irrlehre direkt anreden: „Was irrt ihr, wohin kehrt ihr euch, wohin verirrt ihr euch, Kerinth, Ebion und ihr anderen?“ Konnte man unter diesen „anderen“ Valentin sehen, dann auch Marcion. Die Kombination, Marcion sei von Johannes und dessen Presbytern widerlegt und damit zur Flucht genötigt worden, könnte also wohl auch schon im 3. Jh. entstanden sein, sicher aber nicht früher.

Im übrigen wird man Regula sorgfältigen Darlegungen durchaus zustimmen können. Zu S. 71: Die Grazer Hs 415 gehört zur großen Gruppe jener, die nur dem Lk den Prolog, den übrigen Evangelien nur die Argumente voranstellen.

Graz

Johannes B. Bauer

H. J. Vogt: *Coetus Sanctorum*. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche (= *Theophaneia* 20). Bonn (Hanstein) 1968. 307 S., kart. DM 48.–, geb. DM 53.50.

Die vorliegende Untersuchung, eine mit einem Preis bedachte Bonner theologische Dissertation, wendet sich aufs neue dem Mann zu, der als Gegenspieler des Bischofs Cornelius von Rom und geistiger Antipode des Cyprian an der Spitze einer römischen Sondergemeinde stand. Dieser Gemeinde des Novatianus schlossen sich schnell zahlreiche Gemeinden oder Teilgemeinden an, die, zumal im Osten, zeitweise von einiger Bedeutung gewesen sind. In der allgemein geteilten Annahme, der Kirchenbegriff des Novatian bilde die Wurzel des Schismas, das verhältnismäßig lange fortbestand (S. 15–16), greift der Vf. dieses Thema auf, das bisher noch nicht (S. 15) im eigentlichen Sinne monographisch dargestellt worden ist.

Der Vf. bietet zunächst (S. 17–27) einen kurzen Abriss über die Person des Novatian, über die wir nur schlecht unterrichtet sind. Er behandelt dann die Abfassungszeit der Schriften *De cibis Iudaicis*, *De spectaculis* und *De bono pudicitiae* (S. 27–37) und gibt einen Überblick über den Beginn der Spaltung innerhalb der römischen Gemeinde (S. 37–56). Unter gründlicher Heranziehung der Quellen beschreibt der Vf. den Kirchenbegriff des Novatian (S. 57–138) unter den Gesichtspunkten der Erlösungslehre, der spezifischen „Aussagen über die Kirche“ und der „Lehre von den Sakramenten“. In dem darauf folgenden Abschnitt erörtert der Vf. die Sonderlehre und -praxis des Novatian bezüglich Buße und Wiedertaufe (S. 139–182), die sich jedoch weitgehend nur aus den Aussagen der Gegner erheben lassen.

Der gestellten Aufgabe entsprechend, schildert der Vf. dann die weitere geschichtliche Entwicklung der novatianischen Kirche (S. 183–199), behandelt die „literarische Bekämpfung des Novatianismus“ und die „Geschichte der Novatianer im Osten“ (S. 200–266). Zuletzt bietet die Arbeit, um das Bild abzurunden, die späteren Zeugnisse zum Novatianismus (S. 267–290).

Unter dem spezifischen Gesichtspunkt der Ekklesiologie ist hier also eine Fülle von Material zusammengetragen und gründlich gesichtet worden. Es ist der große Gewinn der Untersuchung, die gestellte Aufgabe methodisch gut angefaßt und den

Stoff so gegliedert zu haben, daß die gesamte Arbeit leicht überschaubar und sehr angenehm zu lesen ist. Ebenso sind die exakte Zitation und die nützlichen Register hervorzuheben, und es ist erfreulich, daß die Arbeit von Druckfehlern recht verschont ist. (Erwähnenswert ist nur, daß es S. 261, Z. 9 an Stelle von „Treulos“ Troilos heißen muß). Es darf vielleicht als besonderes Verdienst dieser Monographie angesehen werden, einen ebenso umstrittenen wie theologisch bedeutenden Mann und eine theologiegeschichtlich wichtige Sonderkirche von dem Kirchenbegriff her neu zur Diskussion gestellt zu haben. Denn es ergibt sich der Tatbestand, daß die Untersuchung mit allen ihren Vorzügen die Problematik, die der im Thema angesprochenen zweifachen Aufgabe zugrunde liegt, nicht verringert. Dazu mögen u. a. bestimmte Voraussetzungen des Vfs. beigetragen haben. Der Maßstab eines spezifisch katholischen Kirchenbegriffs und einer späteren Sakramentenlehre beeinträchtigen die novatianische Theologie und überfordern (z. B. bzgl. der Sakramente) interpretationsmäßig manchmal die Quellen (S. 35. 101 f. 111. 123. 127. 176). Es erhebt sich nämlich die Frage: Ist der Kirchenbegriff Novatians tatsächlich so novatianisch? Haben wir nicht vielmehr ein ganz charakteristisches altchristliches Kirchenverständnis vor uns (zu S. 16)? Ein Kirchenverständnis (vgl. S. 86 f. 128 ff.), das den – mindestens bis zu dieser Zeit – strengen sittlichen Forderungen der Gemeindepraxis entsprach, deren Spuren sich allenthalben bei den frühchristlichen Apologeten finden und die sich von den Gebildeten mit den hohen sittlichen Forderungen der Stoa mühelos in Einklang bringen ließen (vgl. z. B. Clem. Alex. Strom. 6 u. 7). Zugleich aber korrespondierte dieses Kirchenverständnis einer von der Logostheologie (wenn auch in je verschiedener Weise) bestimmten Christologie, der es an einer neutestamentlichen bzw. paulinischen Soteriologie völlig gebrach, trotz der materiell guten Schriftkenntnis, die etwa für Clemens von Alexandrien ebenso feststeht wie für Novatian. Die Annahme subjektiv-willkürlicher Auswahl (S. 83; vgl. S. 136) sollte mit ebenso großer Vorsicht geäußert werden wie der Häresieverdacht (S. 83); denn wir dürfen nicht vergessen, wie es der Vf. auch selbst sagt (S. 174 A. 57), daß die Zeitgenossen Novatian keinen Unterschied in der Glaubenslehre vorwarfen, obgleich man zu dieser Zeit, das gilt auch für Novatian selbst, mit dem Häresiebegriff nicht weniger leichtfertig als zu anderen Zeiten umging. Der Inhalt des Kirchenbegriffs umfaßte ein Gemeindeverständnis, das weniger die Strukturen dieser Gemeinde berücksichtigte als eben die Gemeinschaft der Getauften und zum ewigen Heil Bestimmten im Sinne eines *coetus*- oder einer *communio sanctorum*. Dieses Gemeindeverständnis stand der Vorstellung einer *mater ecclesia* und deren heilsvermittelnder Funktion fern (zu S. 73. 96. 99). Darum fehlt dieses Bild bei den frühen Apologeten (Vf. hätte, wie S. 73, auch S. 96 und 99 die Konsequenz aus *Delahaye* ziehen sollen). Das Ziel der Erlösung bzw. Vergöttlichung, das wiederum einer bestimmten Logos-Christologie entsprach, wurde dadurch erreicht, daß der übernommene Glaube in einem entsprechenden sittlichen Leben zum Ausdruck kommen sollte. In diesem Punkt verschwammen die Grenzen gegenüber den ethischen Forderungen der Stoa, die die Zeit erfüllten. Um so mehr aber kam die abstraktere *mater ecclesia* – Vorstellung (z. B. bei Cyprian) der hierarchischen Sicht der Gemeinde als organisierter Größe entgegen. Das „Wir“ – Verständnis (S. 83 ff.) der Gemeinde bot dem *episcopus-pater*-Verständnis bei weitem keine solche Chance wie das Bild von der *mater ecclesia*. Diese *ecclesia* konnte sich als *mater* aber nur zeigen durch die, die hauptsächlich die Funktionen in ihr ausübten; konkret repräsentierte sie letztlich der *pater-episcopus*. Hier liegen entscheidende Unterschiede in den beiden überkommenen Kirchenbegriffen, die zur gleichen Zeit in Novatian auf der einen und Cyprian auf der anderen Seite ihre Vertreter gefunden haben und erst von dem Zeitpunkt an nicht mehr ungestört nebeneinander existieren konnten, als sie in der Frage der Rekonkiliation der Sünder durch die Gemeinde von ihren Voraussetzungen her zu verschiedenen Antworten finden mußten. Wie tief die verschiedenen Voraussetzungen innerhalb der christlichen Gemeinden verwurzelt waren, lassen die Zahl der novatianischen Gemeinden im Osten oder der Kirchenbegriff der Donatisten (bis zu Tyconius als vielleicht bedeutendstem Vertreter) in Nordafrika erkennen. Die Lösung, die Rom und unabhängig

davon in ähnlicher Weise Alexandrien (vgl. Eus. h. e. 6, 42, 5 f., vgl. dazu 7, 7, 4) in der Wiederaufnahme der lapsi wählten, war nicht das Ergebnis theologischer Reflexion, sondern trug der praktischen Notwendigkeit Rechnung und wurde möglicherweise durch die Pluralität und Vielschichtigkeit in diesen Ortsgemeinden erleichtert. Es scheint so zu sein, daß *Greenslade's* Annahme in etwas anderer Weise doch nicht so unbegründet ist (zu S. 124); denn die ältere kollegial-presbyterale Organisation entsprach in gewisser Weise dem *coetus-* oder *communio-*Verständnis der Gemeinde so sehr wie das *mater-*Verständnis der hierarchisch-episkopalen Struktur (es lohnte sich vielleicht Eus. h. e. 6, 43, 11 betr. Novatian und Clem. Alex. Strom. 6, 106, 1 f., zu vergleichen).

Auch in seinem Taufverständnis stimmt Novatian mindestens teilweise mit überkommenen Vorstellungen überein. Wie entscheidend das Bekenntnis des Glaubens für die Taufe war (vgl. S. 99 u. A. 83), dürfte auch bei Hippolyt (trad. apost. 21 [Botte]) zum Ausdruck kommen. Der geringer veranschlagten Waschung (vgl. S. 99 A. 83) könnte die Klage des Dionys von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 8) gegolten haben. Diese Tatsache und die nicht eigens erwähnte Abwaschung der Sünden bei der Taufe (S. 101. 136) mögen in einem gewissen Zusammenhang stehen. Jedoch scheinen hinsichtlich des mangelnden Schuld- und Sündenbegriffs stoische (vielleicht auch gewisse gnostische) Einflüsse wirksam geworden zu sein. Außerdem spielt hier die nicht neutestamentliche Erlösungsvorstellung, zu der sich in der griechischen Theologie Analogien finden, eine Rolle. Die Frage der Buße ist zu dieser Zeit in Theorie und Praxis weitgehend – z. T. der Synagogengemeinde ähnlich – als reine Disziplinarangelegenheit angesehen worden, so daß der Sakramentsbegriff zu ihrer Beurteilung wohl nicht ganz der geeignete Maßstab sein dürfte (S. 174 A. 57). Deshalb mußte dem jeweiligen Kirchenbegriff in dieser Frage ausschlaggebende Bedeutung zukommen. Die rigorose Haltung, die Sünder nicht wieder aufzunehmen, konnte, je nach den Voraussetzungen, Zustimmung finden oder als unbarmherzig zurückgewiesen werden. Seit der decischen Verfolgung sahen sich die christlichen Gemeinden vor einem Problem, das auf die Synagogengemeinden in dieser Art niemals zugekommen war. Die Unsicherheit in der gesamten Rekonziliationsfrage ist auch nicht zu übersehen (S. 156–160). Damit soll jedoch nicht bezweifelt werden, daß Novatian selbst, über die Vergleichsmöglichkeiten hinaus, ungewöhnlich streng und, ganz unabhängig von dem philosophischen Einfluß, teilweise auch recht sonderbar (Eus. h. e. 6, 43, 5 f. 18) gewesen ist und daß es tatsächlich gewisse Ansätze für den Vorwurf der Gegner gibt, aus denen eine Negation der Sündenvergebung bei Gott gefolgert werden konnte (S. 146. 156. 164), obgleich dies der Auffassung Novatians wohl nicht gerecht wird (vgl. S. 119. 159 ff.). Es könnte sein, daß dazu Novatians eigenes Verständnis des Hl. Geistes (trin. 29, 169–172) beigetragen hat und daß sich darauf der Vorwurf des Dionys von Alexandrien bezieht (Eus. h. e. 7, 8). Jedenfalls liegt in diesem Rigorismus, nicht in einem Glaubensgegensatz, die entscheidende Ursache der Auseinandersetzung. In Novatians Ausführungen über die Eucharistie den Opfercharakter zu vermissen (S. 112 f. 123. 130), heißt zu übersehen, daß es neben der Auffassung Cyprians doch noch eine andere, wohl besser überlieferte und genuinere Vorstellung gab. Novatian dürfte sich in diesem Punkt kaum von Hippolyt unterschieden haben (vgl. trad. apost. 4 [Botte]). Auch die Unterscheidung zwischen objektiv und subjektiv wirksamen Sakramenten zu treffen, ist für die Zeit Novatians noch ein wenig verfrüht.

So wie die fehlende neutestamentliche Soteriologie nicht mangelndes Interesse (S. 64 f. 67), sondern die Folge der Logos-Christologie ist, lassen der Schuld- und Erlösungsbegriff (S. 72. 83) und das entsprechende Reinheits- und Sittlichkeitsbewußtsein (S. 29. 56. 83) in der Ekklesiologie wohl noch die Spuren der vergangenen Auseinandersetzung mit der Gnosis erkennen. Das Selbstverständnis der Gemeinde als der Gemeinschaft der sancti (der mundi oder *καθαρῶν*) und der praktische Erweis ihrer Sittlichkeit sollten der Gefahr individualistischer Spiritualität und libertinistischer Freizügigkeit der verschiedenen gnostischen Richtungen begegnen. Von hier scheint die Nähe zu der östlichen Theologie bzw. den griechisch schreibenden Theologen (vgl. S. 78), die offensichtlich bis zu begrifflichen Entsprechungen reicht

(regula fidei, regula veritatis [S. 78. 84 f. 93] – κανὼν τῆς ἐκκλησίας, κανὼν τῆς ἀληθείας; vgl. trin. 30, 178), besonders verständlich zu sein.

Im zweiten Teil der Arbeit, einer sehr guten Darstellung der Geschichte der novatianischen Sonderkirche, bleibt (trotz S. 292) die entscheidende Frage offen: Wo liegen die Gründe dafür, daß sich so schnell an so vielen Orten novatianische Sondergemeinden, die über längere oder lange Zeit hinweg bestanden, bildeten? Die Antwort auf diese Frage bietet wohl den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis des novatianischen Kirchenbegriffes. Sie wäre das Kriterium, ob die von *Harnack*, *Koch*, *Altendorf* verfolgte Spur nicht doch vielleicht auf die richtige Fährte geführt hat. Die Geschichte der novatianischen Kirche in der östlichen Reichshälfte in konstantinischer und nachkonstantinischer Zeit gewährt interessante Aspekte. Dazu gehören die Symbiose von Großkirche und Novatianern in Byzanz selbst (vgl. S. 240–264) und bestimmte Ansätze für ein Verständnis der Kirche, das jedem Staatskirchentum ablehnend gegenüberstand. Man kann dem Vf. nur danken, diese verstreuten historischen Nachrichten gesammelt und kommentiert zu haben. Erst die Ketzergesetzgebung Justinians dürfte den novatianischen Gemeinden des Ostens den Todesstoß gegeben haben. Was danach übrig blieb, mag sich anderen oppositionellen Strömungen angeschlossen haben, auch wenn die Berührungspunkte über die Gemeinsamkeit der Opposition hinaus gering waren.

Bochum

E. L. Grasmücke

Dirk van Damme O. P.: Pseudo-Cyprian. Adversus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt (= Paradosis XXII). Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 1969. XII, 204 S., kart. Fr 25.–.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich eingehend mit der Schrift *Adversus Iudaeos*. Sie bietet zudem die erste kritische Textausgabe mit Übersetzung und Kommentar. Die Arbeit bietet neben den üblichen Registern ein vollständiges Wörterlexikon der Predigt.

Der Autor glaubt, in dieser Schrift die älteste lateinische Predigt entdeckt zu haben, und sagt: „Eine genauere Betrachtung der Predigt zeigt, daß die Ausführungen gegen die Juden sich genau an zwei oder vielleicht drei Parabeln aus dem Evangelium anschließen, die ebenfalls gegen die Juden gerichtet sind: das Gleichnis von den bösen Winzern (Mt. 21, 33–46; Mk. 12, 1–12; Lk. 20, 9–19), vom Hochzeitsmahl (Mt. 22, 1–14; Lk. 14, 16–23), und vielleicht auch das von den ungleichen Söhnen (Mt. 21, 28–32)“ (S. 8).

„Die Taufe Israels wird als der endgültige Sieg der Heiden dargestellt. Auf diese Weise wird die Prophezeiung Js. 2, 3 erfüllt: *Et iudicabit in medio gentium et corripiet plebem multam*. Dieser Satz wird vom Prediger folgendermaßen verstanden. 'Er (Gott) wird in der Mitte der Völker richten und ein zahlreiches Volk (d. h. die Juden) strafen' (§ 73). Diese Interpretation drängt sich auf, zuerst weil *gentes* und *plebs* die ganze Predigt hindurch die technische Bedeutung von 'Heidenvölker' und 'Judenvolk' haben. Zweitens aber auch durch die darauf folgende Beschreibung der Taufe eines Juden: *Correptus ergo Israel sequitur iniecta manu ad lavacrum* (§ 79). Das Wort *correptus* geht auf die oben erwähnte Isaiasstelle zurück, und die Ergänzung *iniecta manu* läßt keinen Zweifel mehr übrig, daß die Judentaufe eine Verurteilung ist. Von Zwangstaufe kann hier natürlich nicht die Rede sein, da diese erst im sechsten Jahrhundert belegt ist. Dies macht den Satz nur noch härter. Die *manus iniectio* ist im römischen Recht eine rituelle Handanlegung, die zur Folge hat, daß der Beschuldigte dem Ankläger nicht mehr entfliehen kann ohne das Dazwischenkommen eines *vindex*, der die Gründe des Anklägers anzweifelt.

Wenn *correptus* eine Anspielung auf die vorhergehende Isaiasstelle ist, dann müssen wir auch den Satz *et iudicabit in medio gentium* in Betracht ziehen. Die ganze Erfüllung der Weissagung besteht dann hierin, daß der Jude in einer heidenchristlichen Gemeinde (*in medio gentium*) getauft wird.

Der Jude läßt dabei die Taufe wie ein Sträfling über sich ergehen. Die Folge ist dann auch: *Sic Dominus florere voluit gentes* (§ 82) S. 11, 12).

„Aus dem Vorhergehenden (§ 76–78) ist zu schließen, daß der bekehrungswillige Jude sich dem heidenchristlichen Bibelverständnis anzuschließen hat, daß er sich von den Heidendchristen belehren lassen soll hinsichtlich der geistigen Bedeutung der Bibel. Die Art und Weise, wie die Judentaufe beschrieben wird, läßt vermuten, daß es in der Gemeinde Juden gibt, denen das noch nicht klar ist. Als Hintergrund der Predigt haben wir also bekehrte Juden anzunehmen, welche die Gemeinde durch jüdische Bibelexegese beunruhigen, konkret durch den Versuch, der Gemeinde jüdische Observanzen aufzudrängen“ (S. 12).

„Daß die Taufe Verurteilung ist, bedeutet also nur, daß seit jeher der Jude als Jude keine Vorzugsstelle mehr hat. Durch die Bekehrung ist er von der *plebs*, vom auserwählten Volke, zu *una gens*, zu irgendeinem Volke unter den andern Völkern, ohne Sonderstellung geworden“ (§ 75). Die Härte, mit welcher der bekehrungswillige oder vielmehr der bekehrte Jude vor diese Tatsache gestellt wird, ist nur zu erklären, wenn es in der Gemeinde noch Juden gibt, denen das noch nicht klar ist, die m. a. W. die jüdischen Gesetze auch für die Heidendchristen als verpflichtend erklären. Die scheinbare Einladung an nichtbekehrte Juden ist also vielmehr darauf ausgerichtet, den bekehrten Juden klarzumachen, wie sie zum Heil gelangt sind. Wegen der vielen Missetaten und schließlich wegen des Herrenmords sind sie als unwürdige Söhne enterbt worden. Dennoch hat die Barmherzigkeit Christi sie nicht vom Heil ausgeschlossen, sondern ihnen noch die Möglichkeit der Bekehrung gegeben“ (S. 13).

Die Schrift wäre etwa auf das Jahr 180 nach Christus anzusetzen, und wahrscheinlich kommt Rom als Abfassungsort in Frage. „Wenn wir also eine vorsichtige Hypothese äußern dürfen, so möchten wir als Abfassungszeit der Predigt die Spanne zwischen dem Diatessaron (um 175) und Tertullians *Scorpice* (das Jahr 212) vorschlagen. Wegen des Ausdrucks *hic est qui rupit vetus suum testamentum et scripsit novum*, und weil die Predigt gegen gebürtige Juden innerhalb einer gemischten Gemeinde gehalten wurde, glauben wir, daß sie dem Jahre 175 näher steht“ (S. 89). „Christine Mohrmann sieht die Anfänge der lateinischen christlichen Literatur um 180 in Rom, ohne dabei bestimmte originallateinische Werke mit Namen zu nennen. Wenn unsere Predigt richtig gedeutet wurde, dürfte sie diese Lücke etwas ausfüllen“ (S. 91).

Soweit der Verfasser. Wer dem Autor auf dem Fuße auf seinen Wegen folgt, kann feststellen, daß er seinen Gegenstand gründlich studiert hat. Zu diesem Zweck hat er sich offenbar einer großen Kenntnis der klassischen Sprachen, der Theologie und der Geschichte versichert. Überdies sind seine Kenntnisse auf diesen Gebieten vielseitig.

Wo wir es anders als er getan haben würden? Nun, in vier Punkten. An erster Stelle würden wir Bedenken haben gegen das etwas allzusehr in die Zeit Zurückdrängen einiger Wörter. So steht z. B. auf S. 148: „*convertere faciem* legt nahe, daß *convertere* noch nicht die technische Bedeutung von ‚bekehren‘ hat“. Und auf S. 71: „Der Ausdruck *convertere mentes* scheint ebenfalls sonst unbelegt zu sein und könnte zeigen, daß *convertere* noch nicht die technische Bedeutung ‚bekehren‘ hat“.

Wir möchten demgegenüber feststellen, daß wir noch am Ende des Altertums bei einem christlichen Autor lesen: „*convertit Domini . . . vultum*“ (*Carmen de providentia Dei* r. 307, Prosper von Aquitanien (?)). Übrigens, 4. Mose 6, 26 lautet: „*convertat Dominus vultum ad te et det tibi pacem*.“

Oder auch S. 159: „*Humilitas* hat in unserer Predigt noch nicht die christliche Bedeutung von ‚Demut‘“. Wir möchten dazu bemerken, daß *humilitas* bei den Christen nicht immer eine Tugend war. Für die Erniedrigung Christi, die eine Schande war, wird *humiliare* verwendet (Augustinus *Ep.* 118, 686, 5: *Christus . . . humiliatus est*: Phil. 2, 8: (*Christus humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem*). Wörter wie *humilitas*, *humilis* und *humiliare* behielten ihre klassische verwerfliche Bedeutung (cf. Cic. de *Inv.* I, 109: *saepe virtus et magnificentia plus*

proficit ad misericordiam commovendam quam humilitas et obsecratio). Andererseits zeigen die Klassiker schon den Beginn einer Entwicklung in bonam partem: *Deiecto capite humilitas et supino adrogantia ostenditur* (Quint. *Inst.* XI, 3, 69).

Nach unserem Ermessen will Van Damme Wörter wie *convertere* und *humilitas* allzusehr der ältesten Zeit angehören lassen.

An zweiter Stelle möchten wir eine Ergänzung geben zu dem, was wir auf S. 90 finden. Van Damme schreibt: „Wir wagen nicht, dem Verfasser einen Namen zu geben. Hieronymus nennt in *De viris illustribus* zwei vortertullianische lateinische Schriftsteller: den Märtyrer Apollonius und Papst Victor (34 (649 A); 42 (657 B); 53 (661 C)).“ Wir fügen hinzu: Minucius Felix wird aber auch erwähnt (*De viris inl.* 58) und von Lactantius (*div. inst.* VI, 21). Im Jahre 1766 meinte der Niederländer Io. Dan. van Hoven als erster, daß der Dialog *Octavius* von Minucius Felix älter sei als Tertullianus' *Apologeticum* (*Epistola* Io. Dan. ab Hoven, Amstelodami et Campis 1766). Seitdem stimmten viele dieser Behauptung bei, während andere sie bestritten. Man muß also mindestens die Möglichkeit anerkennen, daß Hieronymus drei vortertullianische Schriftsteller nennt.

Das ist um so zutreffender, weil Minucius Felix vermutlich auch noch den Anforderungen entspricht, die objektiv für die Person des unbekanntem Verfassers von *Adversus Iudaeos* festgestellt werden können. Diese Anforderungen sind ja nach Van Damme: „Andererseits verrät die Predigt über die Persönlichkeit ihres Verfassers nur, daß er wahrscheinlich Bischof war, und vom Glauben eine geringere Kenntnis hatte als vom römischen Recht, und außerdem über ein gewisses Maß rhetorischer Gewandtheit verfügte, die vielleicht eine Schulung voraussetzt“ (S. 90). Nur vom Bischofsamt ist uns nichts bekannt, aber vom Gegenteil freilich auch nicht.

An dritter Stelle würden wir es nicht wagen, den Untertitel von Van Dammes Buch zu wiederholen: „Die älteste lateinische Predigt“. Wir halten nach wie vor *Adversus Iudaeos* für eine Apologie und nicht für eine Predigt. Mit Nautin sind wir der Meinung, daß diese Schrift sich auf einige allgemeine Themen der anti-jüdischen Polemik beschränkt. (P. Nautin *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* (Patristica I), Paris 1953, S. 121–123). Wir glauben nicht mit Van Damme, daß der Verfasser sich an eine sich vor ihm befindliche Zuhörerschaft von Juden-Christen wendet. Unter seinen Zuhörern in Rom befinden sich doch keine kleinen Gruppen von jüdischen Hohenpriestern, an die er eine Ansprache halten könnte (r. 80)? Man beschneidet diese Juden-Christen doch nicht zum zweiten Mal (r. 81). Er redet auf ganz Israel ein, und nicht auf eine kleine Gruppe von anwesenden Juden-Christen in einer überwiegend heidenchristlichen Gemeinde (r. 40; 41; 65; 66; 72; 75). Er redet symbolisch zum gottlosen Jerusalem, das Christus tötete (r. 68). Ebenso sehr redet er zu allen Heidenvölkern (r. 62; 70).

Anläßlich der Worte *oberras circa gentium flumina* (r. 66): „Mit *gentium flumina* sind vielleicht die beiden großen Judenstädte der Antike, Rom und Alexandrien gemeint, die beide an einem Strom gelegen sind“ (S. 167). Aber wir möchten vielmehr an Psalm 137 denken, besonders wegen des ganzen Verses 66 mit u. a. *hospes et advena factus sum alienae possessionis*. Kurz gesagt: für uns ist *Adversus Iudaeos* keine Predigt zu einer kleinen Gruppe von Juden-Christen in einer überwiegend Heiden-christlichen Gemeinde.

Van Dammes Beweis, daß *Adversus Iudaeos* einen Platz in der liturgischen Feier gehabt habe, legt unseres Erachtens eine zu schwere Betonung auf den zugänglichen Ausdruck *coloni*. Der ist doch nicht so fremd und wie hereingeschnitten in der anti-jüdischen Polemik der Christen, daß es notwendig ist vorauszusetzen: „Wir können also das plötzliche Auftreten dieses Wortes nur erklären, wenn wir annehmen, daß den Hörern sofort der Zusammenhang mit dem Gleichnis deutlich ist. Dieser Zusammenhang wird uns im vorhergehenden Teil der Predigt nicht geliefert, und demzufolge ist die wahrscheinlichste Annahme, daß die Gleichnisse selbst vor der Predigt vorgelesen wurden. Die Predigt fand also höchstwahrscheinlich während eines liturgischen Gottesdienstes statt“ (S. 10).

An vierter Stelle nehmen wir beim heutigen status quaestionis Anstand anzu-

erkennen: „daß die Quelle, die unser Prediger als Perikopenbuch benutzt, das *Diatessaron* ist, und zwar in einer viel ursprünglicheren Form als es die besten bisher bekannten Zeugen überliefern“ (S. 32). Noch abgesehen von den Unsicherheiten in bezug auf die Geschichte des *Diatessarons* kommt es uns nicht wahrscheinlich vor, daß ein Bischof von Rom diese Schrift um 180 herum benutzt haben würde. Schon im Jahre 172 hielt man Tatian für einen Ketzer, und war er in Rom als solcher aufgetreten (Iren. *Adversus haereses* III, 23; Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 29). Überdies ist das *Diatessaron* vielleicht noch judenchristlich gefärbt, was dem Verfasser von *Adversus Iudaeos* gerade nicht liegt. G. Quispel wies wiederholt darauf hin: „Ich halte nach wie vor daran fest, daß Thomas und Tatian eine gemeinsame Quelle benutzt haben, und zwar eine judenchristliche Quelle, welche eine von den kanonischen Evangelien unabhängige Tradition enthielt“ (*Der Heliand und das Thomas-evangelium* S. 140 in *Vigiliae Christianae* XVI, 3/4, 1962).

Auch wer die gemeinsame Quelle des Thomas und Tatian in Abrede stellt, gibt zu, daß Tatian eine fünfte Quelle benutzte: „Im 4. Jh. bezeugt Epiphanius, daß zu seiner Zeit die Evangelienharmonie von einigen mit dem Evangelium nach den Hebräern gleichgesetzt wurde, und im 6. Jh. nennt Victor von Capua das Werk Tatiens ein *Diapente*“ (Willy Krogmann: *Heliand, Tatian und Thomasevangelium* S. 257 in *ZNW* 1960, 3/4).

Hilversum

L. J. van der Lof

Bernard Lambert O.S.B.: *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta*.

La Tradition Manuscrite des Oeuvres de Saint Jérôme. Tome IA, Tome IB, Tome II. (= *Instrumenta Patristica* IV). Steenbrugis (In Abbatia S. Petri) 1969. IA: XXI, 312 S., kart.; IB: XIV, S. 313–1114, kart.; II: IX, 518 S., kart.

Les deux premiers tomes (en trois volumes) de la *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta* (*BHM*) de D. Bernard Lambert, moine de Steenbrugge, étaient vivement attendus, et dès leur parution (1969) ils ont compté parmi les *instrumenta patristica* les plus utilisés. On sait quelle a été l'ambition de D. Lambert: mettre à la disposition des travailleurs un répertoire aussi complet que possible des manuscrits contenant des oeuvres de saint Jérôme, même celles qui ne sont que des traductions (à l'exception évidemment des livres bibliques). A ces oeuvres authentiques seront jointes, dans un troisième tome à paraître, les nombreuses oeuvres ayant circulé sous le nom de Jérôme. Le tome IV est réservé à une série d'index et de concordances.

Pour explorer ce champ immense, D. Lambert a procédé au patient dépouillement des répertoires existants, des listes de manuscrits données par les éditeurs de saint Jérôme, et surtout de tous les catalogues de bibliothèques, dont certains fort rares, qui lui ont été accessibles. A l'occasion seulement, il a examiné ou fait examiner certains manuscrits ou fonds de manuscrits afin de préciser et compléter des indications de catalogues. On ne perdra pas de vue ces conditions de travail: elles ont rendu possible la présentation d'une masse énorme de renseignements qui, systématiquement regroupés, faciliteront singulièrement toute recherche en ce domaine; elles expliquent aussi que cette vaste enquête n'exclue pas toute lacune et toute imprécision. Seul l'éditeur se spécialisant dans l'histoire critique de telle ou telle oeuvre hiéronymienne pourra, en partant du relevé de D. Lambert, parfaire, au moyen de recherches directes, l'une ou l'autre section de l'enquête. Déjà l'auteur a pu, dans sa préface, remercier des spécialistes qui l'ont aidé à améliorer telle ou telle page de la *BHM*.

C'est à l'usage, pensons-nous, que les travailleurs découvriront la variété des ressources que leur offre la *Bibliotheca*. L'auteur, en effet, avant même de publier la douzaine de tables qui, au t. IV, regrouperont sous divers points de vue la masse des renseignements fournis, a tenu à ménager au répertoire plusieurs "entrées". Ainsi, pour ne parler que des *Epistulae*, auxquelles sont consacrés les deux volumes du t. I, leur recensement comporte: 1) un *conspectus* où chaque lettre est numérotée et décrite, avec titre, *incipit* et *explicit* (y compris leurs variantes), d'après

l'édition du *CSEL*; 2) un *index auctorum*; 3) un index des destinataires (avec les variantes de chaque nom); 4) un index des titres, d'après les mots plus importants; 5) la liste, par bibliothèques, des manuscrits donnant des lettres de Jérôme (ici sont indiqués dates, provenances, contenu, références); 6) un *conspectus* des abréviations désignant les bibliothèques en question; 7) la liste – et c'est là le principal –, pour chacune des *Epistulae*, des manuscrits qui en fournissent le texte; en tête de chacune de ces listes sont mis en vedette les manuscrits plus anciens ou plus importants (qui se retrouvent aussi à leur place alphabétique); les sigles attribués aux principaux manuscrits par les éditeurs sont également indiqués; 8) enfin un dernier *elenchus* qui passe en revue les manuscrits signalés par les catalogues comme contenant des lettres de saint Jérôme, mais sans que l'auteur ait eu le moyen d'analyser exactement leur contenu. Cette dernière liste pourra conduire à plus d'une découverte; la publication de nouveaux catalogues, comme celui du fonds Hamilton de Berlin (1968), permet déjà de la réduire.

On voit par cette énumération quel éventail de ressources la *BHM* offre à qui étudie la tradition manuscrite d'une lettre de saint Jérôme ou à qui doit identifier un texte hiéronymien mal transmis ou douteux. Il faut en dire autant en ce qui concerne les *Opera scripturistica*, *Homiliae seu Tractatus*, *Opuscula* auxquels est consacré le t. II (et pour lesquels n'est pas donné l'*elenchus* général des manuscrits). Le répertoire des "pseudo-Jérôme", au t. III, élargira encore ces possibilités.

Les tables attendues permettront à leur tour d'unifier des indications parfois moins homogènes: provenances inégalement indiquées ou en des termes différents (ainsi pour les *Phillipici* de Berlin, I, p. 139–140 etc.; les *Sessoriani* de Rome, I, p. 269 etc.; Saint-Oyan, I, p. 214, à identifier avec Saint-Claude, II, p. 443); dates différentes attribuées à un même manuscrit (Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. lat. 446: VIIe–VIIIe s., I, p. 260, 450 etc., ou VIe s., I, p. 373, 395 etc.; Rome, Bibl. Naz. Vitt. Eman., *Sessor.* 55: Ve–VIe s., I, p. 269, 880, ou 2e moitié du VIe s., II, p. 337 et suiv.); contenu incomplètement indiqué (Colmar, Bibl. municip., 41 contient les *Ep.* 36 et 42: I, p. 163, mais aussi les *Ep.* 57, 73 et 78: I, p. 659, 752 et 781). Notons que les mss 463 et 465 de la Bibliothèque de Lyon, signalés t. II, p. 82, ne renferment pas le texte intégral des 9 premiers livres du Commentaire sur Isaïe, mais un abrégé de ces livres, dû peut-être à Florus; ce même abrégé se retrouve partiellement dans le ms. 601 de la même Bibliothèque, non signalé ici; il y voisine avec un abrégé, analogue, du Commentaire sur les Petits Prophètes (Cf. C. Charlier, dans *Mélanges E. Podechard*, p. 81, et dans *Dict. de Spiritualité*, V, 521). Ajoutons, pour Lyon également, que le très ancien manuscrit 600 est un florilège contenant, outre les fragments de lettres signalés au t. I A, p. 204–205, nombre d'extraits d'autres lettres, ainsi que du Commentaire sur saint Matthieu. Quant à Lyon 788 (t. I A, f. 206), les fragments qu'il renferme appartiennent aux *Ep.* 15, 16 et 59 (renseignements fournis par R. Étaix). On notera que les références aux folios des manuscrits sont tantôt précises, tantôt inexistantes, même pour des pièces figurant dans un même codex (ainsi pour Épinal, Bibl. municip., 41, cité t. I, p. 520, 549 et 782).

La plupart de ces imperfections s'expliquent par la difficulté de systématiser et d'uniformiser d'innombrables renseignements puisés à des sources inégalement explicites ou exactes. Le silence des catalogues, parfois leur absence, explique aussi les lacunes de l'information. Ainsi, le futur éditeur de l'*Apologia adversus libros Rufini*, P. Lardet, nous indique qu'en plus des très nombreux manuscrits figurant dans les listes données par la *BHM* pour cette oeuvre aux n° 255 et 256, il est possible d'en identifier au moins une trentaine en recourant à l'*Elenchus codicum epistularum nondum determinatarum* (t. I B, p. 1093–1114), et même d'en signaler plus d'une quinzaine d'autres qui ne figurent pas dans ces divers dépouillements. Récemment aussi, dans les *Studi Medievali* (1968), p. 1189–1191, a été analysé en détail un important recueil de lettres de saint Jérôme jamais signalé jusqu'ici; il s'agit de Rome, Bibl. Naz. Vitt. Eman., V. E. 827 (fin XII^es. – début XIII^es.).

Quoi qu'il en soit, l'auteur a eu raison, pour le bien des utilisateurs, de publier

comme "achevé" – il le note joliment dans une épigraphe empruntée à Goethe – un travail qui, à proprement parler, ne saurait jamais s'achever. Ces premiers volumes de la *BHM* offrent dès à présent aux recherches sur les oeuvres de saint Jérôme une base singulièrement large, et tous les utilisateurs de l'ouvrage seront reconnaissants à D. Lambert d'avoir mené pour eux une aussi vaste enquête et de l'avoir si commodément présentée (comme ils seront reconnaissants aux éditeurs des *Instrumenta Patristica* de n'avoir pas reculé devant les difficultés de pareille publication). L'utilisation de ces copieux matériaux n'ira pas, dans chaque cas, sans vérification ni recherches complémentaires, mais c'est déjà un immense avantage de les trouver ainsi rassemblés à pied d'oeuvre.

Lyon

B. de Vregille, S. J.

Othmar Perler: *Les voyages de saint Augustin*. En collaboration avec Jean-Louis Maier. Paris (Études Augustiniennes) 1969. 561 S., 55 Bildtafeln, kart.

Soweit sich die neuere Augustinforschung mit der Entwicklung und Lebensgeschichte Augustins befaßte, stand der junge Augustin im Vordergrund des Interesses. Doch sind auch erhebliche Fortschritte in der Erhellung der bischöflichen Lebensperiode Augustins gemacht worden, es sei an das Werk von F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (1947, deutsch 1953) und an die glänzende Augustinbiographie von P. Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967, die ein differenziertes Bild gerade auch des alten Augustin entwirft, erinnert. Das vorliegende Buch, welches von O. Perler konzipiert und verfaßt ist, unter Mitarbeit von J. L. Maier (das Vorwort gibt Auskunft über den Anteil jedes der beiden Autoren), fügt sich in diesen Rahmen ein. Obwohl die ganze Lebenszeit Augustins behandelt wird, fällt doch insbesondere auf seine bischöfliche Periode ein neues Licht. Man weiß zwar, daß Augustin nach seiner Priester- und Bischofsweihe nicht in der Obskurität einer nicht allzu bedeutenden numidischen Diözese versunken ist, sondern immer wieder in die Geschichte der afrikanischen Kirche eingegriffen hat, und daß Possidius berichtet, der Meister sei gern den Einladungen zu Predigten von überall her nachgekommen und habe an Synoden in verschiedenen Provinzen teilgenommen. Daß dies jedoch noch kein zureichendes Bild der Wirklichkeit gibt, enthüllt sich bei der Untersuchung der Reisen Augustins – das Ergebnis ist wahrhaft erstaunlich.

Perler schickt eine Darstellung des antiken Reisewesens zu Lande und zur See, der praktischen Durchführung solcher Reisen und der Beherbergungsgelegenheiten voraus, unter besonderer Berücksichtigung der nordafrikanischen Verhältnisse. Er gibt die Forschungsergebnisse über das römische Straßennetz in Nordafrika wieder, beschreibt den *cursus publicus*, die Beförderungsmittel (Wagen, Reittier, Sänfte, zu Fuß), untersucht die Entfernungen anhand der Angaben der Peutingerschen Tafeln und des *Itinerarium Antonianum* und stellt fest, daß für Privatreisende eine durchschnittliche Geschwindigkeit von 30 bis 35 km täglich wahrscheinlich ist. Obwohl Augustin selten über seine eigenen Reiseerfahrungen spricht, so verwendet er doch in seinen Predigten und Schriften häufig Bilder aus dem Reiseleben. Sie spiegeln die auch aus anderen Quellen wohlbekanntesten Schwierigkeiten, Strapazen und Gefahren des damaligen Reisens wieder. Gut ausgewählte und sachkundig erläuterte Bildtafeln (Tafel 8 zeigt eine noch erhaltene römische Brücke, die Augustin oft auf seinen Reisen nach Karthago überschritt) erhöhen die Anschaulichkeit, Karten mit Augustins Reisewegen sind beigegeben.

Aus einer Äußerung Augustins in ep. 122,1 entnimmt Perler, daß Augustin nach seiner Rückkehr aus Italien das Reisen zur See wegen seiner zarten Gesundheit strikt vermieden hat und auch die afrikanischen Küstenstädte, welche er besuchte, immer auf dem Landwege erreicht hat. Augustin reiste stets in Begleitung und bediente sich wahrscheinlich meist eines Maultieres oder eines Esels als Reittier; die Beförderung mit einem Wagen kann, da zu kostspielig, nur in seltenen Fällen vermutet werden. Die Beobachtung, daß Augustin in der Regel die schöne Jahres-

zeit für seine Reisen benutzte, sodaß ihm zur Abfassung seiner Schriften meist nur der Winter zur Verfügung stand, ist nicht ohne Bedeutung für die Chronologie seiner Werke.

Die Quellen für die Rekonstruktion der Reisen und Reisewege Augustins sind seine Briefe, Predigten, Abhandlungen, sodann Synodalakten, Disputationsprotokolle und einige Angaben bei Possidius. Die Verfasser sind deshalb genötigt, sich vor allem mit dem dornenvollen Problem der Chronologie der Predigten zu befassen. Es werden eigene Beiträge hierzu beigesteuert, wie u. a. eine genauere Datierung der Predigten, die sich auf die Plünderung Roms durch Alarich im Jahre 410 beziehen. Aus der Chronologie von Predigten, die Augustin in den Monaten Januar und Februar (und zwar des Jahres 413) in Karthago hielt, geht hervor, daß er ganz gegen seine Gewohnheit im Winter 412/3 in Karthago weilte, vermutlich, um in den dortigen Bibliotheken Studien für sein Werk *De civitate Dei* zu treiben (S. 315).

Die Reisen Augustins werden (bis auf die in ein besonderes Kapitel verwiesenen nicht datierbaren oder nicht genau feststellbaren Reisen) in chronologischer Reihenfolge dargestellt. Dabei werden die archäologischen Daten der besuchten Orte (u. a. mit einem Exkurs über die Basiliken Karthagos, in denen er predigte oder die sonst mit ihm in Zusammenhang stehen), die Ortsentfernungen gemäß dem antiken Straßennetz, eine Beschreibung der Straße und die errechenbare Reisedauer gegeben. Die Bedeutung dieses mühsamen Sammelns und Forschens für die Kenntnis der Biographie Augustins liegt auf der Hand. Bei der Darstellung der Reise Augustins nach Italien widmet Perler dem Landgut von Cassiciacum und der Identifizierung des Ortes (wohl Cassago di Brianza und nicht Casciago) einen scharfsinnigen Exkurs. Die Rückreise von Italien führte Augustin über Karthago nach Thagaste; es ist nicht recht verständlich, daß der „Bildatlas der frühchristlichen Welt“ (F. van der Meer/Chr. Mohrmann, deutsch v. H. Kraft, 1959) auf S. 28 eine vermutliche Landung Augustins in Hippo einzeichnet.

Von den chronologischen Früchten, die bei der Erörterung der Quellen abfallen, seien wenigstens genannt die Fixierung der Bischofsweihe zwischen Mitte Mai und Ende Juni 395 (S. 164 ff.), die Datierung des Streitgesprächs mit dem Manichäer Felix auf 404 statt 398 (S. 255) und die genauere zeitliche Eingrenzung der karthagischen Synode, welche den Pelagianer Caelestius verurteilte, auf wahrscheinlich Oktober 411 (S. 300 ff.). Bei der Erörterung des Vorgehens der comites Gaudentius und Jovius gegen den Tempel der *Dea Caelestis* in Karthago i. J. 399 bleiben mir Zweifel, ob R. Braun (*Sources chrét.* 101 (1964) 71 ff.), gegen den Maier polemisiert, nicht doch recht hat. Der von Maier als Zeugnis für die Umwandlung des Tempels in eine Kirche schon 399 (und nicht 407/8, wie Braun will) ins Feld geführte Brief 47, 3 (v. J. 399) spricht von Tempelzerstörungen und warnt vor An eignung von Tempelgut bei dieser Gelegenheit. Damit werden Vorgänge getroffen, wie bei der Beraubung des Serapistempels in den *Gesta apud Zenophilum*, die Augustin im Jahre 405 zitiert. Die Erwägung, daß Tempel und ihr Gut zur Ehre Gottes gebraucht werden können, ist aus dem Duktus der ganzen Erörterung (über die von Publicola gestellte, dem Problem des „Götzenopferfleisches“ analoge Frage) abgeleitet und wird mit biblischen Beispielen, nicht mit dem Hinweis auf Karthago belegt. Ich glaube nicht, daß diese Stelle die Position von Braun erschüttert. Bei dem antiheidnischen Gesetz *Cod. Theod.* 16, 10, 15 möchte ich an der Datierung von O. Seck (*Regesten der Kaiser und Päpste*, 1919, S. 103, 32 ff.) auf den 29. 8. 399 (statt 29. 1. 399) festhalten (gegen S. 394).

Das oben als „erstauulich“ bezeichnete Ergebnis des Buches lautet: Augustin ist ohne die Reisen vor 394 etwa zwanzigmal in Karthago gewesen. In Numidien hat er (zuweilen mehrfach) Cirta, Thiave, Mileve, Calama, Fussala und noch mit 70 Jahren das weit im Süden gelegene Tubunae besucht; im Westen ist er bis nach Caesarea in Mauretania gelangt. Die Aufenthalte in Karthago dauern meist vom Frühling bis zum Herbst. So hat Augustin etwa ein Drittel seiner Zeit außerhalb seiner Gemeinde verbracht, was natürlich zu heftigen Klagen seiner Gemeindeglieder führte. Der Bischof hatte gute Gründe für sein Verhalten: das gemeinsam mit Aurelius v. Karthago eingeleitete Werk der Reform der afrikanischen Kirche, die Be-

kämpfung der Donatisten und Pelagianer, Studien in den Archiven und Bibliotheken Karthagos, Pflege von Beziehungen zu hochgestellten Persönlichkeiten.

Ein Verzeichnis zur Chronologie und Topologie Augustins, welches Daten und Orte der Reisen Augustins samt den Quellen dafür und eine Chronologie der Briefe, Predigten und Abhandlungen bietet, schließt das hochbedeutame Werk ab.

Mainz

R. Lorenz

Manfred Oberleitner: Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus, Bd. I/1 Italien: Werkverzeichnis; Bd. I/2 Italien: Verzeichnis nach Bibliotheken = Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter, hrsg. Rudolf Hanslik, Bd. I u. H. II (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, Bde. 263 u. 267). Wien / Köln / Graz (Hermann Böhlau Nachf.) 1969 u. 1970. 407 u. 384 S., kart., 6S. 396 u. 372.

Ein Handschriftenverzeichnis zur Augustinüberlieferung war schon lange ein dringendes Desiderat der Forschung, insbesondere der Editoren. Professor Hanslik, der Direktor der Kirchenväterkommission der österreichischen Akademie der Wissenschaften, hat die große Aufgabe in Angriff genommen und legt als Herausgeber hier den ersten Band vor. Anlaß dazu – so heißt es im Vorwort (p. 5) – war die Schwierigkeit, welche Editoren daraus erwächst, daß Handschriftenkataloge oft nicht genügen und gewisse Bestände überhaupt noch nicht katalogisiert worden sind. H. beschreibt sein Vorhaben dort wie folgt:

„Ich habe daher beschlossen, die gesamte Augustinusüberlieferung nicht nur aus Katalogen, sondern an Ort und Stelle aufarbeiten zu lassen, wobei wegen der besonderen Problemlage nur bei den Sermones Vollständigkeit nicht angestrebt ist. Handschriften, die nach dem 15. Jh. geschrieben sind, werden nur in besonderen Fällen berücksichtigt. Für dieses Unternehmen sind mehrere Bände vorgesehen. Jeder Band zerfällt in zwei Teile, einen nach Werken geordneten ersten Teil (Werkverzeichnis) und ein Verzeichnis der Handschriften nach Bibliotheken, in dem auch die genauere Beschreibung der einzelnen Handschriften folgt.“

Die Arbeit ist schon weit gediehen; denn es heißt dort ferner, das Material für England, Frankreich, Österreich und die Schweiz liege vor, in Deutschland, Belgien und Holland werde an der Materialsammlung gearbeitet und Spanien sei als nächstes Land für die Bearbeitung vorgesehen. Ergänzende Angaben dazu finden sich in dem *Bulletin d'information et de liaison* (der *Association Internationale d'Études Patristiques*) 2, 1970, 67, wo H. folgende Übersicht gibt: Bd. 1 Italien (M. Oberleitner); Bd. 2 England und Irland (F. Römer); Bd. 3 Spanien und Portugal (J. Divjak); Bd. 4 Belgien, Niederlande und Luxemburg (B. Giorgi); Bd. 5 Deutsche Bundesrepublik (H. Herold, W. Jobst, E. Roth); Bd. 6 Frankreich (J. Divjak). Vorgesehen seien ferner Schweden, Norwegen, Dänemark, Finnland, Schweiz, Österreich sowie Ostblockstaaten.

Ein weit gespanntes Unternehmen also. Leider wird in dem hier vorliegenden ersten Band über die Planung keine Rechenschaft gegeben; weder das Vorwort noch die kurze Einleitung enthalten die für den Benutzer unentbehrliche Orientierung. Nimmt dieser das Werk zur Hand, so wird er sogleich vor die Frage gestellt, welches eigentlich der Bereich von Schriften sei, zu dem hier Handschriften zusammengestellt worden sind; denn während es im Titel *Werke des heiligen Augustinus* heißt, ist im Vorwort von der *gesamten Augustinusüberlieferung* die Rede. Zwar könnte beides dasselbe bedeuten. Doch ist hier mit Augustinusüberlieferung mehr gemeint als nur Augustins echte Schriften. Daß nämlich auch pseudo-augustinische Schriften in den Bereich der Untersuchung einbezogen worden sind, erfährt der Benutzer beiläufig aus der Einleitung gelegentlich der Inhaltsangabe von Abschnitt I. Aber selbst damit ist der Bereich noch nicht abgegrenzt; denn darüber, was den pseudo-augustinischen Schriften zuzurechnen sei, gehen die Ansichten weit auseinander.

Für die *gesamte Augustinusüberlieferung* ist abgesehen von den Sermones Vollständigkeit angestrebt. Was kann das bedeuten? Die Handschriften auch nur zu allen echten Werken Augustins vollständig zu erfassen, ist, selbst wenn man von den Sermones absieht, schlechthin unmöglich. Man denke etwa an Werke, die anonym oder unter einem falschen Namen in Handschriften überliefert und entsprechend in Katalogen verzeichnet sind, oder an solche, deren Anfang fehlt. Wollte man alle derartigen Fälle ermitteln, so setzte die Durchsicht der Handschriften und Kataloge bei dem, der sich damit befaßt, eine gründliche Kenntnis von Augustins Werk voraus und würde Jahrzehnte beanspruchen. Bei Einbeziehung des pseudo-augustinischen Corpus wachsen die Schwierigkeiten. Und was bedeutet Vollständigkeit der untersuchten Bibliotheken? Woran wird sie gemessen? Dadurch daß hier fast uneingeschränkt von Vollständigkeit die Rede ist, werden im Benutzer Erwartungen geweckt, die nicht erfüllbar sind. Das führt dazu, daß dieser einen für die Bewertung falschen Maßstab an das Werk legt. Soll es der wirklichen Absicht des Herausgebers entsprechend gewürdigt werden, so müßte dieser bei nächster Gelegenheit die Grundsätze für Beschaffung und Anordnung des Materials darlegen und die Grenzen aufweisen, die er sich selbst bei dieser Aufgabe gesetzt hat.

Der erste hier zu besprechende Band beruht auf dem von Oberleitner in Italien gesammelten Material, dessen größten Teil er 1967 als Dissertation vorgelegt hat.¹ Nach seinem Tode haben es die drei Bearbeiter Michaela Zelzer, Johannes Divjak und Franz Bömer ergänzt und zum Druck fertiggestellt. Jeder der gesondert gebundenen Teile enthält am Anfang eine kurze Einleitung mit Hinweisen zur Anlage des Werkes sowie ein Abkürzungsverzeichnis und ein Verzeichnis der Bibliotheken, das in Teil 2 zum Inhaltsverzeichnis gehört.

Teil 1, Werkverzeichnis, gliedert sich wie folgt:

- Abschnitt I Opera
- Abschnitt II Epistolae
- Abschnitt III Appendices:
 - I Sermones
 - II Excerpta
 - III Initia.

In *Abschnitt I, Opera*, (p. 17–195) sind 174 nicht durchnummerierte, alphabetisch nach Titeln angeordnete Werke aufgeführt, deren Auffinden gelegentlich durch Querverweise erleichtert wird. Zu diesen Werken zählen auch Sermones mit werkähnlichem Charakter. Von werkähnlichen Briefen ist hier nur der Titel angegeben, im übrigen auf Abschnitt II verwiesen. Den Titeln der 174 Werke ist kein Autorename hinzugefügt, so daß nicht ohne weiteres ersichtlich ist, welche Werke Augustin gehören und um was es sich bei den übrigen handelt. Als Hinweise können die Angaben über Editionen der Werke in der *Patrologia Latina*, im Wiener Corpus sowie im *Corpus Christianorum*, ausnahmsweise auch zu Einzeleditionen dienen. Bei den echten Werken findet sich außerdem, soweit sie in den *Retractationes* behandelt sind, ein entsprechendes Zitat. Bei den weiteren Angaben sind ohne ersichtlichen Grund echte und unechte Werke verschieden behandelt worden. Die Nummer der *Clavis*² steht bei den echten Werken fast regelmäßig, während sie bei den unechten oft fehlt. Dort vermißt man auch den Hinweis auf das Supplement der *Patrologia Latina*³ und vor allem ein Initium, das nur selten hinzugesetzt wird. Gerade bei den unechten Werken aber wären diese Angaben zur Identifizierung erforderlich.

Da ein Überblick über die Zusammensetzung der 174 Werke fehlt, habe ich ver-

¹ OBERLEITNER, Manfred: *Die Augustinus-Überlieferung in Italien*, 3 Bände (Maschinenschrift), Diss. Wien 1967.

² DERRERS, Eligius u. GAAR, Aemilius: *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1961 (= *Clavis*).

³ *Patrologiae cursus completus, Series Latina. Supplementum*, ed. HAMANN A., bisher 4 Bde., Paris 1958–1968, (= PLS).

sucht, ihn mir zu verschaffen. Das Ergebnis ist zwar nur vorläufig. Dennoch lege ich es vor, um damit den hier umfaßten Bereich zu veranschaulichen.

100 echte Werke von Augustinus

- 2 unter einer besonderen Überschrift erscheinende Exzerptsammlungen je aus einem echten Werk (p. 125 *Praecepta artis musicae*; p. 141 *Excerpta de gestis habitis contra Pelagium*);
- 5 Werke, deren Echtheit nicht unbestritten, resp. zweifelhaft ist (p. 134 *De utilitate agendae paenitentiae* = sermo 351; p. 136 *De paenitentibus* = sermo 393; p. 148 *Quaestionum XVII in evangelium secundum Matthaeum liber I*; p. 155 *Regula ad servos dei*; p. 181 *De unitate ecclesiae seu epistola ad catholicos de secta Donatistarum*)
- 2 Werke, die nur teilweise von Augustin stammen (p. 155 *Regula secunda et regula ad servos dei*, § 1 und § 11 von Augustin; p. 176 *De symbolo ad catechumenos sermones IV*, sermo I vermutlich von Augustin)

Von den übrigen 66⁴ Werken gehören 29 sicher oder mit großer Wahrscheinlichkeit anderen Autoren:

- 1 AMBROSIASTER (p. 148 *Quaestiones veteris et novi testamenti*)
- 1 AMBROSIUS AUTPERTUS (p. 41 *De conflictu vitiorum et virtutum*)
- 4 CAESARIUS ARELATENSIS (p. 52 *De decem plagis*; p. 77 *Expositio in apocalypsim*; p. 96 *De honestate mulierum*; p. 99 *De igne purgatorio*)
- 1 CYPRIANUS (p. 132 *De oratione*)
- 1 EUODIUS (p. 84 *De fide contra Manichaeos*)
- 1 EUSEBIUS GALLICANUS (p. 109 *De beato latrone*)
- 1 FULGENTIUS RUSPENSIS (p. 81 *De fide ad Petrum*)
- 1 GENNADIUS oder PSEUDO-GENNADIUS (p. 63 *De ecclesiasticis dogmabus*)
- 2 HIERONYMUS (p. 76 *De esu agni*; p. 129 *De oboedientia et humilitate*)
- 3 PROSPER (p. 158 *Responsiones ad capitula calumniantium Gallorum*; p. 158 *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*; p. 185 *De vera innocentia*)
- 8 QUODVULTDEUS (p. 30 *De cantico novo*; p. 30 *De cataclysmo*; p. 107 *Contra Iudaeos, paganos et Arianos*; p. 153 *De quarta feria*; p. 153 *Adversus quinque haereses*; p. 176 *De symbolo ad catechumenos*, sermo 2-4; p. 176 *De tempore barbarico*; p. 190 *De quattuor virtutibus caritatis*)
- 1 VALERIANUS CEMELIENSIS (p. 28 *De bono disciplinae*)
- 1 VIGILIUS THAPSENSIS (p. 80 *Contra Felicianum Arianum de unitate trinitatis*)

als Exzerptsammlungen

- 1 EUCHERIUS (p. 76 *De essentia divinitatis*)
- 1 IOHANNES CHRYSOSTOMUS (p. 44 *De consolatione mortuorum*)
- 1 ORIGENES/RUFINUS (p. 101 *De incarnatione verbi ad Ianuarium*)

Bei dem Rest handelt es sich um 37 anonyme Schriften. Davon stammen vermutlich 21 aus der Spätantike: p. 17 *De duodecim abusio[n]um gradibus*; p. 23 *De alteratione ecclesiae et synagoga[e]*; p. 31 *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*; p. 37 *Commonitorium quomodo sit agendum cum Manichaeis*; p. 44 *De contemptu mundi*; p. 52 *Principia dialecticae*; p. 91 *De grammatica*; p. 98 *Hypomnesticon contra Pelagianos et Coelestianos*; p. 110 *Liber exhortationis, vulgo de salutaribus documentis . . .*; p. 121 *De praedestinatione dei*; p. 144 *De praedestinatione et gratia*; p. 155 *De reconciliandis paenitentibus*; p. 155 *Regula secunda et regula ad servos dei*; p. 161 *Principia rhetoricae*; p. 163 *De sobrietate et castitate*; p. 169 *Speculum de divinis scripturis*; p. 181 *De unitate sanctae trinitatis*; p. 183 *De vanitate saeculi*; p. 192 *De vita christiana ad Iulianam viduam*.

⁴ Die Zahl erklärt sich daraus, daß die zwei Werke, die nur teilweise von Augustin stammen, hier noch einmal erscheinen.

Aus dem Mittelalter stammen 16: p. 25 *De assumptione b. Mariae virginis*; p. 37 *De cognitione verae vitae*; p. 46 *De contritione cordis*; p. 53 *Dialogus quaestionum LXV*; p. 55 *De diligendo deo*; p. 114 *Manuale*; p. 117 *Meditationum liber*; p. 161 *De scala paradisi*; p. 166 *Soliloquiorum animae ad deum liber*; p. 170 *Speculum peccatoris*; p. 172 *De spiritu et anima*; p. 176 *De substantia dilectionis*; p. 180 *De triplici habitaculo*; p. 184 *De vera et falsa paenitentia*; p. 189 *De virtute psalmorum*; p. 191 *De visitatione infirmorum*.

Zu den unter den Werken angegebenen Literaturhinweisen sind folgende nachzutragen:

zu p. 25 *De assumptione*: PLS 2, 1369; p. 37 *De cognitione*: PLS 2, 1367; p. 41 *De conflictu*: PLS 2, 1368; p. 44 *De consolatione*: PLS 2, 1369; de contemptu mundi: PLS 2, 1370; p. 45 *De contemptu temp. rerum*: = AUG. serm. Frangipane 3; p. 46 *De contritione*: PLS 2, 1366; p. 52 *De decem plagis*: CC 103, 403–407 (CAESARIUS); p. 53 *Dialogus*: Clavis 373^o, PLS 2, 1364; p. 55 *De diligendo*: PLS 2, 1365; p. 63 *De ecclesiasticis*: Clavis 958 oder 958a; p. 76 *De essentia*: Clavis 633 epist. 14, PLS 2, 1557; p. 76 *De esu*: Clavis 601; p. 91 *De gratia retract.* 2, 76; p. 98 *Hypomnesticon*: Clavis 381; p. 99 *De igne*: CC 104, 724–729 (CAESARIUS); p. 109 *De beato*: Clavis 966, PLS 2, 850; p. 110 *Liber exhortationis*: PLS 2, 1368; p. 114 *Manuale*: PLS 2, 1366; p. 117 *Meditationum*: PLS 2, 1365; p. 123 *De moribus Manichaeorum*: retract. 1, 6; p. 129 *De oboedientia*: Clavis 605; p. 132 *De oratione*: Clavis 43; p. 134 *De utilitate*: Clavis 284 Sermo 351, PLS 2, 402; p. 136 *De paenitentibus*: PLS 2, 404; p. 141 *De gestis*: Clavis 348; p. 144 *De praedestinatione et gratia*: Clavis 382; p. 148 *Quaestiones veteris*: Clavis 185; p. 153 *De quarta*: Clavis 406; p. 153 *Adversus quinque*: Clavis 410; p. 155 *De reconciliandis*: Clavis 238; p. 155 *Regula secunda*: Clavis 1839a (nicht 1839); p. 158 *Responsiones . . . Gallorum*: Clavis 520; p. 158 *Responsiones . . . Vincentianarum*: Clavis 521; p. 161 *Principia*: Clavis 1556; p. 161 *De scala*: PLS 2, 1367; p. 162 *Sermo ad Caesarensis*: Clavis 339; p. 166 *Soliloquiorum*: PLS 2, 1365; p. 170 *Speculum liber I*: PLS 2, 1366; p. 170 *Speculum peccatoris*: PLS 2, 1366; p. 172 *De spiritu*: PLS 2, 1364s; p. 176 *De substantia*: PLS 2, 1365; p. 176 *De tempore*: Clavis 411; p. 180 *De triplici*: Clavis 1106^o, PLS 2, 1367; p. 181 *De unitate sanctae*: Clavis 379; p. 183 *De vanitate*: PLS 2, 1370; p. 184 *De vera*: Clavis 386^o, PLS 2, 1368s; p. 185 *De vera innocentia*: Clavis 525; p. 190 *De quattuor*: Clavis 368, PLS 2, 845s; p. 191 *De visitatione*: PLS 2, 1369; p. 192 *De vita christiana*: PLS 2, 1367; p. 195 *De utilitate*: Clavis 311.

Zu jedem der 174 Werke sind fortlaufend numeriert die zugehörigen Handschriften angeführt. Sie sind alphabetisch nach Bibliotheken geordnet; Signatur, Alter und Folienangabe sind hinzugefügt, bei Handschriften, die ein Fragment des Werkes oder ein Exzerpt daraus enthalten, außerdem genaue Angaben über die Länge. Die Zahl der zu den einzelnen Werken verzeichneten Handschriften ist oft groß: Zu den *Enarrationes in psalmos* sind es 107, zu *De civitate dei* 105, zu den *Confessiones* 81, zu dem *Soliloquiorum animae ad deum liber*, einer Schrift aus dem 13. Jh., sogar 116. Der Durchschnitt ist etwa 20 bis 40 Handschriften. *De utilitate ieiunii* mit nur einer Handschrift ist eine Ausnahme. Gibt es zu einem Werk mehr als fünf Handschriften, so folgt eine Aufstellung über ihre Verteilung nach Jahrhunderten.

Einige Handschriften kann ich nachtragen.⁵ Dabei handelt es sich entweder um solche, von denen ich zufällig Kenntnis habe, oder um solche aus Teil 2, die, wie ich an Stichproben festgestellt habe, in Teil 1 fehlen, oder um Exzerpt-Handschriften, die nach dem Einteilungsprinzip der Bearbeiter unter den Werken erscheinen müßten:⁶

zu p. 31 *De catechizandis*: Vaticano, Pal. lat. 218; s. VIII–IX; 91^v–93^v cap. 26, 51 (52?)–27, 55 (cf. T. 2, p. 328 und CC 46, p. 120); p. 33 *De civitate*: Padova,

⁵ In der Notierung folge ich dem von Oberleitner benutzten System.

⁶ cf. T. 1, p. 395.

bibl. univ. 1532; s. XIV (mutulus) (cf. ROCCO,⁷ p. 480); p. 40 *Confessionum libri XIII*: Vaticano, Reg. lat. 755; s. XI; 100–101 fragm., l. XIII fin. (cf. *Revue des Etudes Augustiniennes* 12, 1966, 277, Nr. 45); p. 68 *Enarrationes*: Montevergine, bibl. dell'abb. 6434; s. XI; 1 fol. (cf. LOWE E. A., *Studi e Testi* 220, Roma 1962, p. 226); p. 105 s *In Iohannis evangelium*: Vaticano, Vat. lat. 14004; s. XI (cf. LOWE E. A., ib., p. 239); Vaticano, Reg. lat. 195; s. IX; 31–39^v tract. LV–LXIII (cf. T. 1, p. 399); Vaticano, Reg. lat. 307; s. IX; exc. (cf. T. 1, p. 400); p. 162 *De sermone*: Padova, bibl. Anton. X. 181; s. XIV (cf. ROCCO, p. 478); p. 163 Vaticano, Pal. lat. 218; s. VIII–IX; 90^v–91^v exc. 2, 11, 38 (cf. T. 2, p. 328).

In Abschnitt II, *Epistolae*, (p. 197–366) sind zuerst fortlaufend numeriert und nach Bibliotheken geordnet 30 Sammelhandschriften aufgeführt, deren detaillierter Inhalt dem Verzeichnis nach Bibliotheken des 2. Teils zu entnehmen ist. Anschließend werden die einzelnen Episteln mit ihrer jeweiligen handschriftlichen Bezeugung aufgeführt, zuerst die neu entdeckte *Epistula ad Firmum*, dann in der Reihenfolge der Mauriner, bzw. von Goldbacher, zuerst die echten Episteln, dann die unechten der Appendix der Mauriner-Ausgabe. Zu den Briefen sind durchschnittlich je etwa 20–30 Handschriften aufgezählt, zu einzelnen, wie besonders der Korrespondenz mit Hieronymus und traktatähnlichen Briefen, jedoch weit mehr, zu *epist.* 71: 71; zu *epist.* 187 *De praesentia dei*: 57 + 8 mit Exzerpten; zu der *epist.* App. 18 sogar 106.

Zur Identifizierung der unechten Briefe kann ich folgende Literaturhinweise nachtragen: zu p. 354 *epist.* App. 1–16: *Clavis* 367; p. 355 *epist.* App. 18: PLS 2, 362; p. 357 *epist.* App. 19: PLS 2, 362; p. 360 *epist.* App. 20: *Clavis* 366, PLS 2, 362 s; p. 360 *epist.* Hieron. supp. 16: *Clavis* 731 (PELAGIUS); p. 361 *epist.* Hieron. supp. 37: *Clavis* 633, PLS 2, 272; p. 362 *Epistola consolatoria*: cf. *Clavis* 64 u. 769, PLS 2, 363; p. 362 *Epistola Zosimi*: *Clavis* 1603 (ZOSIMUS); p. 362 *Fulgentii epistola*: *Clavis* 817 (FULGENTIUS).

Zu den Episteln kann ich von mir aus nur eine Handschrift beitragen; eine weitere habe ich in Teil 2 gefunden, die berücksichtigt werden müßte:

zu p. 245 *epist.* 73: Milano, bibl. Ambr. H. 59 sup.; s. XIII–XIV; 99^r; p. 282 *epist.* 135: ib. 90^r; p. 283 *epist.* 137: ib. 91^r; p. 316 *epist.* 187: Vaticano, Vat. lat. 1342; s. VIII; 183 Fragment (cf. T. 2, 276); p. 325 *epist.* 202: Milano, bibl. Ambr. H. 59 sup.; s. XIII–XIV; 81^{rv}; p. 352 *epist.* 265: ib. 69^r–70^v.

Unter der Überschrift *Epistolae spuriae* schließt sich eine unedierte sogenannte augustinische Sammlung aus dem Mittelalter mit 56 Briefen an, die jeweils mit Adressat und Initium wiedergegeben sind (p. 363–366).

Abschnitt III enthält drei Appendices. Diese Bezeichnung ist wohl deshalb gewählt worden, weil hier bewußt auf Vollständigkeit verzichtet worden ist. Bei Appendix I, *Sermones*, (p. 369–391) wäre am Anfang ein Verweis auf die in Abschnitt I aufgeführten *Sermones* mit werkähnlichem Charakter angebracht.

Dabei handelt es sich um: *serm.* 9 auf p. 50; *serm.* 46 auf p. 137; *serm.* 47 auf p. 133; *serm.* 351 auf p. 134; *serm.* 352 auf p. 135; *serm.* 393 auf p. 136; *serm.* Frangipane 3 auf p. 45. – Zu der hier aufgeführten *Sermones*-gruppe *ad fratres in eremo* ist nachzutragen: *Clavis* 377^o und FISCHER, *Verzeichnis*,⁸ p. 151 s.

Unter dieser Rubrik sind 631 nicht fortlaufend numerierte, alphabetisch nach Bibliotheken geordnete Handschriften mit echten und pseudo-augustinischen *Sermones* aufgeführt, bei denen es sich zum Teil um Homiliare handelt. Mit dem Ver-

⁷ = ROCCO, Giuseppe: *Catalogo dei codici di s. Agostino esistenti nelle biblioteche di Padova fino al 1500*, in: *Studia Patavina* 1, 1954, 475–486. Dort auch ist angegeben, wo sich die Handschriften jetzt befinden.

^{7a} Wo ich die Angaben über diese Handschrift gefunden habe, konnte ich leider nicht mehr feststellen

⁸ = FISCHER, Bonifatius: *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller* *Vetus Latina* 1, 1, Freiburg ²1963.

zucht auf Vollständigkeit der Sermones hängt es zusammen, daß weder hier noch bei der Inhaltsangabe in Teil 2 regelmäßig angegeben wird, welche Sermones bzw. Sermonesgruppen in diesen Handschriften enthalten sind.

Appendix II, Excerpta, (p. 393–400) enthält Handschriften mit Exzerpten aus augustianischen und pseudo-augustinischen Werken, darunter die Exzerptsammlungen von Eugipp (*Clavis* 676), Beda (*Clavis* 1360) und Franciscus de Mayronis (14. Jh.). Zu Prosper's *Sententiae ex operibus S. Augustini* (*Clavis* 525) sind Handschriften in Abschnitt I auf p. 185 unter *De vera innocentia* aufgezählt.

Unter diesen für die indirekte Überlieferung von Augustins Werken wichtigen Exzerptsammlungen sähe man gerne auch diejenige von Vincentius Lirinensis (*Clavis* 511), deren erster Teil in der Handschrift Novara, bibl. cap. 60 (XXX), s. IX, enthalten ist (cf. *Sacris Erudiri* 18, 1967/68, 385–405). Vom Gesichtspunkt der Identifizierung her, den die Bearbeiter in der Einleitung besonders hervorheben, wäre auch die Aufnahme des *Indiculum* von Possidius (*Clavis* 359) zu erwägen.

Das Fehlen folgender Handschriften zu Eugipp und Beda ist mir aufgefallen: p. 398 Vaticano, Vat. lat. 3375; s. VI–VII; exc. Eugippii (benutzt in der Edition von KNÖLL, im CSEL 9, 1, 1885); p. 400 Vaticano, Urb. lat. 102; s. XV; 233–308 exc. Bedae (cf. FRANSEN I., *Description de la collection de Bède le Vénéralable sur l'apôtre*, in: *Revue Bénédictine* 71, 1961, 23).

Unter dieser Rubrik sind 177 nicht fortlaufend nummerierte, alphabetisch nach Bibliotheken angeordnete Handschriften aufgeführt, denen in den meisten Fällen eine genaue Bezeichnung der Exzerpte beigefügt ist. Damit eine Übersicht über alle in italienischen Bibliotheken befindlichen Handschriften mit Exzerpten aus Augustins eigenen sowie ihm zugeschriebenen Werken zu geben, war sichtlich nicht die Absicht der Bearbeiter. Grundsätzlich führen sie Exzerpte aus Handschriften bis zum 9. Jahrhundert nicht hier, sondern in Abschnitt I unter den Werken auf.

Daß somit die ältesten Exzerpte unter den betreffenden Werken erscheinen, ist sicherlich zu begrüßen. Doch hat die von den Bearbeitern getroffene Entscheidung eine wohl kaum von ihnen beabsichtigte Konsequenz. Da nämlich einerseits nur identifizierte Exzerpte unter den Werken angeführt werden können, andererseits Handschriften bis zum 9. Jahrhundert nicht in Appendix II unter den Exzerpt-Handschriften erscheinen, kommt es dazu, daß in Teil 1 Hinweise auf die nicht identifizierten Exzerpte gerade der ältesten Handschriften fehlen, so z. B. auf die beiden Exzerpte aus cod. Pal. lat. 218, s. VIII–IX, deren Herkunft Oberleitner nicht kannte – und wie sollte auch ein Mensch in der Lage sein, die Herkunft aller augustianischen Exzerpte zu bestimmen. Dieser Codex erscheint wegen identifizierter Exzerpte in Abschnitt I unter *Quaestiones evangeliorum* (p. 147), fehlt aber seines Alters wegen in Appendix II. Auf die beiden unidentifizierten Exzerpte wird nur derjenige aufmerksam, der die Inhaltsangabe der Hs. in Teil 2, p. 328 durchsieht. Dort ermöglicht die Beigabe von Titel, Incipit und Explicit demjenigen, der das exzerpierte Werk kennt, die Identifizierung. So war es mir als Editor von *De sermone domini in monte* nicht schwer, die Herkunft des ersten (foll. 90^v–91^v) zu bestimmen.⁹

Doch auch abgesehen von diesem grundsätzlichen Einwand ist festzustellen, daß es den Bearbeitern hier nicht gelungen ist, Herr des Materials zu werden. (1) Einerseits sind nicht alle identifizierten Exzerpte aus Handschriften bis zum 9. Jahrhundert zu den Werken in Abschnitt I angegeben, wie z. B. die Exzerpte aus Vat. lat. 1342, s. VIII (T. 1, p. 398); Reg. lat. 195, s. IX (p. 399); Reg. lat. 307 und 309, s. IX (p. 400), andererseits finden sich dort aber entgegen der Ankündigung auch Exzerpte aus jüngeren Handschriften, wie z. B. auf p. 150 unter *De diversis quaestionibus LXXXIII* Nr. 3 aus dem 11. und Nr. 7 aus dem 15. Jahrhundert. (2) Umgekehrt finden sich unter den Exzerpt-Handschriften der Appendix II frühe Handschriften bis zum 9. Jahrhundert, wie z. B. Vat. lat. 637 und 1342, während

⁹ Das Exzerpt foll. 90^v–91^v ist *serm. dom.* 2, 11, 38, das von foll. 91^v–93^v *cat. rud.* 26, 51 (oder 52?) – 27, 55; siehe unten p. . . .

spätere fehlen, z. B. die unter (1) erwähnten aus dem 11. und 15. Jahrhundert. (3) Nicht alle in der Appendix II aufgezählten Exzerpt-Handschriften erscheinen auch in Teil 2 unter den betreffenden Bibliotheken.

Von den in Teil I auf p. 395 angeführten fehlen in Teil 2 z. B.: Brescia, bibl. civ. Querini. K. VI. 21; Cassino, bibl. dell'abb. 13; Cortona, bibl. del com., chart. 130; Firenze, bibl. Laur. XII, XXX; ib. XIII, XV.

(4) Umgekehrt finden sich in Teil 2 Handschriften aus der Zeit nach dem 9. Jahrhundert, die wiederum hier in Appendix II fehlen, wie z. B. cod. Cassino 168, s. XI (T. 2, p. 45 s).

Für die folgenden Bände des Werkes möchte ich anregen, die Unterscheidung zwischen Exzerpt-Handschriften bis zum 9. Jahrhundert und den späteren fallen zu lassen. Alle könnten fortlaufend nummeriert in der Appendix II zusammengefaßt werden. Auf deren identifizierte Exzerpte wäre dann unter den Werken nur mit dieser Nummer zu verweisen. Dadurch gewönne man einerseits einen erwünschten Überblick über alle Exzerpt-Handschriften und fände andererseits unter den Werken Hinweise auf sämtliche bekannten Exzerpte.

In *Appendix III, Initia*, (p. 401–407) findet man nicht, wie man erwarten sollte, die Initien der in diesem Band erfaßten Werke, sondern, wie die Bearbeiter erklären: „Unter ‚Initia‘ sind die Anfänge kurzer Traktate und Gebete angegeben, die in mehreren Handschriften dem Heiligen Augustinus zugeschrieben werden“ (p. 7). Es handelt sich dabei um 38 kurze Stücke, die alphabetisch nach Initien angeordnet sind.

Als Hilfe zur Identifizierung möchte ich einige Angaben nachtragen: Zu *Eia nunc*, PL 40, 943–950: PLS 2, 1366; *Mibi quidem: Clavis* 196 (RUFINUS); *Non debemus: Clavis* 1164, nach FISCHER, *Verzeichnis*, p. 87, = AN s Le 10: *Post miraculum: PLS* 2, 1111–1114, nach FISCHER, *Verzeichnis*, p. 146, = PS. AU s Cai II, App. 17; *Primum quidem: = Homiliae Toletanae* 80 (Clavis 1997), eine Edition bei GRÉGOIRE Réginald, *Les homéliaires du moyen âge, inventaire et analyse des manuscrits = Rerum ecclesiasticarum documenta*, Series Maior, Fontes 6, Roma 1966, p. 224–225, cf. p. 177; *Quis dabit: cf. MORIN* Germain, *Initia et censura sermonum singulorum qui post Maurinos editi sunt*, in: *Miscellanea Agostiniana*, Bd. 1, Roma 1930, p. 760; *Verbum mihi: PL* 195, 105.

Als Handschrift hätte ich nachzutragen zu *Primum quidem: Vaticano*, Pal. lat. 212; s. VIII–IX; 15^v–17^v (cf. GRÉGOIRE, *Les homéliaires* p. 177).

Während der erste Teil gleichsam ein durch die volle Bezeichnung der Handschriften anschaulich gemachter Index ist, enthält *Teil 2, Verzeichnis nach Bibliotheken*, das Wesentliche, nämlich die Inhaltsangabe der Handschriften. Die hier aufgeführten stammen aus 100 Bibliotheken. Ob diese nun derjenige Teil einer größeren Anzahl untersuchter Bibliotheken sind, der ein positives Ergebnis erbracht hat, oder ob überhaupt nur diese Bibliotheken untersucht worden sind, wird nicht gesagt. Auf jeden Fall sind diese 100 nicht annähernd alle Bibliotheken Italiens mit lateinischen Handschriften; denn bei Kristeller¹⁰ sind gut 300 aufgezählt. Eine Bibliothek kann ich nachtragen: Montevergine, Biblioteca dell'Abbazia, wo sich ein Fragment zu den *Enarrationes in psalmos* findet.¹¹

Im *Verzeichnis der Handschriften nach Bibliotheken* (p. 15–381) sind diese alphabetisch nach Orts- und Bibliotheksnamen, gegebenenfalls nach denen der verschiedenen Fonds angeordnet. Auf den Namen der Bibliothek, bzw. des Fonds folgt die Angabe der einschlägigen Kataloge, bei größeren Bibliotheken, wie etwa der Biblioteca Ambrosiana, außerdem nützliche Hinweise auf weitere Hilfsmittel. Bei Bibliotheken oder Fonds, die erst zum Teil durch gedruckte Kataloge erschlossen sind, wie z. B. die Fondi Vaticano Latino, Palatino Latino oder Reginense Latino

¹⁰ KRISTELLER, Paul Oskar, *Latin Manuscript Books before 1600. A List of the Principal Catalogues and Unpublished Inventories of Extant Collections*, New York ³1965.

¹¹ Siehe oben p. 8.

der Biblioteca Vaticana, wäre die Angabe erwünscht, welche Codices darin erfaßt und welche bisher nur in ungedruckten Inventaren beschrieben worden sind, damit der Benutzer die Inhaltsangaben dieser Handschriften entsprechend bewerten kann.

Zu den Katalogen des Fondo Vaticano Latino (p. 249 s.) sind einige Angaben hinzuzufügen: Das *Inventarium librorum latinorum Mss. bibl. Vat.* (13 Bände) bezieht sich nicht, wie es hier heißt, auf alle Handschriften des Fonds, sondern nur auf die codd. 1–9851. Die codd. 11710–12847 sind in dem ungedruckten Verzeichnis *Codices ex Archivo in Bybliothecam Vaticanam translati an. 1920 aliique codices manu exarati qui in dies accedebant*, die codd. 12848–13725 in einem maschinenschriftlichen Verzeichnis erfaßt. Für die codd. 11001–11413¹² sowie 13726–14666 gibt es überhaupt noch kein Inventar.

Auf die Kataloge folgen die Handschriften nach Signaturen geordnet. Sehr zu begrüßen ist, daß durch Zeichen kenntlich gemacht worden ist, wenn die Information darauf beruht, daß eine Handschrift selbst eingesehen worden ist oder daß sie durch Korrespondenz bekannt geworden ist. Beschreibungen, auf die keines der beiden Zeichen folgt, sind jeweils dem Katalog entnommen (cf. T. 2, p. 13). Irritierend aber ist, daß der Benutzer nicht zu erkennen vermag, nach welchen Gesichtspunkten Oberleitner die Handschriften zur Einsicht ausgewählt hat. Während sich z. B., wie man erwarten sollte, neben keiner der im neuen Katalog der Biblioteca Casanatense in Rom beschriebenen Handschriften ein Zeichen findet, läßt die Bezeichnung aller in diesem Katalog nicht erfaßten Handschriften erkennen, daß Oberleitner sie eingesehen hat. Anders verhält es sich bei den Codices des Fondo Reginese der Biblioteca Vaticana. Aus diesem Fonds sind 500 Handschriften in dem gedruckten Katalog von Wilmart, die restlichen 1620 in einem ungedruckten Inventar beschrieben. Von der ersten Gruppe sind hier 68 Handschriften aufgeführt. Bei dreien besagt das entsprechende Zeichen, daß Oberleitner sie, obwohl sie in Wilmarts Katalog beschrieben sind, selbst eingesehen hat. Von den restlichen 1620 Handschriften erscheinen hier 11. Obwohl diese nur in einem handschriftlichen Inventar beschrieben sind, steht nur bei dreien von ihnen das Zeichen dafür, daß Oberleitner sie eingesehen hat. Wie erklärt es sich, daß es bei den übrigen 8 fehlt? Ist es beim Druck vergessen worden? Dafür könnte sprechen, daß dreien der nicht bezeichneten Handschriften so genaue Angaben wie die Maße, das Alter oder das Voraufgehen des betreffenden Abschnittes aus den *Retractationes* beigelegt sind, die man in einem ungedruckten Inventar nicht vermuten sollte. Bei den 5 restlichen nicht bezeichneten hingegen erscheint als Größenangabe lediglich f^o, 4^o oder 8^o, und die Angabe des Alters fehlt, außer bei einer von ihnen. Das ließe eher darauf schließen, daß Oberleitner sich zumindest bei diesen 5 auf das ungedruckte Inventar verlassen hat. Sollte dem wirklich so sein, erhebt sich die Frage, ob die Inhaltsangabe der Handschriften in diesem Inventar so zuverlässig und so vollständig ist, daß Oberleitner sich ohne weiteres damit begnügen konnte. Zumindest eine Handschrift ist ihm entgangen:

cod. Reg. lat. 755, s. XI, mit einem Fragment vom Ende der *Confessiones*.

Zu jeder der unter den Bibliotheken aufgeführten Handschriften sind außer der jetzigen Signatur eventuelle ältere Signaturen angegeben, außerdem Material, Alter, Zahl und Maße der Folien. Darüber hinaus gibt es zu vielen Handschriften weitere Angaben: über Blattzählung, Lagen, Schriftart, Eintragungen, Schriftheimat und Provenienz. Zu letzteren beiden sowie zur Datierung ist des öfteren die Ansicht von Professor Bernhard Bischoff eingeholt worden, was vermerkt wird. Ferner wird angegeben, wenn eine Handschrift zu einer im CSEL oder im CC erschienenen Edition herangezogen worden ist. Wie gründlich sich Oberleitner mit wichtigeren Handschriften befaßt hat, zeigen Literaturangaben, u. a. auch Hinweise auf alte Kataloge. Das alles geht weit über das hinaus, was man von einem Verzeichnis wie dem hier vorliegenden erwarten sollte. Man vergleiche dazu etwa codd. Vat. lat. 3835/3836 und 5757 (p. 279 s.; 285 s), codd. Pal. lat. 188 und 210 (p. 317 s.; 325 s)

¹² Der Katalog der codd. 11001–11241 (BORINO J. B.) ist im Druck.

sowie cod. Verona, bibl. com. 3034 (p. 379). Wer eine solche Handschrift benutzt, wird für diese Angaben dankbar sein.

Der Inhalt der Handschriften wird so weit angegeben, wie er in den durch das Werkverzeichnis gekennzeichneten Kreis gehört. Auf die Folienangabe folgt, meist abgekürzt, der Titel des Werkes und häufig eine Reihe weiterer Angaben, wie Vorkommen des entsprechenden Abschnittes aus den *Retractationes*, Exzerpt oder Fragment, bei letzterem das Incipit, resp. das Explicit. Bei nicht identifizierten Stücken ist der Titel angeführt, doch fehlt oft das zur Identifizierung erforderliche Initium.

Gelegentlich ist der Inhaltsangabe eine allgemeine Bemerkung voraufgeschickt. Auf p. 15, zu Assisi, bibl. com. 84, ist sie irreführend; denn dort heißt es „ausschließlich Werke des hl. Augustinus“, obwohl von den 17 in der Handschrift enthaltenen Werken 8 nicht von Augustin stammen, darunter *De dominica oratione* von Cyprian.

Nachzutragen habe ich einige hier fehlende Handschriften aus Teil 1 sowie die von mir zu Teil 1 gemachten Ergänzungen und den Fundort von zwei hier nicht identifizierten Exzerpten:

p. 41 Cassino, bibl. dell'abb. 92, s. XIII–XIV, p. 468–471 *de esu agni* (cf. T. 1, p. 76, *De esu* Nr. 1); **p. 150** Milano, bibl. Ambr. H. 59 sup., s. XIII–XIV, 69^v–70^v ep. 265; 81^v ep. 202; 90^v ep. 135; 91^r ep. 137; 99^r ep. 73; **p. 170** Montevergine, Biblioteca dell'Abbazia 6434, s. XI, 1 fol., 440 x 298 mm, *en. ps. frg.* (cf. LOWE E. A., in: *Studi e Testi* 220, 1962, p. 226); **p. 185** ist zum Inhalt von Padova, bibl. Ant. X. 181 hinzuzufügen: *serm. dom. mont.* (cf. ROCCO, p. 478); **p. 193** Padova, bibl. univ. 1532, s. XIV mutilus, *civ. dei* (cf. ROCCO, p. 480); **p. 251** Vaticano, Vat. lat. 296, s. IX, 130^r *c. obi. Vinc.* (cf. T. 1, p. 158, Nr. 9); **p. 251** Vat. lat. 297, s. XV, 172^r–186^r *expositio in apocalypsim* (cf. T. 1, p. 77); **p. 278** Vat. lat. 3375, s. VI–VII, *exc. Eugippii* (cf. CSEL 9, 1 KNÖLL); **p. 297** Vat. lat. 14004, s. XI, *Io. ev.* (cf. LOWE E. A., in: *Studi e Testi* 220, 1962, p. 239); **p. 327** ist zum Inhalt von Pal. lat. 212 hinzuzufügen: 15^v–17^r *Primum quidem decet nos . . .* (T. 1, p. 406), (cf. GRÉGOIRE R., *Les homéliaires du moyen âge*, Roma 1966, p. 177); **p. 328** Pal. lat. 218, 90^v–91^v = *exc. serm. dom. mont.* 2, 11, 38 und 91^v–93^v = *exc. cat. rud.* 26, 51 (52?)–27, 55; **p. 342** Reg. lat. 755, s. XI, 100–101 *conf.* Ende von Buch 13, Fragment (cf. *Revue des Etudes Augustiniennes* 12, 1966, 277 unter Nr. 45); **p. 353** Urb. lat. 102, s. XV, 233–308 *Beda, coll. Aug.* (cf. FRANSEN I., *Description de la collection de Bède le Vénéralable sur l'apôtre*, in: *Revue Bénédictine* 71, 1961, 23); **p. 374** ist zum Inhalt von Vercelli, arch. cap. CLXV hinzuzufügen: 219^v *exc.* (cf. T. 1, p. 400).

Im ganzen sind schätzungsweise über 2000 Handschriften zur Augustinüberlieferung aus italienischen Bibliotheken in diesem Verzeichnis erfaßt worden.

Beide Teile enthalten außer den schon erwähnten Einleitungen und Bibliotheksverzeichnissen ein gleichlautendes Literaturverzeichnis (T. 1, p. 13; T. 2, p. 12 s), Teil 2 außerdem ein Abkürzungsverzeichnis der Werke (p. 8–12) sowie Ergänzungen zu Teil 1 (p. 383 s).

Wenn das Literaturverzeichnis in den folgenden Bänden um Werke erweitert würde, die nähere Angaben zu den nicht von Augustin stammenden Schriften enthalten oder zu ihrer Identifizierung dienen, so wäre das zu begrüßen.

Dabei denke ich vornehmlich an das Supplement der Patrologia Latina, an FISCHER, *Verzeichnis*, sowie an einen Verweis auf das Initiumverzeichnis der *Clavis*, p. 557–584, mit weiteren Literaturangaben, denen hinzuzufügen sind:

GRÉGOIRE Réginald, *Les homéliaires du moyen âge. Inventaire et analyse des manuscrits = Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Series Maior, Fontes 6, Roma 1966, p. 237–257, und HAUREAU Barthélemy, *Initia operum scriptorum latinorum medii potissimum aevi ex codicibus manuscriptis et libris impressis alphabetice digessit* vom Ende des letzten Jahrhunderts, handschriftlich in der Bibliothèque Nationale, Paris, und in der Biblioteca Vaticana. Das Werk soll demnächst bei Brepols/Turnhout erscheinen.

Das Abkürzungsverzeichnis der Werke in Teil 2 enthält alphabetisch geordnete Abkürzungen für Titel von Werken. Diese Kürzungen scheinen *ad hoc* gebildet worden zu sein; denn sie lassen kein wohl durchdachtes System erkennen wie die im *Thesaurus Linguae Latinae* oder in FISCHER, *Verzeichnis*, verwendeten. Auch entsprechen sie nicht dem in Teil 1 bei der alphabetischen Anordnung der Werke befolgten Prinzip. Man vergleiche etwa *act. Fel.* unter A mit *Contra Felicem Manichaeum* unter F (T. 1, p. 80), *op. imperf.* unter O mit *Contra secundam Iuliani responsonem imperfectum opus* unter I (T. 1, p. 109) oder *c. obi. Gall.* unter C mit *Responsones ad capitula calummiantium Gallorum* unter R (T. 1, p. 158). Diese Unstimmigkeit erschwert das Auffinden der Werke in Teil 1, deren Titel in Teil 2 auf diese Weise abgekürzt wiedergegeben sind.

Neben den Abkürzungen steht der Wortlaut der Titel ohne Autorennamen oder sonstige Angaben. Auch der Wortlaut stimmt nicht immer mit dem in Teil 1 gebrauchten überein. Z. B. heißt dasselbe Werk hier *de anima et eius origine*, in Teil 1 hingegen *De natura et origine animae* (p. 127). Eine Erläuterung zu dem Verzeichnis fehlt. Sein Zweck scheint lediglich der zu sein, Aufschluß über die für die Inhaltsangabe der Handschriften benützten Abkürzungen zu geben; denn Werke, die in der Inhaltsangabe im vollen Wortlaut erscheinen, fehlen hier, z. B. *De oratione et eleemosyna* (T. 1, p. 132) oder *De reconciliandis paenitentibus* (T. 1, p. 155). Bei einem Titel ist mir nicht gelungen festzustellen, um welches Werk es sich dabei handelt: *de sancta viduitate*.

Alle diese Unstimmigkeiten wären vermieden und die Benutzung des Werkes wesentlich erleichtert worden, wenn am Anfang von Teil 1 ein Verzeichnis sämtlicher hier erfaßten Werke stünde, mit Namen des Autors und sonstigen Bestimmungen wie den in Teil 1 zu den Werken hinzugefügten Literaturhinweisen, mit Initia – zumindest bei allen nicht augustinischen Schriften – und den für die Werke gebrauchten Abkürzungen, bei denen man sich tunlich nach dem *Thesaurus Linguae Latinae* gerichtet hätte. Das hätte Aufschluß über den hier umfaßten Kreis von Werken gegeben. Außerdem wäre bei konsequenter Beschränkung auf die einmal eingeführten Abkürzungen in Teil 2 Platz gespart worden. Auch die Inhaltsangaben der Handschriften hätten an Übersichtlichkeit gewonnen. Dazu würde weiterhin beitragen, wenn die Titel durch Kursivdruck hervorgehoben würden. Jetzt kommt es vor, daß man eine halbe Seite durchlesen muß, um herauszufinden, welche Werke eine Handschrift enthält, vgl. dazu Cod. C. 238 inf. der Biblioteca Ambrosiana (T. 2, p. 141).

Einzelne Mängel des Werkes werden darauf beruhen, daß Oberleitner nicht mehr selbst die letzte Hand an sein Werk legen konnte. Wenn es nun für die Bearbeiter keine leichte Aufgabe war, ein fremdes, fast abgeschlossenes Werk wie dieses, das aus einer Unzahl von Einzelinformationen besteht, in einheitlicher Weise zum Druck vorzubereiten, so hätte die Unstimmigkeit der Darbietung doch nicht ein solches Maß erreichen dürfen, daß der Nutzen des Werkes beeinträchtigt würde.

Das Werk scheint sehr sorgfältig gedruckt worden zu sein. Wo ich Angaben zu Handschriften nachprüfen konnte, habe ich kaum Fehler gefunden: bei cod. Cesena, bibl. Malat. S. XXI, V in T. 1, p. 406 unter *Primum quidem . . .* steht s. VII, in T. 2, p. 59 hingegen s. IX in. Auch sonst sind mir nur Kleinigkeiten aufgefallen, z. B. T. 1, p. 46, letzte Zeile, wo es DE CORRECTIONE DONATISTARUM heißen muß; p. 174, Z. 14 v. u. fehlt PL 40, vor 1213–1214.

Hervorgehoben zu werden verdient die großzügige Anlage des Bandes in zwei Teilen. Dadurch daß in Teil 1 auf die Handschriften nicht wie üblich nur mit den Nummern des Bibliotheksverzeichnisses verwiesen wird, sondern diese durch Angabe von Bibliothek und Alter unmittelbar zugänglich gemacht werden, ist erreicht worden, daß man ohne Rückgriff auf Teil 2 Aufschluß über die örtliche und zeitliche Verteilung der Handschriften erhält. Das wirkt sich besonders dann günstig aus, wenn sich jemand für die Überlieferung mehrerer Werke zugleich interessiert.

Die vorgebrachte Kritik darf nicht dazu verleiten, die Bedeutung und den Wert des hier besprochenen Werkes zu unterschätzen. Sein großer Vorzug liegt in

der Fülle des erfaßten Materials, die auf das beachtliche Ausmaß der von Oberleiter bewältigten Arbeit schließen läßt. Hier finden Editoren augustinisher Werke Handschriften italienischer Bibliotheken in einer solchen Anzahl, wie ihnen selber herauszufinden unmöglich wäre, sofern der für die Handschriftensuche erforderliche Zeitaufwand in einem angemessenen Verhältnis zur Arbeit an der Edition selbst stehen soll. Den Editoren etlicher der hier aufgenommenen pseudo-augustinischen Werke dürfte es schwer fallen, anderswo überhaupt Handschriftenangaben dazu zu finden. Darüber hinaus ist das Werk für Forschungsgebiete von Bedeutung, deren Bereich der Weite von Augustins Gesichtskreis und seines Fortwirkens entspricht. Einige Beispiele mögen das erläutern. Die zu *De diversis quaestionibus LXXXIII* angeführten Handschriften hat ein Editor von Cicero *De inventione* zu berücksichtigen; denn Augustin hat ein langes Zitat daraus als Quaestio 31 in sein Werk übernommen. Die zu antimanichäischen Werken Augustins aufgeführten Handschriften bilden die Voraussetzung für die Rekonstruktion verllorener manichäischer Werke, wie z. B. die Handschriften von *Contra Faustum* für die *Capitula* des Faustus von Mileve. Wer eine Vorstellung von Augustins Einfluß in den verschiedenen Jahrhunderten zu gewinnen sucht, vor allem aber auch davon, welche pseudo-augustinischen Werke das Augustinbild der verschiedenen Epochen mitbestimmen, dem können Zahl, Alter und Herkunft der hier zusammengestellten Handschriften wichtige Aufschlüsse geben. In dieser Hinsicht bildet das hier gesammelte Material ein erwünschtes Komplement zu den mittelalterlichen Bibliothekskatalogen.

Beinrächtigt wird dieser Vorzug vornehmlich durch die beiden Mängel, auf die wir schon bei der Kritik des Vorworts hingewiesen haben. Am empfindlichsten wirkt sich auf das ganze Werk der Mangel an Rechenschaft über den Begriff des pseudo-augustinischen Corpus aus. Dem Namen der Publikationsreihe, die durch diesen Band eröffnet wird, sowie dem Vorwort nach zu urteilen, ist das Werk im Hinblick auf Editionen als Arbeitsinstrument für das Wiener Corpus entstanden. Danach sollte man erwarten, daß das in den Bereich einbezogene pseudo-augustinische Corpus, das an sich immer noch etwas Unbestimmtes ist, von diesem Zweck her bestimmt worden wäre. Das hätte eine Beschränkung auf solche spätantiken unter Augustins Namen geratene Texte bedeutet, die keinem anderen Autor zugeschrieben werden können. Der Befund scheint jedoch darauf zu deuten, daß die Zuschrift von Werken an Augustin in den Handschriften maßgebend für die Auswahl der einbezogenen Werke gewesen ist. Hat der Herausgeber wirklich dieses Prinzip befolgt, so könnte sein Werk die bisher fehlende Grundlage für das abgeben, was man im weitesten Sinne als pseudo-augustinisches Corpus bezeichnen könnte.¹³

Gerade diese Entscheidung aber hätte neben genauester Rechenschaft eine Reihe von Indices zur Erschließung des Bereiches erfordert. Dabei denke ich an eine Konkordanz mit der *Clavis*, die mit ihren Angaben den Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit den einzelnen Werken bildet. Dadurch würde zugleich auch FISCHER, *Verzeichnis*, das seinerseits eine Konkordanz mit der *Clavis* enthält (p. 487–527), ohne weiteres zugänglich. Ferner wären ein Index Nominum erforderlich, in welchen man außer den Autoren auch Augustins Adressaten und Korrespondenten aufnehmen könnte, sowie ein Index der Initia – zumindest aller anonymen oder nicht mit Sicherheit einem bestimmten Autor zugeschriebenen Werke. Der Index der Initia könnte über seinen unmittelbaren Zweck hinaus das Werk zu einem Hilfsmittel für die Identifizierung von Schriften machen.

Der zweite Mangel liegt in dem undifferenzierten und nahezu unbegrenzten Anspruch auf Vollständigkeit, den der Herausgeber an das Werk stellt, sowie dem daraus resultierenden Verzicht auf Rechenschaft. Dem Herausgeber schwebte offensichtlich ein Verzeichnis vor, das nicht nur die Durchsicht aller betreffenden Kataloge, sondern auch die Durchforschung sämtlicher in Betracht kommenden Bibliotheken erübrigen sollte. Der Benutzer meint auf den ersten Blick auch, ein Verzeich-

¹³ Als Desiderat bezeichnet das BLUMENKRANZ B., *La survie médiévale de S. Augustin à travers ses apocryphes*, in: *Augustinus Magister*, Bd. 2, Paris 1954, p. 1006⁷.

nis vor sich zu haben, das alle weitere Nachforschung auf diesem Gebiet überflüssig macht. Beim Gebrauch stößt er jedoch auf Lücken. Das macht ihn unsicher in seinem Urteil; denn da er die Grenzen der Planung nicht kennt und ihm dementsprechende negative Angaben vorenthalten worden sind, vermag er nicht zu übersehen, wo er mit eigener Forschung einzusetzen habe.

Während sich nun aber Vollständigkeit des Materials für einen so weit gefaßten Bereich in absehbarer Zeit nicht erreichen läßt, wäre Vollständigkeit in anderer Hinsicht gerade in unseren Tagen möglich gewesen. Mit Hilfe des Computers – oder, wenn das die Mittel überstiegen hätte, mit Hilfe von Handlochkarten¹⁴ – hätte das zusammengetragene Material lückenlos erschlossen und dargeboten werden können. Hätte der Herausgeber von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht, so hätte der Vorteil gleich zu Beginn der Arbeit in dem Zwang zu einer gründlich durchdachten Planung mit festumrissenen Grenzen gelegen, später in einer einheitlichen und vollständigen Darbietung des Materials, die zu allen Rubriken auch negative Angaben umfaßt hätte. Mühelos hätten sich alle gewünschten Indices nach den einmal berücksichtigten Gesichtspunkten herstellen lassen.

An einem beachtlichen Werk wie dem hier besprochenen ausgiebig Kritik zu üben, ist mir nicht leicht gefallen. Wenn ich es trotzdem getan und Vorschläge dazu gemacht habe, so ist das im Hinblick auf die folgenden Bände geschehen. Gerade weil das unter beträchtlichem Aufwand von Zeit und Mühe gesammelte Material für das dringend benötigte Werk so reichhaltig ist, wünschte man, daß es der Forschung auch in vollem Umfang zugänglich gemacht würde.

Hamburg

Almut Mutzenbecher

Mittelalter

Sibylle Mähl: *Quadriga virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit* (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 9). Köln/Wien (Böhlau) 1969. VIII, 190 S., geb.

Es handelt sich um eine philosophische Dissertation (Hamburg 1966), die von W. Lammers angeregt wurde. Bisher bestand Interesse an den 4 Kardinaltugenden für die Antike (einschließlich Ambrosius); es setzte wieder ein bei der Frühscholastik. Die dazwischenliegende Lücke soll geschlossen werden. Die Verfasserin gliedert in 2 Abschnitte: 1) Die Kardinaltugenden in der Bibelexegese, 2) Die Kardinaltugenden als Gegenstand einer philosophia moralis. Die exegetischen Beispiele beginnen bei Ambrosius, dem „die Tugenden-Vierzahl recht eigentlich ihre Bedeutung als langeligstes ethisches Schema der europäischen Geistesgeschichte“ verdankt. (S. 7). Hieronymus „handhabt das antike Schema mit einer Unbefangenheit, als sei es ein genuines Stück, ja der Inbegriff christlicher Ethik“ (S. 15). Augustin wirkte nach mit seiner Gleichsetzung von Justitia und neutestamentlichem Liebesgebot. Julianus Pomerius versuchte, die Legitimität des Tugendquaternars durch einen mit „vorchristlichen Gedanken zusammenhängenden Analogiebeweis aufzuzeigen“ (S. 21). Gregor d. Gr. stellte (moralia 42, 8) die Trinität und die vier Tugenden zusammen, um die heilige Siebenzahl zu erreichen (S. 25). Er hat „wesentlich dazu beigetragen, das Viertugenden-Schema als Inbegriff einer philosophisch orientierten christlichen Lebenslehre... populär zu machen“ (S. 26). In der irischen Exegese wurden die Tugenden stärker mit neutestamentlichen Stellen verbunden. Beda

¹⁴ cf. PETERSEN, Cord: *Ein schnelles Dokumentationsverfahren für Zeitschriftenaufsätze ohne laufende Schreibeinheit*, in: *Nachrichten für Dokumentation* 11, 1960, 211–216. Ich selbst habe sie seit 1960 mit Profit benutzt. Sicherlich gibt es seitdem neuere Publikationen. Sie sind mir aber nicht bekannt.

stellte mehrfach die Trinität und die vier Tugenden zusammen. Als erstes Teilergebnis kann die Verfasserin feststellen, daß den karolingischen Theologen von der Patristik her „eine Fülle von Antworten hinterlassen“ wurde (S. 34). Die Reihe der karolingischen Exegeten umfaßt 12 Namen mit fast 60 Stellen (S. 35 ff.). Immer wieder wird „das Bemühen einer geistigen Angleichung der vorgegebenen Aussagen an die eigene Anschauungswelt spürbar ... Durch die Auswahl der Zitate, durch Kürzungen und Variierungen des Textes konnte die geforderte Berücksichtigung der Autoritäten mit einer Aktualisierung des Stoffes in Einklang gebracht werden“ (S. 39). Neue Motive kamen hinzu, einige Auslegungen kehren häufig wieder: „Kaum ein karolingischer Exeget, der das 1. Buch Mose kommentierte, versäumte es, die vier Paradiesesflüsse außer auf die vier Evangelien auch moralisch auf die vier Tugenden zu beziehen“ (S. 41). Bei Angelomus von Luxeuil findet sich jener Hinweis auf die „ethica disciplina“, die sich außerhalb der Exegese mit den vier Tugenden beschäftige (S. 48). An sich gab es keinen Widerspruch zwischen Exegese und philosophischer Ethik, aber die Verfasserin sieht doch nur ein „isoliertes Nebeneinander“ (S. 49), das ihre Gliederung entscheidend beeinflusst hat.

Der 2. Teil „Die Kardinaltugenden als Gegenstand einer philosophia moralis“ beginnt mit Isidor von Sevilla, der die Dreiteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik an das Mittelalter weitergab. Die Philosophie wird „eine Summe lehr- und lernbarer Wissensgebiete ... Auch die ethica ist hier in erster Linie als klassifizierende Wissenschaft von den positiven Verhaltensweisen gemeint, deren theoretisches Studium den Weg zum rechten Handeln weisen soll“ (S. 58). In diesem Sinne kann sie „als propädeutisch dienende Helferin der Theologie akzeptiert werden“ (S. 60). Theodulf von Orleans griff diesen Ansatz auf; er stellt das System der Philosophie als einen Baum dar, dessen einer Ast der Ethik mit den Tugenden vorbehalten ist (S. 64 ff.). Dadurch wurde „die Ethik ganz eng an die Gruppe der profanen Wissenschaft herangerückt“ (S. 72). Ein Exkurs untersucht die Dreiteilung der Philosophie in ihrer Beziehung zur Theorie des dreifachen Schriftsinnes (S. 73 ff.). Von Origenes geht die Linie über Hieronymus, Ambrosius, Gregor d. Gr. zu Isidor und den Karolingern: Die Physik wird mit dem *sensus historicus*, die Logik mit dem *sensus allegoricus* verglichen, die Ethik entspricht der moralischen Auslegung. Trotzdem bleiben die Überlieferungen aus der altkirchlichen Exegese und die aus der antiken Philosophie derartig voneinander getrennt, daß S. Mähl von „wesensverschiedenen Konzeptionen“ spricht (S. 82). Besondere Bedeutung hat Teil II D: Die Ausgestaltung der „*philosophia moralis*“ durch Alcuin (S. 83–125). Neben der *Disputatio de rhetorica et de virtutibus* werden auch andere Äußerungen Alcuins herangezogen. Ähnlich wie bei Cassiodor und Isidor schwingt auch bei Alcuin die Nähe der antiken Moralphilosophie zur Rhetorik mit (S. 90 ff.). S. Mähl spricht von der „Reihungstechnik“ Alcuins: „Sie offenbart eine bestimmte, der Karolingerzeit eigentümliche Haltung gegenüber heterogenen geistigen Phänomenen. Das Zusammenfließen von Germanentum, Christentum und Antike in der frühmittelalterlichen Kultur brachte manche Widersprüche und Probleme mit sich, denen man mit einer erhöhten Synthesebereitschaft begegnete“ (S. 98). In der Reihenfolge der Tugenden wird die *temperantia* meist an das Ende gestellt. Die Einteilung der Tugenden zeigt Alcuins Abhängigkeit von älteren Vorlagen (Cicero!) und zugleich seine sorgfältige Verarbeitung der gegebenen Quellen. Die antiken Tugenden „werden aus einem neuen Geist heraus befolgt, von einem neuen Endziel her verstanden ... Ein Christ übt die Tugenden nicht mehr wie heidnische Philosophen um weltlicher Ehre willen – diese ist allenfalls als Nebenergebnis zu akzeptieren, sondern im Geist des Glaubens und der Liebe; nur so kann er himmlischen Lohn empfangen“ (S. 110). Dies weist Alcuin an den einzelnen Tugenden nach: „Die Erkenntnis Gottes und der Glaube an sein zukünftiges Gericht ... sind die höchste Aufgabe der *prudencia* ... Die *justitia* ist nichts anderes als die Liebe zu Gott und die Befolgung seiner Gebote ... Mit Hilfe der *fortitudo* werden der alte Erbfeind bezwungen und die Übel dieser Welt standhaft ertragen ... die *temperantia* endlich soll die Begierde zügeln, die Habsucht unterdrücken und alle Bewegungen der Seele im rechten Maß halten ...“ (S. 111/12). Einmal mehr wird die Abhängigkeit Alcuins von Augustin

deutlich. Neu ist die Zurückführung weiter Teile der „Rhetorik“ auf das 6. Buch von Augustinus „de musica“ (S. 113 f.). Zuweilen kann aber auch Cassian die Vorlage abgeben (S. 119 f.). Die Nachwirkungen Alcuins im 9. Jahrhundert führen über Hrabanus Maurus und Halitgar von Cambrai zu Ermenrich von Ellwangen und einem Anonymus. Deutlich wird, „daß im 9. Jahrhundert eine Weiterentwicklung der philosophia moralis über das von Alcuin Geleistete hinaus nicht angestrebt wurde, weder mit Hilfe der alcuinschen Methode, Elemente aus der antiken Philosophie zusammenzufassen, noch mit Hilfe selbständiger Spekulation“ (S. 160).

In einem Schlußwort liest man, daß nur ein geringer Teil der karolingischen Schriften die Kardinaltugenden überhaupt erwähnt; oft handelt es sich nur um Erwähnungen ohne grundsätzliche Bedeutung (S. 161). Nur in kleinem Umfang bestand „in der Karolingerzeit das Bedürfnis nach einer differenzierten, jeweils auf die Situation eines bestimmten Personenkreises zugeschnittenen Ethik... Am deutlichsten sind solche Bestrebungen erkennbar für den mönchischen Bereich einerseits und für den Bereich des hohen adligen Laientums“ andererseits (S. 163). Doch spielten dabei die Kardinaltugenden keine große Rolle: „Der gelobten Person die allgemein verbindliche Norm der Grundtugenden nachzurühmen, anstatt seine persönlichen Vorzüge und das moralische Idealbild seines Standes zu schildern, mochte man als unangemessen... empfunden haben. Aus diesem Grunde findet sich das Viertugendenschema auch nicht in der hagiographischen Literatur“ (S. 166). Dazu kommt die „Erfahrungstatsache, daß die abschreckende Ausmalung der Laster und ihrer Folgen pädagogisch wirksamer ist als die Schilderung der Tugenden“ (S. 167). Dennoch meint S. Mähl, daß man sich in der Karolingerzeit intensiver mit den 4 Tugenden beschäftigte als in den Jahrhunderten vorher: „Gewiß war es nur ein kleiner Kreis, der sich für die „*philosophia moralis*“ interessierte, gewiß hat man an einem summarischen Nebeneinander der verschiedenen, oft auseinanderstrebenden ethischen Vorstellungsbereiche sein Genüge gefunden, ohne eine systematisch durchdachte Synthese anzustreben – aber die Neuerungen Alcuins haben nicht nur dem Viertugenden-Schema eine größere allgemeine Verbindlichkeit in der karolingischen Epoche gesichert, sondern auch den Grund gelegt für die Bedeutung, die es in späteren Jahrhunderten erlangen sollte“ (S. 168). Ein Anhang „Die Kardinaltugenden in der karolingischen Malerei“ behandelt 5 Darstellungen, die das vorgelegte Ergebnis noch illustrativ unterstreichen. Leider ist jenes Bild nicht erhalten, das Theodulf von Orléans beschrieben hat (S. 175 f.) Danach werden die Kardinaltugenden mit Attributen ausgestattet. Da abgesehen von der Waage als Symbol der Gerechtigkeit sonst keine Vorbilder für solche Attribute vorhanden sind, sieht S. Mähl hierin eine Neuschöpfung der Karolingerzeit, die „in die nähere Einflusssphäre Alcuins“ gehören soll (S. 176).

Die gründliche Erforschung eines breiten Quellenmaterials verdient hohe Anerkennung. Gewünscht hätte ich mir einen nachgetragenen Hinweis auf F. P. Pickering, Augustinus oder Boethius (Teil I, Berlin 1967, Philosophische Studien und Quellen 39). Er leitet das moralphilosophische Schrifttum des Mittelalters von Boethius her; bei S. Mähl kommt Boethius nur am Rande vor, so daß eine ausdrückliche Korrektur an Pickerings eigenwilliger Darstellung leicht möglich gewesen wäre. Wichtiger ist eine andere, schon angedeutete Frage: Ist die exegetische und die philosophische Tradition so streng zu trennen? Lassen sich von den Bildern her nicht Linien zu beiden Bereichen ziehen? Wo wären die *Libri Carolini* einzuordnen, in denen virtutes mehrfach vorkommen? Der Exkurs II C „Die Dreiteilung der Philosophie und die Theorie des dreifachen Schriftsinns“ weist doch hin auf Zusammenhänge zwischen Exegese und Philosophie. Hrabanus Maurus behandelt in „*De institutione clericorum*“ die *artes liberales* ganz im Hinblick auf ihren Nutzen für das Bibelstudium (S. 132); hier schlägt auch die Arbeit eine Brücke zwischen Exegese und Philosophie (S. 136). Die Karolingerzeit hat die Synthese nicht erreicht, aber den heutigen Historiker wird es reizen, nach solchem Zusammenhang zu suchen. Die Darstellung zweier getrennter Stränge der Überlieferung hat jedoch sicher ihre Vorteile. Die Abwandlung bestimmter Texte läßt sich sehr eindrücklich zeigen. Das Material ist tatsächlich vollständig in die beiden Rubriken Exegese und

Philosophie untergebracht. Sicher wird jeder Historiker oder Theologe, der am Übergang von der Antike zum Mittelalter interessiert ist, aus der vorgelegten Arbeit viel lernen können.

Rostock

Gert Haendler

Anne Riising: Danmarks middelalderlige Praediken. København (C. E. C. Gads Forlag) 1969. 528 S., davon 7 S. englische Zusammenfassung, kart. kr. 74.25.

Die philosophische Dissertation der Universität Odense untersucht die mittelalterliche Predigtpraxis im dänischen Reich unter formalen wie inhaltlichen Gesichtspunkten. Predigtsammlungen dänischer Herkunft finden sich seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts. Drei stammen von Dominikanern, sind jedoch nur teilweise bekannt, zwei aus dem Zisterzienser-Kloster Løgum enthalten vor allem Synodalpredigten, eine aus dem Dom zu Aarhus enthält Bischofspredigten. In dem Løgum-Kodex 353 wird eine Vorlage Bernhardins von Siena erschlossen (53). Seit dem 15. Jahrhundert finden sich auch dänisch sprachige Sammlungen. Einige sind Eigentum von Priesterkalanden gewesen und von Weltpriestern oder Praemonstratensern verfaßt. Untersucht werden auch die im Ausland aufgefundenen Handbücher dänischer Landsleute.

Das dänische Material ist im Vergleich zum Ausland sehr spärlich, kann jedoch als repräsentativ gelten, so weit man auf Untersuchung von Predigtformen verzichtet, wie Standes-, Ablaß-, und (kirchen-) politische Streitpredigten, weil keine überliefert sind. Allgemein unterscheidet sich die in Dänemark üblich gewesene Predigtweise nur in Akzenten von der des Kontinents: Die Themen werden konstanter aus Schrift und Liturgie gewählt. Man kann einen starken Einfluß der Gedanken Bernhards von Clairvaux verzeichnen (55), wohl eine Folge der stark zisterziensischen Frühprägung im Zeitalter der ausklingenden Missionierung. Gedanken und Visionen Birgittas von Schweden sind reichlich verwandt worden, und die Prediger haben deren Warnung vor überkünstreicher Predigt beherzigt. Bei aller anzunehmenden Unterversorgung der Landgebiete seit dem Ende des 14. Jahrhunderts (34) sind die Predigten dennoch volksnah geblieben (76). Von hier ist vielleicht die auffallende Vorliebe für die Allegorese und die manchmal mangelnde Präzision im theologischen Ausdruck zu erklären. Die Mirakelsammlungen dänischer Heiliger enthalten meist Wunder der Heilung, Errettung und Besserung (261). Entsprechend wird die Verkündigung gewesen sein.

Nach Übersicht über die Ausbildung des Klerus als Voraussetzung werden die Hilfsmittel zur Predigt und die Aufbauformen untersucht. Die Quellen sind Schrift und Tradition (hier im weitesten, d. h. undogmatischen Sinn gebraucht). Daß jedoch die Apokryphen auf die gleiche Stufe wie die Hl. Schrift gestellt werden, scheint mir nicht bewiesen (112). Auch ist Verf. wenig präzise mit dem Ausdruck „Kirchenväter“ (z. B. S. 55). Kirchenlehrer, kanonisches Recht und Apokryphen sind nicht als „Hl. Schrift“ bezeichnet worden, sondern als „auctoritates“, wie Grabmann an der S. 109 A. 7 aufgeführten Stelle nachweist.

Der dogmatische Gehalt der Predigten wird unter der Überschrift: „Die Pilgerfahrt“ analysiert. An der irdischen Situation des Menschen wird fast alles für zufällig und Willkür erklärt, die Predigten schildern die Vorsehung Gottes im natürlichen Bereich wenig oder gar nicht (140). Auf die Umkehr des Menschen zu Christus kommt es an, daher liegt der Hauptakzent auf der Buße, ein roter Faden durch alle Predigten. Die Predigt vermittelt die erste Gnade, sie ist nicht Begegnung mit Christus. Bei der Erlösung wird der Aspekt der Rechtfertigung in den Vordergrund gerückt, an der Menschheit Jesu der vorbildhafte Aspekt, dabei wird aber die Menschheit Jesu gern verflüchtigt zugunsten der Gottesnatur. Die Praxis der Nottaufe wird gelehrt, die Laienbeichte anempfohlen, falls ein Priester nicht erreicht werden kann (185). Das Zitat S. 190 ist im Text sinnenstellend gekürzt. Der Weg der Buße besteht in der Annahme des Leides und aktiver Askese, diese wiederum besteht darin, der Welt abzusterben wie Barmherzigkeit zu üben. Eine klare

Dämonologie ist nicht zu erkennen. Das Gebet wird gern als der Nerv des Christenlebens geschildert. Auf dem Weg der Vollkommenheit wird die Seele Christi Braut. Für den Laien bleibt der Weg jedoch praktisch bei der „purgatio“ stecken, schreitet höchstens zur „illuminatio“ fort. Die „unio“ bleibt den kontemplativen Ordensleuten vorbehalten, dem Laien wird sie im Abendmahl und in der ewigen Seligkeit zuteil. Da jedoch die Kommunion als Zutat zur Beicht erscheint, konnte kein Anreiz zum häufigen Empfang geboten werden und von diesem Sakrament keine Gemeinschaftsbildung ausgehen. Die Abendmahlspredigten atmen die Lehre des Duns Scotus, erklären die Früchte der Messe und warnen vor unwürdigem Empfang. Ob jedoch der Anbetungskult die Kommunionfrequenz eingeschränkt hat (235) und nicht vielmehr eine Folge der auf Grund einer Überbetonung der Würdigkeit zurückgehenden Praxis war, ist als Frage anzuschließen. Der Kirchenbegriff wird kaum behandelt. Das dänische Material ist relativ reich an Marienpredigten, über die unbefleckte Empfängnis ist jedoch nie gepredigt worden (276). Zu der Behauptung (281), der Predigtstil hinterlasse den Eindruck, als habe Christus seine Rolle erfüllt und werde den Menschen nicht annehmen, ehe der Anspruch der Rechtfertigung nicht voll erfüllt sei, reicht das Belegmaterial nicht aus. Die Feststellung, Maria werde als Mittlerin zu einem Teil der Hl. Dreifaltigkeit (85), wird ohne Nachprüfung aus der Literatur übernommen. In den Gerichtsthemen fällt ein Heils- und Fortschrittspessimismus auf (294), der seine Erklärung wohl in der raschen Änderung wirtschaftlicher Verhältnisse gegenüber eine statischen Theologie findet (401 f.).

Im katechetischen Teil der Darstellung fällt auf, daß in Dänemark wenig Spuren ketzerischer Bewegungen zu finden sind (331). Besonderes Interesse verdienen die Kapitel über die christliche Gesellschaft (391 ff.): Die Kritik an ausbeutenden Verwaltungsbeamten, der Einsatz für die Armen und die Romatisierung des Bauernstandes gegenüber der Sündigkeit von städtischem Handel und Wandel. Ferner das Kapitel über die christliche Familie (402 ff.) als Fundgrube historischer Pädagogik. Die Predigten über das Priestertum zeigen Ideal und Wirklichkeit in großem Abstand nach Bernhardschem Vorbild.

Im ganzen war der Stil individualistisch, konservativ und pessimistisch. Der Abstand zwischen wissenschaftlicher Theologie und Verkündigung verbreiterte sich zunehmend, wenn auch einige Ideen des Nominalismus, allerdings ohne dessen Schlagworte, auftauchen.

Die reichlich geäußerte Kritik an der mittelalterlichen Predigtweise ist theologisch berechtigt. Ihr Zentrum liegt in der Tatsache, daß Christus zu sehr als Richter erscheint, so daß die Funktion der Barmherzigkeit von den Heiligen ausgefüllt wird. Doch hätte man sich gerade für die theologisch kritisierten Stellen mehr Belegmaterial gewünscht, um den postulierten Gesamteindruck prüfen zu können (z. B. S. 139 f. und 146, Anm. 77 u. 81.). Auf überzogene Kritik ist bereits oben hingewiesen worden. In den lateinischen Zitaten finden sich einige Druckfehler, die jedoch Verschreibungen der Vorlage sein können. Solche sind nicht angemerkt worden.

Die englische Zusammenfassung enthält die kritischen Gesichtspunkte in gedrängter Form und leider in teilweise entstellender Terminologie. Z. B. „inexorable Christ“ (463) „God in disguise“ (461) „grace that obliterates original sin“ (460). Der letzte Absatz formuliert sicher zu scharf (466). Der englische Auszug mindert eher den Gesamteindruck des Werkes, als daß er ihn wiedergibt.

Dabei handelt es sich um eine wichtige, einsichtsreiche und verdienstvolle Studie, die jene Lücken in der Verkündigung deutlich macht, die das reformatorische Wort- und Gnadenverständnis auffüllen wollte.

I laici nella „societas christiana“ dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola, 21–27 agosto 1965 (= Miscellanea del Centro di Studi Medioevali V = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Contributi, Ser. 3^a, Varia 5). Milano (Società editrice Vita e Pensiero) 1968. XVIII, 785 S., kart. 12.000 L.

Jean *Chélini*, Les laics dans la société ecclésiastique carolingienne (S. 23–55): In karolingischer Zeit unterschied man in Kirche und Gesellschaft mehrere *ordines*, meistens noch nicht gemäß dem Dreierschema Kleriker – Mönch – Laie, das allerdings gelegentlich schon auftaucht, so etwa in einem Gedicht Theodulfs von Orléans. Die Aufgaben, die einem jeden *ordo* zufielen waren von Gott gesetzt und entsprachen den göttlich verliehenen „Talenten“. Idealerweise sollten sich die *ordines* gegenseitig ergänzen; de facto herrschten oft Spannungen zwischen ihnen: Laien, die sich am Kirchengut vergriffen; Geistliche, die sich in Weltliches mischten etc. Als positives Ergebnis der Zeit verbucht Ch. trotzdem eine, wenn auch zunächst noch rudimentäre Einschärfung und Vertiefung des christlichen Ehegedankens. – Luigi *Prosdocimi*, Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII (S. 56–82): Wenn man vom Eherecht absieht, ist im kanonischen Recht, wie es sich vor allem im Decretum Gratiani widerspiegelt, von den Verhältnissen der Laien wenig die Rede. Diesen wird hauptsächlich zur Pflicht gemacht, den Kirchen und den Geistlichen, deren Sphäre ohne allen Zweifel als vornehmer und höher gilt, nicht zu nahe zu treten. – Yves *Congar*, Les laics et l'ecclésiologie des „ordines“ chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles (S. 83–117), verfolgt die Entwicklung zweier Begriffe: a) der Dreieheit Noah – Daniel – Hiob, unter deren Bilde Kirchenväter und mittelalterliche Theologen die *ordines* der *praedicantes*, *continentes* und *coniugati* (Kleriker, Mönche und Laien) sahen; und b) der Dreieheit *oratores* – *bellatores* – *laboratores*. Im 11. und 12. Jh. werden die beiden Reihen miteinander in Beziehung gesetzt, und andererseits erweist sich vor allem die zweite als zu schematisch, um die Vielfalt der Berufe zu umfassen. Daß letztlich fast immer eine Höherwertung der Geistlichkeit und eine Abwertung des Laienstandes (bzw. der Laienstände) herauskommt, ist unvermeidlich, wenn auch C. meint, daß diese Gefahr durch die Betonung der Einheit der Kirche (Körpergleichnis!) gemindert worden sei. – Gerd *Tellenbach*, Il monachesimo riformato ed i laici nei secoli XI e XII (S. 118–151) faßt in einem weitgespannten Überblick die neueren Forschungen über das Reformmönchtum zusammen und zeigt, wie dieses vom Laienadel gefördert wurde, umgekehrt aber auch auf ihn zurückwirkte. – Jean *Leclercq*, Comment vivaient les frères convers (S. 152–182), beschreibt salbungsvoll, sich nicht wesentlich über das Niveau des Caesarius von Heisterbach erhebend, dessen Dialogus er die Mehrzahl seiner Beispiele entnimmt, das Leben vor allem der Zisterzienserkonversen im 12. und 13. Jh. Von ihnen wurde Demut, Arbeit, Gehorsam und Geduld gefordert. Da sie *illiterati* waren, war es um ihre Teilnahme an Gebet und Liturgie nicht gerade gut bestellt. Die sozialen Spannungen zwischen ihnen und den Mönchen werden von L. lediglich gestreift. Ein gewissenhafterer Gelehrter hätte sich einen so groben Schnitzer wie „l'empereur Henri II, de 1031 à 1060“ (S. 159) nicht zu schulden kommen lassen. – Sehr viel gehaltvoller ist das, was Jacques *Dubois*, L'institution des convers au XII^e siècle. Forme de vie monastique propre aux laics (S. 183–261), über die Konversen im Zisterzienser- und Karthäuserorden mitzuteilen weiß. Er analysiert sorgfältig die Unterschiede zwischen Konversen und Mönchen (Zahlenverhältnis, räumliche Trennung, Beteiligung am Gottesdienst, Lateinkenntnisse, ständische Verhältnisse etc.). Der Satz „L'attrait pour l'état de convers fut tellement grand que le chapitre général des Cîteaux en 1188 dut obliger les nobles à entrer parmi les moines, où leur présence paraissait plus utile“ (S. 261) scheint freilich die Zustände im Zisterzienserorden zu verharmlosen. Und haben sich die Karthäuserkonversen im 12. Jh. wirklich durch „Kooptation“ ergänzt (S. 245), da doch zufolge den *Consuetudines* der Prior über die Aufnahme eines neuen Laien lediglich nach Anhörung der Konversen entschied? – Cosimo *Damiano Fonseca*, I conversi nelle comunità canonicali (S. 262–305), wendet sich zunächst gegen K. Hallinger, der angenommen hatte, daß Laienbrüder in refor-

mierte Kanonikerstifte schon im Umkreis Altmanns von Passau und später in Saint-Ruf und in Porto di Ravenna aufgenommen worden seien. Demgegenüber weist F. auf das Laienelement in den Gründungen von Rolduc, Springiersbach und Prémontré hin; allerdings wird dabei nicht recht deutlich, inwiefern sich die in die Kanonie eintretenden Laienkonversen auf die Dauer institutionell von den Klerikern unterschieden. – Gilles Gerard *Meersseman*, *I penitenti nei secoli XI e XII* (S. 306–345), handelt von etwas, was es fast gar nicht gegeben zu haben scheint; denn die freiwilligen Büsser, die unorganisiert sich einem frommen Leben weihen (in Keuschheit, Demut etc.), trifft man im frühen Mittelalter und dann im 13. Jh., jedoch kaum im 11. und 12. Jh., als hierarchische Ordnung und *vita communis* die Lösung der Zeit waren. M. zitiert infolgedessen im wesentlichen Quellen aus den Jahrhunderten vor und nach der Zeit, die eigentlich sein Thema hätte bilden sollen. – Nicolas *Huyghebaert*, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e siècles dans la province ecclésiastique de Reims* (S. 346–395), spricht von den Frauen (unverheirateten, verheirateten und Witwen), die sich in den Schutz der Kirche begaben, und von solchen, die der Kirche ihren Schutz liehen. In der anschließenden Diskussion hat R. Bultot die Akzente etwas anders gesetzt, indem er auf die groteske Sexualmoral der mittelalterlichen Kirche hinwies. – Enrico *Cattaneo*, *La partecipazione dei laici alla liturgia* (S. 396–427), zeigt, daß das Verständnis der Laien für die Liturgie im allgemeinen zwar recht gering war, daß sie ihr aber in mancherlei Einzelheiten folgen konnten und auch durch die Gesten der Priester wie durch die prächtige Ausstattung der Kirchen belehrt wurden, ganz abgesehen davon, daß sie an der Taufe und anderen Sakramenten direkt beteiligt waren. – Paul *Rousset*, *Les laïcs dans la croisade* (S. 428–447), kommt zu dem Schluß: „Dans l'entreprise guerrière inventée par Urbain II et dirigée par son légat, l'ordre laïc trouve l'occasion d'affirmer son importance et d'accroître sa dignité“. – Was Georges *Duby* über „Les Laïcs et la paix de Dieu“ (S. 448–469) zu sagen hat, war schon zur Zeit des Vortrags durch des Rez. Buch „Gottesfriede und Treuga Dei“ (1964) überholt. Warum der Vortrag dann auch noch 3 Jahre später gedruckt werden mußte, bleibt unerfindlich. – Jean *Hubert*, *La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XI^e et XII^e siècles* (S. 470–487) bespricht den Bilder- und Skulpturenschmuck, Chorschranken und Lettner, Unterkirchen, Emporen, Glockentürme und Vorkirchen (Galileia), in denen er Bauteile sieht, die ganz oder weitgehend den Bedürfnissen der Laien zu verdanken sind. – Yvonne *Labande-Mailfert*, *L'iconographie des laïcs dans la société religieuse aux XI^e et XII^e siècles* (S. 488–529), führt eine Auswahl von bildlichen Darstellungen vor, in denen Laien in den verschiedensten Funktionen erscheinen: Empfang der Sakramente, Teilnahme am Gottesdienst, Pilgerreise, Kreuzfahrt, Verteidigung der Kirche, fromme Schenkungen etc. – Jean-François *Lemarignier*, *Les laïques et l'entourage royal aux premiers temps capétiens (987–1108)* (S. 530–547): die Urkunden der Kapetinger werden zunächst von Bischöfen und Grafen unterschrieben, seit dem Ende der Regierung Roberts des Frommen treten zu ihnen die Kastellane, und gegen Ende des 11. Jhs. erscheinen vor allem die „grands officiers (de la couronne)“ als Zeugen, während der Episkopat sich rar macht. L. sieht in diesen Veränderungen das Auf und Ab der französischen Königsmacht widergespiegelt. – Etienne *Delaruelle*, *La culture religieuse des laïcs en France aux XI^e et XII^e siècles* (S. 548–581), überfliegt den Bildschmuck der Kirchen und die liturgischen Zeremonien, soweit sie sich auf Laien beziehen bzw. an Laien wenden, ferner das liturgische Drama, die Übersetzungen von Heiligenlegenden, erbaulichen Schriften und der Bibel, schließlich die Laienpredigt. – Raffaello *Morghen* spricht sehr allgemein über „Aspetti ereticali dei movimenti religiosi popolari“ (S. 582–596), ohne dadurch die wissenschaftliche Erkenntnis irgendwie zu fördern. – Cinzio *Violante*, *I laici nel movimento patarino* (S. 597–687), behandelt einige Hauptprobleme der Mailänder Pataria. Die umfangreiche Abhandlung, in der V. sowohl auf seine eigenen Arbeiten zurückgreift wie auch auf neuere Forschungen (E. Werner, G. Miccoli) eingeht, dürfte die z. Zt. beste Einführung in den Fragenkreis sein. Besondere Anerkennung verdient, daß V. auch Literatur berücksichtigt, welche erst

nach dem Kongreß erschienen ist. Wenn V. freilich den Klassencharakter der Pataria leugnet (S. 615), so scheint damit das letzte Wort nicht gesprochen zu sein. Der ständige Interessengegensatz in diesen Bürgerkämpfen ist doch gut bezeugt (was indirekt auch aus V.s Ausführungen hervorgeht). Daß die soziale Differenzierung in dem Streit nicht ganz reinlich ist, tut dem keinen Abbruch. Denn die Herrschenden haben es immer verstanden, einen Teil des Volkes auf ihrer Seite zu halten, und andererseits sind Angehörige der Oberschichten oft genug (entgegen ihren unmittelbaren Klasseninteressen) zu Führern der Unterschichten geworden. – Maria Mercedes Costa trägt Fakten über „Los laicos en los necrologios catalanes“ (S. 711–721) zusammen, ohne daß zu erkennen wäre, was man damit anfangen soll. – Giorgio Picasso, *Atteggiamenti verso i laici in collezioni canoniche milanesi del sec. XII* (S. 722–732) verbreitet sich über drei Mailänder Codices (Arch. della Basilica di S. Ambrogio M 11, Biblioteca Ambrosiana I 145 inf. und H. 5 inf.) und behandelt daraus diejenigen Canones, in denen eine Hochschätzung der Ehe zum Ausdruck kommt und in denen der Klerikerstand von den Laien (und Mönchen) abgegrenzt wird.

Göttingen

Hartmut Hoffmann

Hugo Fischer: *Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums*. München (Kösel) 1969. 278 S., geb.

„Die Studie ist systematisch-prinzipieller, nicht historisch-pragmatischer Natur“. Mit diesem ersten Satz des Klappentextes setzt sich der Autor, der seine „Methode“ als „rekursive Analyse und Rekonstruktion“ charakterisiert, von vornherein gegen die Geschichte ab, und in der Tat kann der Historiker aus dem Buch keinen sonderlichen Gewinn ziehen.

Unter „romanischem Mönchtum“ versteht F. nicht etwa die monastische Welt Frankreichs und Italiens im Unterschied zum Reichsmönchtum, vielmehr holt er den Begriff „romanisch“ aus der Kunstgeschichte und bezieht ihn auf das global als „cluniazensisch“ bezeichnete Mönchtum des 10. Jahrhunderts. Er faßt diese Cluniazenser als eine „kulturschöpferische Mönchselite“, die unter dem Antrieb einer „numinosen Erfahrung“ die romanische Kunst, ja den „romanischen Entwurf einer universalen Kultur“ geschaffen habe – also eine geistvoll-ästhetisierende Synthese, die, ohne objektiv falsch zu sein, von sehr subjektiver Einfühlung und Wesensschau bestimmt ist und mit der sich im einzelnen vor allem die Kunsthistoriker befassen mögen. („In Cluny besteht eine strukturelle Analogie zwischen der kompakten Organisation, die die Klöster zusammenhält, und der kompositionellen Ordnung der Kunstdenkmäler, von den Kirchen und Reliefs bis zu Fresken und Miniaturen“, S. 111.)

Trotz der prinzipiellen Absage an die Historie greift die Darstellung jedoch auf Schritt und Tritt in die Geschichte, besonders in die Kirchengeschichte über, und dazu braucht der Historiker nicht zu schweigen. Auf diese oder jene faktische Unrichtigkeit – Benedikt von Aniane sei von Ludwig dem Frommen der Folter überantwortet worden (S. 108, 123) – kommt es dabei weniger an als auf die Gesamtaufassung. Gleich auf den ersten Seiten steht zu lesen: „Diese Homines novi des 10. Jahrhunderts werden aus den gewohnten Bahnen einer jahrhundertalten kirchlich-kulturellen Tradition herausgeschleudert“ (S. 11); der „numinos-kulturelle Durchbruch des 10. Jahrhunderts“ sei das „bisher letzte universale religiös-kulturelle Erdbeben der Menschheit“ gewesen (S. 13); „Der Mönch, ein Odilo oder Petrus Venerabilis, würde darin Verrat an seinem Auftrag erblicken, wenn er Energien auf kirchliche oder politische Tagesinteressen und Propaganda verschwendete“ (S. 17). Damit ist das konservative, aristokratische, kirchenpolitisch sehr aktive Cluniazensertum natürlich ebenso verzeichnet wie etwa mit folgendem Satz: „Für den romanischen Mönch waren die offiziösen Geistlichen bis hinauf zum Papst der normale konventionelle Status, von dem sie sich als Status mit selbstentworfenener Konstitution und exzeptioneller Aufgabenstellung ähnlich abhoben, wie sich die

Pioniere des 20. Jahrhunderts, ein Einstein, Planck, Frege, Bertrand Russell und so fort vom konventionellen Stand der Akademiker und Dozenten abheben...“ (S. 88). Mit dieser gewandten, fremdwörterreichen, auf die Dauer freilich ermüdenden Diktion, vor allem aber mit solchen Quersprüngen über die Jahrhunderte hinweg und mit der kühnen Verwendung moderner, tunlichst englischer Begriffe (team, pattern, efficiency) weiß F. überhaupt Effekte zu erzielen, die eines Friedrich Heer würdig wären. Er bringt z. B. das bekannte literarische Motiv von der sittlichen und religiösen Anfechtung des Mönchs mit dem Nihilismus in Verbindung, so daß Petrus Damiani als „metaphysischer Nihilist“ erscheint (S. 27), und er findet, daß Cluny sich durch die päpstliche Exemtion „als eine demokratische Körperschaft mit Selbstbestimmungsrecht etabliert“ habe (S. 108). (In die Cluniazenser Halbbildung überhaupt sehr beliebt, meinte doch der Chefredakteur einer großen Zeitung gar das rüde Revoluzzertum unserer Tage als „eine neue cluniazensische Bewegung“ ansprechen zu können [H. Kremp in der „Welt“ vom 12. 7. 1969].)

Gern sei zugegeben, daß das Mittelstück des Buches, der Abschnitt über die romanische Kunst (S. 160–250), gediegener und ausgewogener wirkt, aber zur historischen Erhellung trägt das Werk kaum etwas bei.

Köln

Th. Schieffer

Karl Manitius (Hrsg.): Sextus Amarcus, Sermones (= Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. VI). Weimar (Hermann Böhlau Nachfolger) 1969. 234 S., 1 Abb., kart. DM 23.–

Ein Jahrzehnt nach seiner vorzüglichen Ausgabe des Gunzo und des Anselm von Besate¹ hat der in Radebeul lebende Gelehrte Karl Manitius zu derselben geistesgeschichtlichen Sonderreihe der MGH eine weitere Edition beige-steuert, indem er diesmal das Werk seines Vaters Max M. weiterführte, der 1888 bei Teubner die erste vollständige Ausgabe des Amarcus herausgebracht hatte. Der interessante Text hatte seither nicht ganz die ihm gebührende Beachtung in der philologisch-historischen Forschung gefunden, und es war nicht eben viel an Einzelbeobachtungen und Sacherklärungen, worauf sich K. MANITIUS stützen konnte, als er nun erstmals einen durchgehenden Kommentar zum Amarcus-Text ausarbeiten unternahm. (Die editio princeps hatte sich mit einem knappen Similien-Apparat begnügt.) – Was die Überlieferungssituation betrifft, so hatte in der Zwischenzeit die Merseburger Handschrift (Dresden LB Ms. A 167^a) den Anspruch eingebüßt, codex unicus des Amarcus-Textes zu sein, seit Paul LEHMANN 1935 ein Teilstück des IV. Buches aus einer heute Kopenhagener, ehemals dem westfälischen Kloster Liesborn gehörenden Hs. (aus der Zeit um 1200) bekanntgemacht hatte. Die Streuung der erhaltenen und der durch Testimonien erschließbaren Überlieferung in einem nord-östlichen Bogen (Lüttich? –) Westfalen – Merseburg – Bamberg braucht Speyer, den einzigen Ort, auf den in der Dichtung konkret hingewiesen ist, als deren Ursprungsort und Wirkungsstätte des Autors keineswegs zu diskreditieren: die vielseitigen literarischen Beziehungen der Speyerer Domschule im 11./12. Jh. sind nachgewiesen. Für die Entstehungszeit der Dichtung haben Carl ERDMANN „Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters“ (1951) die spätere Ansetzung auf das erste Fünftel des 12. Jh.'s ergeben, die auch der neue Herausgeber für richtig hält, ohne sie durch neue Argumente enger umgrenzen zu können.

Die Textherstellung geschah mit Sorgfalt; zu korrigieren sind m. E. I 109 *Qui* (statt *Cui*), I 394 *agiter* (vgl. Mlat. Jb. 7), und besserungsbedürftig ist u. a. die Interpunktion von I 106, I 111, I 121, I 206 (*duces!*), I 228 (*viantes*).

Die Ausgabe enthält außer dem Namenregister auch ein 10 Seiten starkes „Wort- und Sachverzeichnis“, das man freilich sehr viel ausgiebiger gewünscht hätte: die Auswahl der registrierten „voces rariores“ erscheint recht willkürlich (warum fehlen Wörter wie *acolythos*, *agon*, *amasius*, *gurgulio*, *lens*, *mustela*, *propola*, *ricinus?*); daß *sanctam* I 130 das subst. Fem. in der Bedeutung „Hostie“ ist, sollte entweder im Kommentar oder im Glossar für weniger beschlagene Leser mitgeteilt werden;

unter dem Stichwort „Griechisches“ ist S. 225 f. nur ein Teil der einschlägigen Vokabeln verzeichnet. Zu Unrecht „als nur bei Amarcus belegtes Wort“ wird S. 222 durch den Asteriskus *aplestia* (ἀπληστία, verdruckt in ἀπληστία) ausgegeben: das Wort begegnet schon früher in vier Glossaren des 8.–10. Jhs. (vgl. GOETZ IV p. 207.11) – Unter dem Stichwort „Lautliches und Orthographisches in der Hs. D“ vermißt man die Graphie *consummat* I 358/*consummere* III 129 (statt -m).

Der Hauptverdienst der neuen Ausgabe beruht in dem ausführlichen Kommentar, der nicht nur die Nachweisungen der Reminiszenzen an ältere Autoren bedeutend vermehrt, sondern auch verlässliche philologisch-historische Sacherklärung bietet. Nur selten braucht man gegen den Kommentar den Vorwurf entweder der unnötigen Weitschweifigkeit (wie S. 49 zu v. 10 *cordis luminibus*) oder des Beschweigens (wie S. 50 v. 22 zu *manzeribus*, das lediglich S. 227 mit „sündig“ glossiert wird) zu erheben; die lakonische Bemerkung „sprichwörtlich“, die des öfteren begegnet, wäre zuweilen wohl durch deutliche Hinweise zu ersetzen. Daß sich im einzelnen noch manches ergänzen läßt, sowohl im Similienapparat (Nachweisungen aus Vergil, Horaz, Ovid, Martial u. a.) wie auch in Interpretationsproblemen, hat die gründliche Überprüfung einiger Partien des I. und des III. Buches im Rahmen eines Bonner Universitätsseminars ergeben, deren Ergebnisse für diese Rezension zu umfangreich geworden wären und die daher im Mittellateinischen Jahrbuch 7 (1971) veröffentlicht werden. Wir sind überzeugt von der Eignung des vorliegenden Kommentars, neue Bemühungen um den Amarcus-Text anzuregen, der als authentisches Zeugnis eines Zeitgenossen nicht nur die aktuellen Probleme des Investiturstreits wie Simonie und Zölibat zu beleuchten vermag, sondern auch mannigfache und reizvolle kulturhistorische Detailinformation in sich birgt. Darüber hinaus aber wäre es nun an der Zeit, die noch ausstehende literarhistorische Würdigung dieser sehr eigenen Spielart der moralisch-satirischen Dichtung innerhalb der 'aetas Horatiana' der hochmittelalterlichen Lateinliteratur zu erarbeiten.

¹ Vgl. R. ELZE in dieser Zs. 70 (1959) 164 und meine Rezension in ZfrPh 78 (1962) 383–388.

Bonn

Dieter Schaller

Peter Acht (Bearb.): Mainzer Urkundenbuch. Band 2: Die Urkunden seit dem Tode Erzbischof Adalberts I. bis zum Tode Erzbischof Konrads. Teil 1: 1137–1175. (= Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt) Darmstadt (Selbstverlag der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt) 1968. XI, 625 S., kart. DM 114.75.

Es ist ein großes Verdienst der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt, insbesondere ihre langjährigen Vorsitzenden Ludwig Clemm, dieses schwierige Editionsprojekt über die Krisenzeit des zweiten Weltkrieges hinweg aufrechterhalten, die Geldmittel für Bearbeitung und Druck beschafft zu haben. Mit gleich zäher Intensität hat Peter Acht trotz der erheblichen kriegs- und dann berufsbedingten Schwierigkeiten seit 1934 dieses Arbeitsanliegen verfolgt.

Das Mainzer Urkundenbuch stellt in der Umwelt derartiger Quellenveröffentlichungen eine Besonderheit dar. Achts Band wurde präformiert durch den ersten, den 1932 Manfred Stimming herausgegeben hat. Der Titel könnte zur Unterschätzung des Inhaltes verleiten. Hier werden, ohne engherzige Auslegung der Normen Pertinenz und Provenienz, alle Urkunden vereinigt, die einen Mainzer Erzbischof als Aussteller oder Empfänger haben, ein geistliches Institut in Stadt und Erzbistum betreffen oder auch Amtsträger und Bürger von Mainz angehen; hinzu treten – in etwas unscharfer Abgrenzung – Urkunden, die persönliche Verhältnisse der Erzbischöfe betreffen, weiterhin Verträge, an deren Abschluß sie beteiligt waren; schließlich hat Acht auch Briefe und Verzeichnisse in seine Edition miteinbezogen. Sondergruppen stellen die Quellen dar, die sich auf die Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst seit dem Reichstag von Besançon 1157 und auf das zwei Jahre später ausgebrochene Schisma beziehen. Hingewiesen sei auf eine Reihe von Schreiben des Thomas von Canterbury. Weitere Bestände bilden die Urkunden

Konrads von Wittelsbach aus den Jahren seines Exils als Legat und vom Papst allein anerkannter Erzbischof von 1165 bis vorläufig 1175 sowie die Reichslegatenurkunden seines Gegners Christian von Buch in Italien vom Frühjahr 1172 an. Merkwürdigerweise hat hier Acht nicht die aus einer Würzburger Dissertation erwachsenen Untersuchungen von Dieter Hägermann (in: Archiv für Diplomatik 14, 1968, S. 202–301) berücksichtigt. Als Sondergruppe seien an dieser Stelle noch eigens hervorgehoben die Briefe an und von Hildegard von Rupertsberg (Nr. 167 ff., 175, 190, 193 f., 257–260, 272 f., 277, 319 und 328 f.), soweit sie in die dieser Lieferung beschiedene Zeitspanne gehören.

Von den 377 Nummern dieser Lieferung beziehen sich (einschließlich verunachteter Stücke) 31 in Regesten und Teilabdrucken wiedergegebene, aber mit dem kritischen Apparat und kommentierenden Anmerkungen ausgestattete, Stücke auf Papstbulen, 18 auf Herrscherurkunden. Acht konnte sich der von Friedrich Hausmann inzwischen durchgeführten Edition der Diplome Konrads III. bedienen, während umgekehrt in dessen Band der Diplomata-Serie der Monumenta Germaniae historica Bezüge auf das Mainzer Urkundenbuch fehlen. Mit einigen Nummern in diesem Werk wird der Ausgabe der Urkunden Friedrich Barbarossas vorgearbeitet. Schon diese wenigen Angaben lassen erkennen, daß die reichsgeschichtlichen Bezüge entsprechend der politischen Stellung der Mainzer Erzbischöfe allenthalben in diesen Quellen zutage treten und sich intensiv verbinden mit dem vorwiegend auf den Mittelrhein, Hessen und Thüringen, gelegentlich aber auch andere Bereiche, wie etwa zeitweise den des Salzburger Erzbistums, konzentrierten Gros der Urkunden. Reichsgeschichte, Kirchengeschichte und die mit ihnen verknüpfte Geschichtliche Landeskunde der frühen Stauferzeit haben mit diesem Urkundenbuch ein wertvolles Arbeitsinstrument erhalten, bei dem immer wieder die Akribie der Textdarbietung und die Sorgfalt der Sacherklärungen, Ortsnamenaufösungen und Literaturnachweise bestechen.

Nur um die Ergiebigkeit des Mainzer Urkundenbuches für weitere Forschungsanliegen anzudeuten, seien noch einige Themenkreise angesprochen. Die Stellung und Rechtsentwicklung der Mainzer Ministerialität sowie der Dienstmannschaften anderer kirchlichen Institutionen und die Entfaltung des Mainzer Lehenshofes im 12. Jahrhundert treten in vielen Stücken hervor; das ist umso willkommener, als aus diesem Erzbistum kein Dienstrecht überliefert ist, die Mainzer Dissertationen von Marlies Zilken über die Ministerialität von 1952 und von Walter Martini über den Lehenshof der Erzbischöfe im späteren Mittelalter von 1970 ungedruckt geblieben, bzw. noch nicht erschienen sind. Gelegentlich faßbar werden Frühstufen des Mainzer Stadtrechtes. Im Erzbistum nimmt die Filiation von Kirchen infolge des Landesausbaues, für den die Novalzehnten ein gewichtiges Indiz sind, erheblich zu. Überraschend groß ist hierbei die Kirchengründungstätigkeit der Ministerialität, die der Ausgestaltung der Pfarreiorganisation zugute kam. Hingewiesen sei auch auf das Beziehungsgefüge zwischen dem Erzbischof und den Klöstern in seinem Sprengel sowie auf die bunte Palette der Möglichkeiten und regionalen Unterschiede in den Auseinandersetzungen mit den Vögten. Den Hilfswissenschaftler schließlich erfreuen die an manchen Stellen eingestreuten scharfsinnigen Erörterungen wie über Fälschungen und Verunachtungen allgemein so über die Bodmann-Falsifikate als Sonderproblem modernen Urkundenkritik.

Lebhaft zu wünschen bleibt, daß die im Vorwort von Peter Acht in nahe Aussicht gestellten weiteren Lieferungen dieser Quellenedition bis zum Jahre 1200, der sie begleitenden diplomatischen Untersuchung und Register für den Gesamtband sowie der Mainzer Kanzleigeschichte des 12. Jahrhunderts ebenfalls bald erscheinen können.

Mainz

Alois Gerlich

Reformation

Ludwig Borinski: *Englischer Humanismus und deutsche Reformation*. (Veröffentlichung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1969. 40 S., kart. DM 5.80.

Diese Studie, die aus einem Vortrag der Hamburger Joachim-Jungius-Gesellschaft hervorgegangen ist, spiegelt die Ergebnisse einer lebenslangen Beschäftigung mit den Problemen des englischen Humanismus und der deutschen Reformation wider.

Daß beide Größen bislang wenig – und oft gar nicht – in ihrer gegenseitigen Bezogenheit gesehen worden sind, hat seinen Grund darin, daß weder die religiösen und theologischen Anliegen des englischen Humanismus, noch die Eigenart der politischen Lage Englands zum ausgehenden 15. Jahrhundert angemessen gewürdigt worden sind.

Beiden Bereichen wendet der Verf. seine Aufmerksamkeit zu und betont zunächst gegenüber verbreiteten „gängigen“ Begriffen hinsichtlich der Einordnung des Humanismus: „Der Humanismus ist vielmehr von Anfang an auch, ja in erster Linie eine religiöse Bewegung, und das gilt für alle Humanisten. Es ist auch nicht so, wie man es meist liest, daß nur eine Minderheit der Humanisten sich um eine Versöhnung von Christentum und Humanismus bemüht hätte, und daß diese christlichen Humanisten nördlich der Alpen zu finden seien, während die italienischen Humanisten die neuen Heiden gewesen seien. Alle Humanisten, auch die italienischen, sind religiös interessiert, schon Petrarca sieht sich selbst vor allem als Verfasser erbaulicher Traktate, und diese religiöse Haltung der Humanisten ist völlig uniform . . .“ (S. 5 f.)

In ständiger Quellenanalyse zeigt der Verf. die bibeltheologischen Strukturen des humanistischen Denkens seit Petrarca über die *Devotio Moderna* bis hin besonders zu John Colet und Erasmus. Auf die Hochschätzung, die besonders Thomas von Aquin bei den Humanisten genossen hat, kann der Verf. mehrfach hinweisen (vgl. bes. S. 7), insbesondere am Beispiel des Erasmus (vgl. S. 30, Anm. 4, wo das Lob auf Thomas von Aquin aus den frühen „Antibarbari“ des Erasmus zitiert wird.)

Die Hinweise auf die Rechtfertigungsauffassung sowohl des Aquinaten als der Humanisten des 15. Jahrhunderts kann der Verf. durch den Aufweis des *Fiducia*-Begriffes und der Auffassung einer absoluten Heilsgewißheit bei John Colet (S. 13–17) in aufschlußreicher Weise ergänzen. Auch hinsichtlich des Erasmus ist die Betonung des *Fiducia*-Begriffes in seinen *Annotationes* zur Ausgabe des griechischen Neuen Testaments (S. 18 f.) viel zu lange übersehen worden. Die Beziehungen, die an dieser Stelle zur Reformation verlaufen, deutet der Verf. in behutsamer Weise an: „Ich möchte dabei nicht behaupten, daß Luther seinen Begriff des Fiduzialglaubens von Colet hatte. Die Sache gab es bei ihm schon vorher, aber jene Stellen bei Erasmus haben sicher zur endgültigen Klärung des Begriffs beigetragen . . .“ (S. 20). Damit weist der Verf. auf Fragen hin, die sich für das Verhältnis von Humanismus und Reformation in immer dringlicherer Weise dem Historiker stellen.

Auf den zweiten Teil der vorliegenden Studie, der sich mit den politischen Ideen und Verhältnissen Englands von der Wende des 15. zum 16. Jh. beschäftigt, kann hier aus Raumgründen nicht näher eingegangen werden. Die vorliegende Studie zeigt insgesamt, wie sehr wir an derart eindringlichen Untersuchungen über den spätmittelalterlichen Humanismus noch Mangel haben.

Marburg/Lahn

Ernst-Wilhelm Kohls

Carl Fr. Wislöff: *Abendmahl und Messe. Die Kritik Luthers am Meßopfer (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XXII)*. Berlin/Hamburg (Luther. Verlagshaus) 1969. 176 S., kart. DM 27.-

Unter den zahlreichen neueren protestantischen Arbeiten zeigt sich im Hinblick auf das Meßopfer eine bedeutende Lücke, die durch die Übersetzung dieser schon 1957 in Norwegen erschienenen Arbeit geschlossen wird und die schon wegen der systematischen, Luthers gesamte Theologie berührenden Konsequenzen von besonderem Interesse ist.

Erst spät, nämlich 1520, werden Messe und Meßopfer für Luther zu bedeutamen theologischen Themen, wobei der Kampf gegen das Meßopfer zunächst ein „Kampf gegen die Messefrömmigkeit“ (21) ist, die zur falschen Sicherheit verführt. Für Luthers Interpretation der Messe dienen die *verba institutionis* als Schlüssel (26 ff.), die zugleich auch als *summa et compendium evangelii* (34 ff.) verstanden werden, so daß das Rahmenwerk des *canon missae* als gültiger Kommentar für die Messe ausgeschieden wird. Neben diesem hermeneutischen Ansatz enthält die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben zugleich die Kritik am Meßopfer als Werkgerechtigkeit (53).

Allerdings sieht Wislöff deutlich, daß das Opfer der Messe noch nicht wirklich in Frage gestellt ist, solange sich die Kritik auf diesen Zusammenhang konzentriert (57). Wenn aber die *verba institutionis* die Kommunion in den Mittelpunkt rücken (58), der übrige Kanon aber das Sakrament als Opfer versteht, so läßt der *promissio*-Charakter der Messe (62) nach Luther ein Verständnis der Messe im Sinne eines menschlichen Werkes nicht zu, wie auch das *ephápax* des Kreuzes der Meßopfertheorie widerspricht (90 ff.).

Dennoch fällt bei Luther das Opfer der Messe keineswegs ersatzlos aus, wobei nicht der Altar, sondern das Herz die Stätte des Opfers ist, so daß das Selbstopfer der Glaubenden im Sinne des allgemeinen Priestertums der Gläubigen zum einzigen Opfer von Menschen wird (78).

Wenn Luther also die Messefrömmigkeit als Ausdruck der Selbstrechtfertigung des natürlichen Menschen versteht (90), so steht dem aktiven, auf Satisfaktion konzentrierten Opferbegriff der römischen Theologie, der passive Opferbegriff Luthers in der Versöhnung durch Christus als einem „stellvertretenden Strafleiden unter dem Zorn Gottes“ gegenüber (97 f.), so daß Wislöff zu der Feststellung gelangt: „Der Gott des Meßopfers und der Gott des evangelischen Abendmahls ist nicht derselbe“ (101). Im Hinblick auf das Meßopfer wird daher Luther mit der neueren römischen Theologie (Jungmann, Casel, Iserloh) konfrontiert (102 ff.), ohne daß es zu einer Modifikation der an Luther erhobenen Aussagen kommt, wobei die Konsequenzen im Hinblick auf den Gottesbegriff und die Versöhnungslehre mit zu bedenken sind.

Schließlich dient die Realpräsenz dem Nachweis für die Unmöglichkeit des Meßopfers (132), so daß das Meßopfer bei Luther nicht durch einen antisakramentalen Spiritualismus, sondern durch einen „ausgeprägt sakramentalen Realismus“ überwunden wird (139). Die unterschiedliche Auffassung kommt auch in der verschiedenen Deutung der Elevation zum Ausdruck, die von Luther auf das *sacramentum*, und nicht auf das *sacrificium* bezogen wird (142). Zielpunkt ist nicht das *sacrificium* der Messe, sondern die Kommunion (118), auf die die Realpräsenz bezogen bleibt, so daß diese nicht als isoliertes Faktum in Betracht kommen kann (152).

So gewiß inzwischen wesentliche Komplexe der Arbeit auch sonst (W. Brunotte, V. Vajta, G. Wingren, A. Peters) schon ausführlich behandelt sind (allgemeines Priestertum, *sacramentum-sacrificium*, das Opfer des Christen im weltlichen Beruf, Realpräsenz), so ist die einheitliche Bearbeitung unter dem Thema des Meßopfers besonders zu begrüßen, zumal die neuere katholische Theologie das Thema intensiv verhandelt. Vom Meßopfer her zeigen sich anders als im Hinblick auf andere theologische Aussagen, etwa in der Rechtfertigung, kaum Möglichkeiten zu einer katholischen Integration Luthers. Für Wislöff bleibt noch anzumerken, daß trotz der Erwähnung von Elerts „Abendmahl und Kirchengemeinschaft“ die Verwurzelung

Luthers in der altkirchlichen Sakramentstheologie nicht deutlicher herausgearbeitet wird, obwohl im Anschluß an Iserloh die Schwächen der nominalistischen Meßtheologie gesehen werden.

Luthers Kritik des Meßopfers bekommt nicht zuletzt durch die neuen eucharistischen Hochgebete besondere Aktualität (Dekret der Ritenkongregation vom 23. 5. 1968: *Preces Eucharisticae et Praefationes*; vgl. AAS 60, 1968, Nr. 7, vom 29. 7. 1968), von denen einige den für biblisches, patristisches und reformatorisches Denken gleich anstößigen Begriff der *oblatio ecclesiae* enthalten.

Hannover-Waldhausen

U. Asendorf

Joachim Staedtke: Johannes Calvin. Erkenntnis und Gestaltung (= Persönlichkeit und Geschichte, Band 48). Göttingen (Musterschmidt Verlag) 1969. 114 S., 8 Abb., kart. DM 5.80.

Das Buch erfüllt glänzend die Aufgabe, die sich die Reihe „Persönlichkeit und Geschichte“ gestellt hat: knapp, lebendig und leicht lesbar gibt es Auskunft über das Werk und die Person Calvins. Der Verfasser bemüht sich, den Genfer Reformator in die geistigen und kirchlichen Bewegungen des 16. Jahrhunderts einzuordnen. Die Darstellung gewinnt auf diese Weise Großzügigkeit. Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen in den Kapiteln „Wirtschafts- und Sozialethik“ und „Der Staat und die persönliche Freiheit“.

Telgte b. Münster

W. H. Neuser

Neuzeit

Richard van Dülmen: Orthodoxie und Kirchenreform. Der Nürnberger Prediger Johannes Saubert (1592–1646) (= Sonderdruck aus Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd. 33, H. 2) München (C. H. Beck) 1970. S. 637 bis 786, kart.

Ein Jahr nach der Ankündigung (R. van Dülmen: Sozietätsbildungen in Nürnberg im 17. Jahrhundert. In: *Gesellsch. u. Herrsch.*, Festg. K. Bosl, München 1969, 153–190, hier 163 A. 43) legt v. D. mit seiner „(zusammenfassenden) Monographie“ über J. Saubert d. Ä. die bisher umfangreichste Arbeit über diesen streng luth.-orth. Geistlichen Nürnbergs vor. Nach Karl Braun (1931) und Otmar Brombierstäudl (1953) steckt Vf. sich das Ziel, „ein vollständiges Bild und eine Würdigung“ Sauberts zu bieten, wobei jedoch besonders „die Reformtätigkeit Sauberts in Nürnberg und seiner Kirche von seinem Gesamtwillen her“ interpretiert werden soll. Damit darf man den Vf. einer schon seit 1924 durch Hans Leubes programmatisches Buch über die Reformideen in der deutschen luth. Kirche z. Z. d. Orthodoxie gestellten Aufgabe verpflichtet bezeichnen: v. D. müßte zeigen, ob Leubes wirksame These von der lutherischen Orthodoxie in Deutschland als der durchgängig nach Reformen strebenden theologischen Bewegung einer Nachprüfung im einzelnen standhält oder modifiziert werden muß. Das kann aber bei v. D. nicht geschehen, nachdem Leube nicht entschlossen genug aufgenommen, ja sogar gegen seine Intention für eine ‚Reformorthodoxie‘ in Anspruch genommen wird (733 A. 1). Das macht den Vf. anfällig für die alten pauschalisierenden Verdikte über die „tote“ Orthodoxie.

Eine kurze Einleitung steckt den geistesgeschichtlichen, forschungsmäßigen und thematischen Rahmen der Arbeit ab. Die ermittelten gedruckten Werke Sauberts

¹ Dankenswerterweise ist ein Fundort vermerkt. – Wertvoll wäre ein Vermerk über zu ermittelnde spätere Auflagen gewesen, weil dies die Verbreitung einer Schrift dokumentiert. Zu v. D. 779 Nr. 15 („Biblia“ 1629) führt der Katalog des British

werden im Anhang jeweils nach der Erstauflage geordnet angeführt.¹ Bei der kurzen Vergegenwärtigung des Lebensweges Sauberts (zunächst bis 1622) ragen Tübingen (Freundschaft mit Joh. Val. Andreae!) und Jena (Studium bei Joh. Gerhard) als wichtige Studienorte heraus. Die angeblich Saubert anfangs unbekannt gebliebenen sozinianischen Ideen seiner Altdorfer Freunde und seines Lehrers Soner sowie die in Nürnberg starken philippistisch-humanistischen Kräfte mögen Sauberts Hinwendung zum strengen Luthertum gefördert haben. Vf. basiert stark auf früherer Literatur, erstaunlicherweise aber ist ihm das „Nürnbergische Pfarrerbuch“ (Nbg. 1965) von Matth. Simon unbekannt geblieben, durch dessen Verwertung etliche Unrichtigkeiten (auch schon im eingangs gen. Aufsatz) hätten vermieden werden können.

Für die Nürnberger Zeit (ab 1622) erfährt Saubert hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Neigungen, seines Kampfes um das Luthertum in Nürnberg und seines Bemühens um eine Reform des Kirchenwesens eine Behandlung. Bei den beiden erstgenannten Bereichen fällt gegenüber den oben genannten Autoren das hohe Maß an (nicht immer gekennzeichnet) Reproduktion auf. K. Braun ist in vielem nicht nur ausführlicher, sondern auch präziser und vorsichtiger in der Schlußfolgerung. Auch über Saubert als ersten Inkunabelnkatalogverfasser und Melancthon-Brief-Editor erfährt man anderwärts mehr. Erweitert wird allerdings die Kenntnis der Saubert-Korrespondenz (671–4). Vf. leistet in der begonnenen Erschließung dieser Briefschafft (rund 250 Briefe an Saubert, knapp 350 von Saubert; beidseitige Briefwechsel über längeren Zeitraum nur bei Joh. V. Andreae, Joh. Schmidt und Gottlieb Andreae), die höchst unvollständig erhalten ist, den einen wesentlichen Beitrag mit seiner Arbeit. Freilich ist die Liste [nur der handschr. erhaltenen!] Korrespondenz (783–6; primär ist dies jedoch ein Korrespondentenverz.) sowohl aus der Arbeit selbst,² als auch aus der Literatur zu ergänzen. Außerdem ist ein Korrespondenzverzeichnis nur in chronologischer Anordnung wirklich ertragreich für eine weitere Bearbeitung. Gedruckte Schreiben sind dabei selbstverständlich nicht, wie bei v. D., wegzulassen! (Unerreicht in dieser Hinsicht sind die Vorarbeiten für die Edition des Leibniz-Briefwechsel, z. B. P. Ritter: Krit. Katalog. d. Leibniz-Hss., 1. Heft, Bln. 1908).

Den zweiten wesentlichen Beitrag bietet der umfangreichste Abschnitt zu Sauberts innerkirchlicher Reformtätigkeit. Hinsichtlich einer Konkretisierung in der „Unio Christiana“ mit Joh. Val. Andreae als geistig bestimmendem Mitglied nimmt Vf. seinen Beitrag von 1969 (s. o.) wieder auf.³ Für eine noch zu leistende Untersuchung über Saubert als Homileten bereitet Vf. in einer Sichtung und paradigmatischen Darstellung des äußerst lebensnahen und bildreichen Predigtwerkes Sauberts das Material schön vor.⁴ Im Konflikt mit der Obrigkeit, die andererseits für die Durch-

Museum (BM) dreizehn weitere Auflagen an: BM Bd. 213, Sp. 473 f., im einzelnen vollständig verzeichnet in BM 17, 257–268, jew. unter der Jahreszahl! – v. D. 781 Nr. 31 ist nach BM 213, 473 und nach H. Leube: Reformideen, 1924, 98 A. 1 eine zweite Auflage; v. D. 778 Nr. 5 hat ebenfalls eine weitere Aufl. erfahren; Leube, 99 A. 2.

² Ich nenne: Joh. Gerhard (646 A. 43; 733 A. 3), Joh. Schröder (646 A. 38a; 647 A. 45. 47), Herzog Rud. August (662 A. 3; wohl 21. 4. 1640), Gg. Richter (662 A. 4; 713 A. 49); Joh. Mich. Dilherr (702 A. 10). Briefe Sauberts an fünf Korrespondenten verwahrt die Öffl. Bibliothek der Universität Basel, u. z. an Joh. II Buxtorf (1 Brief/1639), Elias Ehinger (8/1629–1641), Isaak Fröreyen (1/1624), Joh. Konr. Goebel (1/1634), Johannes Henisius (1/1646). Gerade zu Ehinger (dem einzigen auch bei v. D. genannten) liegen hier die Gegenbriefe vor!

³ Vgl. die einschlägige, bei v. D. übergangene Arbeit: P. Schattenmann: D. J. V. Andreae u. seine Beziehungen nach Bayern. In: Festgabe K. Schornbaum, Neustadt/A. (1950), 101–111 (v. a. zu Nürnberg; ebd. A. 53 f. Lit.).

⁴ UB Erlangen, Handschrift B 66 (alt: Irm. 1468) enthält abschriftlich Predigten Sauberts 1633/34 über Sprüche Sal., welche Predigten Saubert selbst nennt (v. D. 759 A. 4, wo für 1634 irrig „1639“ steht). Ob die Predigten (z. T.) gedruckt sind, muß überprüft werden.

führung von Kirchenzuchtmaßnahmen beansprucht wird, leistet Saubert einen Beitrag zur lutherischen Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment.

Das Fehlen eines Abkürzungs-, Quellen- und Lit.-Verzeichnisses geht zu Lasten einer raschen Orientierung. Mit „sup. ep.“ z. B. kann der an Sauberts Korrespondenten interessierte Leser (783 ff.) so lange nichts anfangen, bis er die versteckten Auflösungen (638 f. A. 11) entdeckt hat; selbst die hier gebrachten Abkürzungen werden vereinzelt wieder stillschweigend geändert (GM Nürnberg [auch 689 A. 47] wird zu NMN: 785, Behaim). Meint „StB“ durchweg „Stadtbibliothek“ (wie eindeutig z. B. 778 Nr. 6), so daß ebd. Nr. 7 ff. sich auf die Stadtbibl. München bezöge?

Die Arbeit bleibt bei allen offenen Einzelwünschen durch die Hinführung an die Korrespondenz Sauberts und die Beleuchtung seiner Predigtstätigkeit ein zwar nicht abschließender, aber weiterführender Beitrag.⁵

Errata: Sie sind dermaßen zahlreich, daß ein Berichtigungsnachtrag erforderlich ist. Hier sollten v. a. sinnentstellende Unstimmigkeiten, unvollständige Zitierungen und irrige Signaturen korrigiert werden. Einige Beispiele: S. 688 sind die „bedeutsamen Worte“ Sauberts ohne den weggelassenen vorhergehenden Passus (vgl. K. Braun, ZBKG 6, 1931, 145) unverständlich. S. 678 f. wechselt in den Anm. laufend die Signatur, die auch 786 cgm 6084 heißt. Der Bestand der Staats- u. Univ.-Bibl. Hamburg: sup. ep. sollte einheitlich nur nach der neueren (1880 ff.) Foliierung, nicht mehr nach der alten Paginierung zitiert werden (vgl. 666 A. 9 mit 786; Schmidt, Joh.). Die 750 A. 27 zit. Arbeit ist seit über zehn Jahren gedruckt (Mitt. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Nbg. 49, 1959, 66–169, hier 102 f.). Die 733 A. 3 zitierte Arbeit über Meyfart von Hallier (wovon übrigens noch zwei Fortsetzungen erschienen sind, s. RGG s. v.) wertet 13 A. 65; 24 A. 125 und 37 A. 186 einen weiteren Brief M. an Saubert (31. 12. 1635); Hamburg: sup. ep. 36, 147) aus. 640 A. 12: meint den Sohn Martin Beer (Nbg. Pfarrerbuch Nr. 86). 650 A. 58; 739: Gottlieb, nicht Gottfried Andreae.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

M. van Beek: An Inquiry into Puritan Vocabulary. Groningen (Wolters-Noordhof) 1969.

Man begrüßt Dr. van Beeks Abhandlung über den puritanischen Wortschatz als eine interessante Kombination philologischer und historischer Methoden der Forschung. Die Einleitung verspricht dem Leser „das Hervortreten eines bestimmten Bereichs des englischen Wortschatzes innerhalb einer begrenzten Frist“ zu beschreiben, nämlich die Anwendung von charakteristischen Wörtern durch führende englische Puritaner in der Zeit von 1566 bis 1644. Die Beschränkung auf das Studium dieses Zeitraumes ist im zweiten Kapitel durch eine kurze Untersuchung des ursprünglichen Gebrauches der Wörter „Puritan“ und „Puritanish“ gerechtfertigt worden, die den sorglosen Gebrauch und die „inflation“ verurteilt, unter denen die Begriffe in einem großen Teil der historischen Literatur gelitten haben. Dieses Beispiel zeigt allein schon den Wert einer solchen „word study“ als Instrument der historischen Forschung. Doch beschäftigt sich der Autor mehr mit den Änderungen in der Sprache selber, für die die historische Erforschung des Puritanismus lediglich ein wertvolles Beispiel ist.

Der Autor hat eine breite Auswahl puritanischer Quellen erforscht und hat es unternommen, die bedeutendsten Wörter entsprechend ihrer natürlichen „associative fields“ zu gruppieren. Wie man erwarten würde, sind hier die Hauptthemen der puritanischen Gedankenwelt klar wiedergespiegelt: die scharfe Kritik an dem kompromittierenden „Elizabethan Settlement“ und die inbrünstige Betonung der persönlichen religiösen „experience“ und des moralischen Fortschritts.

Die Kapitel vier bis neun, die den Kern der Untersuchung bilden, werden tref-

⁵ Eine ausführliche Besprechung der van Dülmen'schen Arbeit wurde inzwischen von Dieter Wölfel vorgelegt in: Nürnberger Mitteilungen. Mitteilungen d. Ver. f. Gesch. der Stadt Nürnberg 58, 1971, 375–378).

find als „a series of essays“ gekennzeichnet. Im vierten Kapitel wird das Selbstverständnis der Puritaner behandelt, wie es sich in der Ablehnung und dem Gebrauch der Bezeichnung „Puritan“ widerspiegelt, die ursprünglich durch die gegnerische kirchliche Partei in einem verhöhnenden Sinn gebraucht wurde, und der einen anmaßenden Anspruch auf religiöse „purity“ einschließt. Andererseits bezeichneten sie sich selber am liebsten als „godly.“ Die Kapitel fünf und sechs berichten über das Arsenal von kritischen und oft spottenden Wörtern, welche die Puritaner gegen Kirche und Staat richteten: „babylonish“, „popedom“ und „idol“ als Bezeichnungen für den anglikanischen Gottesdienst; und „tyrannical“, „malignancy“ und „cavalier“ u. a. für das konservative königliche und staatskirchliche Establishment.

Die beiden Kapitel, sieben und acht, die sich mit der puritanischen Vorstellung vom christlichen Leben befassen, sind vielleicht die interessantesten des Buches. Hier geschieht die Manifestation von charakteristischen Elementen im puritanischen Selbstbewußtsein durch die Auswahl und den Gebrauch eines eigenen Wortschatzes. Eine tiefe Überzeugung von der Verdorbenheit des menschlichen Verstandes und Willens, das ein Leitmotiv aller puritanischen Theologie war, wird wiedergegeben. Der puritanische Prediger befaßte sich besonders mit dem Verfall der menschlichen Seele. Er war bemüht, seiner Gemeinde die brennende Notwendigkeit der Regeneration in jedem Bereich des Lebens nahe zu bringen und entwickelte einen besonderen Wortschatz, um die verschiedenen Zustände und Stufen der Sünde herauszustellen und anzuprangern.

Der nicht von der Gnade betroffene Mensch war „unregenerate“ oder „unsanctified“ und in seiner allgemeinen Neigung „irreligious“ oder „infidelious“. War er ein Mensch von aufrechter Lebensweise, aber trotzdem ohne das christliche Heil, dann war er nur ein „civilist“, während das Fluchmaul und der Trunkenbold „profane“ war. Besondere moralische Themen sind durch solche Begriffe wie „sabbath-breaking“ und eine Unzahl von abschätzigen Ausdrücken gegen jede Art von Schauspiel gekennzeichnet.

Die puritanische Konzeption der christlichen Existenz als eines täglichen Kampfes mit der Sünde wird in Kapitel 8 unter dem Thema „Heart-Searching“ dargelegt. Ein Mensch von „conviction“ wird sich seines elenden Zustandes völlig bewußt. Aus „conviction“ ging „brokenness“ hervor, die den Sünder veranlaßte, sich vollständig der göttlichen Gnade zu überlassen. Wenn er dies getan hatte, fand er „acceptance“ und „assurance“ und trat in den täglichen Konflikt zwischen „backsliding“ und eigentlicher „perseverance“ und Fortschritt im christlichen Leben ein. Daß der Kampf intensiv im Innern ausgetragen wurde, wird in einer fortwährenden und quälenden Besorgnis um seinen „state“ und in einem ständigen „self-inspection“ und „wrestling“ wiedergespiegelt.

Kapitel 9 stellt Wörter zusammen, die am besten in theologischem Zusammenhang betrachtet werden können. Hier findet man die charakteristischen puritanischen Doktrinen von „calling“, „covenants“ und „free grace“. Kapitel 10 schließt sich mit einer Liste aller betrachteten Wörter an, jeweils mit einer Definition und häufig zusätzlichen Zitaten.

Es ist schwer, den Wert der Studie richtig einzuschätzen. Eine bemerkbare Zweideutigkeit tritt im ersten Kapitel auf, in welchem das Project zunächst bescheiden als eine „investigation of vocabulary“ bezeichnet wird, dann aber als „a particular aspect of lexical history viewed as a mirror of changing civilisation“. Als Wortstudie allein ist das Werk interessant; als eine Wortstudie, die als ein Spiegel der historischen Veränderung angesehen wird, zeigt es sicherlich magere Resultate als versprochen. Am auffälligsten ist das Fehlen eines zusammenfassenden Kapitels. Hier hätte die Untersuchung ertragreicher sein können. Der Leser, der plötzlich zum Ende gekommen ist, wird ohne eine klare Vorstellung über das Ergebnis der Untersuchung gelassen, und es bleibt ihm der Verdacht, das Werk sei tatsächlich eher eine Reihe von Aufsätzen als eine Einheit, obwohl wertvolle Grundlagen zu interessanten historischen und philologischen Überlegungen gelegt wurden.

Es wäre wünschenswert gewesen, kurz auf die Nützlichkeit der Studie für histo-

rische Forschungen hinzuweisen. Was, z. B., offenbaren die Puritaner über ihr Selbstverständnis in der Auswahl und dem besonderen Gebrauch der Wörter? Oder da die Untersuchung in erster Linie als eine Untersuchung des Wortschatzes gedacht ist, was könnte man über den besonderen Einfluß der puritanischen Bewegung auf die englische Sprache sagen? Brachte sie wichtige qualitative Umformungen im grundlegenden englischen Wortschatz zustande? Gelehrte betonen oft den bedeutenden puritanischen Einfluß auf das ganze englische Kulturleben. Gab es einen entsprechenden Einfluß auf die Sprache? Daß am Ende des Buches jegliche zusammenfassende Bezugnahme auf den Zweck fehlt, der im ersten Kapitel angeführt wurde, ist die hauptsächliche Schwäche des Werkes. Es ist zuletzt weder richtig in einen historischen noch einen philologischen Zusammenhang gestellt.

Immerhin liest man die Studie mit einem beträchtlichen Interesse. Der englische Stil des Autors ist ausgezeichnet. Eine Angabe über den Ursprung und den Gebrauch wichtiger Wörter kann zuweilen eine kritische Hilfe sowohl für den Historiker als auch für den Philologen sein. Die Tatsache z. B., daß John Bunyan den Namen „Puritan“ als anachronistisch in seiner Zeit betrachtet, ist sicherlich eine Hilfe für die Klärung von Ausdrücken.

Es hat sich kürzlich herausgestellt, daß traditionelle Konzeptionen vom Puritanismus in negativer Hinsicht übertrieben waren. Die Puritaner sind als krankhafte Ankläger menschlicher Schwäche angesehen worden. Aber Dr. van Beek bestätigt Hallers ältere Meinung, daß Wortbildungen, die die Sünde betreffen, im Puritanismus tatsächlich beschränkt sind durch den primären evangelistischen Zweck der meisten puritanischen Predigten, welche sich nicht mit weitschweifigen direkten Angriffen auf bestimmte Einzelsünden abgaben. Kurz gesagt, befaßten sich die Puritaner charakteristischerweise nicht in krankhafter Form mit der Sünde als solcher, wie es in altgewohnten Vorurteilen erscheint.

Ferner hat der Autor offensichtlich die Forschung mit großer Sorgfalt durchgeführt. Die benutzten Quellen sind im allgemeinen gut ausgewählt und ausreichend. Seine sorgfältige Arbeit wird deutlich in der Fähigkeit, Unterschiede in der Bedeutung nahe verwandter Wörter herauszustellen, wie z. B. „unregeneracy“, das auf den natürlichen Zustand der Korruption hinweist, und „unregeneration“, das ein Andauern des Zustandes der „regeneracy“ zeigt. Als nützlicher Beitrag zu der Geschichte der englischen Sprache mit einigen interessanten Hinweisen für Historiker, die sich mit dem Puritanismus beschäftigen, ist dieses Werk zu empfehlen.

Bradenton, Florida

Dwight Bozeman

Hartmut Lehmann: Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1969. 406 S., geb. DM 58.—

Die Arbeit will in dreifacher Weise die Kenntnis vom Pietismus erweitern: Sie beschränkt sich nicht auf das 18. Jh., sondern behandelt in einem Längsschnitt den Zeitraum vom 17. bis zum 20. Jh. Der dabei implizierten These, daß der Pietismus ein bis heute andauerndes historisches Phänomen sei, dem etwa auch die Erweckungsbewegung zuzurechnen ist, ist für Württemberg gewiß zuzustimmen. Hier dauert die Wirkung des Pietismus bis heute fort. Er hat seine durchhaltenden Momente in der Erbauung, im Traditionalismus und im Gruppenbewußtsein, während sich die praxis pietatis, die Lehrinhalte und die sittlichen Maßstäbe als variabel erwiesen haben. Mit dieser Arbeit wird ferner den Untersuchungen über das Verhältnis des Pietismus zu den weltlichen Dingen, die sich bisher auf den norddeutschen Pietismus konzentriert haben, eine solche über den Pietismus eines wichtigen süddeutschen Territoriums zur Seite gestellt, was eine wertvolle Ergänzung bedeutet. In gewisser Weise bietet Verf. nicht weniger als einen Abriss der Geschichte des württembergischen Pietismus. Die Arbeit, eine Habilitationsschrift für neuere Geschichte in Köln, ist schließlich nicht theologisch und geistesgeschichtlich sondern sozialgeschichtlich orientiert und gerade darin eine willkommene Ergänzung der kirchengeschichtlichen Arbeit am Pietismus.

Aufs Ganze gesehen ist dem Verf. die Bewältigung des riesigen Stoffs gut gelungen. Gewisse Schwierigkeiten werden sich bei einem historischen Längsschnitt nie ganz vermeiden lassen. Die Angewiesenheit auf sehr verschiedenartige Sekundärliteratur ist groß, obwohl erstaunlich oft auf die Quellen zurückgegriffen worden ist. Gelegentlich kommt es zu einer ungleichmäßigen Behandlung der Quellen, z. B. dürfte sich das Material der Württembergischen Bibelanstalt etwas zu sehr in den Vordergrund geschoben haben.

Die Untersuchung gliedert sich in sechs Zeitabschnitte: I. Die Anfänge des württembergischen Pietismus: Kirchenreform oder Separatismus (1684–1723). Eine führende Gruppe in der Kirchenleitung nahm in der Tradition der Reformorthodoxie die Vorschläge Speners in Württemberg auf. Sie befand sich dabei in einem gewissen Gegensatz zum höfischen Absolutismus. Außerdem regte sich im Lande der radikale von Böhme und dem Chiliasmus geprägte Pietismus. Gemeinsam verhinderten die Pietisten in der Kirchenleitung und die Staatsraison der Regierung ein radikales Einschreiten gegen den Separatismus. Es kommt zu einer gewissen Toleranz. Das Ergebnis ist bereits hier der für die württembergische Kirche künftig so charakteristische Pluralismus. Der Pietismus bleibt damit integriert in das politische und soziale Gefüge des Landes. Anders als in Preußen kommt es nicht zu einem Bündnis von Monarchie und Pietismus, sondern die Gesellschaftskritik des Pietismus, z. B. der Hofprediger, verbindet sich mit der antiabsolutistischen Haltung der württembergischen Landschaft (Landtag). Der radikale Pietismus verharret schon hier auf der in ihm auch angelegten quietistischen Position. U. U. hätte man in diesem Abschnitt noch an eine besondere Behandlung der pietistischen Juristen wie Kulpis und Lauterbach denken können.

II. Die geistige Blüte des württembergischen Pietismus in der bürgerlichen Gesellschaft Altwürtemberg, 1724–1780. Die bedeutendste Gestalt dieser Zeit ist J. A. Bengel. Seine und seiner Schüler Theologie, besonders die Eschatologie, wirkte sich politisch als Stillehalten innerhalb des Gegebenen aus bei allem, was man gegen die herrschenden Sitten einzuwenden hatte. Die sachliche politische Mitarbeit hat Bengel, wo sie von ihm etwa als Mitglied der Landschaft gefordert war, nicht abgelehnt, sondern er hat hier zeitenweise sogar geschickt mit J. J. Moser zusammengewirkt. Pietismus und aufgeklärte Regierung bringen gemeinsam das berühmte württembergische Pietistenreskript von 1743 zustande, das unter der Aufsicht der Pfarrer die Duldung der Konventikel in der Kirche rechtlich festlegt. Hier ist der Pietismus dem Staat behilflich, sich aus den Bindungen des konfessionellen Zeitalters zu lösen. Das demokratische Renommée, das Oetinger heute in der Forschung genießt aufgrund problematischer Interpretationen seiner „Gülden Zeit“, wird von Lehmann destruiert. Oetinger war auch politisch der treue Schüler Bengels. Gelegentlich regen sich Ansätze zu einer eigenen pietistischen Politik. Sie waren aber bei den bestehenden Kräfteverhältnissen zwischen Herzog und Landschaft zum Scheitern verurteilt. Fast im ganzen 18. Jh. liegt die Führung des württembergischen Pietismus beim oberen Bürgertum, vor allem bei den Pfarrern. Die Verbindung zu einfacheren Mitgliedern der Konventikel muß aber gut gewesen sein. Die Verkirklichung des Pietismus hat zur Folge, daß er in Württemberg außerhalb der Kirche im 18. Jahrhundert keine sozialetischen, missionarischen oder pädagogischen Initiativen entwickelt. Auf diesem Sektor hat die theologisch-geistige Leistung kein Pendant. Bei der Beurteilung des württembergischen Pietismus darf man das nicht vergessen. Die eschatologische Weltabgewandtheit läßt den württembergischen Pietismus nicht zur unmittelbaren politischen Wirkung kommen.

III. Die Krise des bürgerlichen und das Erwachen des volkstümlichen Pietismus, 1781–1819. Dieses Kapitel empfinde ich in manchem als problematisch. Lehmann sucht mit dem Phänomen fertig zu werden, daß sich um 1800 in Württemberg der separatistische Pietismus wieder regt und mit dem spätabsolutistischen Staat zusammenstößt, der nur religiöse aber nicht politische Toleranz zu gewähren bereit war. Zu wenig in Anschlag gebracht wird die durch Bengel bewirkte Verschärfung des apokalyptischen Klimas. Schon von daher ist es fraglich, ob man die Separatisten soziologisch als volkstümlichen vom bürgerlichen Pietismus abheben kann. Der

Separatismus ist eine ständige Möglichkeit des Pietismus selbst, und zwar bis heute. Aber erneut suchte man in Württemberg eine Vermittlung. Der Laienpietismus war selbst nicht einheitlich. Die Anhänger Michael Hahns verhielten sich quietistisch, die Rapps aggressiv. Sie wanderten schließlich aus. Eine dritte Gruppe unter Wilhelm Hoffmann erreicht die Sonderregelung der inneren Emigration mit der Gründung der von der Landeskirche freien Gemeinde Korntal, die ein neues Zentrum des württembergischen Pietismus wird. Das württembergische Engagement in der Basler Christentumsgesellschaft läßt sich bei Lehmann zunächst nicht recht unterbringen. Richtig ist, daß die Württemberger die Apologetik gegen die Aufklärung nicht mitmachen wollten; dagegen kam es rasch zu intensiver Beteiligung an den sozialen Werken der Christentumsgesellschaft. Von hier aus entwickelt sich faktisch die ganze Aktivität der Frommen Württembergs auf diesem Gebiet. Politisch spielt der württembergische Pietismus in den Verfassungskämpfen am Anfang des 19. Jhd.s keine Rolle. Er steht auf Seiten der konservativen ständischen Kreise.

IV. Der Höhepunkt des württembergischen Pietismus im Zeichen der inneren und äußeren Mission, 1820–1879. In dieser Epoche und nicht im Zeitalter Bengels, wie es die pietistische Väterverherrlichung selbst will, sieht Lehmann die stärkste Wirkung des württembergischen Pietismus. Es ist die Generation der Erweckungsbewegung, die schließlich die Leitung der Kirche weithin in ihre Hände bringt. Innere und Äußere Mission, sowie die pietistische Publizistik nehmen einen großen Aufschwung. In dieser Hinsicht wird „Gottes Reich in Württemberg“ realisiert. Zu ergänzen wäre noch die Beteiligung der württembergischen Pietisten an den Anfängen des Roten Kreuzes. Der Staat läßt dem Pietismus den Spielraum sozialer Betätigung, und dieser dankt es ihm mit Anhänglichkeit. Geistig wie politisch sieht der Pietismus seine Sache bei den Konservativen gegen die Liberalen aufgehoben. Daher ergreifen die Pietisten 1848 die Partei des Königs, ohne daß es aber zu einer eigenen politischen Gruppierung des Pietismus kommt. Seine politischen Interessen vermag der Pietismus indes auch im konservativen Staat nur partiell durchzusetzen. Besonders mit puritanischen Vorstellungen dringt er nicht durch. Zur Enttäuschung der Pietisten wurde die Stunde nationaler Erhebung 1870 nicht auch zum Ausgangspunkt einer religiösen Erneuerung. Dennoch melden sich gelegentlich nationale Töne, zumal nicht wenige Pietisten für die kleindeutsche Lösung eingetreten waren. Wieder hat sich der Pietismus in dieser Epoche stark verkirchlicht. Gegen Bewegungen an seinen Rändern, z. B. die Templer oder Gustav Werner, ist er mit Hilfe der kirchlichen Macht scharf vorgegangen. Der kleinbürgerlich konservative Lebensstil in Württemberg ist durch den Pietismus sichtlich gestärkt worden. Der sich meldenden sozialen Frage wußte man nicht anders als charitativ zu begegnen. Die Krise des konservativen Pietismus erscheint bereits unausweichlich.

V. Der württembergische Pietismus und die moderne Welt: Rückschläge und innere Krise, 1880–1918. Indem der Pietismus auch im Kaiserreich bei seiner konservativen quietistischen Haltung verharrte, mußte sich die Krise verschärfen. Ein Mann wie der jüngere Blumhardt, der sich als Sozialdemokrat in den Landtag wählen ließ, blieb eine Ausnahme. Der Ausbruch des ersten Weltkriegs wurde wieder als Stunde der Erneuerung gedeutet; erst langsam kam die Ernüchterung. Der Zusammenbruch von 1918 bedeutete für den Pietismus auch den Untergang seiner politischen konservativen Ideologie. Die Frage war, ob er eine neue Einstellung zu der veränderten Weltlage finden würde.

VI. Der württembergische Pietismus zwischen alten und neuen Ordnungen, 1919 bis 1945. Während die Pietisten gegenüber der parlamentarischen Demokratie sehr zurückhaltend blieben, beteiligten sie sich aktiv an kirchlichen Wahlen, die ihnen auch die Mehrheit brachten. Es gibt immerhin auch den Versuch einer christlichen Parteibildung. Es handelt sich um den späteren „Christlichen Volksdienst“, der interessanterweise in Korntal seinen stärksten Rückhalt hatte. Aber die Kirche und die pietistischen Gemeinschaften versagten sich dem neuen Versuch und wählten bürgerlich-national. So bekam der Volksdienst eigentlich nicht die Chance, sich demokratisch zu bewähren. Im Kirchenkampf gibt es keinen nennenswerten Beitrag des Pietismus. Er überwintert unter dem Dach der Landeskirche.

Lehmanns Überblick über die Geschichte des württembergischen Pietismus und sein soziales und politisches Verhalten ist je länger je mehr bedrückend. Von Anfang an herrscht die quietistisch konservative Haltung vor. Sie wird im Lauf der Zeit immer problematischer. Ein Engagement findet eigentlich nur auf theologischem, kirchenpolitischem und charitativem Gebiet statt; hier wirkt der Pietismus auch prägend. Alles andere bleibt vernachlässigt. Vom Ende des 18. Jhd.s an wird der Blick des Pietismus retrovertiert auf die eigene Geschichte. Vom Geist der Reform, in dem der Pietismus angetreten ist, ist nichts mehr zu spüren. Die Versäumnisse der Ecclesia finden sich in der Ecclesiola noch verstärkt. Eine wertvolle Arbeit – nicht nur für die Fachkollegen. Man möchte dringend wünschen, daß auch jener Partner sie zur Kenntnis nimmt, mit dem Lehmann sich so intensiv auseinandergesetzt hat – der Pietismus selbst.

Tübingen

Martin Brecht

Friedhelm Jürgensmeier: Die katholische Kirche im Spiegel der Karikatur der deutschen satirischen Tendenzzeitschriften von 1848–1900. Trier (Neu & Co.) 1969. XVIII, 265 S., 22 Karikaturen, kart. DM 18.50.

Es war ein mutiger Gedanke des Kirchenhistorikers der Gregoriana-Universität in Rom, Prof. Dr. Burkhard Schneider SJ, dieses Thema zur Bearbeitung zu empfehlen. Die Frage war gestellt, welchen Quellenwert diese Art von Feindaussage besitze. Der Verfasser unterzog sich der Mühe, in vielen Bibliotheken und Archiven fast 80 satirische Tendenzzeitschriften ausfindig zu machen, von denen er 29 näher untersuchte. Nahezu 2000 Karikaturen mit religiöser oder kirchenpolitischer Thematik ergaben sich als Materialgrundlage dieser Untersuchung. Diese gliedert sich in vier Teile, denen eine Einleitung vorausgeht, worin allgemein Begriffliches zum Wesen und zur Funktion der Karikatur gesagt wird.

Im 1. Teil (Materialgrundlage) werden die wichtigsten Karikaturzeitschriften, gruppiert nach räumlichen (Süddeutschland, Berlin u. a.) und chronologischen (Revolution 1848, Kulturkampfzeit, Sozialismus und moderne Gesellschaftskritik) Gesichtspunkten vorgeführt und durch knappe Angaben hinreichend gekennzeichnet. Der 2. Teil behandelt dann „die Kirche im Spiegel der Karikatur der Revolutionsbewegung von 1848“, der 3. Teil widmet sich der Zeit von 1866 bis 1885 mit besonderer Berücksichtigung des Kulturkampfes und der 4. Teil der aufkommenden sozialistischen und linksliberalen Gesellschaftskritik. Ein Schlußwort faßt zusammen und fragt nach dem Ertrag der Studie.

Bis auf zwei Zeitschriften („Narrenschiff“, „Bremse“) handelt es sich durchwegs um der Kirche bzw. dem Klerus, manchmal sogar der Religion gegenüber feindselige Organe („Kladderadatsch“, „Berliner Wespen“, „Der wahre Jakob“, „Simplizissimus“ usw.). Der Verfasser muß am Ende zugeben, daß die Karikatur keine neuen, bisher unbekannte historische Ereignisse bzw. Vorkommnisse erkennen lassen. Ihr Quellenwert liegt hauptsächlich in der Vermittlung des Atmosphärischen jener Kampfzeit. Bei allem Vorhandensein von Überspitzung, Verzerrung, ja Verleumdung als Darstellungsmittel bekennt sich jedoch der Verfasser zur Ansicht seines Lehrers B. Schneider, wonach auch „einer oppositionell-negativen Kritik unter Umständen noch positive Werte und Aussagemöglichkeiten“ eignen (23). Angriffsflächen bei Kirche und Klerus gegenüber dem liberaldemokratischen und später dem sozialen Ideal gab es in der Tat. (Schwierig jedoch die Frage, wie es sich gegenüber dem nationalen Ideal verhielt!). Leider begnügt sich der Verfasser hier mit einer kurzen summarischen Feststellung, wo doch gerade an diesem Punkt die Untersuchung sich hätte etwas verbreitern müssen. Auch zur Psychologie der Kirchen- bzw. Religionsfeindschaft hätte mehr herausgeholt werden können. Das Thema ist doch nur hinsichtlich der beiden letzten Gesichtspunkte ergiebig! Aber dem Verfasser gebührt schon für die Ausbreitung der Materie und deren kundige Gliederung unser Dank.

Königstein/Ts.

A. K. Huber

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

Zur Theologie des Markell von Ankyra III

Die pseudathanasianische Epistula ad Liberium,
ein Markellisches Bekenntnis

Von Martin Tetz

Marcel Richard zum 65. Geburtstag

Mit dem vorliegenden Beitrag werden die Bemühungen um die Feststellung der Marcelliana fortgeführt.¹ Dazu muß daran erinnert werden, daß die Überlieferung lediglich für die Fragmente, die durch Eusebs Gegenschriften erhalten sind, und für das Schreiben an Julius von Rom² explizit Markell von Ankyra als Verfasser angibt. Daß auch direkte Bezeugung durch Überlieferung der alten Kirche vom Historiker kritisch aufzunehmen ist, bedarf angesichts der Massen pseudonymen Schrifttums aus jener Zeit der Kirchengeschichte hier keiner Begründung. In unserem Falle darf für die genannten Stücke die Verfasserschaft Markells als einwandfrei gesichert gelten. Es ist nun das Verdienst namentlich MARCEL RICHARDS, dem Hinweis des Hieronymus auf weitere Markellische Schriften nachgegangen zu sein und die Verfasserschaft Markells für einige pseudonym überlieferte Stücke erwiesen bzw. vorgeschlagen zu haben.³ Eine solche Zuweisung kann in jedem Falle nur indirekt erfolgen auf Grund der Anwendung überlieferungs- und theologiegeschichtlicher sowie stilistischer Kriterien. Die Aufgaben, mit denen man dabei konfrontiert ist, sind gewiß nicht einfach. Doch bietet für die Ermittlung von Marcelliana das zweifelsfrei echte Markell-Gut günstige Voraussetzungen, da die theologische Konzeption Markells sich durch scharfes Profil und konsequente Geschlossenheit auszeichnet und die Vertretung dieser Konzeption im griechischen Osten während des 4. Jahrhunderts aus dogmatischen Gründen singular bleibt. Bisher kann

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), 217–270; im folgenden abgekürzt: Tetz, Markell I.

² Diese Überreste der Schriften Markells sind ediert: Eusebius Werke IV. Bd.: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Hrsg. von E. Klostermann (GCS) 1906, 185–215.

³ Siehe hierzu Tetz, Markell I, 221f.

so die Markellische Herkunft des Stückes *De sancta ecclesia*⁴, das unter dem Namen des Anthimos von Nikomedien überliefert ist, und des Pseudathanasianum *De incarnatione et contra Arianos*⁵ als bewiesen gelten.

Die Aufgabe dieser Fortsetzung der Markell-Studien soll es sein, ein bereits durch M. Richard und F. Scheidweiler in die Diskussion um Markell eingeführtes Stück⁶, *Contra Theopaschitas* = *Epistula ad Liberium*, kritisch zu untersuchen. Hierzu gebe ich

(I) einen Überblick über die bisherige Forschung,

(II) eine knappe Übersicht über die divergenten handschriftlichen Überlieferungen nebst einer kritischen Edition der *Epistula ad Liberium*,

(III) eine Untersuchung der *Epistula ad Liberium* mit weiterer Begründung der These Richards und Scheidweilers über die Verfasserschaft Markells und in einem Anhang die Edition einer „*Epistula Liberii ad Athanasium*“.

I

HANS-GEORG OPITZ veröffentlichte 1935 die pseudathanasianische Glaubensformel „*Gegen die Theopaschiten*“.⁷ Das Stück stammt aus dem früher gesprochenen, interessanten Athanasios-Korpus des Codex Ambrosianus 235 (= D) und macht nach Meinung seines ersten Herausgebers „am besten den Charakter der ganzen Sammlung deutlich“.⁸ Opitz glaubte, „auf den ersten Blick“⁹ die nestorianische Herkunft des Bekenntnisses zu erkennen, und zog darum Nestorios sowie Eutheros von Tyana als dessen Verfasser in Betracht. Von beiden meldet ja die Überlieferung, daß sie *κατὰ θεοπασιχῶν* geschrieben haben. Opitz hat jedoch das Bekenntnis nicht genauer untersucht. Gleichwohl fungiert es bei ihm gewissermaßen als ‚Kronzeuge‘ für seine These über ein antiochenisches Athanasios-Korpus „mit stark nestorianischem Akzent“.¹⁰ ROBERT PIERCE CASEY bestritt zwar mit Recht den nestorianischen Ursprung des Athanasios-Korpus in D, übernahm aber noch Opitzens These von der nestorianischen Herkunft des Bekenntnisses gegen die Theopaschiten.¹¹

MARCEL RICHARD erst las den Text genauer und beobachtete, daß in ihm zweimal die Einheit der Hypostase in Gott behauptet wird. Deshalb verwies

⁴ M. Richard, *Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre. Mélanges de science religieuse* 6 (1949), 5–28. – Vgl. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie*. 19667, 289.

⁵ Tetz, *Markell I.* – Vgl. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie*. 19667, 289.

⁶ M. Richard; *Mélanges de science religieuse* 6 (1949), 129. – F. Scheidweiler, *Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de fide? Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), 353–354.

⁷ H.-G. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius.* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 23) 1935, 210–212.

⁸ A. a. O. 210. Vgl. Tetz, *Markell I.*, 239–240.

⁹ Ebd. Opitz folgt hier dem Urteil P. Comitolis; siehe Opitz, a. a. O., S. 83.

¹⁰ A. a. O. 200, vgl. 191.

¹¹ R. P. Casey, *The De incarnatione of Athanasius. Part 2: The Short Recension* (*Studies and Documents XIV*) 1946, XIII, XIV.

er das Stück ins 4. Jahrhundert; seine Herkunft müsse in der clientèle des Athanasios von Alexandrien gesucht werden. Da in D unmittelbar auf Contra Theopaschitas das Glaubensbekenntnis des Markellianers Eugenios aus Ankyra, die sogenannte Legatio Eugenii, folgt, nimmt Richard an, daß Contra Theopaschitas ebenfalls aus der altnicaenischen Gemeinde von Ankyra stamme.¹²

Zunächst unabhängig von M. Richard bestritt auch FELIX SCHEIDWEILER die nestorianische Herkunft unseres Bekenntnisses.¹³ Die bekämpften Theopaschiten seien Arianer. Scheidweiler hebt die synonyme Verwendung von οὐσία und ὑπόστασις hervor. Die Christologie sei im Schema „Logos-Sarx“ und nicht im „Logos-Anthropos-Schema“ gehalten.¹⁴ Außerdem seien „gewisse Übereinstimmungen“ mit dem Serdicense festzustellen.¹⁵ Scheidweiler kommt in diesem Zusammenhang auf die Theologie Markells von Ankyra zu sprechen, in der „eine gewisse Verwandtschaft mit dem Sabellianismus nicht zu verkennen“ sei.¹⁶ Auch in Contra Theopaschitas findet Scheidweiler nämlich „an den Sabellianismus anklingende Wendungen“.¹⁷ Doch meint er hier noch, daß Markell als Verfasser nicht in Frage komme: 1. οὐδὲ πρωτότοκος könne von Markell nicht so auf den Logos bezogen worden sein; 2. wenigstens das Serdicense habe eine Christologie vom Typ „Logos-Anthropos“; 3. sowohl die Überlieferung (antiochenisches Athanasios-Korpus) als auch die „scharfe Trennung der beiden Naturen Christi“ lassen auf die antiochenische Schule schließen.¹⁸ Darum versuchte Scheidweiler das Bekenntnis dem Eustathios von Antiochien zuzuweisen. (Hierbei wurden von ihm in besonderer Weise auch der sog. Sermo maior de fide = Epistula ad Antiochenos und die damit eng verbundene Expositio fidei herangezogen; denn beide Schriften waren von EDUARD SCHWARTZ – zu Unrecht – dem Eustathios zugeschrieben worden.¹⁹) Außerdem teilte Scheidweiler den Text noch einmal mit, nicht ohne einige Textberichtigungen vorzuschlagen.²⁰

Nach dieser Publikation erst wurden Scheidweiler die Beobachtungen M. Richards bekannt. Nunmehr schrieb er Contra Theopaschitas Markell von Ankyra aus folgenden Gründen zu²¹:

1. Die für Eustathios kennzeichnende Vermeidung des Hiats sei in Contra Theopaschitas nicht festzustellen.

¹² A. a. O. (Anm. 6), 129.

¹³ F. Scheidweiler, Ein Glaubensbekenntnis des Eustathios von Antiochien? Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft 44 (1952/53), 237–249.

¹⁴ A. a. O. 240.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A. a. O. 241.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ed. Schwartz, Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius. Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. Jg. 1924, 6. Abhdlg., 58 ff.

²⁰ A. a. O. 237–239.

²¹ A. a. O. (Anm. 6), 353–354.

2. M. Richard hatte Scheidweiler brieflich darauf hingewiesen, daß es in dem Bekenntnis vom Logos nur heißt *καλεῖται υἱὸς πρωτότοκος*.

3. Die Polemik gegen ‚Paul von Samosata‘ und gegen den Sabellianismus antworte auf die gegen Markell erhobenen Vorwürfe.

4. Die Nähe zum Serdicense hatte Scheidweiler schon vorher an einigen Stellen bemerkt.

Die angeführten Interpretationen von *Contra Theopaschitas* waren alle davon ausgegangen, daß der Text des Bekenntnisses singular in D überliefert und von Opitz zum ersten Male ediert worden sei. Wie ich gelegentlich schon mitteilen konnte²², ist unser Stück aber durch die Athanasios-Editionen längst unter anderem Titel publiziert: als die pseudathanasianische *Epistula ad Liberium*, die in der griechischen Überlieferung und in den Editionen zusammen mit einem pseudoliberianischen (Anfrage-) Brief an Athanasios erscheint²³; außerdem ist die *Epistula ad Liberium* noch in einer armenischen Version erhalten.²⁴

Diese angebliche Korrespondenz des Papstes Liberius mit Athanasios von Alexandrien ist von der Forschung mit Recht schon immer für unecht gehalten worden. In BERNARD DE MONTFAUCONS Ausgabe der Werke des Athanasios wird ihre Unechtheit folgendermaßen begründet²⁵:

1. Beide Schreiben sollen von einem Verfasser stammen.²⁶

2. Sie seien sicher nicht von Athanasios verfaßt, denn die Formeln, mit denen von der Trinität geredet werde, seien unathanasianisch.

3. Die Wirren z. Z. des Liberius seien mit keinem Wort erwähnt.

4. Der *Epistula ad Athanasium* fehle der Anfang, worauf auch schon eine Marginalie des Codex Coislinianus hinweise; und die *Epistula ad Liberium* habe überhaupt nicht Brief-, sondern Bekenntnisform.

P. COUSTANT fügte noch hinzu²⁷:

1. Die Überschriften entsprechen nicht den Ausführungen: *Epistula ad Athanasium* nenne nur die Formel der Überschrift; *Epistula ad Liberium* gebrauche sie nicht einmal. Deshalb seien beide Stücke sicher verstümmelt.

2. Das Thema der Überschriften entspreche der Diskussion um den Apollinarismus, weise also allenfalls auf den Pontifikat des Damasus.

3. Sollte aber die Frage nach dem vom Logos angenommenen *τέλειος ἄνθρωπος* doch schon älter sein, warum sei sie dann dem Athanasios gestellt, der der apollinaristischen Häresie nie verdächtig gewesen sei.

²² Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955/56), 6 Anm. 15; Tetz, Markell I, 221.

²³ Migne PG 28,1441–1445; Migne PL 8,1395–1399; Mansi 3,225–228.

²⁴ R. P. Casey, *Armenian Manuscripts of the St. Athanasius of Alexandria*. Harvard Theological Review XXIV (1931), 43–59.

²⁵ Abdruck des Monitum in Migne PG 28,1441–1442.

²⁶ Diese These wird von B. de Montfaucon nicht belegt. Die Identität der Verfasser beider Stücke ist anscheinend abgeleitet aus der Parallelität der trinitarischen Formelreihen.

²⁷ Abdruck des Monitum von 1721 in Migne PL 8,1395–1396; Mansi III, 223–224.

4. Was sollen die Forderungen des „Liberius“ an Athanasios? Von Liberius sei doch die Orthodoxie des Athanasios nicht angezweifelt worden.

5. Liberius habe die göttliche Natur des Heiligen Geistes nicht betont. Habe er am Ende seines Lebens von denjenigen, die man später Makedonianer nannte, nur die Formel des Nicaenum verlangt, so seien am Anfang seines Pontifikats seine Forderungen in der Frage des Heiligen Geistes doch sicher nicht weiter gegangen.

Mit diesen Feststellungen, Vermutungen und Fragen waren die beiden Stücke sowohl aus den echten Athanasiana wie auch aus den Papstbriefen ausgeschieden und wurden im Brachland der Pseudepigraphen übersehen und vergessen, so daß schließlich selbst Opitz, der sich um die Untersuchung der Athanasios-Überlieferung so verdient gemacht hat, sich nicht mehr an sie erinnerte, als er *Contra Theopaschitas* herausgab.

Indem ich die bisherigen Ergebnisse über die *Epistula ad Liberium* zusammenfasse, suche ich zugleich die Richtung zu gewinnen, die in der folgenden Untersuchung eingehalten werden soll:

Die *Epistula ad Liberium* mit ihrem auffälligen Gepräge stammt nicht von Athanasios von Alexandrien, die Überlieferung als Verfasser nennt (so alle Forscher). Für die Glaubensformel *Contra Theopaschitas* hat sich die These, daß sie nestorianischen Ursprungs sei (Opitz, Casey), nicht durchgesetzt. Dies Schreiben paßt am besten ins 4. Jahrhundert (Richard, Scheidweiler): überlieferungs- und theologiegeschichtliche Momente lassen am ehesten an Markell von Ankyra denken (Richard, Scheidweiler); es steht dem *Serdicense* nahe (Scheidweiler).

Das neue Problem, das sich mit der Entdeckung der Parallelüberlieferung *Contra Theopaschitas* : *Epistula ad Liberium* eingestellt hat, ist zunächst textkritischer Natur. Es wird eine neue Edition notwendig. Dabei ergibt sich auf Grund des einen Zweiges der Überlieferung, nach dem die *Epistula ad Liberium* als Antwortbrief auf eine vorangestellte *Epistula Liberii ad Athanasium* erscheint, ein spezielles, im Zusammenhang des vorliegenden Beitrages noch nicht eingehend zu untersuchendes Problem: Da sowohl durch Gleichartigkeit der Überschriften als auch durch bestimmte Parallelaussagen in den Schreiben selbst die beiden Stücke eng miteinander verbunden sind, drängt sich die Frage nach dem Verhältnis beider Schreiben zueinander auf. Eine einfache Lösung habe ich dafür noch nicht finden können. Deshalb empfiehlt es sich wohl, zunächst einen Teil der „Korrespondenz“ genauer zu untersuchen und danach erst von den gewonnenen Ergebnissen her das andere Schreiben und das Verhältnis beider zueinander ins Auge zu fassen. Aus diesem Grunde steht die *Epistula ad Liberium* als das theologisch gehaltvollere Stück im Mittelpunkt dieses Aufsatzes.

Wie steht es nun aber in der *Epistula ad Liberium* mit dem Verhältnis von Überschrift und Inhalt? Da diese einander nicht korrespondieren (Coustant), wurden *Epistula ad Liberium* und *Epistula ad Athanasium* schon als Fragmente charakterisiert (Coustant; für die *Epistula ad Athanasium* auch schon

Montfaucon). Coustant vermutete, daß die Partien, die der Überschrift entsprachen, nicht erhalten sind. Ist aber der fragmentarische Charakter aus der Überschrift zu begründen? Ist die Ursprünglichkeit der Überschrift überhaupt vorauszusetzen? Gibt sie nicht vielleicht nur den Aspekt an, unter dem man zu einem späteren Zeitpunkt den Text las und überlieferte? Ist dann aber die Überschrift vollständig sekundär? Oder wäre vielleicht noch mit einer Ursprünglichkeit in der Adressenangabe „ad Liberium“ zu rechnen?

Es ergeben sich für die Fortführung der Untersuchung der Epistula ad Liberium vor allem zwei *Aufgaben*: 1. Die Sicherung des Textes und 2. die Überprüfung der These von Richard und Scheidweiler unter ausführlicher Berücksichtigung der Marcelliana.

Zur Bezeichnung des Schreibens halte ich mich vorerst an die zuverlässigste Überlieferung und nenne es mit ihr Epistula ad Liberium.

II

Meine erste Beurteilung der *handschriftlichen Überlieferung* der Epistula ad Liberium²⁸ ist im folgenden zu revidieren. Ich hatte zunächst angenommen, daß die Epistula ad Liberium, wie sie durch die Masse der griechischen Athanasios-Handschriften überliefert ist, die sekundäre Überarbeitung eines D ähnlichen Textes sei und daß die armenische Version, die dem griechischen Text von D recht nahesteht, die älteste erhaltene Form des Textes repräsentiere. Inzwischen konnte die Überlieferung genauer überprüft werden.

Für die Edition der Epistula ad Liberium und der Epistula ad Athanasium wurden folgende Handschriften benutzt:²⁹

A = codex Ambrosianus 464 (I 59), s. XIII/XIV, fol. 425a–426b

B = codex Basiliensis gr. A III 4, s. XIII, fol. 231a–231b

E = codex Scorialensis Ω III 15, s. XII, fol. 5a–6b

F = codex Laurentianus S. Marco 695, s. XIV, fol. 233a–233b

G = codex Laurentianus 4,23, s. X, fol. 158b–160b

H = codex Laurentianus 4,20, s. XII (?), fol. 152a–153b

K = codex Athous Vatopedi 5, s. XIV, fol. 310b–312a

N = codex Marcianus gr. 50 (jetzt 369), s. XV, fol. 78a–79a

S = codex Parisinus Coislilianus gr. 45, s. XII, fol. 137b–138b

V = codex Vaticanus gr. 400, s. XIV, fol. 306b–309a

Y = codex Mosquensis 115, s. XIV, fol. 337b–339b

c = codex Matrit. (Bibl. nat.) gr. 4592, fol. 143b 1–144a 2

f = codex Vaticanus gr. 1426, s. XVI, fol. 164b–165b

k = codex Parisinus (Universitätsbibliothek) T II,23, s. XV, fol. 209a–209b.

Für die Epistula ad Liberium allein kommen noch hinzu:

D = codex Ambrosianus 235 (D 51), s. XVI, fol. 221a–222b; und die armenische Version (codex Vindob. Mechit. 648; codex Vindob. Mechit. 629; Opera Athana-

²⁸ A. a. O. (Anm. 22),⁶ Anm. 15.

²⁹ Näheres über die angegebenen Athanasios-Handschriften bei Opitz, Untersuchungen (s. Anm. 7).

sii ed. Tajezi, Venedig 1899, nach codex Venet. Mechit. 818?), deren Kenntnis ich R. W. THOMSON verdanke.

Der Text der Epistula ad Liberium ist in zwei Gruppen überliefert:

1. Die Handschriften A B E F G H K N S V Y c f k, in denen die Epistula ad Liberium zusammen mit der vorangestellten Epistula ad Athanasium tradiert ist, bieten eine relativ geschlossene Überlieferung.

2. D und der Armenier, die Contra Theopaschitas bzw. die Epistula ad Liberium ohne die Epistula ad Athanasium überliefern, entsprechen einander in der Textüberlieferung weitgehend. Der armenischen Version muß ein der D-Tradition nahestehendes Manuskript vorgelegen haben, das noch nicht wie D den Titel völlig verändert und am Schluß die nicaenischen Anathematismen hinzugefügt hatte. Der Armenier repräsentiert das D gegenüber frühere Stadium einer griechischen Textüberlieferung, die deutlich durch dogmatische Korrekturen geprägt ist. In der Hauptsache geht es dieser Überlieferungsgruppe – ähnlich übrigens wie W³⁰ – darum, die Bezeichnung Christi als ἄνθρωπος zu tilgen:

1. § 5 Auslassung von αὐτῆ πάντα τὰ ἀνθρώπινα πάθη ὡς ἄνθρωπος ὑπέμεινεν οὐκ αὐτός.

2. § 8 Statt ἀνέλαβεν ἄνθρωπον lesen D Arm. ἀνέλαβεν σάρκα. (Vgl. auch Variante q.)

3. § 9 Auslassung von καὶ ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι D Arm.

4. Vielleicht ist der dogmatischen Redaktion auch bereits der Schluß der Überschrift (ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ θεὸς Λόγος ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας) – und womöglich die ganze Epistula ad Athanasium, in der ja die Überschriften ihren Hauptanhalt haben – zum Opfer gefallen.

Damit ist an markanter Stelle, nämlich in einem Bekenntnis, eine Tendenz in D aufgewiesen, die für die Beurteilung der Überlieferung des ganzen Korpus und speziell der sogenannten kurzen Rezension von De incarnatione in D von erheblicher Tragweite ist.³¹

Es läßt sich also zeigen, daß D und die armenische Version weithin einen sekundären Text der Epistula ad Liberium bieten. Die Schwierigkeiten, mit denen noch Scheidweiler in seiner Untersuchung zu kämpfen hatte³², werden auf Grund der hinzugekommenen griechischen Überlieferung der Epistula ad Liberium behoben.

Aus drucktechnischen Gründen kann ein vollständiger *textkritischer Apparat* nicht gegeben werden. Er darf wohl der geplanten Ausgabe der Marcelliana vorbehalten werden.³³ Die wichtigsten Varianten aber dürfen bei der Edition der Texte im Zusammenhang dieses Aufsatzes nicht ungenannt bleiben.³⁴

³⁰ Tetz, Markell I, 240–242. – Zu W überhaupt siehe Christoph Bizer, Studien zu pseudathanasianischen Dialogen der Orthodoxos und Aetios. Ev.-theol. Diss. Bonn 1970, 264–274.

³¹ Tetz, Markell I, 235–236 Anm. 90; 238.

³² A. a. O. (Anm. 13), 238–239; 240; 244 ff.

³³ Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft konnten die Arbeiten für eine Edition der verstreut überlieferten Marcelliana begonnen werden. Der Ausgabe soll eine Sammlung von Zeugnissen aus dem 4. Jahrhundert über die Theologie des Markell beigegeben werden.

³⁴ Um der besseren Zitierung willen wird die Epistula ad Liberium von mir in kleinere Paragraphen unterteilt.

[Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἀντίγραφον ὃ ἔγραψε Λιβερτίω ἀρχιεπισκόπῳ Ῥώμης, ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ θεὸς Λόγος ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας^a.]

- 5 1 Εἷς θεὸς ἀθάνατος, ἀόρατος, ἀψηλάφητος· „Πνεῦμα γὰρ ὁ θεός“, οὗτος ἀχώρητος μὴ ἔχων τόπον, ὅπου οὐκ ἔστιν. 2 ὁ τούτου Λόγος ἀθάνατος, σοφία ἀφθαρτος^b, ἀόρατος, τούτου καλεῖται^c υἱὸς πρωτότοκος, συνεργός, ἀναρχος, ἀψηλάφητος, „μῆτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων μῆτε τέλος ζωῆς“ προσδοκῶν. „διὰ τούτου ἐγένετο τὰ πάντα καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν“. 3 οὗτος^d ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον· οὗτος ὁ τὴν κιβωτὸν δεῖξας, πῶς ἵνα γένηται· οὗτος ὁ τὴν ἐπαγγελίαν δοὺς τῷ Ἀβραάμ· οὗτος ὁ καταβάς ἐπὶ τῷ σῶσαι τὸν λαόν, ὁ Μωσεῖ τὸν νόμον δοὺς· 4 οὗτος „ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ θεὸς Ἰσαάκ καὶ θεὸς Ἰακώβ“, „ὁ ἐν τοῖς προφήταις λαλήσας“, ὁ διαθήμενος τὴν παλαιὰν καὶ τὴν καινὴν διαθήκην· ὁ „ἐπὶ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν“ σάρκα ἐκ παρθένου λαβὼν θνητὴν οὐκ αὐτὸς ὢν θνητός, ἀσθενῆ οὐκ αὐτὸς ἀσθενής^e, ὀφειλομένην θανάτῳ οὐκ αὐτὸς ὀφειλόμενος, ὄρατὴν οὐκ αὐτὸς ὄρατός^f. 5 αὕτη ἐκρεμάσθη οὐκ αὐτός, αὕτη ἐτάφη οὐκ αὐτός, αὕτη πάντα τὰ ἀνθρώπινα πάθη ὡς ἄνθρωπος ὑπέμεινεν οὐκ αὐτός^g. 20 ἐκεῖνος δὲ δύναμις θεοῦ, τουτέστι θεός. 6 ὁ τὰ ἅλυστα τοῦ ἄδου λύσας καὶ^h τὸ κράτος τοῦ διαβόλου καταργήσαςⁱ ἀνέβη ὄθεν^k καὶ κατέβη· ἐγείρας ἐκεῖνο τὸ ταφὴν προσήνεγκε τῷ πατρί, ἐλευθέρωσας, οὗ ἐκράτει, τοῦ^l θανάτου. 7 ἐν τούτῳ τὸν πατέρα νοοῦμεν — ἐν γὰρ καὶ^m ταῦτ^o τῇ θεότητι, τῇ δυνάμει, τῇ οὐσίᾳ, τῇ ὑποστάσει, τῇ 25 δόξῃ, τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ — καὶ αὐτὸν τὸν υἱὸν ἐν τῷ πατρί. 8 οὗτος ὁ μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν σάρκα^o Ἰησοῦς κληθεὶς, καθότι καὶ ἄνθρωπος, τουτέστιν ἀνέλαβεν ἄνθρωπον^p ἐν ἑαυτῷ, „ἐν ᾧ^a πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος οἰκεῖ σωματικῶς“. 9 τοῦτον ἔχομεν οὐ διακεχωρισμένον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος^r οὐδὲ τὸν πατέρα 30 λέγοντες καταβεβηκέναι καὶ ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι^s. 10 οὕτως^t εἷς θεός^u παντοκράτωρ παρ’ ἡμῶν πιστεύεται^v. 11 καὶ διὰ τοῦτο ἢ πλίστις ἡμῶν ἐστὶν εἷς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἷς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἷς τὸ ἅγιον πνεῦμα· 12 ταῦτα δὲ ἐξ ἐνόητος μιᾶς θεότητος, μιᾶς δυνάμεως^w, 35 μιᾶς ὑποστάσεως, μιᾶς οὐσίας, μιᾶς δοξολογίας, μιᾶς κυριότητος, μιᾶς βασιλείας, μιᾶς εἰκόνης τῆς τριάδος^x ὁμοούσιον, „δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο“. 13 οὕτως καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν πιστεύομεν τουτέστιν „τοῦ σώματος ἡμῶν“ κατὰ τὰς ἁγίας γραφάς, τοῦ φθαρτοῦ καὶ θνητοῦ αὐτοῦ μεταβαλλομένου εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ^y. 40 ἀμήν^z.

5 Joh 4,24 8/9 Hebr 7,3 9/10 Joh 1,3 11/12 vgl. Röm 4,13 12 vgl. Ex 3,7f. 12/13 vgl. Lev 26,46 13 Ex 3,6; Luk 20,37 14 Hebr 1,1 14/15 vgl. LXX Jer 38,31f.; Hebr 8,8f. 15 Hebr 1,2 20/21 vgl. Apg 2,24 21/23 vgl. Hebr 2,14 21 vgl. Eph 4,8–10 22/23 vgl. Serdicense 11 23/25 vgl. Joh 10,38 27/28 Kol 2,9 33/34 vgl. Formeln des Nicaenum 36/37 1 Kor 8,6; Nicaenum 38 Röm 8,23; vgl. 1 Kor 15,42–44, Phil 3,21 38/39 vgl. 1 Kor 15,51–53

- a Diesen Titel bezeugen SHEKf und mit leichten Abweichungen die anderen griechischen Handschriften außer D. – 'Επιστολή πρὸς Λιβέριον ἐπίσκοπον Ῥώμης, ἣν ἀπήτησεν ἀπ' αὐτοῦ· ἔγραψεν οὕτως Arm. – Τοῦ αὐτοῦ Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας κατὰ θεοπασχιτῶν D.
- b ἀφ'αφάρτος] ἀθάνατος D Arm.
- c τούτου καλεῖται nur D Arm. (In der anderen Überlieferung ist die Intention des Verfassers nicht mehr verstanden und deshalb τούτου καλεῖται fallengelassen worden.)
- d οὗτος D] αὐτὸς alle anderen griech. Hss.
- e ἀσθενῆ οὐκ αὐτὸς ἀσθενῆς om. Arm.
- f ὄρατῆν οὐκ αὐτὸς ὄρατός om. Arm.
- g αὕτη πάντα τὰ ἀνθρώπινα – οὐκ αὐτὸς om. D Arm.
- h καὶ om. D Arm. i κατήργησεν D Arm.
- k ὅθεν] ὁ θεὸς D (Scheidweilers Versuch, den Text von D zu berichtigen³⁵, erledigt sich damit. ELTESTERS Verständnis der Stelle³⁶ wird durch die Überlieferung bestätigt.)
- l ἐκράτει, τοῦ D] ἐκρατεῖτο alle anderen griech. Hss.
- m καὶ] ἐν D σύν cf n ταὐτὸ DVY τοῦτο ABEFGHKNSk τούτῳ cf
- o σάρκα + ἐν αὐτῷ κατοικεῖ D (Scheidweiler und GRILLMEIER hatten diesen Papyrus mit Recht gestrichen. Es handelt sich aber weder um „eine Randbemerkung zu Ἰησοῦς“ [Scheidweiler]³⁷ noch einfach nur um den „Anfang des gleich folgenden Zitats Col 2,9“ [Grillmeier]³⁸, sondern um eine in den Text von D geratene Glosse, in der der korrekte Bibeltext mitgeteilt ist. Diese Glosse hängt natürlich zusammen mit den Varianten p, q.)
- p ἀνθρωπων] σάρκα D Arm.
- q ἐν ἑαυτῷ, ἐν ᾧ] ἐν αὐτῷ D Arm. (Der zitierende Relativ-Satz, der sich ursprünglich auf ἀνθρωπων bezog, wurde durch D Arm. nach Änderung von ἀνθρωπων zu σάρκα aufgegeben, indem man, den Anfang von Kol 2,9 [ἐν αὐτῷ] korrekt zitierend, neu einsetzte.)
- r ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος om. D Arm. (Auslassung unter lediglich christologisch interessiertem Aspekt oder durch Homoioteleuton bei Verwechslung der abgekürzten nomina sacra.)
- s καὶ ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι om. D Arm.
- t οὕτως] οὗτος AB*FHKMNYk Arm. (Siehe S. 178.)
- u θεὸς + πατὴρ ABEFGHSVY und D (nicht Arm.!) (Da eine Hinzufügung von πατὴρ sich eher nahelegt als eine Auslassung, ist die lectio difficilior zu bevorzugen.)
- v πιστεύεται om. D Arm.
- w ἐξ ἐνόητος μιᾶς θεότητος, μιᾶς δυνάμεως] ἐξ ἐνόητος μιᾶς δυνάμεως ABEFGHNSVYcfk (Auslassung von μιᾶς θεότητος wohl wegen Homoioteleuton) ἐξ ἐνόητος ἐνός, θεότητος D ἐκ μιᾶς ἐνόητος, μιᾶς θεότητος, μιᾶς δυνάμεως Arm. (Auch angesichts der Parallelreihen in § 7 und Epistula ad Athanasium § 4 muß mit Arm. μιᾶς θεότητος, μιᾶς δυνάμεως gelesen werden.)
- x τριάδος + τὸ GD y θεοῦ + ᾧ δόξα νῦν καὶ ἀεὶ εἰς αἰῶνας. Arm.
- z ἀμήν] τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱὸς καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἡ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἡ οὐσίας φάσκοντες (sic)

³⁵ A. a. O. (Anm. 13), 238; 249.

³⁶ A. a. O. (Anm. 13), 238 Anm. 1.

³⁷ A. a. O. (Anm. 13), 239.

³⁸ Ebd.

εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἢ τὸ ἅγιον πνεῦμα, τούτους ἀναθεματίζομεν, ὅτι αὐτοὺς ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ μήτηρ ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν ἀγία ἐκκλησία. D (In der Erwähnung des Hl. Geistes und in der Charakterisierung der Kirche stehen diese nicaenischen Anathematismen denen des Bekenntnisses bei Epiphianos, Ancoratus 119,12 [Holl I, 149.4–9; GCS 25, 1915], nahe.)

III

Für die Untersuchung der Epistula ad Liberium sind die Voraussetzungen jetzt nicht nur durch die breiteren handschriftlichen Grundlagen günstiger geworden, auch unsere inzwischen erweiterte Kenntnis der Marcelliana³⁹ läßt eine genauere Untersuchung der Verfasserfrage zu. Dem augenblicklichen Stande der Forschung entsprechend, beziehe ich mich für meine Argumentation in der Hauptsache auf folgende Schriften: die durch Euseb erhaltenen Markell-Fragmente⁴⁰ und Markells Epistula ad Julium⁴¹; De incarnatione et contra Arianos⁴²; daneben – wegen des Ausstehens des geplanten, genaueren Nachweises der Verfasserschaft Markells noch mit einem leichten Vorbehalt – die Epistula ad Antiochenos⁴³, die ohne Zweifel mit De incarnatione et contra Arianos denselben Verfasser hat und die schon von Scheidweiler Markell zugeschrieben worden ist.⁴⁴ Scheidweiler hat sich besonders auch auf das Serdicense bezogen. Es handelt sich hierbei bekanntlich um ein originell angelegtes Bekenntnis, das die Solidarität der Synode von Serdika mit Markell erklären und angesichts der Vorwürfe der Orientalen gegen diesen nicaenischen Bischof zu dessen Rehabilitation dienen sollte. Darum darf – allerdings unter stärkerem Vorbehalt – das Serdicense hier mitberücksichtigt werden, wenn sich in ihm thematische und dogmatische Entsprechungen zur Epistula ad Liberium finden.⁴⁵

³⁹ M. Richard, a. a. O. (Anm. 4); F. Scheidweiler, a. a. O. (Anm. 6), 333–357; ders., Marcell von Ankyra. Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft 46 (1955), 202–214; Tetz, Markell I; ders., Zur Theologie des Markell von Ankyra II. Zeitschrift für Kirchengeschichte 79 (1968), 3–42 = Tetz, Markell II.

⁴⁰ A. a. O. (Anm. 2), 185–214; Register 244–256.

⁴¹ A. a. O. (Anm. 2), 214–215; Epiphianos, Panarion haer. 72, 2, 1–3, 5. Hrsg. v. K. Holl. Bd. III. (GCS). 1933, 256–259.

⁴² Migne PG 26, 984–1028. Zur Textkritik siehe Tetz, Markell I, 243 ff. Die Zitate aus dieser Schrift werden im folgenden, unter Verwendung der bisherigen Kollationsergebnisse, einen Text mitteilen, in dem der Text der Editionen stillschweigend schon berichtigt ist.

⁴³ R. P. Casey, The Armenian Version of the Pseudo-Athanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio Fidei. (Studies and Documents XV) 1947. – H. Nordberg, Athanasiana, Part I (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum XXX, 2) 1962, 57–71. – F. Scheidweiler, a. a. O. (Anm. 6), 333–357 zur Textkritik.

⁴⁴ Verbunden mit der Epistula ad Antiochenos bzw. vielleicht nur abhängig von ihr ist die *Expositio fidei* (Migne PG 25, 200–208; Nordberg, a. a. O. [Anm. 43], 49–56; Casey, a. a. O. [Anm. 43], 7–10.), die unten S. 175 (Anm. 151) und S. 179 (Anm. 170) nur mit *stärkstem Vorbehalt* benutzt wird.

⁴⁵ F. Loofs, Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica. Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Jg. 1909. Phil.-hist. Classe, 7–11. Über Markellische Einflüsse auf das Serdicense siehe Gericke, Marcell von Ancyra (s. Anm. 46), 18–19.

Angesichts der Einmütigkeit, mit der in der Forschung eine Verfälschung des Athanasios von Alexandrien abgelehnt wird, kann wohl darauf verzichtet werden, die Epistula ad Liberium durchgehend mit den Athanasiana zu konfrontieren.

Die Überschrift: Der Titel *κατὰ θεοπασχιδῶν* von D ist offensichtlich nicht ursprünglich. Die anderen Überlieferungen, einschließlich der D nahestehenden armenischen Version, geben als Adressaten den Papst Liberius (352–366) an. Zumindest für die ersten Pontifikatsjahre des Liberius wäre ein Kommunikationsbedürfnis des Markell, der sich im Osten einer überwältigenden Mehrheit gegenüber sah und der im Westen zu Zeiten des Julius, des Vorgängers des Liberius, so erhebliche Unterstützung gefunden hatte⁴⁶, ohne weiteres verständlich und seine Bemühung um eine Kontaktnahme durchaus möglich. Es kann also im Falle der Verfälschung des Markell die Zuverlässigkeit der Adresse nicht von vornherein ausgeschlossen werden.

Die Bezeichnung des Schreibens als *ἀντίγραφον* des Athanasios kann erst besprochen werden, wenn die beiden Schreiben selbst im einzelnen untersucht sind. Dasselbe gilt für die Inhaltsangabe der Überschrift. Auch sie ist ja ausgerichtet auf die Überschrift der Epistula ad Athanasium.

Wie auch immer in diesen Fragen der Überschrift entschieden werden mag, es kann keinen Zweifel geben, daß die bezeugten Überschriften nicht original sind.

Zur Form: Der Text des Schreibens selbst gibt sich nicht als Brief zu erkennen. Weder Anfang noch Schluß entsprechen den Formen eines Briefes. Im ganzen Text gibt es keine Anrede. Schon B. de Montfaucon wies darauf hin, daß das Stück Bekenntnisform hat.⁴⁷ Gleichwohl kann es einem Brief entnommen sein. Man vergleiche etwa die Bekenntnispassagen in der Epistula ad Julium.⁴⁸ Unser Stück wäre dann ein Brieffragment.

Der Inhalt: § 1. Der Verfasser beginnt mit im einzelnen konventionellen Gottesprädikationen: der *eine* Gott ist unsterblich, unsichtbar, unbetastbar, denn er ist Geist (Joh 4,24); und er ist unfassbar, allgegenwärtig. § 2. Für seinen Logos, der auch als *σοφία* und mit einer gewissen Reserve als „erstgeborener Sohn“ bezeichnet werden kann, gelten dieselben Aussagen. Dabei kommen noch hinzu die Bezeichnungen seiner Mitwirkung und – hier besonders betont – seine Anfangs- und Endlosigkeit (Hebr 7,3). Mit Joh 1,3 wird namentlich an das Stichwort der Mitwirkung angeknüpft. Daß durch den Logos „alles wurde“, legt der Verfasser im folgenden Bekenntnis dar, indem er dies Schöpfungshandeln als Erschaffung des Menschen und als göttliches Heilshandeln in der Geschichte des Alten und Neuen Bundes expliziert. (Was hier in § 2 mit Joh 1,3 vom Logos als Schöpfer gesagt wird, das wird wegen der Einheit Gottes in § 12 vom dreieinigen Gott, dem

⁴⁶ Dazu W. Gericke, Marcell von Ankyra. Der Logos-Christologe und Bibli-zist. 1940, 14. – Synode von Serdika 342/343; siehe W. Schneemelcher, Sardika. Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 9 (1964), 327f. V. C. de Clercq, Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period. 1954, 373 ff.

⁴⁷ Migne PG 28,1441–1442.

⁴⁸ A. a. O. (Anm. 2), 215.4ff. und 19ff.; ed. Holl (Anm. 41), 257.21ff. und 258.6ff.

δμοούσιος, gesagt werden. „Alles“ wird dann auch § 13 die Auferstehung unseres Leibes einschließen.) Das göttliche Heilshandeln des Logos ist in §§ 3–4 markiert durch das helfende Eingreifen des Logos beim Bau der Arche Noahs, durch die Verheißung an Abraham, durch die Rettung des Volkes Israel und die Gesetzgebung. Der Logos ist der Gott der Erzväter; er hat in den Propheten geredet, und er hat den Alten und Neuen Bund geschlossen. Er ist schließlich der Inkarnierte. Aber durch die Inkarnation sind die Gottesprädikationen von §§ 1 und 2 für ihn nicht außer Geltung gekommen. Sie werden vielmehr pointiert festgehalten durch Antithesen, in denen der Verfasser des Bekenntnisses dann in § 5 alle Leidensaussagen der *σάρξ*, d. h. der Menschheit Christi, zuschreibt. Der Logos ist „Kraft Gottes, das ist Gott“. § 6. Qua *Λόγος-δύναμις-θεός* ist er der Erlöser von Hölle, Tod und Teufel. Die Erlösung von diesen Mächten ist ein Akt der Darbringung (*προσήνεγκες*), durch welche die bis dahin verlorene Menschheit dem Vater überbracht wird. § 7. Im Sohn wird der Vater und im Vater der Sohn (Joh 10,38) erkannt – wegen ihrer Einheit und Selbigkeit nach der Gottheit, der *δύναμις*, der *οὐσία*, der *ὑπόστασις*, der *δόξα*, dem Namen Gott. § 8. Nach Annahme der *σάρξ* wird er Jesus genannt, weil er Mensch ist, einen Menschen in sich angenommen hat, „in dem die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt“ (Kol 2,9). § 9. Inkarnation heißt aber nicht Trennung des Sohnes vom Vater und vom Heiligen Geist (gegen den Arianismus), auch nicht Herabkunft des Vaters auf einen Menschen (gegen den Sabellianismus). § 10. „So“ bekennt sich der Verfasser zum einen Gott als dem Allherrscher (*παντοκράτωρ*). War in § 2 mit Joh 1,3 gesagt, daß alles durch den Logos und nichts ohne ihn (*χωρὶς αὐτοῦ*) wurde, und war der Sohn lt. § 9 ungetrennt (*οὐ διακεχωρισμένον*) vom Vater und vom Heiligen Geist, wobei der Sohn nicht etwa der Vater ist, dann ist der Allherrscher zunächst als der eine Gott verstanden. § 11. „Deswegen“ nun kann der Verfasser dann auch die verbreitete Formel „allmächtiger Vater“ in dem Bekenntnis zur Trias mitsprechen. § 12. Sofort aber wird wieder der Aspekt der Einheit zur Geltung gebracht, in einer etwas längeren Reihe ausgeführt als in § 7. Dabei werden neu apostrophiert die eine *κυριότης*, die eine *βασιλεία* und die eine *εἰκών* (!) der Dreiheit. Der eine Gott ist der *δμοούσιος*, „durch den das All wurde“ (1 Kor 8,6). § 13. „So“ und deshalb wird auch an die Auferstehung des Fleisches = unseres Leibes geglaubt, weil es eine Tat des unsterblichen Gottes ist, das Vergängliche und Sterbliche in Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit (1 Kor 15,51ff) zu verwandeln.

Mit dieser knapp gehaltenen Inhaltsangabe sind freilich der originelle Charakter und das Gefälle der Epistula ad Liberium noch keineswegs in zureichendem Maße deutlich gemacht. Es wird nunmehr notwendig, die oben genannten Marcelliana⁴⁹ heranzuziehen und mit ihrer Hilfe unser Bekenntnis im einzelnen genauer zu untersuchen. Hierbei sind über die von Richard und Scheidweiler berücksichtigten Momente⁵⁰ hinaus weitere Gründe für die Verfasserschaft des Markell von Ankyra zu nennen. Daß sie im einzelnen von unterschiedlichem Gewicht sein werden, versteht sich von selbst; doch kommt es darauf an, daß ihr Gesamtgewicht überzeugend ist.

Vor der genaueren Untersuchung der Epistula ad Liberium ist aber noch erst von der *überlieferungsgeschichtlichen* Komponente des Verfasserproblems zu reden. Richard hatte schon hervorgehoben, daß die Epistula ad Libe-

⁴⁹ Siehe oben S. 154.

⁵⁰ Siehe oben S. 146–148.

rium in D unmittelbar neben einem markellianischen Bekenntnis überliefert ist.⁵¹ Im Zusammenhang der Untersuchung der pseudathanasianischen Schrift *De incarnatione et contra Arianos* ist nun inzwischen die Möglichkeit pseudonymer Erhaltung von Marcelliana im Corpus Athanasianum genauer geprüft worden.⁵² Es genügt hier der Hinweis 1) auf das Ergebnis, daß Marcelliana durch die Eustathianer-Bibliothek in Antiochien unter dem Namen des Athanasios von Alexandrien erhalten sein können⁵³, und 2) auf die Schrift *De incarnatione et contra Arianos*, die zwar unter dem Namen des Athanasios überliefert worden ist, aber den Marcelliana zugeordnet werden konnte.⁵⁴ Das Überlieferungsgeschichtliche Argument Richards wird also durch folgendes Moment verstärkt: Unter den Pseudathanasiana ist eine Markell-Schrift nachgewiesen; daher darf die Möglichkeit, daß unter den Pseudathanasiana Markell-Schriften erhalten sind, bei der *Epistula ad Liberium* zumindest ebensowenig von vornherein außer Betracht bleiben wie bei *De incarnatione et contra Arianos*. Ich nehme damit nicht ein ungewisses ‚Gesetz der Serie‘ in Anspruch, sondern beziehe mich hierbei darauf, daß die *Epistula ad Liberium* durch ihre Verwendung in D auf ihre Zugehörigkeit zur antiochenischen Sammlung von Athanasiana und Pseudathanasiana schließen läßt und deshalb ein analoger Fall zu *De incarnatione et contra Arianos* ist.

§ 1. Dem Aufbau von §§ 1–2 sind ähnlich: 1) Markell-Fragm. 121: *οὐκ ἐπιστεύω ταῖς θείαις γραφαῖς, ὅτι εἰς θεός, καὶ ὁ τοῦτου Λόγος προῆλθεν μὲν τοῦ πατρός, ἵνα πάντα δι’ αὐτοῦ γένηται*.⁵⁵ Markell war in Fragm. 121 an die Frage geraten, wie es um das im Logos unsterblich gewordene Fleisch bestellt sei bzw. sein werde. Angesichts der Unklarheit der Hl. Schrift in dieser Frage mußte er sich außerstande erklären, darauf eine klare Antwort zu geben. Unmittelbar in diesem Zusammenhang stehen die zitierten Bekenntnisworte. Und gleich darauf folgen Markells bekannte Thesen über die Rückkehr des Logos zu Gottvater, nach 1 Kor 15,24–28. Es ist bemerkenswert, daß gleich die erste Parallele in den Marcelliana nicht nur unmittelbar auf Hauptprobleme Markellischer Theologie führt, sondern auch die beherrschende Thematik unseres Bekenntnisses sofort hervortreten läßt: der unsterbliche Gott und Logos (*ἀθάνατος* ist das erste Epitheton in § 1 und in § 2!) – das sterbliche, des Todes schuldige Fleisch (§ 4) – die Befreiung vom Tode durch den inkarnierten Logos (§ 6) – die

⁵¹ A. a. O. (Anm. 6); vgl. oben S. 147.

⁵² Tetz, Markell I, 231–243.

⁵³ Ebd. – Über die Eustathianer-Bibliothek vgl. Ch. Bizer, *Studien* (Anm. 27), 244–274.

⁵⁴ A. a. O. (Anm. 42). Bemerkenswert ist auch, daß der Armenier, der ein früheres Stadium des Textes von D voraussetzt und repräsentiert, in dem ersten, ursprünglichen Teil seiner Athanasios-Sammlung neben der *Epistula ad Liberium* bezeichnenderweise noch *De incarnatione et contra Arianos*, die *Epistula ad Antiochenes*, die *Expositio fidei* und *De passione et cruce domini* hat; siehe Casey, a. a. O. (Anm. 24), 55.

⁵⁵ Klostermann 212.5–6.

Auferstehung des Fleisches: Unsterblichkeit (des Leibes) als Gottes Tat (§ 13 ἀθανασίαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ sind die letzten Worte des Bekenntnisses!). Von ἀθάνατος und ἀθανασία bei Markell wird noch die Rede sein müssen. Zunächst ist festzustellen, daß die zitierte Formel aus Fragm. 121 in knappster Form dem Anfang von Epistula ad Liberium (§§ 1–2) entspricht. Markell hatte freilich in Fragm. 121 die Frage nach dem unsterblich werdenden Fleisch zurückgestellt und redete deshalb in Bekenntnisform über das Ausgehen des Logos vom Vater zur Erschaffung des Alls und vom Wiederaufgehen des Logos in Gott. In der Epistula ad Liberium wird nun die Frage nach der Unsterblichkeit bis zum Ende festgehalten; sie bestimmt das ganze Bekenntnis. Die Differenz zu Markell-Fragm. 121 liegt also im Durchhalten der Frage, die Gemeinsamkeit aber in der Blickrichtung und in der Form der ähnlich, wenn auch nach ihrer Ausführlichkeit unterschiedlich angelegten Bekenntnisanfänge.

2) Epistula ad Julium⁵⁶: πιστεύω δὲ ἐπόμενος ταῖς θείαις γραφαῖς ὅτι εἷς θεὸς καὶ ὁ τοῦτου μονογενῆς υἱὸς Λόγος, ὁ αἰεὶ συνυπάρχων τῷ πατρὶ καὶ μηδεπώποτε ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἐσχηκώς, ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων . . . αἰεὶ ὢν, αἰεὶ συμβασιλεύων τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, οὗ „τῆς βασιλείας“ κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μαρτυρίαν „οὐκ ἔσται τέλος“.⁵⁷ οὗτος υἱὸς, οὗτος δύναμις, οὗτος σοφία. οὗτος ἴδιος καὶ ἀληθῆς τοῦ θεοῦ Λόγος, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἀδιαίρετος δύναμις τοῦ θεοῦ, δι’ οὗ τὰ πάντα τὰ γενόμενα γέγονε καθὼς τὸ Εὐαγγέλιον μαρτυρεῖ λέγον „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν“.⁵⁸ Dieser im Grundriß ähnlich wie Fragm. 121 und Epistula ad Liberium §§ 1–2 angelegte Bekenntnisanfang der Epistula ad Julium sucht Vorwürfen zu begegnen, die gegen Markell erhoben worden waren, und modifiziert deshalb das Problem von Fragm. 121 (bzw. Epistula ad Liberium) dahingehend, daß nun der Aspekt der Dauer der βασιλεία betont wird. Im Hinblick auf die Epistula ad Liberium ist es von Interesse, daß Markell sein Bekenntnis variieren kann. Außerdem fällt im Bekenntnis der Epistula ad Julium die Vorliebe für das Stilmittel der Anaphora auf, genauso wie in der Epistula ad Liberium. Ferner häuft Markell die Prädikationen des Logos in ähnlicher Weise, wie es in der Epistula ad Liberium der Fall ist. Dabei ist in der Epistula ad Julium die Nennung des Inkarnierten (μονογενῆς υἱὸς und ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός)⁵⁹ nicht so abgesichert wie in der Epistula ad Liberium (τούτου

⁵⁶ Klostermann 215.4–12; Holl 257.21–31.

⁵⁷ Luk 1,33.

⁵⁸ Joh 1,1.3.

⁵⁹ Markell hat wegen des Adressaten Julius die erste Formel aus dem Romanum eingefügt; vgl. Richard, a. a. O. (Anm. 4) 27–28 Anm. 1. Jedoch wird man hierbei auch Serdicense 7 nicht vergessen dürfen. – Die zweite Formel ist an ihrer Stelle, im Sinne der Identität des Logos Gottes mit dem inkarnierten Logos, antithetisch gemeint zur gleichlautenden Formel im gegnerischen Bekenntnis, das vorher von Markell zitiert wurde (Klostermann 214.29, Holl 257.11); siehe unten S. 178–179 (Anm. 166).

καλεῖται υἱὸς πρωτότοκος)⁶⁰ den Aussagen über den („präexistenten“) Logos untermischt. Das Ausgehen des Logos vom Vater wird in der Epistula ad Julium erst nach Joh 1,3 erwähnt⁶¹; es hat demnach in Markells Bekenntnis keinen festen Ort. Festzuhalten ist: Markell kann in Beantwortung anstehender Fragen sein Bekenntnis anders formulieren, d. h., es muß bei ihm nicht mit identischen Formeln gerechnet werden. In dem Aufbau des Bekenntnisses, im Stil (Anaphora) und in der scheinbaren Inkonsistenz bei der Reihung der Logos-Prädikationen (Vermischung mit Inkarnationsaussagen) zeigen sich mehrere formale Gemeinsamkeiten zwischen Epistula ad Julium und Epistula ad Liberium. Ich werde am Schluß dieses Aufsatzes auf das Problem der hier besprochenen Bekenntnisanfänge zurückkommen.

Als erstes fällt in der Epistula ad Liberium folgende Aussagenreihe auf: εἷς θεός (§ 1) – Λόγος: „ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ“ (§ 4) – Λόγος: δύναμις θεοῦ = θεός (§ 5) – ἐν . . . καὶ ταῦτὸ τῆς θεότητι (§ 7) – οὐ διακεχωρισμένον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος (§ 9) – εἷς θεὸς παντοκράτωρ (§ 10) – ἓνα θεόν (§ 11) – ἕξ ἐνόητος μιᾶς θεότητος (§ 12) – ὁμοούσιον (ebd.). Die Formeln über den einen Gott durchziehen in nicht zu übersehender Weise das ganze Bekenntnis. Offensichtlich ist die Einheit Gottes ein Hauptfaktor im Konzept des Verfassers der Epistula ad Liberium. Da der Gehalt der Formel εἷς θεός erst im Verlauf der Untersuchung deutlicher zutage tritt, empfiehlt es sich, sie jetzt zurückzustellen. – Markell ist bekannt dafür, daß er in seiner Theologie die Einheit Gottes ungewöhnlich stark hervorgehoben hat.⁶² Dies war ja der Grund für den Vorwurf, er sei ein Sabellianer oder gar *der* Sabellianer des 4. Jahrhunderts. Euseb gibt an, Markell habe um des einen Gottes willen sogar Wert auf die Einheit seines Werkes gelegt⁶³; wogegen Euseb dann um der Dreiheit willen seine Ecclesiastica Theologia in drei Bücher gliedert.⁶⁴ Von Einzelheiten des Markellischen Monotheismus wird im folgenden ebenfalls noch die Rede sein müssen. – Vorerst ist zu notieren, daß durch die besondere Akzentuierung der Einheit Gottes in der Konzeption sowohl des Markell als auch des Verfassers der Epistula ad Liberium ihrer beider Positionen einander naheliegen.

Das Gefälle der Epistula ad Liberium von § 1 εἷς θεὸς ἀθάνατος zu § 13 ἀθανασίαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ war oben schon ins Blickfeld gekommen.⁶⁵ Da dies Gefälle das Bekenntnis bestimmt und seine Geschlossenheit bewirkt, sind für das Verständnis von ἀθάνατος nicht nur §§ 1 und 2 zu berücksichtigen. Dem Verfasser geht es, wenn er mit der Formel εἷς θεὸς ἀθάνατος anhebt, von Anfang an um die ἀθανασία in der Auferstehung des Fleisches

⁶⁰ Siehe unten S. 164–165.

⁶¹ Klostermann 215.14–16; Holl 258.1–3.

⁶² Vgl. Gericke, Marcell von Ancyra, 108ff.

⁶³ Markell-Fragm. 128; Klostermann 214.10–11.

⁶⁴ Siehe Euseb, De ecclesiastica theologia, prooem.; Klostermann 60.14–17. Vgl. Tetz, Markell II, 31 Anm. 102.

⁶⁵ Siehe oben S. 157–158.

(§ 13). Unter diesem Gesichtspunkt ist vielleicht auch schon in § 2 vom πρωτότοκος (sc. πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν Kol 1,18) die Rede. Jedenfalls muß ἀθάνατος in §§ 1 und 2 mit Blick auf das ganze Bekenntnis verstanden werden.

Markells Aussagen über den ἀθάνατος θεός lassen dasselbe soteriologische Interesse erkennen: οὐ . . . ἐαυτὸν ἦλθε σῶσαι ὁ ἀθάνατος θεός, ἀλλὰ ἡμᾶς τοὺς θαναθωτέντας . . . καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ (sc. des Inkarnierten) ἡμῶν ἀθανασία ἐστὶ (De incarnatione et contra Arianos cap. 5).⁶⁶ Markell-Fragm. 127⁶⁷ spricht davon, daß der Logos Gottes das menschliche Fleisch durch die Auferstehung unsterblich mache und „zur Rechten des Vaters“⁶⁸ inthronisiere. Nach Markell-Fragm. 120⁶⁸ ist Gott unsterblich; doch steht er über der Unsterblichkeit. Auch das Nichtseiende kann von Gott unsterblich gemacht werden; es gehört aber darum noch nicht zur ἐνότης Gottes.

Sowohl bei Markell als auch in der Epistula ad Liberium ist unter dem Aspekt der ἀθανασία durch Auferstehung bzw. Erhöhung des Fleisches ein in gleicher Weise hervorstechendes soteriologisches Interesse festzustellen. Das gleiche Gefälle in den Aussagen läßt aber auch beiderseits keinerlei Zweifel an der Souveränität des einen Gottes zu.

Den einen Gott und dessen Logos kennzeichnet nach der Epistula ad Liberium ferner das Epitheton ὄρατος (§ 1 und § 2). Sichtbarkeit ist die Beschaffenheit nur des vom Logos angenommenen Fleisches, nicht des Logos selbst (§ 4). Diese deutlich unterscheidende Gegenüberstellung von Logos ὄρατος und σὰρξ ὄρατῆ begegnet auch in den Markell-Fragmenten, hier freilich wegen der Diskussion mit Asterios in ausführlicherer Form (bes. Fragm. 92–94).⁶⁹ Für Markell ist es klar⁷⁰, daß der Logos vor der Inkarnation nicht „Bild des unsichtbaren Gottes“ war. Denn ein Bild muß sichtbar sein, damit man durch das Bild das bis dahin Unsichtbare sehen kann. Wenn Asterios⁷¹ nun in Auslegung von Kol 1,15 behauptet, der Logos Gottes sei das „Bild des unsichtbaren Gottes“, so kann Markell von seinen Voraussetzungen her eine solche Auffassung nur entschieden ablehnen. Denn es ist unmöglich, daß das Nichtsichtbare durch Unsichtbares zur Erscheinung kommt. Es steht für Markell außer Frage, daß in Kol 1,15 das zum Logos hinzugekommene Fleisch (τὴν προσγενομένην τῷ Λόγῳ σάρκα) vom Apostel „Bild des unsichtbaren Gottes“ genannt wird: ἵνα διὰ τοῦ ὄρατοῦ καὶ τὸ ὄρατον φαίνεται (Fragm. 94)⁷². Erst seit der Annahme des nach dem Bilde Gottes entstandenen Fleisches (vgl. hierzu Fragm. 95) kann von dem wahren Bilde des unsichtbaren Gottes die Rede sein: keiner kann den Logos oder den Vater des Logos, die beide unsichtbar sind, ohne dieses Bild erkennen (οὔτε γὰρ τὸν Λόγον οὔτε τὸν πατέρα τοῦ Λόγου χωρὶς τῆς εἰκό-

⁶⁶ MPG 26,992.1–7.

⁶⁷ Klostermann 214.7–9. Siehe unten Anm. 205.

⁶⁸ Klostermann 211.19–24.

⁶⁹ Klostermann 205.

⁷⁰ Markell-Fragm. 92; Klostermann 205.1–3.

⁷¹ Markell-Fragm. 93; Klostermann 205.4–5.

⁷² Klostermann 205.10–17.

νος ταύτης γινῶναι τινα δυνατόν. Fragm. 94).⁷³ Soweit die singuläre Auslegung Markells von Kol 1,15, die einer der tragenden Pfeiler für sein theologisches Lehrgebäude ist. In der Epistula ad Liberium ist diese Diskussion Markells mit Asterios über die Unsichtbarkeit Gottes *und* seines Logos vorausgesetzt und die Markellische Lösung der Frage in voller Schärfe vertreten. Die exegetische Diskussion über Kol 1,15 gilt dem Verfasser offensichtlich als abgeschlossen, und die Mitteilung des Ergebnisses kann daher – nicht zuletzt auch wegen der Formelsprache des Bekenntnisstils – in so knapper Weise erfolgen. Markell und der Verfasser der Epistula ad Liberium nehmen in diesem für die Theologie des Markell wichtigen Punkte dieselbe Position ein.

Als drittes Epitheton des εἰς θεός nennt der Verfasser der Epistula ad Liberium: ἀψηλάφητος (§ 1); es erscheint auch unter den Prädikationen des Logos (§ 2). Die sich aus ἀψηλάφητος ergebende Problematik wird in den folgenden Formeln des Bekenntnisses nicht ausgeführt. Daß hier überhaupt eine Problematik gegeben war, darauf weist schon die Stellung neben ἀθάνατος und ἀόρατος am Anfang des Bekenntnisses hin. Unter den Marcelliana scheint mir De incarnatione et contra Arianos cap. 3 geeignet, die Gründe dieser Heraushebung ins Licht zu rücken. Es wird dort die Frage nach dem θεολογεῖσθαι des Inkarnierten aufgenommen, in der These: . . . οὐχ ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ κατὰ χάριν ἔλαβε τὸ καλεῖσθαι θεός, ἀλλ' ἡ σὰρξ αὐτοῦ σὺν αὐτῷ ἐθεολογήθη.⁷⁴ Wie man es bei Markell gewohnt ist, handelt es sich dabei zugleich um eine exegetische Frage; zu ihr war es in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern auf Grund von Luk 24,39/Joh 20,28 (ὁ Θεωμᾶς ψηλαφήσας τὴν σάρκα αὐτοῦ) und 1 Joh 1,1 (αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν) gekommen.⁷⁵ Markell faßt zusammen: φανερόν οὖν ἐστίν, ὅτι ἐν σαρκὶ ὁ υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ πατρὸς ἐψηλαφήθη, καὶ τὸ συναμφότερον λόγον ζωῆς ἢ θεία γραφή παραδέδωκε ψηλαφηθέντα.⁷⁶ Die Bemühungen Markells gelten hier der Sicherstellung des nicht ausdrücklich genannten Epitheton ἀψηλάφητος für den Vater des Logos und den Logos selbst. ψηλαφᾶν kann nur auf den Inkarnierten bezogen werden. In De incarnatione et contra Arianos cap. 3 ist also das Problem differenzierter behandelt als in der Epistula ad Liberium, deren Bekenntnisform Ausführlichkeit natürlich weniger zuläßt. Man hat allerdings auch nicht den Eindruck, daß der Verfasser die Diskussion um den ἀψηλάφητος – wie etwa im Falle des Logos ἀόρατος – als schon abgeschlossen behandelt. Vielleicht darum nimmt er das Stichwort in §§ 4–5 nicht auf. Gleichwohl wird auch an dieser Prädikation, nachdem mit Hilfe von De incarnatione et contra Arianos ihr Ort in der exegetisch-theologischen Diskussion etwas genauer bestimmt werden konnte, von ferne dasselbe Gefälle spürbar, das schon bei ἀθάνατος – ἀθανασία festgestellt wurde: Die aus De incarnatione et contra Arianos cap. 3

⁷³ Klostermann 205.16–17. - Zu Markells εἰκῶν-Verständnis siehe unten S. 183f.

⁷⁴ MPG 26,989. 3–5.

⁷⁵ MPG 26,989. 9–10 und 14.

⁷⁶ MPG 26,989.15–18.

herangezogenen Passagen stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit Ausführungen über die Erhöhung und Verklärung des Fleisches. In der Epistula ad Liberium jedoch tritt ganz deutlich der mit ἀψηλάφητος gegebene Aspekt zugunsten der vorher mit ἀθάνατος und ἀόρατος eingeführten Gesichtspunkte zurück.

Für ἀθάνατος, ἀόρατος und ἀψηλάφητος als Epitheta des εἷς θεός sieht der Verfasser der Epistula ad Liberium die Begründung im Bibelwort „Geist ist Gott“ (Joh 4,24). Die Aufnahme dieses Zitates an dieser Stelle des Bekenntnisses ist, soviel ich sehe, durchaus ungewöhnlich. Joh 4,24 ist in den arianischen Streitigkeiten kein locus classicus gewesen. Athanasios z. B. hat diese Stelle gemieden. In den Marcelliana aber spielt sie eine bestimmte Rolle. Markell behauptet in Fragm. 54⁷⁷, daß das, was zur Inkarnation herabkam, vor der Inkarnation Geist war. Er begründet seinen Satz mit der Ankündigung des Engels an Maria (Luk 1,35): πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. Der Hl. Geist wird dann von ihm mit Hilfe des Herrenwortes von Joh 4,24 als Gott erklärt.⁷⁸ Euseb greift diese Sätze auf, um an ihnen zu beweisen, daß Markell ein Sabellianer sei.⁷⁹ Christus habe in Joh 4,24 über den Vater gesprochen. Markell hat nun Luk 1,35 durch Joh 4,24 erklärt. Also ist es für Euseb klar, daß Markell wie Sabellios lehrt, der Vater sei Mensch geworden. Und es bedarf für Euseb keiner weiteren Erklärung, daß Markells exegetische Kombination durch Joh 4,24 widerlegt ist. So einfach liegen die Dinge allerdings nicht. Es wäre ja erst noch zu ermitteln, wer ὁ θεός von Joh 4,24 in der Sicht Markells ist. Und für sein πνεῦμα-Verständnis ist die eigentümliche Unterscheidung von Monas und ökonomischer Trinität zu berücksichtigen.⁸⁰ εἰ μὴ τῷ πνεύματι προσέχοντες δυνάμει ἀδιαίρετον τὴν μονάδα εἶναι νομίζοιμεν, ἅρα οὐχ ἁμαρτησόμεθα . . ., heißt es in Fragm. 77⁸¹ gegen die „Arianer“, die nach Markell einen zweiten, ὑποστάσει und δυνάμει vom Vater getrennten Gott erdichten wollen.⁸² „Geist ist Gott“ (Fragm. 57)⁸³ muß verstanden werden im Blick auf die Einheit, in der Gott allein mit Logos und Geist verbunden ist (Fragm. 66).⁸⁴ Damit bietet sich von den Markell-Fragmenten her eine Erklärung für den ersten Satz der Epistula ad Liberium an. Joh 4,24 ist an dieser Stelle des Bekenntnisses eingeschoben worden, um die *Einheit des einen Gottes mit Geist und Logos* (§ 2) zu konstatieren. Diese Einheit wird in der Epistula ad Libe-

⁷⁷ Klostermann 194.22–25.

⁷⁸ Siehe hierzu die Materialsammlung bei E. Evans, Tertullian's Treatise Against Praxeas. 1948, 63–70.

⁷⁹ Euseb, Contra Marcellum II, 2,4–5; Klostermann 35.21–27. Vgl. Euseb, De ecclesiastica theologia II, 1,1–2; Klostermann 99.12–25.

⁸⁰ Vgl. Gericke, Marcell von Ancyra, 112 ff.

⁸¹ Klostermann 201.20–21.

⁸² Klostermann 201.33–34.

⁸³ Klostermann 195.7. Vgl. unten S. 187 (Anm. 210).

⁸⁴ Klostermann 197.25–26. Unten zitiert S. 180. (Beachte die ps.-athanasiani-sche Professio Arriana et confessio catholica, in der unter Berufung auf Joh 4,24 die drei Glieder der Trinität je als spiritus und als invisibilis bezeichnet werden; ed. Simonetti 47.19–24 und CC 9,151. 92–99.)

rium dadurch belegt, daß die Epitheta ἀθάνατος, ἀόρατος, ἀψηλάφητος wie für den εἷς θεός ebenso auch für den Geist und den Logos reklamiert werden. Denn wenn die drei Epitheta mit Joh 4,24 begründet werden, versteht es sich von selbst, daß sie auch für den Geist gelten; und beim Logos werden alle drei ja explizit genannt. Daß das Verfahren, die Einheit Gottes auf diese Weise zu demonstrieren, Markellisch ist, wird unten noch an anderen Stellen des Bekenntnisses darzulegen sein.⁸⁵ Sehr instruktiv ist hierfür z. B. in De incarnatione et contra Arianos cap. 10 die Markellische Auslegung des Trishagion von Jes 6,3 auf die eine Gottheit und den einen Gott.⁸⁶

Zur Prädikation ἀχώρητος ist schon Hermas mand. 1,1 zu vergleichen: ὁ θεός . . . πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν.^{86a} In der Formula makrostichos c. VII von 345 werden Patripassianer bzw. Sabellianer folgendermaßen charakterisiert: . . . τὸν ἀχώρητον καὶ ἀπαθῆ πατέρα χωρητὸν ἅμα καὶ παθητὸν διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὑποτίθενται.⁸⁷ Der Satz ist wohl implizit auch gegen Markell gerichtet, da man – wie es oft geschah – dessen Aussagen über (den einen) Gott als Aussagen speziell nur über den Vater mißverstanden. Bei Markell heißt es: . . . κατὰ σάρκα λέγομεν ὅτι καὶ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη καὶ ἐγέρθη ἐκ νεκρῶν· κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἦν καὶ πανταχοῦ. ἐπεὶ οὖν πρότερον πλούσιος ὢν τουτέστι θεός, ὕστερον δὲ πτωχὸς γέγονε τουτέστιν ἄνθρωπος . . . (De incarnatione et contra Arianos cap. 11).⁸⁸ Versteht man Epistula ad Liberium § 1b vor diesem Hintergrund, d. h., kombiniert man De incarnatione et contra Arianos cap. 11 (bes. κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα . . . πανταχοῦ und θεός / ἄνθρωπος) mit ἀχώρητος und dessen Kontext in § 1, so hätte man es mit einem theologischen Konzept zu tun, dem bei bestimmtem Mißverständnis durchaus der Vorwurf des Sabellianismus gemacht worden sein könnte. Siehe im übrigen De incarnatione et contra Arianos cap. 19.⁸⁹

§ 2. Die Formel ὁ τοῦτου Λόγος neben εἷς θεός ist oben für Markell in Fragm. 121 (und Epistula ad Julium) nachgewiesen. Von den Logosprädikationen ἀθάνατος, ἀόρατος, ἀψηλάφητος war ebenfalls schon unter § 1 die Rede. Neu hinzukommende Bezeichnungen und Epitheta des Logos sind folgende:

σοφία; sie wird hier mit dem Logos identifiziert, wie bei Markell.⁹⁰ Das Verständnis von Logos, Sophia und Dynamis (§ 5) stand zur Diskussion. Die Epistula ad Julium ist weithin dadurch bestimmt. In ihr referiert Mar-

⁸⁵ Siehe S. 180–181.

⁸⁶ MPG 26,1000.17–25; unten zitiert S. 181.

^{86a} Siehe hierzu M. Dibelius, Der Hirt des Hermas. (H. Lietzmann, Handbuch zum NT, Erg.-Bd. Die Apostolischen Väter IV) 1923, z. St.

⁸⁷ Bei Athanasios, De synodis 26,VII,1; ed. Opitz 253.16–17. A. und L. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. 3. Aufl., Nachdruck 1962, § 159, S. 194.

⁸⁸ MPG 26,1004.4–9.

⁸⁹ MPG 26,1016.29–1017.5; unten zitiert S. 173.

⁹⁰ Vgl. Gericke, Marcell von Ancyra, 128 Anm. 25.

kell, daß seine Gegner neben dem eigentlichen und wahren Logos noch einen anderen Logos und eine andere Sophia sowie Dynamis lehren und deshalb von einer anderen, vom Vater getrennten ὑπόστασις reden.⁹¹ Markell hingegen liegt alles an der Identität des Logos Gottes mit dem inkarnierten Logos: οὗτος υἱός, οὗτος δύναιμις, οὗτος σοφία. οὗτος ἴδιος καὶ ἀληθῆς τοῦ θεοῦ Λόγος, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἀδιαίρετος δύναιμις τοῦ θεοῦ . . .⁹² Dieselbe Tendenz liegt in der Epistula ad Liberium vor, und es ist nur konsequent, wenn es jetzt – wie übrigens auch im Serdicense⁹³ – μία ὑπόστασις (§ 12, vgl. § 7) heißt.

ἄφθαρτος weist analog zu ἀθάνατος auf § 13.⁹⁴

υἱὸς πρωτότοκος ist durch die Einführung τούτου καλεῖται formal abgesetzt von den anderen Prädikationen des Logos in § 2. Statt πρωτότοκος hätte man vielleicht μονογενῆς erwartet; vgl. die Bekenntnisse der Epistula ad Julium⁹⁵ (und Serdicense 7).⁹⁶ Noch andere Aussagen über den Inkarnierten begegnen ebenfalls an dieser Stelle des Bekenntnisses in der Epistula ad Julium, wie gesagt, aus polemischen Gründen.⁹⁷ Eine polemische Absicht könnte auch hinter unserer Formel von § 2 stecken. Schauen wir wieder hinüber zu den Marcelliana. In Fragm. 96 referiert Markell einen Satz des Asterios: ἄλλος μὲν γάρ, φησὶν, ἐστὶν ὁ πατήρ ὁ γεννήσας ἐξ αὐτοῦ τὸν μονογενῆ Λόγον καὶ πρωτότοκον ἀπάσης κτίσεως, μόνος μόνον, τέλειος τέλειον, βασιλεὺς βασιλέα, κύριος κύριον, θεὸς θεόν, οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δόξης καὶ δυνάμεως ἀπαράλλακτον εἰκόνα.⁹⁸ Asterios kann zur Sicherstellung der verschiedenen Hypostasen den Logos als πρωτότοκος und als εἰκὼν bezeichnen. Diese Prädikationen aber werden von Markell wegen seiner Auffassung von der Einheit Gottes und dessen Logos, strikt auf den Inkarnierten oder genauer auf das vom Logos angenommene Fleisch (den angenommenen Menschen) bezogen.⁹⁹ Damit ist ausgeschlossen, daß der Logos als Geschöpf erklärt wird. πρωτότοκος, von Asterios zur Trennung von Vater und Logos eingesetzt, steht in Epistula ad Liberium § 2 innerhalb einer Aussagenreihe, die die Einheit des einen Gottes mit seinem Logos feststellen soll. Die Umständlichkeit der Einführung durch τούτου καλεῖται

⁹¹ Klostermann 214.28–33; Holl 257.10–14.

⁹² Klostermann 215.8–9; Holl 257.26–28. Vgl. oben Anm. 59.

⁹³ Serdicense 4; Loofs 7.14. Vgl. Serdicense 6; Loofs 9.33.

⁹⁴ Siehe unten S. 184ff.

⁹⁵ Klostermann 215.4 und 20; Holl 257.22 und 258.7. Zur Frage des μονογενῆς υἱὸς im ersten Bekenntnis siehe M. Richard, a. a. O. (Anm. 4) 27–28 Anm. 1; vgl. oben Anm. 59. Angesichts der (durch Richard betonten) Markellischen Ablehnung einer Zeugung des Präexistenten muß es auch für die Epistula ad Liberium als charakteristisch angesehen werden, daß es in ihr keine Aussage über eine Zeugung des Logos gibt. Dabei ist jedoch nicht außer acht zu lassen, daß es in Serdicense 5 heißt: οὐδεὶς ἡμῶν ἀρνεῖται τὸ „γεγεννημένον“, „keiner“, d. h. also auch Markell nicht. Über das Verständnis des γενᾶσθαι als „von Gott ausgehen“ siehe Loofs, a. a. O. (Anm. 45), 24.

⁹⁶ Loofs 9.34.

⁹⁷ Siehe oben Anm. 59.

⁹⁸ Klostermann 205.27–31.

⁹⁹ Markell-Fragm. 2–8 und 90–96; Klostermann 185–186, 204–206.

hat eine Entsprechung erst in Epistula ad Liberium § 8, bei dem Jesus-Namen. Der Verfasser sah sich einerseits, vermutlich aus polemischen Gründen, veranlaßt, υἱὸς πρωτότοκος unter dem Aspekt der Einheit Gottes auch mit seinem inkarnierten Logos an dieser Stelle des Bekenntnisses zu nennen, andererseits war er genötigt, auf Grund seiner eigenen Konzeption, die, wie die Markellische, diese Prädikation nur für den Inkarnierten zuläßt, seine Aussage durch jene distanzierende Einführung entsprechend zu sichern.¹⁰⁰

συνεργός. Diese Bezeichnung des Logos findet sich zwar in den Marcelliana nicht, aber das συνεργεῖν des Logos bei der Schöpfung ist von Markell in Fragm. 58 erklärt worden¹⁰¹: Der Logos ist bei der Erschaffung des Menschen ὁ συμπαρόν τε καὶ συμπλάττων, dies aber nicht als ein neben dem Vater anderer Gott, der als irgendein jüngerer und zeitlich späterer Gott fähig gewesen wäre, Gottes Mitarbeiter zu sein (θεῶν συνεργεῖν). Markell versteht diese Mitarbeit vielmehr unter dem Aspekt der hypostatistischen Einheit Gottes. Er erklärt sie am Beispiel eines Bildhauers, der sein Werk in dem Bewußtsein plant, daß der Logos, mit dem er denkt und zu schaffen pflegt, ihm hilft (συνειδώς τε ἑαυτῷ συνεργεῖν τὸν λόγον)¹⁰². Und wie ein solcher Bildhauer sich selbst zurufe: ‚Auf, laß uns eine Statue schaffen‘, so habe auch Gott bei der Erschaffung des Menschen mit seinem Logos, durch welchen die ganze Schöpfung entstanden sei, gesprochen. Zieht man diese Markellische Erklärung der Mitwirkung des Logos bei der Schöpfung auch für Epistula ad Liberium § 2 in Betracht, so fügt sich hier die Prädikation συνεργός aufs beste in die Konzeption des Bekenntnisses ein.

ἄναρχος. Hiermit betont der Verfasser der Epistula ad Liberium nicht nur die Einheit Gottes, sondern er geht auch implizit gegen eine theologische Position an, die dieses Epitheton strictissime Gottvater vorbehielt. Euseb greift es in seinen antimarkellischen Schriften immer wieder auf.¹⁰³ Auch wenn uns in den Markell-Fragmenten ἄναρχος nicht begegnet^{103a}, zeigt die Polemik Eusebs, daß es sich an diesem Punkte um eine fundamentale Streitfrage handelt. In De ecclesiastica theologia I,5 bekämpft Euseb die neue sabellianische Lehre des Markell von der Einheit des εἷς θεός mit seinem Logos und das Reden von Vater und Sohn beim εἷς θεός. Euseb glaubt, dann doch Sabellios noch vorziehen zu müssen, da dieser wenigstens nicht die ἄναρχος καὶ ἀγέννητος καὶ θεϊκὴ δύναμις¹⁰⁴ aufteile und nur die Identität Gottes (sc. des Vaters) mit seinem bloßen Logos behauptete.

¹⁰⁰ υἱὸς πρωτότοκος hat möglicherweise auch noch die Aufgabe, das auf die Auferstehung angelegte Gefälle des Bekenntnisses zu kennzeichnen. Bei Markell vgl. besonders Fragm. 2: τῆς καινῆς κτίσεως πρωτότοκον . . . καὶ πρωτότοκον ἐκ νεκρῶν: πρωτότοκος ἀπάσης κτίσεως (siehe Klostermann 185.24–27). Vgl. aber auch die unten S. 191 genannte Parallele in Tertullians Relation der Regula.

¹⁰¹ Klostermann 195.11ff.

¹⁰² Klostermann 195.22.

¹⁰³ Siehe das Register bei Klostermann 226.

^{103a} Loofs redet, a. a. O. (Anm. 45) 33, unter Berufung auf Markell-Fragm. 117 (Klostermann 210.25) ohne direkten Beleg vom Λόγος ἄναρχος bei Markell.

¹⁰⁴ Klostermann 64.26. – Vgl. aber auch Asterios Fragm. IIa (ed. Bardy 342).

Lieber als Markell und Sabellios ist ihm allerdings der Jude, der den εἰς θεός nicht wie Markell in Vater und Sohn aufteile und ihn auch nicht wie Sabellios als υἱοπάτωρ einführe. In *De ecclesiastica theologia* II, 5–6, 1 stellt Euseb ebenfalls die Erneuerung des Sabellianismus fest, weil Markell für die unteilbare Monas die Einheit und Identität Gottes und seines Logos behaupte, aber an der Frage scheitern müsse, wer denn nun, wenn es nur einen gebe, als Vater und wer als Sohn zu bezeichnen sei. Positiv im Sinne Eusebs gewandt: Die Kirche Gottes erkennt die unteilbare Monas, indem sie μίαν ἀρχὴν bekennt, τὸν ἕνα καὶ ἀγέννητον καὶ ἀναρχον θεόν· καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ δὲ γεννηθέντα μονογενῆ υἱόν, ἀκριβῶς ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ὑφιστάμενα, σωτῆρα ἐπιγράφεται, οὐκ ἀναρχον ὄντα οὐδὲ ἀγέννητον, ἵνα μὴ δύο ἀρχαὶ καὶ δύο θεοὺς ὑποστήσῃται, ἐξ αὐτοῦ δὲ γεννηθέντα τοῦ πατρὸς καὶ ἀρχὴν ἔχοντα τὸν γεγεννηκότα.¹⁰⁵ Der Widerspruch des eindeutigen Subordinationismus Eusebs (mit seiner exklusiven Identifikation von Monas und Vater) zur monotheistischen Konzeption Markells wird an dem unterschiedlichen Verständnis und Gebrauch von ἀναρχος besonders klar erkennbar. Ohne Zweifel vertritt der Verfasser der *Epistula ad Liberium* in diesem Punkte die Position Markells, die uns bisher nur indirekt aus der Polemik Eusebs bekannt war.

μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων μήτε τέλος ζωῆς προσδοκῶν. Hier wird Hebr 7,3 unter Umstellung von ἔχων und Hinzufügung von προσδοκῶν zitiert. Nach dem bisher gewonnenen Eindruck der Nähe der *Epistula ad Liberium* zu den *Marcelliana* überrascht es, daß an dieser Stelle nicht die Frage der βασιλεία wie in der *Epistula ad Julium* angesprochen wird. Zwar ist in § 12 auch von der μία βασιλεία die Rede, aber dort doch nur unter anderem. Das *Serdicense*¹⁰⁶ und das *Synodalschreiben von Serdika*¹⁰⁷ zeigen zusammen mit der *Epistula ad Julium*¹⁰⁸, daß das βασιλεία-Verständnis Markells das heikelste Problem seines ‚Falles‘ war. In *Serdicense* 5 kann man, ähnlich wie in *Epistula ad Liberium* § 2, ohne Erwähnung der Dauer der βασιλεία sagen: ὁ πάντοτε ὢν ἀρχὴν οὐκ ἔχει Λόγος θεός, οὐδέ ποτε ὑπομένει τέλος¹⁰⁹, um dann aber, ganz anders als die *Epistula ad Liberium*, in *Serdicense* 10 mit ausführlichen Formeln die Zeitlosigkeit der Herrschaft des Sohnes mit dem Vater zu bekennen.¹¹⁰ Die Synodalen von Serdika haben in ihrem *Synodalschreiben* die Rechtgläubigkeit Markells bestätigt, nachdem sie die fraglichen Markellischen Passagen im Kontext überprüft hatten.¹¹¹ Es wäre durchaus verständlich, wenn Markell nach der

¹⁰⁵ Klostermann 103.10–14.

¹⁰⁶ Loofs 10.48–51.

¹⁰⁷ Athanasios, *Apologia secunda* 45,1; ed. Opitz 121.37–122.3. Theodoret, *Kirchengeschichte* II, 8,24–25; ed. Parmentier-Scheidweiler (1954), 108.7–14. Zum Schreiben siehe I. Gelzer, *Das Rundschreiben der Synode von Serdika*. *Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft* 40 (1941), 1–24.

¹⁰⁸ Klostermann 215.6–8; Holl 257.24–26.

¹⁰⁹ Loofs 8.26.

¹¹⁰ Siehe Anm. 106.

¹¹¹ Siehe Anm. 107.

Synode von Serdika nicht in jedem Falle das Problem der βασιλεία aufgenommen hätte. Allerdings ist es auch in *De incarnatione et contra Arianos* cap. 20 ausführlich behandelt.¹¹² Wie steht es nun damit in der *Epistula ad Liberium*? Tatsächlich ist das Problem hier nur scheinbar übergangen. Denn die Worte aus Hebr 7,3 meinen an ihrem ursprünglichen Orte den βασιλεύς εἰρήνης. Daß man sie in der von Markell hervorgerufenen Diskussion in diesem Kontext gelesen hat, wird uns nicht aus den Marcelliana, sondern aus dem Fragment einer antimarkellischen Schrift des Akakios von Kaisareia bekannt, das durch Epiphanius (*Panarion* haer. 72,7,7) erhalten ist. Akakios sagt dort: . . . βασιλέα γεγέννηκεν ὁ πατήρ, τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὔτε ἀρχὴν ἡμερῶν οὔτε ζωῆς τέλος ἐχούσης.¹¹³ Der Einsatz des Zitates in diesem Satz ist nicht unproblematisch. Wer die Bibelworte mit einem solchen logischen Schnitzer mechanisch auf die βασιλεία beziehen kann, ohne zu merken, daß darin ja ein Lebensende des βασιλεύς verneint wird, kann kaum den Kontext vor Augen gehabt haben, als er zitierte. Eher scheint mir das offensichtlich mechanische Verfahren bei der Benutzung von Hebr 7,3 darin begründet zu sein, daß Akakios diese Bibelworte nicht als erster in die Diskussion einführte, sondern sie als bereits in die Diskussion eingebrachtes Material recht unbesehen verwendete. Da sie nun aber in den *Antimarcelliana* Eusebs, des Vorgängers des Akakios im Bischofsamt, keine Rolle spielen, legt sich angesichts der Herkunft des Akakios-Satzes aus einer „Antilogie gegen Markell“¹¹⁴ die Vermutung nahe, daß Markell die Worte von Hebr 7,3, die auch in *Epistula ad Liberium* zitiert werden, im Blick auf den βασιλεύς herangezogen hatte. Der Verfasser der *Epistula ad Liberium* hat sich also in seinem Bekenntnis hinsichtlich der Frage der βασιλεία eine gewisse Zurückhaltung auferlegt, nicht ohne sich in diesem Punkte durch Hebr 7,3 und μία βασιλεία in § 12 abgesichert zu haben. Gerade dieses Verhalten aber wäre in Markells Situation nach Serdika gut verständlich.

In § 2b handelt es sich um ein freies Zitat von Joh 1,3, das in seinem Anfang – vielleicht auch unter dem Eindruck von 1 Kor 8,6 (δι’ οὗ τὰ πάντα) – auf den Kontext des Bekenntnisses abgestimmt ist: διὰ τούτου ἐγένετο τὰ πάντα statt πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο. Eine Anlehnung an die Fassung von Joh 1,3 (1 Kor 8,6) in einem anderen Bekenntnis liegt anscheinend nicht vor. Auch wegen der Stellung von Joh 1,3 in *Epistula ad Liberium* §§ 1–2 war oben auf die Parallelen in dem Markell-Fragm. 121 und im ersten Bekenntnis der *Epistula ad Julium* hingewiesen.¹¹⁵

Eines der besonders hervorstechenden Charakteristika der *Epistula ad Liberium* ist die Wiederaufnahme der Aussage von § 2b in der Formel von § 12. Soweit ich sehen kann, ist diese Wiederholung in einem Bekenntnis ein singulärer Fall, der besonderer Erklärung bedarf. Joh 1,3 ist in § 2b

¹¹² MPG 26,1020,3–1021,9. Hierzu und zum folgenden siehe unten Anm. 205.

¹¹³ Holl III,262,5–6.

¹¹⁴ ἐκ τῆς Ἀκακίου πρὸς Μάρκελλον ἀντιλογίας, Holl III, 260,3–4.

¹¹⁵ Siehe oben S. 157–159.

klar auf den Logos des εἷς θεός bezogen. Hierin steckt keine besondere Problematik. Die Formel von § 12 hingegen steht in einem überraschend ungewöhnlichen Kontext. δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο ist als Formel aus 1 Kor 8,6 (Joh 1,3) gebildet und findet im 4. Jahrhundert als Aussage über den Sohn in den verschiedensten Bekenntnissen Verwendung.¹¹⁶ Namentlich im *Nicaenum* erscheint sie an markanter Stelle: ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.¹¹⁷ Die Formel von § 12 ist offenbar aus dem *Nicaenum* hergeleitet. Doch ὁμοούσιον ist hier nicht der Sohn allein; ὁμοούσιον weist in der Epistula ad Liberium über ταῦτα (Anfang von § 12), d. h. Vater – Sohn – Hl. Geist (§ 11), zurück auf εἷς θεός παντοκράτωρ (§ 10) in seiner Einheit (§ 12). Das „Wesensein“ des *Nicaenum* muß sich in überraschender Wendung dem Duktus der Epistula ad Liberium fügen. Da seine Stellung am Schluß und Höhepunkt des Bekenntnisses offensichtlich wohl berechnet ist, darf man annehmen, daß der Verfasser sich seines kühnen Schritts auch bewußt gewesen ist. πάντα in der Formel von § 12 weist seinerseits auf den παντοκράτωρ (§ 10) zurück und gibt mit dieser Stellung im Bekenntnis nachdrücklich zu erkennen, wie sehr dem Verfasser der Epistula ad Liberium daran liegt, daß das Schöpfungshandeln des wesenseinen Gottes die Erlösung, die neue Schöpfung, einschließt oder sogar hauptsächlich auf diese neue Schöpfung zielt. Denn was anders könnte die auffällige Wiederholung der Aussage von § 2 b in der Formel von § 12, gegen Ende des Bekenntnisses, bedeuten? Es wird also namentlich in diesem, für die Epistula ad Liberium besonders charakteristischen Punkte das schon verschiedentlich beobachtete soteriologische Gefälle des Bekenntnisses erkennbar. Erlösung als Schöpfungshandeln Gottes setzt die Einheit Gottes, des Schöpfers und Erlösers, voraus. Unter den Prädikationen in Epistula ad Liberium § 2 war schon mit συνεργός die Schöpfertätigkeit des Logos angesprochen worden.¹¹⁸ Durch die Auswertung von Markell-Fragm. 58 hatte sich ergeben, daß dieses Epitheton von der Einheit des εἷς θεός her zu verstehen ist. Die eigentümliche, nun nicht mehr allein den Logos meinende Wiederholung der Schöpfungsaussagen von § 2 b in § 12 bestätigt die Erklärung des συνεργός von § 2 vollauf. Auch folgendes Moment ist hier zu beachten:

¹¹⁶ Siehe A. u. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*. 3. Aufl. Nachdruck 1962, nach dem Register, S. 397. Vgl. H. Lietzmann, *Symbolstudien I-XIV*. Sonderausgabe 1966, 12–15.

¹¹⁷ Athanasius Werke Bd. III (ed. Opitz): *Urkunde* 24, S. 51. – Zum ὁμοούσιος vgl. den kritischen Forschungsüberblick bei A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, 1965, 270ff. Die dogmengeschichtliche Auswertung von Epistula ad Liberium § 12, zusammen mit den unten S. 177 (Anm. 159, 160) und S. 184 (Anm. 203) angesprochenen Markellischen Voraussetzungen, erfordert eine eigene, ausführliche Untersuchung, die wegen ihrer Tragweite hier nicht nebenbei in einer Fußnote gegeben werden kann. Jedenfalls wird uns mit Hilfe der Epistula ad Liberium das Homousie-Verständnis Markells erkennbar; es ist in seiner Konzeption fest verankert, und er hat es offenbar von Anfang an so vertreten, auch wenn weder in den Markell-Fragmenten noch in der Epistula ad Julium dies Stichwort von Nikaia vorkommt.

¹¹⁸ Siehe oben S. 165.

Markell ist in *De incarnatione et contra Arianos* cap. 9ff um den ausführlichen Beweis bemüht, daß die Hl. Schrift dem komplex verstandenen Schöpfungshandeln von Vater, Sohn und Hl. Geist dieselben Prädikate gibt, nach dem Schema: . . . ἄπερ ἐστὶν ἔργα τοῦ πατρὸς, ταῦτα λέγει ἡ γραφή τοῦ υἱοῦ εἶναι καὶ τὰ αὐτὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος (*De incarnatione et contra Arianos* cap. 14).¹¹⁹ Die sich hierin aussprechende Konzeption Markells von der Einheit Gottes dürfte in *Epistula ad Liberium* § 12 auf die knappste Formel gebracht sein. Und es braucht kaum noch sonderlich darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß der Verfasser der *Epistula ad Liberium* in § 12 seine Gegner zum Vorwurf des Sabellianismus provozieren mußte, wenn er die Formel, die sonst in den Bekenntnissen des 4. Jahrhunderts ausschließlich auf den Sohn bezogen wurde, hier nun auf den „Wesenseinen“ anwendete, d. h. indirekt auf den εἷς θεός, während dieser doch von seinen Gegnern nur als der Vater verstanden wurde.

§ 3. Das Schöpfungshandeln des Logos, von dem in § 2 b generell die Rede ist, wird zunächst mit besonderen Ereignissen des Alten Bundes belegt. Diese Aufzählung scheint zu implizieren, daß es sich dabei um *Taten des bloßen Logos* handelt. Doch tritt dieses Moment nicht besonders hervor. Das ist aber auch in der *Epistula ad Julium* nicht anders, während die Markell-Fragmente vor der Inkarnation ausdrücklich *nur* vom Logos reden; z. B. *Fragm. 48*: οὐκοῦν πρὸ μὲν τοῦ κατελθεῖν καὶ διὰ τῆς παρθένου τεχθῆναι Λόγος ἦν μόνον¹²⁰, und *Fragm. 49*: εἰκότως οὖν πρὸ τῆς καθόδου τοῦτο ἦν, ὅπερ πολλάκις ἔφαμεν, Λόγος· μετὰ δὲ τὴν κάθοδον καὶ τὴν τῆς σαρκὸς ἀνάληψιν διαφορῶν καὶ τῶν ἐπιγοριῶν τετύχηκεν, ἐπειδὴ „ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο“.¹²¹ Jedenfalls kann man sagen, daß der Verfasser der *Epistula ad Liberium* sich mit der *Anaphora* διὰ τοῦτου . . . οὗτος . . . οὗτος . . . οὗτος . . . an dieses Konzept des Markell hält.

§ 4. Die Prädikationen setzen noch einmal neu ein: Der Logos, der Abraham die Verheißung und Moses das Gesetz gegeben hatte (§ 3), ist der Gott der Väter (Luk 20,37), der in den Propheten gesprochen hat (Hebr 1,1), und von dem der Alte und der Neue Bund bestimmt sind; der Logos, der schließlich das sterbliche Fleisch aus der Jungfrau annahm. Der Verfasser des Bekenntnisses betont nicht einfach nur die Identität des Logos in Altem und Neuem Bund; mit den Inkarnationsaussagen nützt er die Möglichkeit, vor der Folie des sterblichen, schwachen, todverfallenen, sichtbaren Fleisches die Göttlichkeit des Logos (§§ 2–4) aufleuchten zu lassen. Sterblichkeit, Schwachheit, Todverfallenheit, Sichtbarkeit als Attribute des Inkarnierten meinen sein Fleisch, nicht den, der dies Fleisch angenommen hat, den Logos.

Von den Aussagen über das angenommene Fleisch in § 4 sind *θνητή*,

¹¹⁹ MPG 26,1008.35–37.

¹²⁰ Klostermann 193.23–24.

¹²¹ Klostermann² 193.27–29.

(ὀφειλομένη θανάτῳ), ὁρατὴ^{121a} mit ἀθάνατος und ἀόρατος in §§ 1 und 2 verklammert. Neu ist hier ἀσθενής. Ein Blick auf die Marcelliana belehrt uns, daß dieses Epitheton für die Christologie Markells besonders interessant ist. Es stammt aus Mt 26,41: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. In De incarnatione et contra Arianos cap. 21 wird diese Stelle in folgendem Zusammenhang zitiert: . . . ὅταν λέγῃ· „πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν μὴ τὸ ἐμὸν θελήμα γένηται, ἀλλὰ τὸ σόν“· „τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής“· δύο θελήματα ἐνταῦθα δείκνυσι· τὸ μὲν ἀνθρώπινον ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός, τὸ δὲ θεϊκόν. τὸ γὰρ ἀνθρώπινον διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός παραιτεῖται τὸ πάθος· τὸ δὲ θεϊκόν αὐτοῦ πρόθυμον.¹²² Über die Nähe dieser Passage zu Markell-Fragm. 73 ist bereits früher berichtet worden.¹²³ Gegenüber Fragm. 73 ist hier das Zitat von Mt 26,41 als wichtiger Beleg innerhalb der Ausführungen, die nun zur explizit aufgestellten These von den zwei Willen Christi führen, neu hinzugekommen. Diese profilierte christologische Aussage gehört wohl in den Bereich einer Christologie des Wort-Mensch-Schemas. Daß ein bestimmtes Interesse den Verfasser des Bekenntnisses dazu bewegt haben kann, ἀσθενής zur Charakterisierung der σὰρξ Christi in der angegebenen Weise besonders hervorzuheben, das wenigstens sollte hier mit De incarnatione et contra Arianos cap. 21 belegt werden. In einem Bekenntnis, wie es die Epistula ad Liberium ist, mußte naturgemäß in abgekürzten Formeln geredet werden. Darum ist das Risiko des Interpretens, solche Kurzformeln zu überfrachten, nicht gering. Doch scheint mir auch an dieser Stelle die Hinzuziehung eines Markellischen Textes zur Erhellung der Hintergründe des Bekenntnisses beizutragen. Außerdem ist es überhaupt für die Beurteilung der Epistula ad Liberium von nicht zu unterschätzender Bedeutung, wieweit dies Bekenntnis mit seinen Formeln geeignet ist, uns zu theologischen Spitzensätzen Markells zu führen. Daß dies hier der Fall ist, läßt sich kaum bezweifeln.

§ 5. Der Verfasser des Bekenntnisses steigert seine Aussagen noch in einer nun der σὰρξ geltenden Anaphora (αὕτη . . . αὕτη . . . αὕτη . . .), in der Kreuz und Begräbnis, ja schließlich alle Aussagen über menschliches Leiden Christi dem Fleisch zugeschrieben werden; Fleisch kann hierbei als ἄνθρωπος bezeichnet werden. Die Gleichsetzung von σὰρξ und ἄνθρωπος ist bemerkenswert; noch weiter ausgeführt begegnet sie dann in § 8. Für § 5 sei darauf aufmerksam gemacht, daß sie in der Zusammenfassung (πάντα τὰ . . . πάθη) am Schluß der Aussagereihe über die σὰρξ, also an deutlich herausgehobener Stelle, vorgenommen wird.

^{121a} θνητὴν, vgl. 2 Kor 4,11 und Markell-Fragm. 107 (Klostermann 208.17) – ὀφειλομένην θανάτῳ, vgl. Joh 19,7 (κατὰ νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν) und zum Wortgebrauch Wsh 12,20 (ὀφειλομένους θανάτῳ); vgl. ferner Röm 8,13 und 1 Kor 15,22 – ὁρατὴ, siehe oben unter § 1 ἀόρατος.

¹²² MPG 26,1021. 25–32.

¹²³ Tetz, Markell I, 247–249.

Nach dieser sorgfältig aufgebauten Reihe wird in wirkungsvollem Kontrast die Bezeichnung des Logos als *δύναμις θεοῦ* eingeführt, und dabei wird der Logos (vgl. § 4 Anf.) nun noch einmal ausdrücklich auch als inkarnierter Logos *θεός* genannt. Für den Verfasser des Bekenntnisses ist Christus somit *ἄνθρωπος* und *θεός*. Die Betonung von *ἄνθρωπος* und die strenge Gegenüberstellung von Fleisch/Mensch und Logos lassen in der angenommenen *σάρξ* bzw. dem *ἄνθρωπος* eine relativ selbständige Größe vermuten. Dem Bekenntnis liegt also vielleicht eine Christologie vom Typ ‚Wort-Mensch‘ zugrunde? (Siehe hierzu § 8.)

Die strikte Beschränkung der Leidensaussagen auf den Menschen Christi deutet möglicherweise auf gegnerische Behauptungen, wie sie in Serdicense 3 ‚Arianern‘ zugeschrieben werden: *καὶ ὅτι ὁ Λόγος καὶ ὅτι τὸ πνεῦμα καὶ ἐτρώθη καὶ ἐσφάγη καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη καὶ . . . διαφορὸς εἶναι τὰς ὑποστάσεις τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ εἶναι κεχωρισμένας*.¹²⁴ Markell hatte Anlaß, gegen dergleichen ‚arianische‘ Thesen mit seiner ganzen Schrift *De incarnatione et contra Arianos* anzugehen: *Οἱ κακοτέχνως τὰς θείας γραφὰς βουλόμενοι νοεῖν, τὰ ἀνθρώπινα ῥήματα τῆς πτωχείας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ παράγειν βούλονται πρὸς τὸ συστῆσαι τὴν ἑαυτῶν βλασφημίαν. πᾶσα δὲ ἀκριβεία Χριστιανισμοῦ ἐν τοῖς εὐτέλεσι ῥήμασι καὶ πράγμασιν εὐρίσκεται (cap. 1)*.¹²⁵ „Oσα οὖν εὐτελῆ ῥήματα ὑπὸ τοῦ κυρίου εἴρηται, τῇ πτωχείᾳ αὐτοῦ διαφέρει, ἵνα ἡμεῖς ἐν αὐτοῖς πλουτήσωμεν, οὐχ ἵνα ἐν αὐτοῖς βλασφημήσωμεν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (cap. 8)“.¹²⁶ Weitere Belege über das Verfahren Markells zu geben, ist wohl überflüssig. Es scheint mir recht wahrscheinlich zu sein, daß die Aussagenreihe von *Epistula ad Liberium* §§ 4–5 über Fleisch/Mensch und Logos durch solche ‚arianischen‘ Behauptungen provoziert ist, wie sie im *Serdicense* bekämpft werden. Damit aber steht der Verfasser der *Epistula ad Liberium* nicht nur mit Markell in einer Front, sondern kämpft wie dieser mit Hilfe desselben konsequenten Verfahrens.

Eine den Formeln von § 5 zugrunde liegende und für eine Anknüpfung an *ἀσθενής* (§ 4) interessante Bibelstelle läßt sich m. E. ebenfalls aus *De incarnatione et contra Arianos cap. 21* erheben. Markell erklärt dort, daß der Logos und Sohn Gottes immer Herr und Gott war und daß seine Gottheit seine Menschheit zum Herrn und Christus machte. In diesem Zusammenhang wird u. a. die eben zitierte Zwei-Willen-Lehre entwickelt und dabei konstatiert, daß Christus als Mensch sich dem Leiden entziehen wollte, daß er aber als Gott *ἀπαθής* war und deshalb Leiden und Tod willig auf sich nahm. *λέγει δὲ καὶ ὁ ἀπόστολος ἀλλαχοῦ* „ἐπαθεν ἐξ *ἀσθενείας*, ζῆ δὲ ἐκ *δυνάμεως θεοῦ*“ „*δύναμις δὲ θεοῦ ἐστὶν ὁ υἱός, παθῶν ἐξ ἀσθενείας, τουτέστιν ἐκ τῆς σαρκικῆς συμπλοκῆς, καὶ παραιτούμενος τὸ πάθος ὡς ἄνθρωπος, ζῶν δὲ διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως*“.¹²⁷ In dem freien Zitat von 2 Kor 13,4 heißt

¹²⁴ Loofs 7.9–12.

¹²⁵ MPG 26,984.4–985.4.

¹²⁶ MPG 26,996.1–4. Zu *διαφέρει* siehe Tetz, Markell I,263–264.

¹²⁷ MPG 26,1024.9–14.

es generalisierend ἔπαθεν statt ἐσταυρώθη. In § 5 wird ähnlich zusammenfassend von πάθη gesprochen. Sowohl in dem Satz aus De incarnatione et contra Arianos als auch in § 5 werden Leiden und Gottes Dynamis konfrontiert. Wenn in jenem Satze nun explizit 2 Kor 13,4 als biblische Grundlage angegeben wird, ist es nicht unwahrscheinlich, daß hier in § 5 von einer gleichen Auffassung dieser Bibelstelle her formuliert wird. Dabei soll nicht übersehen sein, daß in De incarnatione et contra Arianos im Blick auf Mt 26,41 das Problem der Leidensscheu und Leidensbereitschaft Christi untersucht wird, während in unserem Bekenntnis § 5 – wahrscheinlich durch theologische Gegner provoziert – weniger differenziert menschliches Leiden und göttliche Dynamis gegenübergestellt werden, wobei aber wohl ebenfalls 2 Kor 13,4 zugrunde gelegen haben wird.

§ 6. ὁ τὰ ἅλυτα τοῦ ἄδου λύσας . . . ἀνέβη. Vgl. Apg 2,24: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου (ἄδου D lat sy^p Ir^{lat} Ephr!), καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ. Der Verfasser des Bekenntnisses hat offenbar diese Stelle im Auge gehabt. Dabei ist die Lesart ἄδου vorausgesetzt; ob nach dem „westlichen“ Text oder nach LXX Ps 17,6, ist nicht sicher auszumachen. Der Übersetzungsfehler der LXX in Ps 17,5.6: „Wehen“ (ὠδῖνες) statt „Stricke“, ist vom Verfasser mit stilistischer Geschicklichkeit korrigiert worden. In den Marcelliana wird Apg 2,24a nicht zitiert (siehe für Apg 2,24b wiederum De incarnatione et contra Arianos cap. 21)¹²⁸. Es ist allerdings schon von GERICKE darauf aufmerksam gemacht worden, daß sich bei Markell relativ viele Stellen nachweisen lassen, in denen Lesarten des „westlichen“ Textes geboten werden.¹²⁹ Daß Markell seine theologischen Sätze in ständigem Rückgriff auf und in enger Anlehnung an die Hl. Schrift formuliert, ist bekannt. Gerade in § 6 haben wir es auf besonders instruktive Weise mit demselben Verfahren zu tun. Und auch darin stimmen Marcelliana und Epistula ad Liberium überein, daß man beiderseits keinem unkritischen Biblizismus hingegen ist.

τὸ κράτος τοῦ διαβόλου καταργήσας ἀνέβη . . . ἐλευθέρωσας, οὗ ἐκράτει, τοῦ θανάτου. Aus dem Kontext der vorher benutzten Bibelstelle (Apg 2,24b: οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ) ergibt sich für den Verfasser der Epistula ad Liberium der Übergang zu einem anderen Schrifttext, Hebr 2,14: ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἐστὶν τὸν διάβολον. Zweifellos liegen diese Worte den Bekenntnisaussagen der Epistula ad Liberium zugrunde. (Vgl. hierzu Epistula ad Antiochenos cap. 14¹³⁰; dort findet Hebr 2,14 unter eindeutig Markellischem Aspekt Verwendung zur Auslegung von Ps 109,1.)

ἀνέβη ὅθεν καὶ κατέβη. Einerseits ist ἀνέβη noch bezogen auf Apg 2,24 ἀνέστησεν, andererseits wird insgesamt eine neue Schriftstelle reflektiert, Eph 4,8–10: „ἀναβάς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν ἔδωκεν δό-

¹²⁸ MPG 26,1024.1–2.

¹²⁹ Gericke, Marcell von Ancyra, 174ff.

¹³⁰ Casey 24 (arm.) und „55“ (griech.).

ματα τοῖς ἀνθρώποις.“ τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστὶν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Als Parallele in den *Marcelliana* ist *De incarnatione et contra Arianos cap. 19* zu nennen: καὶ ὁ θεὸς μὲν ἐστὶν ὁ περιέχων καὶ πληρῶν τὰ πάντα, ὡς καὶ διὰ τοῦ προφήτου λέγει· „τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ, λέγει κύριος.“ ὁμοίως καὶ περὶ τοῦ υἱοῦ γράφει ὁ Παῦλος· „ὁ καταβάς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.“ τὰ δὲ αὐτὰ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος *Δαβίδ* λέγει· „ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου, καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω;“ τὸ δὲ εἰπεῖν αὐτόν· „ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου“, ἔδειξεν ἡμῖν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα εἶναι τὸ τὰ πάντα πληροῦν. „καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω; ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ ἐκεῖ εἶ, ἐὰν καταβῶ εἰς τὸν ἄδην, παρεῖ.“ τίς δὲ παραγέγονεν εἰς τὸν ἄδην, εἰ μὴ ὁ υἱὸς ὁ ἐκ νεκρῶν ἀναστάς;¹³¹ Die Passage lenkt unsern Blick zurück auf § 1; die dort *via negationis* formulierten Aussagen über die Allgegenwart Gottes¹³² werden hier positiv gefaßt, und es wird in diesem Punkte der Schriftbeweis für die Trinität geführt. Man geht gewiß nicht fehl in der Annahme, daß ἀνέβη ὅθεν καὶ κατέβη eine Zentralformel des Bekenntnisses ist, die als solche den Aussagen über die Einheit Gottes in ähnlich betonter Weise zugeordnet ist wie in *De incarnatione et contra Arianos cap. 19*, wo des dreieinigen Gottes Tun im Anschluß an *Eph 4,10* als *πληροῦν τὰ πάντα* bezeichnet werden kann. Der Prozeß der Einholung der Menschheit durch den Logos, der als der Unsterbliche vom Tod zur Unsterblichkeit führt, bestimmt das ganze Bekenntnis der *Epistula ad Liberium*. In der Sicht des Verfassers findet folgende Bewegung statt: ὁ καταβάς (§ 3) ist der Logos Gottes, der das Volk im Alten Bund gerettet /erhalten hat (*Ex 3,7f.*); κατέβη (§ 6) meint denselben Logos im Neuen Bunde als Inkarnierten, der Hölle, Tod und Teufel besiegt hat und der zugleich als der Auferstandene (ἀνέβη § 6) anzusprechen ist. Seiner Auferstehung folgt am Ende des Bekenntnisses die ἀνάστασις . . . τοῦ σώματος ἡμῶν (§ 13).

ἐγείρας ἐκεῖνο τὸ ταφὴν προσήνεγκε τῷ πατρί, ἐλευθερώσας, οὗ ἐκράτει, τοῦ θανάτου. Aus der Auferweckung kommt es zur Darbringung. προσήνεγκε klingt nach Opferterminus. Der Opfergedanke ist hier aber abgeschlossen. Vielmehr geht es um einen Herrschaftswechsel. Der Tod ist vom (inkarnierten) Logos besiegt; was jenem bisher untertan war, wird von diesem nun durch Auferweckung in den Herrschaftsbereich des Vaters gebracht. Die Darbringung ist zweifellos eschatologisch bestimmt (vgl. § 13). Es ist bekannt, daß die Übergabe der Herrschaft an den Vater zu den Hauptthesen Markellischer Theologie gehört.¹³⁴ Durch *De incarnatione et contra Arianos* läßt sich Markells Gedanke jetzt noch besser als bisher erkennen.

¹³¹ MPG 26,1016.29–1017.5.

¹³² S. 163.

¹³⁴ Siehe Tetz, Markell I, 257f.

Neben der Auslegung von 1 Kor 15,24 ff.¹³⁵ ist die Auslegung einer anderen Schriftstelle, die bislang noch nicht in die Diskussion gezogen worden ist, besonders hervorzuheben. In cap. 5 wird Luk 23,46 „Vater, in deine Hände befehle ich (παράτιθημι) meinen Geist“ folgendermaßen ausgelegt: πάντας ἀνθρώπους παράτιθεται τῷ πατρὶ δι' ἑαυτοῦ, τοὺς ἐν αὐτῷ ζωοποιουμένους (vgl. 1 Kor 15,22).¹³⁶ Denn sie sind seine Glieder, und viele Glieder sind ein Leib, d. i. die Kirche; wie auch Paulus an die Galater (3,28) schreibt: „Ihr alle seid eins in Christus“, τοὺς πάντας οὖν παράτιθεται ἐν ἑαυτῷ.¹³⁷ Vgl. auch noch De incarnatione et contra Arianos cap. 12: καὶ ὅτε παράτιθεται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς χεῖρας τοῦ πατρός, ὡς ἄνθρωπος ἑαυτὸν παράτιθεται τῷ θεῷ, ἵνα πάντας ἀνθρώπους παραθῆται τῷ θεῷ.¹³⁸ („Sein Geist“ ist von cap. 8 her zu verstehen: der Logos wurde Fleisch, ἵνα οἱ ἄνθρωποι ἐνωθέντες πνεύματι γένωνται ἐν πνεύμα.¹³⁹) προσήνεγκε von § 6 entspricht dem παράτιθεται von De incarnatione et contra Arianos. (Außerdem ist mit Scheidweiler auf die Parallele in Serdicense 11 hinzuweisen: . . . ὁ ἄνθρωπος ἐν τῷ θεῷ ἀνέστη, ὅτινα καὶ προσήνεγκε τῷ πατρὶ ἑαυτοῦ δῶρον, ὅν ἡλευθέρωσεν.¹⁴⁰)

§ 7. Das freie Zitat von *Joh 10,38* rahmt eine Aussagenreihe zur Einheit von Vater und Sohn. Die Einheit mit dem Vater gilt für den Sohn qua Logos, so muß man von §§ 2–5 her schließen. Das ist gut Markellisch; Markell-Fragm. 52: ἐν δὲ τῷ θεόν εἶναι τὸν Λόγον εἰρηκέναι μὴ διαίρειν τὴν θεότητα, ἐπειδὴ ὁ Λόγος τε ἐν αὐτῷ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Λόγῳ· „ἐν ἐμοὶ“ γάρ φησιν „ὁ πατήρ, ἀλλ' ἐν τῷ πατρὶ.“ (*Joh 10,38*)¹⁴¹; vgl. Markell-Fragm. 73 und 75, Epistula ad Julium.¹⁴²

ἐν καὶ ταυτό. Asterios behauptete lt. Markell-Fragm. 72, daß Vater und Sohn nur ἐν καὶ ταυτόν seien, sofern sie in allem übereinstimmen.¹⁴³ Markell dagegen unterscheidet (Fragm. 70) beim Sohne die κατὰ σάρκα οἰκονομία, die sich auf den Menschen bezieht, und die κατὰ πνεῦμα αἰδιότης, in der er mit dem Vater eins ist.¹⁴⁴ Fragm. 71: „Denn wenn der Geist allein untersucht würde, zeigte sich mit Recht, daß der Logos mit Gott ἐν καὶ ταυτόν ist. Wenn aber beim Erlöser die κατὰ σάρκα προσθήκη untersucht würde, scheint sich die Gottheit ἐνεργεῖα μόνῃ auszudehnen, so daß mit Recht die Monas wirklich ungetrennt ist.“¹⁴⁵ Wir stoßen hier auf eine spezifisch Markellische These. Die ökonomische Ausdehnung der Gottheit ge-

¹³⁵ Cap. 20; MPG 26,1020.3–1021.9.

¹³⁶ MPG 26,992.26–28.

¹³⁷ MPG 26,992.31–32.

¹³⁸ MPG 26,1004.38–41. Vermutlich denkt Markell an das σῶμα πνευματικόν von 1 Kor 15,44; vgl. § 13.

¹³⁹ MPG 26,996.37–38.

¹⁴⁰ Loofs 10.56–57.

¹⁴¹ Klostermann 194.14–16.

¹⁴² Klostermann 198.30; 200.15–16; 215.32, Holl 258.22.

¹⁴³ Klostermann 198.23 ff.

¹⁴⁴ Klostermann 198.17–18.

¹⁴⁵ Klostermann 198.19–22.

schiebt ἐνεργεία; δυνάμει aber bleibt sie dabei als Monas ungetrennt.¹⁴⁶ Das klassische Beispiel für die Anwendung dieser Unterscheidung ist Markells Exegese von Joh 1,1 in Fragm. 52: „Im Anfang war der Logos“ heißt δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν Λόγον – „und der Logos war bei Gott“ meint ἐνεργεία πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν Λόγον – „Gott ist der Logos“ sagt, daß die Gottheit nicht zu trennen ist, da der Logos in Gott und Gott im Logos ist (Begründung mit Joh 10,38!).¹⁴⁷ Vgl. besonders noch Markell-Fragm. 61.¹⁴⁸ In den Reihen von § 7 und § 12 über die göttliche Einheit ist das Markellische Konzept genau eingehalten. Es heißt dort wohl τῆ δυνάμει (§ 7) und μιᾶς δυνάμεως (§ 12), aber nicht τῆ ἐνεργεία oder μιᾶς ἐνεργείας. Aus praktischen Gründen wird die Reihe von § 7 unten in Verbindung mit der ausführlicheren Reihe von § 12 untersucht werden.

§ 8. Auf die Benennung des Logos mit dem Namen *Jesus* erst nach der Annahme des Fleisches wird vom Verfasser der Epistula ad Liberium in auffallender Weise Gewicht gelegt. Dies entspricht akkurat der Markellischen Auffassung in dieser Frage. Nach Markell kommt dem ewigen Logos nur der Name, den ihm der Evangelist Johannes gegeben hat, zu: Logos. Vor dem Neuen Bund ist der Christus- oder Jesus-Name prophetisch gemeint.¹⁴⁹ . . . μετὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἀνάληψιν Χριστός τε καὶ Ἰησοῦς κηρύττεται . . . Sein πρότερον ὄνομα aber war Logos. εἶ τι καινὸν καὶ νεώτερον ὄνομα, τοῦτ' ἀπὸ τῆς καινῆς αὐτῷ καὶ νέας ὑπῆρξε κατὰ σάρκα οἰκονομίας (Fragm. 43).¹⁵⁰

σάρξ wird zweimal – also mit Nachdruck – als ἄνθρωπος erklärt. Markell redet, wie der Verfasser der Epistula ad Liberium und im Gegensatz zu Athanasios, nicht nur von der *Annahme des Fleisches*, sondern auch von der *Annahme des Menschen*.¹⁵¹ Der Verfasser des Bekenntnisses ist offensichtlich bemüht, das Wort-Mensch-Schema zur Geltung zu bringen.¹⁵² (ἀνέλαβεν

¹⁴⁶ Hierzu Theodor Zahn, Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie 1867, 122ff.; Gericke, Marcell von Ancyra, 137ff.

¹⁴⁷ Klostermann 194.10–16.

¹⁴⁸ Klostermann 196.20–22.

¹⁴⁹ Markell-Fragm. 42; Klostermann 192.12–14.

¹⁵⁰ Klostermann 192.19–27.

¹⁵¹ Markell-Fragm. 74; 108; 117; Klostermann 200.5; 208.22–23; 210.29–30. – Epistula ad Julium: Klostermann 215.18, Holl 258.5. – Vgl. De incarnatione et contra Arianos cap. 21: MPG 26,1021.15 und 19–20. (Epistula ad Antiochenos cap. 1, Casey Fragm. 1; cap. 7, Casey Fragm. 7; cap. 9, Casey Fragm. 10; cap. 23, Casey Fragm. 19; cap. 24, Casey Fragm. 20; nicht in der armenischen Version: Casey Fragm. 30; 31. – Expositio fidei cap. 1,6: MPG 25,201.20; Nordberg 50. 9–10. – Serdicense 11: Loofs 10.53.)

¹⁵² Von besonderer Wichtigkeit ist hierfür die Wendung ἀνέλαβεν ἄνθρωπον, deren Bedeutung erst deutlich hervortritt, wenn man das Verfahren des Athanasios in diesem Punkte zum Vergleich heranzieht: Athanasios „trug . . . Sorge, jedesmal genau zu erklären, daß das Wort nicht Mensch geworden ist, indem es einen Menschen annahm oder in einen Menschen kam, sondern indem es sich selbst zum Menschen machte . . . : daß es aber Fleisch geworden ist, indem es ein Fleisch angenommen hat, indem es in ein Fleisch gekommen ist, nicht aber indem es sich selbst zum Fleisch machte. Er stellte also die beiden Formeln nicht ganz auf die

ἄνθρωπον) ἐν ἑαυτῷ ist analog zu folgenden Markellstellen zu verstehen: πρῶτον . . . τὸ ἴδιον σῶμα ἤγειρεν ὁ κύριος ἐκ νεκρῶν καὶ ὑψωσεν ἐν ἑαυτῷ (De incarnatione et contra Arianos cap. 12)¹⁵³; der Logos, der das menschliche Fleisch annahm und sein Wesen mit ihm einte, hat nicht nur τὸν ἐν ἑαυτῷ ἄνθρωπον κτισθέντα zum „Erstgeborenen aller Schöpfung“ gemacht, sondern will auch, daß er ἀρχή aller sei . . . (Fragm. 8).¹⁵⁴

Kol 2,9 (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς) wird frei zitiert. Auf diese Bibelstelle hat Markell gern zurückgegriffen: Fragm. 16, De incarnatione et contra Arianos cap. 4, cap. 9 (zweimal); (Epistula ad Antiochenos cap. 8).¹⁵⁵ In unserem Zusammenhang interessiert besonders folgende Passage aus De incarnatione et contra Arianos cap. 9: ἐν ἡμῖν μὲν . . . ἀπαρχή καὶ ἀρραβῶν θεότητος κατοικεῖ, ἐν Χριστῷ δὲ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος. καὶ μή τις νομίση, ὅτι μὴ ἔχων αὐτὸ (sc. τὸ πνεῦμα) ἐλάβανεν· αὐτὸς γὰρ αὐτὸ ἄνωθεν ἔπεμπεν ὡς θεός, καὶ αὐτὸς αὐτὸ κάτω ὑπεδέχετο ὡς ἄνθρωπος. ἐξ αὐτοῦ οὖν εἰς αὐτὸν κατῆι, ἐκ τῆς θεότητος αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ.¹⁵⁶ Markell will den unterschiedlichen Geistbesitz bei Christus und bei uns, seiner Kirche, darstellen; dazu benutzt er Kol 2,9. Die gleiche Differenz bringt auch der Verfasser der Epistula ad Liberium unter seinem Thema zum Ausdruck, indem er den Menschen (Jesus) in § 8 mit Hilfe des Zitats von Kol 2,9 absetzt von „unserem Leib“ in § 13 („οἰκεῖ σωματικῶς“ korrespondiert τοῦ σώματος ἡμῶν; wie § 8 σάρκα/ἄνθρωπον auch § 13 σαρκός entspricht).

§ 9. τοῦτον ἔχομεν οὐ διακεχωρισμένον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ ἀγίου πνεύματος. τοῦτον meint wieder den Sohn qua Logos. Es wird behauptet, daß der Sohn/Logos sich nicht vom Vater oder vom Hl. Geist getrennt

gleiche Ebene: die eine drückte für ihn den neuen Zustand des Wortes aus, die andere das zur Konstituierung dieses Zustandes angenommene Element, wobei das Wort Fleisch hier nicht mehr in einem rein biblischen Sinn genommen wurde. Von daher versteht man auch besser die beständige Gegnerschaft des Athanasius gegen jede Christologie vom Typus Wort – Mensch: als die Schüler des Eustathius“ (sc. und Bundesgenossen des Markell) „auf dem Konzil von Alexandrien (362) sich die Formel von Sardika zunutze machen wollten, kamen sie bei ihm übel an und mußten ihre Formel wieder zurücknehmen. Man versteht auch besser seine Politik, welche in den christologischen wie auch in den trinitarischen Streitigkeiten seine Handlungsweise bis zum Schluß bestimmte: keine Erweiterung zum Symbol von Nicaea und keine weiteren Glaubenssätze für die Gläubigen.“ J. Liébaert, Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus u. A. Grillmeier. Bd. III, Faszikel 1a) 1965, 74–75.

¹⁵³ MPG 26,1004.26–28.

¹⁵⁴ Klostermann 186.26–29. Vgl. besonders auch Serdicense 11; Loofs 10.55–56.

¹⁵⁵ Klostermann 187.28; MPG 26,989.37–38; 997.22–24, 29–30; Casey Fragm. 8.

¹⁵⁶ MPG 26,997.28–34. Mit diesen Sätzen wird die schwierige Stelle in Serdicense 11 (καὶ τοῦτο <= πνεῦμα> πιστεύομεν πεμφθέν.) endlich deutlich erklärbar. Ich werde das in einer Untersuchung des Serdicense darlegen.

habe. Aber worauf gründet und gegen wen richtet sich diese Behauptung? Mittels der Marcelliana wird eine Beantwortung dieser Fragen möglich. Nach Markell-Fragm. 63 sprach Asterios bei Vater und Sohn von zwei Hypostasen und trennte so den Sohn Gottes vom Vater, „wie man einen menschlichen Sohn von seinem natürlichen (κατὰ φύσιν) Vater trennen würde“.¹⁵⁷ (Vgl. auch die arianischen Gegner von Serdicense 3!¹⁵⁸) Markell verdeutlicht in Fragm. 61 seine Auffassung von der Einheit Gottes, welche er gegenüber Asterios und dessen Gesinnungsgenossen vertritt, durch ein „kleines“ Beispiel aus dem anthropologischen Bereich: οὐδὲ γὰρ τὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγον δυνάμει καὶ ὑποστάσει χωρίσαι τινὶ δυνατόν· ἐν γὰρ ἔστιν καὶ ταῦτὸν τῷ ἀνθρώπῳ ὁ λόγος, καὶ οὐδενὶ χωριζόμενος ἐτέρῳ ἢ μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ.¹⁵⁹ Und über den Geist argumentiert Markell in De incarnatione et contra Arianos cap. 13 genauso: ὡσπερ οὖν τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ καὶ τῆς οὐσίας οὐ κεχώρισται, οὕτω καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς οὐσίας οὐκ ἔστιν ἀλλότριον.¹⁶⁰ Logos und Pneuma sind δυνάμει nicht von Gott getrennt, lediglich im Hinblick auf die Ökonomie kann Markell von einer ἐνεργείᾳ statthabenden Trennung des Logos sprechen (vgl. Markell-Fragm. 116, 117¹⁶¹; beachte besonders in Nr. 117 die Verwendung dieser Unterscheidungsformel in den Reflexionen über die Dauer der βασιλεία Christi); siehe hierzu das unter § 7 Gesagte. ἐν γὰρ ἔστι καὶ ταῦτόν im Kontext von Markell-Fragm. 61 erklärt nun vollends das ἐν γὰρ καὶ ταῦτό von § 7.

οὐδὲ τὸν πατέρα λέγοντες καταβεβηκέναι καὶ ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι. Der Verfasser des Bekenntnisses unterstreicht hiermit noch einmal die Prädikationen von § 3 (καταβάς), § 6 (κατέβη) und § 8 (ἄνθρωπος, ἀνέλαβεν ἄνθρωπον, ἐν ᾧ οἰκεῖ) als Prädikationen des Logos. Bemerkenswert ist die Formulierung der Abwehr des Sabellianismus. Ständig erhobener Vorwurf gegen Sabellios war es, daß dieser die Identität von Vater und Sohn (und Hl. Geist) behauptet habe. Eine solche Identität hatte der Verfasser der Epistula ad Liberium auf seine Weise in § 7 und § 9 eben erst selber noch behauptet. Er weiß in starken Tönen von der Einheit Gottes zu reden; er kann aber auf Grund seiner Konzeption ebenso betont von der Menschwerdung des Logos, nicht des Vaters, reden. Sein Einwand gegenüber Sabellios ist darum speziellerer Art. Daß Euseb die Markellische Auslegung von Luk 1,35 mit Joh 4,24 als Sabellianismus angeprangert hat, ist oben unter § 1 gezeigt worden.¹⁶² Markell hatte schon mit Fragm. 44 von dem Irrtum des Sabellios Abstand genommen: οὔτε τὸν θεὸν ἀκριβῶς ἔγνω οὔτε τὸν ἄγιον αὐτοῦ Λόγον. ὁ γὰρ μὴ τὸν Λόγον γνοὺς ἠγνόησεν καὶ τὸν πα-

¹⁵⁷ Klostermann 197.1–2.

¹⁵⁸ Loofs 7.11–12: . . . διαφοροὺς εἶναι τὰς ὑποστάσεις τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ εἶναι κεχωρισμένας.

¹⁵⁹ Klostermann 196.20–22.

¹⁶⁰ MPG 26,1005.22–25.

¹⁶¹ Klostermann 209.27 ff.

¹⁶² Siehe S. 162.

τέρα.¹⁶³ (Vgl. auch *Expositio fidei* cap. 2,2: οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἷόν. οὔτε τὸ παθητὸν σῶμα, ὃ ἐφόρεσε διὰ τὴν τοῦ πατρὸς κόσμου σωτηρίαν, ἀνατίθειμεν τῷ πατρὶ.¹⁶⁴)

§§ 10–11. § 10 ist durch οὕτως mit § 9 verknüpft. (Zu der Lesart οὗτος könnte es infolge der Anaphora gekommen sein; sie müßte dann auf den Logos bezogen werden. Damit aber erwiese sie sich als falsch. Sollte sie auf den Vater zielen, könnte es sich hier nur um eine dogmatische Korrektur handeln, deren Zusammenhang mit Variante u zu untersuchen wäre. Die Bezeugung der Varianten t und u [+πατήρ] differiert nun aber erheblich. Es ist deshalb am wahrscheinlichsten, daß es sich um mechanische Fehler von Schreibern handelt: οὗτος ist infolge der Anaphora entstanden; die Hinzufügung von πατήρ folgt den gängigen Glaubensformeln.) Die Formel εἰς θεὸς παντοκράτωρ bekommt durch den Verfasser des Bekenntnisses eine exponierte Stellung angewiesen. Denn die konventionellen Formeln von § 11 sind für den theologischen Aussagewillen des Verfassers offensichtlich nicht ausreichend. § 10 muß eine besondere Bedeutung nicht nur im Bekenntnis, sondern auch im theologischen Konzept des Verfassers haben. Das Nebeneinander von § 10 und § 11 läßt darauf schließen, daß der Verfasser in § 10 zunächst die Bezeichnung παντοκράτωρ für Gott in seiner Einheit mit Logos und Geist sicherstellen möchte und daß er sich erst unter dieser Voraussetzung bereit erklärt, die konventionellen Formeln von § 11 mitzubekennen. Dieser Sachverhalt verweist uns wieder an die Marcelliana. Wegen des ähnlichen Kontextes zitiere ich folgenden Satz der Epistula ad Julium: εἰ γὰρ τις χωρίζει τὸν υἷόν, τουτέστι τὸν Λόγον, τοῦ παντοκράτορος θεοῦ, ἀνάγκη αὐτὸν ἢ δύο θεοὺς εἶναι νομίζειν . . . ἢ τὸν Λόγον μὴ εἶναι θεὸν ὁμολογεῖν . . . ἐγὼ δὲ ἀκριβῶς μεμάθηκα ὅτι ἀδιάρητος καὶ ἀχώριστός ἐστιν, ἢ δύναμις, τοῦ πατρὸς ὁ υἷός.¹⁶⁵ Auch in diesem Satz wird, wie in Epistula ad Liberium §§ 9–10, der Titel Pantokrator im Zusammenhang mit Aussagen über die Untrennbarkeit von Vater und Sohn genannt. Auf interessante Weise erklärt Markell hier jeweils, was unter dem Aspekt der Untrennbarkeit der Sohn ist: Logos und Dynamis. Wir hatten gesehen, wie Markell die Untrennbarkeit bei dem einen Gott versteht. Pantokrator meint darum an dieser Stelle den einen Gott, nicht den Vater. Das geht auch aus dem Zusammenhang des ganzen Briefes hervor. Markell hatte am Anfang der Epistula ad Julium an die Irrtümer seiner Gegner erinnert: daß nach deren Worten der Sohn des allmächtigen Gottes (τοῦ παντοκράτορος θεοῦ), unser Herr Jesus Christus, nicht ἴδιος καὶ ἀληθινὸς Λόγος, sondern ein anderer Logos und eine andere Sophia und Dynamis sei, daß er also als durch Gott Gewordener nur Logos, Sophia und Dynamis genannt wer-

¹⁶³ Klostermann 192.28–30.

¹⁶⁴ MPG 25,204.6–10; Nordberg 51.10–13.

¹⁶⁵ Klostermann 215.26–31; Holl 258.15–21.

de¹⁶⁶; ja sie meinen sogar, er sei ὡς καὶ τὰ πάντα aus Gott.¹⁶⁷ (Damit würde er, das ist die unausgesprochene Konsequenz, als Geschöpf zusammen mit den πάντα unter dem παντοκράτωρ stehen.) Es ist Markells Bemühen, in dem ersten Bekenntnis der Epistula ad Julium darzulegen, daß der Logos des einen Gottes der eigene und wahre Logos, unser Herr Jesus Christus, die ungetrennte Dynamis Gottes ist, durch welchen alles Gewordene wurde. Das zweite Bekenntnis ist das Romanum, in dessen Text es bekanntlich bei Markell nur εἰς θεὸν παντοκράτορα heißt.¹⁶⁸ Markell vermeidet eine Identifizierung von Pantokrator und Vater, weil er sonst der arianischen Meinung Vorschub leisten würde, daß der Logos unter die durch den Pantokrator beherrschten πάντα zu rechnen sei. Der oben zitierte Satz¹⁶⁹ steht in dem auf das Romanum folgenden, letzten Abschnitt als Zusammenfassung der Ausführungen Markells, welche noch durch Bibelstellen (Joh 10,38 an erster Stelle!; 10,30; 14,9) untermauert wird. Der Einsatz des Titels Pantokrator zeigt das Bestreben Markells, die Einheit des einen Gottes mit seinem Logos zu sichern. Und dementsprechend konsequent wird auch in den Fragmenten eine Nennung des Vaters in Verbindung mit dem Pantokrator-Titel vermieden. Läßt zwar auch schon der Kontext in der Epistula ad Liberium dieses Verständnis zu, so wird doch erst von den Marcelliana her völlige Klarheit darüber möglich, warum § 11 unbedingt der Sicherung durch § 10 bedarf. Gilt der Pantokrator-Titel für den εἰς θεός, so gilt er dann auch für den Vater, den Logos und das Pneuma. (Vgl. Expositio fidei cap. 1,4: παντοκράτορα ἐκ παντοκράτορος· πάντων γὰρ, ὧν ἄρχει ὁ πατήρ καὶ κρατεῖ, ἄρχει καὶ κρατεῖ.¹⁷⁰) „Deshalb“ kann es nun auch in § 11 heißen: εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα; zumal ein möglicherweise trotzdem noch aufkommendes Mißverständnis durch den Verfasser in § 12 mit den Formeln μιᾶς δοξολογίας, μιᾶς κυριότητος, μιᾶς βασιλείας alsbald abgefangen wird. Derjenige, „durch welchen alles wurde“ (§ 12), ist Pantokrator; nicht aber gehört er zu den πάντα, die vom Pantokrator beherrscht werden.

¹⁶⁶ Klostermann 214.28–31; Holl 257.10–13.

¹⁶⁷ Klostermann 214.35; Holl 257.16–17.

¹⁶⁸ Klostermann 215.19; Holl 258.6. Siehe zur Diskussion über diese Stelle und zur bisherigen Interpretation der Markellischen Verwendung des Pantokrator-Titels: Gericke, Marcell von Ancyra, 116ff.; auch P. Beskow, Rex Gloriam, 1962, 307. Es ist mir wahrscheinlich, daß die Markellische Auslassung von πατήρ im Romanum nicht einfach eine Folge der Markellischen Theologie ist, sondern durch Markells Abhängigkeit von der Regula fidei, auf die seine Theologie abgestimmt ist, erklärt werden muß. Vgl. Tertullian, De virginibus velandis cap. 1,3: „in unicum Deum omnipotentem“ (Tertulliani Opera II, Corpus Christianorum Ser. Lat. II, 1954, 1209.18). Über die Stellung Markells zur Glaubensregel siehe unten S. 189–191.

Zu beachten ist auch das Referat des Sozomenos, Hist. eccl. IV, 6,2 (ed. Bidez-Hansen 143.16f.) über die Lehre des Markell-Schülers Photinos: . . . ἔλεγε δὲ ὡς θεὸς μὲν ἐστὶ παντοκράτωρ εἰς, ὁ τῷ ἰδίῳ λόγῳ πάντα δημιουργήσας . . .

¹⁶⁹ Anm. 165.

¹⁷⁰ MPG 25,201.11–13; Nordberg 50.4–5.

Markell zitiert in Fragm. 65 ein Bekenntnis des Asterios¹⁷¹, das demjenigen von Epistula ad Liberium § 11 in manchem ähnlich sieht und das auch vorerst die Zustimmung Markells findet. Doch wenn Asterios sein Bekenntnis dahingehend versteht, daß er bei Vater, Sohn und Hl. Geist je ἀληθῶς hinzugesetzt wissen will, hält Markell die dabei zum Zuge kommende, anthropologisch bestimmte ἔντεχνος θεωρία, mit welcher Vater und Sohn nach menschlicher Analogie verstanden bzw. getrennt werden, nicht mehr für ungefährlich, da sie die Häresie des Asterios und seiner Genossen nur noch größer werden lasse. Denn Asterios berücksichtige dabei nicht die göttliche Dynamis. Welche Stellung die Dynamis bei Markell und dem Verfasser der Epistula ad Liberium einnimmt, wurde schon gezeigt.¹⁷²

§ 12. ταῦτα bezieht sich auf Vater, Sohn und Hl. Geist, die aufgrund der ihre Einheit feststellenden Aussagenreihe als ὁμοούσιος bezeichnet werden. Derjenige, „durch welchen alles wurde“, kann dann nur der in seiner Trias wesenseine (ὁμοούσιος) Gott sein. Siehe hierzu das unter § 2 Gesagte. Das Bekenntnis zur Homousie bildet den Höhepunkt der Aussagen über die Einheit Gottes und schließt sie zugleich ab. Vgl. die gleiche Stellung, wenn auch andere Verwendung, des ὁμοούσιος am Schluß von De incarnatione et contra Arianos.¹⁷³

Im folgenden wird die Aussagenreihe von § 12 mit der von § 7 zusammengenommen. Ich muß mich dabei weithin auf die bloße Angabe der wichtigsten Parallelen in den Marcelliana beschränken. Nicht in § 12 wiederholt hat der Verfasser des Bekenntnisses aus § 7 δόξα und ὄνομα τοῦ θεοῦ. Zu beidem vgl. bei Markell De incarnatione et contra Arianos cap. 19: μία γὰρ δόξα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. „τὴν δόξαν μου“, φησίν, „ἑτέρῳ οὐ δώσω“ οὐ γὰρ ἔστι δεύτερος θεὸς ὁ υἱός, ἀλλὰ Λόγος τοῦ ἐνὸς καὶ μόνου θεοῦ θεολογούμενος ἐν πατρὶ· ὡς καὶ ὁ πατήρ ἐν υἱῷ θεολογεῖται, καθὼς καὶ Ἡσαΐας λέγει θεολογῶν υἱὸν σὺν πατρὶ . . . ἀντίκεινται δὲ αὐτῷ οἱ μὴ ὁμολογοῦντες αὐτὸν καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τῆς αὐτῆς τῷ πατρὶ οὐσίας καὶ πλὴν αὐτοῦ μὴ εἶναι θεόν . . .¹⁷⁴ Für ὄνομα τοῦ θεοῦ ist natürlich auch an Joh 1,1 zu denken. Daß es in § 7 zusammen mit δόξα genannt wird, ist gewiß auch eine Konsequenz aus §§ 5 und 6.

ἐνότης, vgl. besonders Markell-Fragm. 66: ἐνότητι γὰρ ὁ Λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει μόνα.¹⁷⁵

θεότης, vgl. De incarnatione et contra Arianos cap. 10: πατήρ . . . καὶ υἱός καὶ ἅγιον πνεῦμα κύριος Σαβαώθ ἔστι. μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἰς θεός. καὶ διὰ τοῦτο ἄπερ εἶπεν ὁ πατήρ ἐν τῷ Ἡσαΐα, ὁ Ἰωάννης λέγει,

¹⁷¹ Klostermann 197.10–12.

¹⁷² Siehe oben S. 175.

¹⁷³ Tetz, Markell I, 245–247.

¹⁷⁴ MPG 26,1017.11–24.

¹⁷⁵ Klostermann 197.25–26.

¹⁷⁶ MPG 26,1000.23–28. Siehe hierzu Tetz, Markell I, 261–262.

ὅτι ὁ υἱὸς εἶπεν· ἐν δὲ ταῖς Πράξεσιν ὁ Παῦλός φησιν, ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἶπε.¹⁷⁶ (Vgl. Epistula ad Antiochenos cap. 29.¹⁷⁷)

δύναμις, siehe unter § 7 und § 9 zu δυνάμει; außerdem noch Markell-Fragm. 77: δυνάμει ἀδιαίρετον τὴν μονάδα εἶναι.¹⁷⁸

δύναμις und ὑπόστασις werden im Referat Markells über die Meinung seiner arianischen Gegner verbunden, Fragm. 77: οὗτοι καὶ δεῦτερον ἀναπλάττειν θεὸν βούλονται ὑποστάσει καὶ δυνάμει χωριζόμενον τοῦ πατρὸς.¹⁷⁹ Vgl. aber auch die Verbindung δυνάμει καὶ ὑποστάσει bei Markell in Fragm. 61, zur Feststellung der Einheit eines Menschen mit seinem λόγος.¹⁸⁰

ὑπόστασις. Asterios sprach lt. Markell-Fragm. 69 nicht nur einmal von drei Hypostasen.¹⁸¹ Dagegen wird in Markell-Fragm. 66 behauptet: ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὐσας ἐνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἢ τριάς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχει.¹⁸² Vgl. Serdicense 4: μίαν εἶναι ὑπόστασιν . . . τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος¹⁸³, ähnlich auch Serdicense 6 und 10.¹⁸⁴

οὐσία. De incarnatione et contra Arianos cap. 19: Es widerstehen Christus οἱ μὴ ὁμολογοῦντες αὐτὸν καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τῆς αὐτῆς τῷ πατρὶ οὐσίας καὶ πλὴν αὐτοῦ μὴ εἶναι θεόν . . .¹⁸⁵ Siehe auch De incarnatione et contra Arianos cap. 9, zitiert im folgenden bei δοξολογία.

δοξολογία. Vgl. De incarnatione et contra Arianos cap. 9: . . . πᾶσα γραφὴ παλαιὰ τε καὶ καινὴ μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ συναριθμεῖ αὐτὸ <sc. πνεῦμα> καὶ δοξάζει· διότι τῆς αὐτῆς θεότητός ἐστι καὶ τῆς οὐσίας.¹⁸⁶ Besonders auch De incarnatione et contra Arianos cap. 10: καὶ ὅτε δοξολογοῦσι τὰ Χερουβιμ τρίτον τὸν θεὸν λέγοντα· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαββᾶθ, πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δοξολογοῦσι. καὶ διὰ τοῦτο, ὥσπερ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ βαπτίζόμεθα, οὕτως καὶ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ γινόμεθα υἱοὶ θεοῦ οὐ θεῶν. πατὴρ γὰρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα κύριος Σαββᾶθ ἐστι. μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἰς θεός.¹⁸⁷

κυριότης, vgl. De incarnatione et contra Arianos cap. 10: ὁ πατὴρ οὖν καὶ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κύριος Σαββᾶθ ἐστι.¹⁸⁸ (Epistula ad Antiochenos cap. 25: ἵνα ἧ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, τουτέστιν πατὴρ καὶ υἱὸς

¹⁷⁷ Casey S. 34.

¹⁷⁸ Klostermann 201.20–21.

¹⁷⁹ Klostermann 201.33–34.

¹⁸⁰ Klostermann 196.20–22. Siehe oben S. 177 (Anm. 159)

¹⁸¹ Klostermann 198.15–16.

¹⁸² Klostermann 197.23–24. Beachte Euseb, De ecclesiastica theologia III, 6; Klostermann 164.26–28!

¹⁸³ Loofs 7.14–15.

¹⁸⁴ Loofs 9.33 und 10.47.

¹⁸⁵ MPG 26,1017.22–24.

¹⁸⁶ MPG 26,997.8–11.

¹⁸⁷ MPG 26,1000.17–25.

¹⁸⁸ MPG 26,1001.28–29; vgl. 1000.23–24 (Anm. 187).

καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἡ μία κυριότης καὶ θεότης καὶ βασιλεία¹⁸⁹; vgl. cap. 27.¹⁹⁰)

Βασιλεία, siehe κυριότης (Epistula ad Antiochenos cap. 25, 27)¹⁹¹; vgl. De incarnatione et contra Arianos cap. 20 über die Endlosigkeit der göttlichen βασιλεία.¹⁹² – Da der Pantokrator-Titel in § 10 pointiert eingeführt wurde, ist es nicht ausgeschlossen, daß μία δοξολογία, μία κυριότης, μία βασιλεία, die ja in § 12 über den Bestand der Aussagenreihe von § 7 hinausragen, unter dem Eindruck jenes Titels genannt werden.¹⁹³ Die Parallelen in Epistula ad Antiochenos cap. 25 und 27 reden beide im Anschluß an paulinische Texte (1 Kor 15,28 und 1 Kor 13,10) vom Eschaton; es ist daher wahrscheinlich, daß κυριότης und βασιλεία, die hier gegen Ende des Bekenntnisses genannt werden, auch *eschatologisch* gemeint sind. Diese Interpretation würde dann zugleich für den Pantokrator-Titel gelten, der natürlich in dem Gefälle der Epistula ad Liberium steht und der deshalb für den durch Markellische Gedankengänge bestimmten Verfasser des Bekenntnisses, z. B. im Lichte von 1 Kor 15,28, schon in sich selbst eschatologisch angelegt wäre.

μία εἰκὼν τῆς τριάδος. Hierfür findet sich in den Marcelliana keine direkte Parallele. Nach Scheidweilers Interpretation, derzufolge εἰκόνας τῆς τριάδος mit einer Konjektur von den vorausgehenden Gliedern der Reihe abgesetzt werden sollte, würde „die τριάς zu einem bloßen Bilde“. ¹⁹⁴ Dies scheint mir angesichts des bisherigen Befundes keine ausreichende Erklärung zu sein. Außerdem muß berücksichtigt werden, daß es in § 4 der sog. Epistula Liberii ad Athanasium, die der Epistula ad Liberium vorangestellt ist und die eine ganz ähnliche Aussagenreihe über die Einheit Gottes enthält, ohne Abgrenzung von den anderen Gliedern der Reihe τῆ εἰκόνι ἐν heißt.¹⁹⁵ Ich möchte deshalb den Versuch unternehmen, die nicht ohne weiteres verständliche Stelle der Epistula ad Liberium von der Markellischen

¹⁸⁹ Casey Fragm. 20.

¹⁹⁰ Casey S. 32.

¹⁹¹ Anm. 189 und 190.

¹⁹² MPG 26,1020.16–21.

¹⁹³ Hierbei ist es nicht unwahrscheinlich, daß zugleich eine Auseinandersetzung mit dem oben S. 164 zitierten Satz des Asterios (Markell-Fragm. 96; Klostermann 205.27–31) erfolgt. Denn Asterios hatte dort mit den Formeln: βασιλεὺς <sc. γενήσας > βασιλεῖα, κύριος κύριον, θεὸς θεόν, den Abstand zwischen Vater und Logos zum Ausdruck gebracht. Und es ist für die Aussagenreihe von § 12 auch noch von weiterem Interesse, wenn Asterios den Logos als οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δόξης καὶ δυνάμεως ἀπαράλλακτον εἰκόνα bezeichnet. Dies ist eine Konzeption, zu der der Verfasser der Epistula ad Liberium, zusammen mit Markell, völlig konträr steht. Freilich wird man sich hüten müssen, die Aussagen des Bekenntnisses in § 7 und § 12 lediglich als Antithesen aufzufassen. Dagegen sprechen die starke Geschlossenheit der theologischen Konzeption des Verfassers der Epistula ad Liberium und dessen nicht gewöhnliche systematische Kraft.

¹⁹⁴ A. a. O. (Anm. 13), 241, vgl. 239.

¹⁹⁵ Siehe unten S. 192 (MPG 28,1441.22). Diese Stelle ist nicht unproblematisch; siehe den textkritischen Apparat, Variante f. Im Falle einer Ergänzung auf Grund von Epistula ad Liberium § 12 wäre unsere Formel schon sehr früh als gleichwertiges Glied der Reihe aufgefaßt worden.

Konzeption her zu erklären. Dazu gehe ich aus von dem unter § 1 schon besprochenen Markell-Fragm. 94¹⁹⁶, das ich hier wegen seiner Bedeutung für die anstehende Frage ganz zitieren muß: διὸ πανταχόθεν δῆλον εἰκόνα τοῦ ἀοράτου θεοῦ ὑπὸ τοῦ ἱεροῦ εἰρησθαι ἀποστόλου τὴν προσγενομένην τῷ Λόγῳ σάρκα, ἵνα διὰ τοῦ ὁρατοῦ καὶ τὸ ἀόρατον φαίνεται. „εἰκῶν“ δὲ „ἔστιν“ φησὶν ὁ ἀπόστολος „τοῦ ἀοράτου θεοῦ“. νῦν δηλονότι, ὀπηνίκα τὴν κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ γενομένην ἀνείληφεν σάρκα, εἰκῶν ἀληθῆς τοῦ ἀοράτου θεοῦ γέγονεν. εἰ γὰρ διὰ τῆς εἰκόνας ταύτης τὸν τοῦ θεοῦ Λόγον ἤξιώθημεν γινῶναι, πιστεύειν ὀφείλομεν αὐτῷ τῷ Λόγῳ διὰ τῆς εἰκόνας λέγοντι „ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἔσμεν“. οὔτε γὰρ τὸν Λόγον οὔτε τὸν πατέρα τοῦ Λόγου χωρὶς τῆς εἰκόνας ταύτης γινῶναι τινα δυνατόν.¹⁹⁷ Ich stelle diesen Markellischen Sätzen über die εἰκῶν die Aussagen der Epistula ad Liberium gegenüber, soweit deren Bekenntnisformeln sich mit jenen berühren.

Markell:

Des unsichtbaren Gottes

Bild ist

das zum Logos hinzugekommene, sichtbare Fleisch, das in Fragm. 95 als ἀνθρωπίνη σάρξ bezeichnet wird, weil lt. Gen 1,26 der „Mensch“ nach dem erst späteren Bild des Logos, d. m. nach dem vom Logos angenommenen Fleisch, geschaffen wurde. Das κατ' εἰκόνα gewordene Fleisch wurde erst infolge der *Annahme* durch den Logos wahres Bild des unsichtbaren Gottes. Der Erkenntnis des Logos durch das Bild Gottes hat der Glaube zu entsprechen, der dem durch das Bild redenden Logos glaubt, daß Logos und Vater eins sind (Joh 10,30). Ohne jenes Bild ist es unmöglich, den Logos und den Vater des Logos zu erkennen, und d. h. doch zugleich, es ist ohne das Bild ausgeschlossen, die Einheit des Logos und seines Vaters zu glauben.

Wenn nun in Epistula ad Liberium § 12 εἰκῶν im Hinblick auf die Einheit Gottes genannt wird, wäre mit den Marcelliana zunächst εἰκῶν als vom Logos angenommene σάρξ/ἄνθρωπος zu verstehen; μία εἰκῶν würde dann dem ἴδιον σῶμα des Herrn von De incarnatione et contra Arianos cap. 12¹⁹⁸ (oder dem κυριακὸς ἄνθρωπος der Epistula ad Antiochenos)¹⁹⁹ entsprechen.

Epistula ad Liberium:

εἷς θεός, πνεῦμα, Λόγος

als ἀόρατος §§ 1, 2

σάρκα . . . λαβῶν . . . ὁρατὴν

§ 4, vgl. § 8

ἄνθρωπος § 3

ἀνέλαβεν ἄνθρωπον ἐν ἑαυτῷ

§ 8

ἄνθρωπος § 3

λαβῶν § 4, λαβεῖν § 8

ἀνέλαβεν § 8

νοοῦμεν § 7 (υἱός)

¹⁹⁶ Siehe oben S. 160–161.

¹⁹⁷ Klostermann 205.10–17.

¹⁹⁸ MPG 26,1004.27. – Auch Euseb kann μία εἰκῶν sagen: Euseb, De ecclesiastica theologia II, 23,1; Klostermann 133.14–17. μία εἰκῶν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ist bei ihm aber der Sohn = Logos, der von μία ἀρχὴ καὶ θεὸς καὶ ὁ . . . πατὴρ dezidiert unterschieden werden soll.

¹⁹⁹ E. Schwartz, a. a. O. (Anm. 19), 55 Anm. 1. Siehe zu der Formel Tetz, Markell I, 268 Anm. 191.

Aber εἰκὼν τῆς τριάδος? Markell hatte sich bei der Darlegung seines εἰκὼν-Verständnisses auf Kol 1,15 berufen. Wir haben gesehen, daß er „Bild des unsichtbaren Gottes“ auf das angenommene Fleisch bezieht, während er, im Gegensatz zu Asterios, die Unsichtbarkeit des Logos und hierin die Einheit Gottes mit seinem Logos vertritt.²⁰⁰ Diese Einheit ist in Epistula ad Liberium §§ 1, 2 unter dem gemeinsamen Epitheton ἀόρατος für εἷς θεός, πνεῦμα und Λόγος demonstriert.²⁰¹ Darum kann der Verfasser des Bekenntnisses statt εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ jetzt in § 12 εἰκὼν τῆς τριάδος sagen und damit zugleich die Einheit der Dreiheit auch hinsichtlich ihrer in §§ 1 und 2 konstatierten Unsichtbarkeit im Auge behalten.

Inwiefern wird nun aber die Wesenseinheit des dreieinigen Gottes durch diese μία εἰκὼν τῆς τριάδος belegt? Hierzu ist erstens noch einmal daran zu erinnern, daß für Markell die Erkenntnis des Vaters und des Sohnes sowie der Glaube an ihre Einheit nur durch die bestimmte εἰκὼν möglich ist (Fragm. 94). Zweitens möchte ich hinweisen auf die Bedeutung der anthropologischen Argumentation, derer sich Markell zur Begründung der Einheit Gottes mit seinem Logos und seinem Pneuma bedient (Markell-Fragm. 61 und De incarnatione et contra Arianos cap. 13).²⁰² Ist der Mensch lt. Gen 1, 26 nach der bestimmten εἰκὼν Gottes geschaffen, die die Einheit Gottes erkennen läßt, so erlaubt sich Markell daraufhin, den κατ' εἰκόνα geschaffenen Menschen in seiner Einheit als „kleines“ Beispiel²⁰³ zur Veranschaulichung der Einheit Gottes zu nennen. Das ist zweifellos ein kühner Schritt, durch den Markell in eine theologische Position rückt, die in fundamentaler Weise von den Positionen seiner orientalischen Zeitgenossen unterschieden ist. Es ist hier nicht der Ort, auf die theologiegeschichtliche Bedeutung der Markellischen Auffassung der vestigia trinitatis einzugehen. Jedenfalls bietet auch sie sich an zur Erklärung von § 12. – Über die Schlußformel von § 12 siehe unter § 2 zu Joh 1, 3.

§ 13. Auf die Schlußformel von § 12 läßt der Verfasser der Epistula ad Liberium in § 13 mit οὕτως das Glaubensbekenntnis über die *Auferstehung*

²⁰⁰ Siehe oben S. 160.

²⁰¹ Siehe oben S. 162–163.

²⁰² Siehe oben S. 177 (Anm. 159 und 160).

²⁰³ Markell-Fragm. 58; 61: Klostermann 195.16; 196.19–20. – Für diese Markellische Argumentation zur Begründung seiner Konzeption von der Einheit der Dreiheit hat auch besondere Bedeutung die Berufung auf folgende biblische Bilder: ὅτε γὰρ ἡ γραφή τὸν υἱὸν βραχίονα ὀνομάζει τοῦ πατρὸς, τὸ ἅγιον πνεῦμα δάκτυλον θεοῦ καλεῖ· καὶ ὅτε δὲ τὸν υἱὸν θεοῦ Λόγον ὀνομάζει, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐμφύσημα τοῦ θεοῦ λέγει (De incarnatione et contra Arianos cap. 19; MPG 26,1019/1020. 1–2). Vgl. Tetz, Markell I, 268–269. Alle genannten Momente zusammengenommen, ergibt sich eine geschlossene Beweisführung, durch die die Begründung der Markellischen These von der einen Hypostase und dem einen Prosopon erst deutlich erkennbar wird; vgl. Tetz, Markell II, 32. Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang ferner, daß Epiphanius, Panarion 80,4,5 (ed. Höll III, 253.18–20) über Photinos, den Schüler Markells, berichtet: . . . φησιν ὡσπερ διὰ λόγου ὁ ἄνθρωπος πράττει ὁ βούλεται, οὕτως διὰ ἰδίου λόγου ὁ πατὴρ διὰ τοῦ ὄντος ἐν αὐτῷ λόγου ἐποίησε τὰ πάντα.

des Fleisches: unseres Leibes folgen, weil sie Gottes Tat ist (§ 13 Ende). Die Interpretation der nicht aus der Hl. Schrift stammenden Formel „Auferstehung des Fleisches“ durch „unseres Leibes“ wird ausdrücklich als biblisch deklariert; gemeint ist dabei vielleicht Röm 8,23: „auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes bereits besitzen, wir erwarten ja selbst in unserem Herzen seufzend die Erlösung *unseres Leibes*“ (ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν).^{203a} Der Kontext dieser Stelle (8,21) führt uns zu einer der kühnsten Fragen Markells, Fragm. 117: „Denn was anders will das Wort ‚bis zu den Zeiten der Wiederherstellung‘ (Apg 3,21) als uns auf ein künftiges Weltalter hinweisen, in dem alles die vollkommene Wiederherstellung erfahren soll? Wenn nun Paulus sagte, daß in der Zeit der Wiederherstellung aller Dinge auch die Schöpfung selbst aus der Knechtsgestalt in die Freiheit

^{203a} Vgl. aber noch besonders 1. Kor 15, 42–44: οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ . . . σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Ferner Phil 3,21: ὅς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα.

Eine bemerkenswerte Parallele zu Ep. ad Lib. § 13 findet sich in einem Bekenntnis, das in einer antihierakitischen bestimmten Erzählung über Makarios d. Gr. erhalten ist. Diese Erzählung ist einmal im Anhang zu den sog. Apophthegmata Macarii und zum andern in einigen guten Hss. der Historia Lausiaca des *Galaters Palladius* überliefert, in welcher sie vielleicht ihren ursprünglichen Ort hat. Das Bekenntnis selbst wird in zwei Fassungen tradiert. Da die Frage der Priorität noch nicht geklärt ist, teile ich den Wortlaut beider Fassungen des Bekenntnisschlusses (nach E. Preuschen, Palladius und Rufinus. 1897, S. 127) mit:

Cod. Paris. gr. 1628: καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ ἰσοούσιον τῷ πατρὶ καὶ Λόγῳ τοῦ θεοῦ καὶ εἰς „ἀνάστασιν νεκρῶν“, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος: „σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ: σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἀθανασίαν.“

Cod. Vindobon. hist. gr. 9: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἰσοούσιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ Λόγῳ αὐτοῦ. πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς ἀνάστασιν ψυχικῆς καὶ σώματος, καθὼς λέγει ὁ ἀπόστολος: „σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν“ καὶ πάλιν: „δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν.“

Über das Bekenntnis und seine verschiedenen Fassungen siehe J. KUNZE, Ein neues Symbol aus Ägypten und seine Bedeutung für die Geschichte des altkirchlichen Taufbekenntnisses, in: *Neue Kirchliche Zeitschrift* 18 (1897), 543–568 – F. KATTENBUSCH, Das Apostolische Symbol, Bd. II, 1900, 242f., 730f. – Die Bestimmung des Stückes als „Egyptian Creed“ und die Darstellung der Überlieferung durch J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1952², 190f., entsprechen durchaus nicht dem Stand der (unabgeschlossenen) Diskussion. Eine eingehende Untersuchung des Bekenntnisses unter Berücksichtigung der komplizierten Überlieferungsfragen steht noch aus. Dabei wird jedenfalls auch folgende Passage aus der *Regula* bei Origenes, *De principiis* I, Praef. § 5 zu berücksichtigen sein: „Sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc ‚in corruptione seminatur, surget in incorruptione‘ et quod ‚seminatur in ignominia, surget in gloria‘ (1 Kor 15,42f.).“

Es wird schwierig sein zu entscheiden, ob diese Parallelen nur Konvergenzen sind, zu denen es durch unabhängige Benutzung der naheliegenden Paulusstelle 1 Kor 15, 42ff. kam, oder ob es sich um Abhängigkeitsverhältnisse handelt, die in Rückgriffen auf die *Regula fidei* begründet sind. Nicht völlig ausgeschlossen, aber doch nicht recht wahrscheinlich ist eine partielle Abhängigkeit der *Epistula ad Liberium* von der *Regula* bei Origenes, da Markell dessen Schrift *De principiis* gekannt hat.

verwandelt werden wird (μεταβληθήσεσθαι) – sagt er doch: „denn auch die Schöpfung selbst wird befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“, wie wäre es da möglich, daß die Knechtsgestalt, die der Logos angenommen hat, als Knechtsgestalt dem Logos verbunden bleibt?“²⁰⁴ Markell erklärt hier die Erlösung als μεταβληθήσεσθαι. Darin stimmt er mit dem Verfasser der Epistula ad Liberium wiederum überein: ἐκ τῆς δουλείας (sc. τῆς φθορᾶς) εἰς τὴν ἐλευθερίαν μεταβληθήσεσθαι entspricht § 13 τοῦ φθαρτοῦ . . . αὐτοῦ (sc. τοῦ σώματος ἡμῶν) μεταβαλλομένου εἰς ἀφθαρσίαν . . . Der Verfasser des Bekenntnisses bezieht sich auf 1 Kor 15, 51–53. Auch hier ist der Kontext der Bibelstelle für das Verständnis des Bekenntnissesatzes von Interesse. Paulus hatte in v 50 gesagt, „daß Fleisch und Blut die βασιλεία θεοῦ nicht erben kann, noch die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit ererbt“. Wie stark die Frage des συμβασιλεύειν der Kirche Markell bewegt hat, ist zu ersehen aus De incarnatione et contra Arianos cap. 20 (Ende) und 21 (Anfang).²⁰⁵ Das Problem der βασιλεία dürfte also wieder auf verhohlene Weise im Blickfeld des Verfassers des Bekenntnisses sein. V 51 ist besonders interessant, weil Epistula ad Liberium § 13 sich wohl auf den „westlichen“ Text stützt²⁰⁶, in welchem eine „radikale Änderung“ (Lietzmann) vorgenommen ist: D* vg latt bieten πάντες ἀναστήσομεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγῆσομεθα statt πάντες οὐ κοιμηθήσομεθα, πάντες δὲ ἀλλαγῆσομεθα. Dem Verfasser des Bekenntnisses war dort das Stichwort der ἀνάστασις gegeben. Die Unterscheidung der Auferstehung aller und der Verwandlung nicht aller wird offenbar aufgenommen in der Eingrenzung von ἀνάστασις σαρκός auf die ἀνάστασις τοῦ σώματος ἡμῶν, die Auferstehung unseres, der Glaubenden, Leibes, dem die Veränderung in Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit bevorsteht. ὑπὸ τοῦ θεοῦ meint den einen Gott; οὕτως bezieht sich dann also nicht allein auf die Schlußformel von § 12, d. h. auf den Urheber und Herrn aller Schöpfung (einschließlich der Auferstehung), sondern namentlich auf den einen Gott und Herrn, durch den alles wurde. War in § 6 nur erst von der Darbringung zum Vater hin die Rede, so ist hier für das Ende die Übergabe der Herrschaft des Sohnes an den Vater, d. h. das

²⁰⁴ Klostermann 210.33–211.7.

²⁰⁵ MPG 26,1020.30–1021.20. Dieser Abschnitt bedarf einer ausführlicheren Analyse, die hier aus Platzgründen nicht gegeben werden kann. Für unseren Zusammenhang ist folgende Passage von Interesse: . . . ἡμεῖς . . . ἔσμεν οἱ ἐν αὐτῷ ὑποτασσόμενοι τῷ πατρὶ καὶ ἡμεῖς ἔσμεν οἱ ἐν αὐτῷ βασιλεύοντες, ἕως ἂν τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν ὑπὸ τοῦ πόδας ἡμῶν· διὰ γὰρ τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ὁ δεσπότης τῶν οὐρανῶν ἐν ὁμοιώματι ἡμῶν γέγονε . . . (1020.43–1021.5). Wer sind „unsere Feinde“? Markell meint hier die Dämonen (1017.43 ff.) und mit 1 Kor 15,26 als „letzten Feind“ den Tod (1020.8); vgl. die pauschale Bezeichnung in Markell-Fragm. 121: τῆς ἀντικειμένης ἀπάσης ἐνεργείας (Klostermann 212.7–8). *Unsere Unsterblichkeit impliziert Teilhabe an der Herrschaft über den Tod!* Darum sind für Markell Unsterblichkeit und Inthronisierung bzw. Herrschaft des Menschen synonyma; Fragm. 110 und 127 (Klostermann 208.29–30; 214.8–9). ἡ ὑπὲρ ἀνθρώπων δόξα in Fragm. 107 (Klostermann 208.20) steht für Unsterblichkeit und Herrschaft (über Tod und Teufel).

²⁰⁶ Vgl. oben S. 172 (Anm. 129).

Aufgehen des Logos im Vater, vorausgesetzt, und es kann darum wieder δ θεός, d. i. der eine Gott, heißen. Der eschatologische Charakter der paulinischen Aussagen von Röm 8,23 und 1 Kor 15,51–53, die Epistula ad Liberium § 13 zugrunde liegen, werden durch den Verfasser des Bekenntnisses – wenn auch vielleicht nicht auf den ersten Blick erkennbar – in Markellischer Weise gewahrt.

Man wird sich freilich hüten müssen, in der Epistula ad Liberium das Gegenüber von Jetzt und Dann unserer Erlösung zu stark herauszustreichen. Die Annahme des Fleisches bzw. des Menschen als endzeitliches Ereignis (§ 4) ist auch vom Verfasser der Epistula ad Liberium nicht allein auf den Menschen Jesus bezogen, sondern schließt die Kirche ein; zumindest ist eine Differenzierung nicht explizit ausgesprochen worden (μία εικών § 12 steht in einem anderen Zusammenhang). Die paulinische Spannung von gegenwärtiger und zukünftiger Erlösung der Christen ist in §§ 6 und 13 aufgenommen. Markell ist gleichfalls bemüht, diese Spannung zu wahren. Ich nenne als Beleg hierfür nur die Stellen bei Markell, die ebenfalls von 1 Kor 15,51–53 her bestimmt sind. Markell-Fragm. 107: *καὶ ἤξιωσεν τὸν πεσόντα διὰ τῆς παρακοῆς ἄνθρωπον τῷ ἑαυτοῦ διὰ τῆς παρθένου συναφθῆναι Λόγῳ. ποία γὰρ ἐν ἀνθρώποις ἑτέρα μείζων δόξα γένοιτ' ἂν τῆς δόξης ταύτης; εἰπὼν δὲ ὅτι „ἐδόξασά σε“, ἐπιφέρει λέγων „καὶ πάλιν δοξάσω“, ἵνα δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας ἐν τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τῆς σαρκὸς δευτέρᾳ δόξῃ τὸν πρότερον θνητὸν ἄνθρωπον ἀθάνατον ἀπεργάσῃται καὶ τοσαύτη αὐτὸν δοξάσῃ δόξῃ, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸν τῆς προτέρας ἀπαλλαγῆναι δουλείας, ἀλλὰ καὶ τῆς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀξιωθῆναι δόξης.*²⁰⁷ Unter Epistula ad Liberium § 1 war schon auf Markell-Fragm. 120 hingewiesen.²⁰⁸ Markell hat dort zwar die Unsterblichkeit Gottes konstatiert, zugleich aber auch betont, daß Gott, der das Nichtseiende unsterblich machen könne, größer sei als die Unsterblichkeit. Denn nicht alles Unsterbliche (wie Mächte, Gewalten und Engel) gehöre zur Einheit Gottes. Aus diesem Grunde redet Markell in Fragm. 66 vom ἀνακεφαλαιοῦσθαι . . . μονάδι . . . , ἀ μὴδὲν τῇ ἐνότητι τῷ θεῷ διαφέρει.²⁰⁹ Die Respektierung des einen Gottes in seiner Einheit, und d. h. die Respektierung seiner Souveränität, ist trotz des starken soteriologischen Interesses Markells oder vielleicht sogar gerade wegen seines starken soteriologischen Interesses gewahrt. – Markell differenziert zwischen unsterblichem Gott und unsterblich werdenden bzw. gewordenen Christen auch in De incarnatione et contra Arianos cap. 15: *ἄλλοι γὰρ πνεῦμα θεοῦ φοροῦσι, φῶς φοροῦσι· καὶ οἱ φοροῦντες φῶς, Χριστὸν εἰσιν ἐνδεδυμένοι· καὶ οἱ ἐνδεδυμένοι Χριστὸν, πατέρα ἐνδέδυνται. „δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.“ οἱ γὰρ φοροῦντες τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἀφθαρσίαν φοροῦσιν· ἀφθαρσία δὲ ἐστὶν ὁ θεός.*²¹⁰ ἀφθαρσίαν φοροῦ-

²⁰⁷ Klostermann 208.14–20. Vgl. Anm. 205.

²⁰⁸ Siehe oben S. 160.

²⁰⁹ Klostermann 197.24–25.

²¹⁰ MPG 26,1009.41–1012.2. Vgl. hierzu Markell-Fragm. 57; Klostermann 195.6–8.

σιν ist deutlich abgegrenzt von ἀφθαρσία . . . ἐστιν. Und ἀφθαρσίαν φορεῖν ist nun das Gegenüber zu einem – von Markell allerdings nicht so bezeichneten – φθορᾶν bzw. θάνατον φορεῖν. Zu φορεῖν beachte De incarnatione et contra Arianos cap. 8: καὶ διὰ τοῦτο ὁ Λόγος καὶ υἱὸς τοῦ πατρὸς ἐνωθεὶς σαρκὶ γέγονε σὰρξ, ἵνα οἱ ἄνθρωποι ἐνωθέντες πνεύματι γένωνται ἐν πνεῦμα. αὐτὸς οὖν ἐστὶ θεὸς σαρκοφόρος καὶ ἡμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι . . . αὐτὸς οὖν ὁ ἀληθινὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ τοὺς πάντα ἡμᾶς φορεῖ, ἵνα οἱ πάντες τὸν ἕνα φορέσωμεν θεόν.²¹¹

Εἷς θεός ist also bei Markell auch eine eschatologisch orientierte Aussage. Dieses Ergebnis ist ebenfalls für die Epistula ad Liberium in Anspruch zu nehmen. Denn es erklärt nun nicht nur den Zusammenhang von Epistula ad Liberium §§ 10–13, sondern darüber hinaus das von Anfang an festgestellte Gefälle des Bekenntnisses.

Meine Untersuchung der Epistula ad Liberium ist an ihrem Ende angelangt. M. Richards und F. Scheidweilers These der Verfasserschaft Markells von Ankyra hat sich bei der durchgehenden Einzelinterpretation der Epistula ad Liberium bestens bewährt. Die originellen Züge des Bekenntnisses ließen sich durch die Marcelliana und nur durch die Marcelliana befriedigend erklären. Die Epistula ad Liberium erweist sich als ein kompaktes Stück Markellischer Theologie. Mithin dürfte die Verfasserfrage ihre abschließende Beantwortung gefunden haben.²¹²

Markell wird schon in seinen Fragmenten, die Euseb bewahrt hat, als ein durchaus selbständiger, temperamentvoller und kühner Theologe erkennbar. Seine eschatologisch bestimmte Geschichtsauffassung, die in einem ständigen Umgang mit der Hl. Schrift gründet, läßt ihn nicht ‚orthodox‘ und theologisch genügsam werden im Besitz der einmal gefundenen Glaubensformel.²¹³ Er gehört noch zu der Generation der Väter von Nikaia und ist selbst ein engagierter Vater der Synode von 325 gewesen. Doch er kann auch nach Nikaia von neuem versuchen, den Glauben im Rückgriff auf die biblische und die bibelbezogene Überlieferung adäquat zu formulieren. Solche Versuche liegen vor in Fragm. 121, in der Epistula ad Julium, im Serdicense, an dem er aller Wahrscheinlichkeit nach mitgewirkt hat, und nun in der Epistula ad Liberium. Markell gerät damit mehr und mehr in

²¹¹ MPG 26,996.35–997.6.

²¹² Die Frage der Datierung der Epistula ad Liberium muß einstweilen noch zurückgestellt werden, bis ihr Zusammenhang mit der Epistula ad Athanasium und ihr Verhältnis zum anderen Markell-Gut unter chronologischem Aspekt genauer untersucht ist. Das Bekenntnis steht in manchem der Epistula ad Julium und dem Serdicense näher als der Schrift De incarnatione et contra Arianos, in der namentlich die christologisch-ekklesiologischen Thesen Markells ausgeprägter begegnen. Vermutlich hat das Bekenntnis seinen Ort zwischen Serdika 342/343 und De incarnatione et contra Arianos. Wenn mit der Zuverlässigkeit der Angabe des Adressaten Liberius (352–366) zu rechnen wäre, käme man auf die erste Zeit des Pontifikates des Liberius.

²¹³ Dem entspricht Markells Eingehen auf die Wandlungen der gegnerischen Lehre; siehe M. Richard, a. a. O. (Anm. 4), 13–14.

eine Gegensätzlichkeit zu Athanasios, der aus kirchenpolitischen sowie aus theologischen Gründen in zunehmendem Maße das Nicaenum als das voll- auf ausreichende Bekenntnis in die Mitte zu rücken bemüht ist, so daß er gar das Serdicense, das ja gewissermaßen die authentische Interpretation des Nicaenum sein wollte, im Jahre 362 als ungelegenes Dokument offiziell fallenläßt. Daß die Markellische Epistula ad Liberium, in der Form eines Bekenntnisses, Athanasios ebenfalls überflüssig erscheinen muß, versteht sich dann von selbst. Darum wird Athanasios neben anderen vermutlich Markell, den Leidens- und Kampfgenossen der dreißiger und vierziger Jahre, den Verfasser der Epistula ad Liberium, mit im Auge haben, wenn er in dem Schreiben der Synode von Alexandrien (362) über den „Wisch“ von Serdika erklärt: . . . μη δεῖν δευτέραν ἐκτίθεσθαι πίστιν, ἵνα μή ἢ ἐν Νικαίᾳ γραφεῖσα ὡς ἀτελής οὕσα νομισθῆ καὶ πρόφασις δοθῆ τοῖς ἐθέλουσι πολλακις γραφεῖν καὶ ὀρίζειν περὶ πίστεως.²¹⁴

Der Theologe Markell, den man wegen seiner ausgeprägten Schriftbezogenheit auch als „Biblizisten“ bezeichnet hat²¹⁵, zeigt sich nunmehr deutlicher von einer anderen Seite, nach der insbesondere Loofs fragte.²¹⁶ Die Untersuchung der Epistula ad Liberium erst hat uns die bemerkenswerte Ähnlichkeit des Bekenntnisanfanges in Fragm. 121, in der Epistula ad Julium und in der Epistula ad Liberium vor Augen geführt und uns jenes wiederholte Bemühen Markells um das, was Athanasios als πολλακις γραφεῖν καὶ ὀρίζειν περὶ πίστεως abtut, erkennen lassen. Wir sind damit auf ein neues, hier nur noch anzudeutendes Problem der Markellischen Theologie gestoßen: *die Stellung zur Regula fidei*. Zwar ist bei Markell von der Regula nicht explizit die Rede. In Fragm. 121 heißt es zur Einführung πιστεύω ταῖς θείαις γραφαῖς²¹⁷ und in Epistula ad Julium πιστεύω δὲ ἐπόμενος ταῖς θείαις γραφαῖς²¹⁸; während die Einführung des Bekenntnisses in der Epistula ad Liberium nicht überliefert ist. Daß es sich aber um die Regula handelt, wird aus einer Parallele deutlich, die m. W. noch nicht beachtet ist; ich meine die Parallele in Tertullians Relationen der Regula. Die älteste Markellschrift, von der noch niemand behauptet hat, sie nehme – wie etwa die Epistula ad Julium – speziell auf abendländische Traditionen Rücksicht, zeigt in Fragm. 121 eine bemerkenswerte Nähe zu bestimmten Anfangsformeln der Glaubensregel Tertullians. Man vergleiche aus Markell-Fragm. 121: . . . εἷς θεός, καὶ ὁ τοῦτου Λόγος προῆλθεν μὲν τοῦ πατρός, ἵνα πάντα δι' αὐτοῦ γένηται . . .²¹⁹ mit Tertullians Adversus Praxean cap. 2,1: „unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oiko-

²¹⁴ Athanasios, Tomus ad Antiochenos 5,1; Opitz (Revisionsabzug) 323.17–19.

²¹⁵ Siehe den Titel des Buches von Gericke oben Anm. 46; auf S. 187 heißt es dort freilich gegen den Titel, „daß Marcell kein ‚Biblizist‘ war“. Zur „Biblizismusdeutung“ siehe Gericke, a. a. O., 51 ff.

²¹⁶ Zur „traditionsgeschichtlichen Deutung“ von Loofs siehe Gericke, a. a. O. (Anm. 46), 59 ff.

²¹⁷ Siehe oben bei Anm. 55.

²¹⁸ Siehe oben bei Anm. 56.

²¹⁹ Klostermann 212.5–6.

nomiam dicimus, ut unici Dei sit et Filius, *sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt* et sine quo factum est nihil.²²⁰ Hat Markell hier Tertullians Formel benutzt, indem er sie reduzierte? Es spricht nicht viel dafür. Oder ist ihm Tertullians Formel aus zweiter/dritter Hand überkommen? Das wird sich kaum feststellen lassen. Oder wird uns womöglich durch Markell in dieser Passage „kleinasiatische“ Tradition bekannt, von der Tertullian abhängig sein könnte und die dann im folgenden Teil²²¹ von dem Ankyraner auf seine Weise grafted bzw. bearbeitet worden wäre?

Nicht einfacher, aber noch interessanter wird der Fragenkomplex, wenn man auf seiten Markells die Epistula ad Julium und die Epistula ad Liberium sowie auf seiten Tertullians neben Adversus Praxean cap. 2,1 noch De praescriptione haereticorum cap. 13,1-5 und De virginibus velandis cap. 1,3 einbezieht.²²²

Markell hat in der Epistula ad Julium, wenn man sich an das einleitende πιστεύω²²³ hält, zwei Bekenntnisse nebeneinandergestellt. Das zweite vor allem hat Markells Schreiben an Julius in der Dogmengeschichtsschreibung berühmt gemacht, weil dies Bekenntnis als eine der ältesten Bezeugungen des Symbolum Romanum zu gelten hat.²²⁴ Markell hat einen Anfang der Regula, wie er ähnlich bei Tertullian²²⁵ und in Markell-Fragm. 121 sowie in der Epistula ad Liberium begegnet, unmittelbar neben das vollständig mitgeteilte römische Symbol gestellt. In Tertullians Relationen der Regula liegt eine zweigliedrige Formel vor, die in ihrem ersten Teil über den einen Gott, samt den kosmologischen Aussagen, der Markellischen gleicht, im christologischen Teil hingegen in manchem dem Romanum ähnelt.²²⁶ In dem Bekenntnis der Epistula ad Liberium spürt man deutlich – fast deutlicher noch als im ersten Bekenntnis der Epistula ad Julium – die Hand eines Verfassers, der sich in den Diskussionen seiner Zeit theologisch abgrenzt; in der Handhabung der Regula ist er also Tertullian nicht unähnlich. Zugleich gewinnt man aber auch den Eindruck, daß in diesem neu gewonnenen Bekenntnis Markells noch die ursprüngliche Fortsetzung der zugrunde liegenden Re-

²²⁰ Tertulliani Opera II, Corpus Christianorum Ser. Lat. II, 1954, 1160.4-8 – G. SCARPAT, Q. S. F. Tertulliano, Adversus Praxean. (Biblioteca Loescheriana) 1959, 17.4-8.

²²¹ Klostermann 212.6ff.

²²² Zur Regula fidei bei Tertullian siehe besonders: die Zusammenstellungen bei E. EVANS, a. a. O. (Anm. 78), 189-192, und G. SCARPAT, a. a. O. (Anm. 220), LX-LXX; die Untersuchungen von J. RESTREPO-JARAMILLO, Tertuliano y la doble fórmula en el símbolo apostólico, Gregorianum 15 (1934), 3-58, und H. KARPP, Schrift und Geist bei Tertullian, (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 47), 1955, 32ff.; auch B. HÄGGLUND, Die Bedeutung der „regula fidei“ als Grundlage theologischer Aussagen, Studia Theologica 12 (1958), 1-44.

²²³ Siehe oben bei Anm. 55 und 56.

²²⁴ Grundlegend ist die ausführliche Untersuchung von C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Bd. III, 1875, Nachdruck 1964, 4f., 28-161. – Zur Auslassung von πατήρ bei Markell siehe oben Anm. 168.

²²⁵ Vgl. besonders Restrepo-Jaramillo, a. a. O. (Anm. 222), 20ff.

²²⁶ Vgl. Restrepo-Jaramillo, a. a. O. (Anm. 222), 46ff.

gula durchschimmert, deren Anfang uns als solcher durch die auffallend ähnlichen Formeln in Markell-Fragm. 121 bzw. in Epistula ad Julium (1. Bek.) und in Tertullians Relationen der Regula (*Adversus Praxean* cap. 2,1; vgl. *De praescriptione haereticorum* cap. 13, 2-3) erkennbar wird. In Betracht kommen dabei besonders Epistula ad Liberium §§ 1-6 und 13. Denn auch darin stimmen der Verfasser der Epistula ad Liberium und Tertullian (in *De praescriptione haereticorum* [cap. 13,] cap. 23,11, cap. 36,5 und in *De virginibus velandis* cap. 1, 3) überein, daß „die Auferstehung des Fleisches“ das entscheidende und – im Gegensatz zum Romanum – alleinige Moment am Schluß der Regula ist. Für Epistula ad Liberium § 11 ist natürlich nicht ganz ohne Bedeutung, daß Tertullian in *Adversus Praxean* cap. 2,1 zwar in anderer Verbindung, aber doch an ähnlicher Stelle die Trias („qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum“) als Schluß nennt.

Nach diesen Beobachtungen und Erwägungen mag nun wohl noch ein besonderer Hinweis erlaubt sein. Auch die Sohnesbezeichnung in Epistula ad Julium und in Epistula ad Liberium § 2 (τοῦτου καλεῖται υἱὸς πρωτότοκος)²²⁷ hat Parallelen bei Tertullian: „Vnum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per uerbum suum *primo* omnium *emissum*: id uerbum *Filium eius appellatum* . . .“ (*De praescriptione haereticorum* cap. 13,2-3)²²⁸ und „ . . . unci Dei sit et Filius, sermo ipsius . . .“ (*Adversus Praxean* cap. 2,1).²²⁹ Es besteht demnach Anlaß für die Vermutung, daß Markell die genannte Formel von § 2 bereits überliefert war, wie wohl auch das Ἰησοῦς κληθεῖς in § 8 (vgl. *Adversus Praxean* cap. 2,1: „cognominatum Iesum Christum“).²³⁰ Markell hätte dann also zur Andeutung seiner Interpretation und zur Abwehr anderer Interpretationen das καλεῖται nicht erst in sein Bekenntnis einzufügen brauchen, sondern konnte durch Übernahme dieses Prädikats – entgegen oder in dessen ursprünglich gemeintem Sinn – seine oben bereits dargelegte Auffassung sichergestellt sehen.

Für die alte Frage nach den Traditionen Markells bietet sich hierdurch also neues und vielleicht etwas festeres Terrain an, so daß eine Untersuchung dieser Problematik jetzt mit günstigeren Verhältnissen rechnen dürfte, auch wenn der Bereich der Regula fidei sich unseren Augen nicht gerade im hellsten Lichte präsentiert. Andererseits ist es nicht unmöglich, daß umgekehrt auch aus den Marcelliana noch manches Erhellende für den Komplex der Glaubensregel gewonnen werden kann.

²²⁷ Siehe oben S. 148 und S. 164-165 (zu § 2).

²²⁸ Tertulliani Opera I, Corpus Christianorum Ser. Lat. I, 1954, 197.

²²⁹ A. a. O. (Anm. 220), 1160.6; Scarpat, a. a. O. (Anm. 220), 17.6.

²³⁰ A. a. O. (Anm. 220), 1160.10; Scarpat, a. a. O. (Anm. 220), 17.10.

Anhang: Epistula Liberii ad Athanasium

[Τοῦ τρισημακαριωτάτου Λιβερίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης ἐπιστολὴ πρὸς τὸν θεοφιλέστατον Ἀθανάσιον ἀρχιεπίσκοπον Ἀλεξανδρείας^a, ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ θεὸς Λόγος.]

1 Ἔστιν οὖν ἡμῖν^b ἡ ὁμολογία, ἐπιπόθητέ μου^c Ἀθανάσιε, Λόγος θεοῦ, υἱὸς κατὰ φύσιν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατὴρ γεννηθείς, οὐ κτισθείς, ἀλλὰ ἀεὶ ὢν συνάναρχος τῷ θεῷ καὶ πατρὶ καὶ ἀκαταπαύστως τὸ βασιλείον ἔχων εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας. ἀμήν. 2 καὶ τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν τῆ φύσει θεόν, ἀμέριστον ἐκ θεοῦ κατὰ τὰς^d γραφάς· τοῦ εἶναι ἀληθῶς τὸν πατέρα καὶ τοῦ εἶναι ἀληθῶς τὸν υἱὸν καὶ τοῦ εἶναι ἀληθῶς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἕκαστον ὄνομα μὴ μεταβαλλόμενον ἐπὶ ἀναθέματι ἐκ τῆς οἰκειας ἐπονομασίας· τοῦ εἶναι τὴν τριάδα ἀληθῶς τριάδα ἐν μιᾷ θεότητι καὶ ἐν μιᾷ δυνάμει καὶ ἐν μιᾷ οὐσίᾳ καὶ ἐν μιᾷ ὑποστάσει. 3 οὐ γὰρ μερίζεται ὁ υἱὸς ἐκ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως οὐδὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τῆς „πληρουσης τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“. 4 ἔστιν οὖν, καθὼς προεῖπον, ἡ τριάς ἐν μιᾷ ὑποστάσει μὴ μεριζομένη καὶ^e τῆ οὐσία ἐν καὶ τῆ θεότητι ἐν καὶ* τῆ δυνάμει ἐν καὶ τῆ βασιλείᾳ ἐν καὶ τῆ δοξολογίᾳ ἐν καὶ τῆ εἰκόνι ἐν καὶ*^f τῷ πνεύματι ἐν· πνεῦμα γὰρ οὐ μερίζεται. 5 ἀνάθεμα οὖν λέγω Σαβελλίου τὸ δόγμα καὶ Ἀρείου τὸ δόγμα καὶ τὰς προαπηγορευμένας αἱρέσεις „εἰς αἰώνιαν κλάσιν“ κατὰ τὴν τοῦ σωτήρος φωνήν. 6 ταῦτη οὖν τῆ ὁμολογία, ἀδελφε Ἀθανάσιε, τῆ οὐση μόνη καὶ ἀληθῶς πιστεῖ ἐν τῇ ἀγίᾳ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἐὰν ὁμοφρονῆς μοι, ὡς ἐπὶ κρίσει θεοῦ καὶ Χριστοῦ γράψον μοι, εἰ οὕτω φρονεῖς καθὰ καὶ ἡμεῖς καὶ τὰ ἴσα ἐν τῇ ἀληθινῇ πίστει, ἵνα καὶ γὰρ πεποιηθῶς ᾧ ἀδιακρίτως περὶ ὧν ἀξιότις κελεύειν μοι. 7 καὶ τοῦτο δέ σε χρὴ εἰδέναι, ἀγάπητε, ὅτι οἱ υἱοὶ τῆς ἀληθείας ἀπαθῆ τὴν θεότητα ὁμολογοῦσι καὶ τὴν ἕνσαρκον ἐπιδημίαν τοῦ Λόγου καὶ θεοῦ, ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβε χωρὶς ἀμαρτίας „τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἀγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου“ κατὰ τὰ εὐαγγέλια. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ἀμήν.

a Diesen Titel bezeugen ABHKNSYf; mit meist nur leichten Abweichungen werden auch durch die anderen Handschriften derselbe Absender und derselbe Adressat bezeugt.

b ἡμῖν om. ABFKNYk

c μοι B ed.

d τὰς + ἀγίας EGSVc

e καὶ + ἐν ABFHKNYk

f τῆ δυνάμει ἐν καὶ τῆ βασιλείᾳ ἐν καὶ τῆ δοξολογίᾳ ἐν καὶ τῆ εἰκόνι ἐν καὶ om. AB* FHNYk (Die Auslassung kann durch Homoioteleuton bedingt sein. Es kann sich aber auch um eine einfache Ergänzung nach Epistula ad Liberium § 12 handeln; dabei wäre man freilich weder der dortigen Reihenfolge noch ganz dem Bestande gefolgt.)

§ 1 συνάναρχος, siehe die Polemik dagegen in Formula makrostichos III,3; bei Athanasios, De synodis 26,III,3 (Opitz 252.16ff.)

§ 2 Vgl. die zweite Formel der Enkainiensynode von Antiochien (341) bei Athanasios, De synodis 23,5–7 (Opitz 249.28–35): „... βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος“, δηλονότι πατὴρ ἀληθῶς πατὴρ ὄντος, υἱὸς δὲ ἀληθῶς υἱὸς ὄντος, τοῦ δὲ ἀγίου πνεύματος ἀληθῶς ἀγίου πνεύματος ὄντος, τῶν ὀνομάτων οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ ἀργῶς κειμένων, ἀλλὰ σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν οἰκειαν ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασιν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν, ὡς εἶναι τῆ μὲν ὑπόστασει τρία, τῆ δὲ συμφωνίᾳ ἐν . . . (mit Androhung des Anathema!). Für die Betonung der einzelnen Glieder

der der τριάς durch das hinzugesetzte ἀληθῶς siehe schon Euseb von Kaisareia, Schreiben an seine Gemeinde über die Synode von Nikaia (Juni 325); Athanasius Werke III: Urkunde Nr. 22, Opitz 43.15–18. Asterios, (mit Markells Polemik dagegen) in Markell-Fragm. 65 (Klostermann 197. 20–22). Die Meletianer bei Athanasios, Tomus ad Antiochenos 5,4 (Opitz [Revisionsabzug] 324.6–9): . . . ἀπεκρίναντο „διὰ τὸ εἰς ἀγίαν τριάδα πιστεῦειν οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν, πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα καὶ υἱὸν ἀληθῶς ἐνοῦσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα καὶ πνεῦμα ἅγιον ὑφεστηκὸς καὶ ὑπάρχων οἶδαμεν . . .“ – Im Abendland Gregor von Elvira, Tractatus de fide (ed. Vega in: España Sagrada 55, 1957, 99. 24–100. 4): „Quis autem catholicorum ignorat Patrem verum esse Patrem, Filium vere Filium, et Spiritum sanctum vere esse Spiritum sanctum? sicut ipse Dominus ad Apostolos suos dicit: Euntes, baptizate omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Haec est perfecta Trinitas in unitate consistens, quam scilicet unius substantiae profitemur. Non enim nos secundum corporum conditione, divisionem in Deo facimus: sed secundum divinae naturae potentiam, quae in materia non est, et nominum personas vere constare credimus, et unitatem divinitatis esse testamur.“

§ 2 fin. Vgl. Epistula ad Liberium § 7.

§ 3 Vgl. LXX Jer 23, 24: μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ;

§ 4 Vgl. Epistula ad Liberium § 12.

§ 5 Vgl. Epistula ad Liberium § 9. Mt 25, 46.

§ 7 Romanum; Markell, Epistula ad Julium: Klostermann 215. 20–21, Holl 258. 7–8. Vgl. H. Lietzmann, a. a. O. (Anm. 116), 15–17; E. Evans, a. a. O. (Anm. 78), 69.

Die „Epistula Liberii ad Athanasium“ stammt aus einer Zeit, in der die Frage nach der Gottheit des Hl. Geistes im Brennpunkt des Interesses steht; vgl. §§ 2 und 4. Die Epistula ad Liberium rechnet noch nicht mit dieser Diskussion; ihre Aussagen über den Hl. Geist entsprechen durchaus noch der theologischen Situation von Serdika. Der Anfragebrief des „Liberius“ ist also sicher jünger als die angebliche Antwort, die Epistula ad Liberium. Bemerkenswert ist ebenfalls, daß der Verfasser der Epistula ad Athanasium die eine Hypostase für die göttliche Trias behauptet (vgl. §§ 2 und 3). Die Betonung der Gottheit des Hl. Geistes und das pointierte Festhalten an der μία ὑπόστασις weisen auf die Zeit unmittelbar vor der Synode von Alexandrien (362) und auf einen Verfasser, der zu dem Kreis der Eustathianer von Antiochien und ihrer Sympathisanten gehört. Es ist mir aber ganz unwahrscheinlich, daß beide Stücke von einem einzigen Verfasser stammen könnten; wie es als ausgeschlossen erscheinen muß, daß es sich um eine wirkliche Korrespondenz handelt. Erst durch Bearbeitung sind sie zur ‚Korrespondenz‘ geworden.

Es mag vielleicht folgendermaßen zu der Zusammenstellung der zwei Schreiben gekommen sein: Die Epistula ad Liberium, als deren Verfasser Markell von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr genannt bleiben durfte, und die Epistula ad Athanasium, deren Adressat vielleicht noch richtig überliefert ist, haben dem Sammler und Bearbeiter in einer ‚Bibliothek‘ vorgelegen. Sowohl die Eustathianer-Bibliothek in Antiochien als

auch die Patriarchatskanzlei in Alexandrien unter den Nachfolgern des Athanasios, Petros II und Timotheos, könnten dafür in Betracht kommen. Die Tendenz des Sammlers wird greifbar in der gleichlautenden Überschrift, die er den beiden Stücken je voransetzt: *ὅτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ θεὸς Λόγος* (+ *ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας* Epistula ad Liberium). Wegen dieser Formel, die in den Schreiben selbst freilich nur in Epistula ad Athanasium so vorkommt, haben Epistula ad Athanasium (§ 7) und Epistula ad Liberium (§ 8) das Interesse des Sammlers gefunden, der beide Stücke wohl in antiapollinaristischer Absicht zusammenstellte. (Dabei nun kann es schon zu einer ‚Ergänzung‘ von Epistula ad Athanasium § 4 nach Epistula ad Liberium § 12 gekommen sein; vgl. oben Variante f.) Jetzt bedurfte es nur noch eines kleinen Schrittes, daß die Epistula ad Athanasium, die möglicherweise von ihrem Verfasser wirklich an Athanasios gerichtet war, und die Epistula ad Liberium, die zwar nur ein Bekenntnis enthält, aber immerhin aus einem Schreiben an Liberius stammen kann, als Korrespondenz zwischen Liberius und Athanasios erklärt wurden, zumal ja eine gewisse Gemeinsamkeit bestimmter Aussagen vorlag. Wahrscheinlich aber sind beide Schreiben nur zusammengestellt worden, weil sie der bestimmten theologischen Fragestellung des Sammlers entsprachen; den Anstrich einer ‚Korrespondenz‘ hat man ihnen wohl gegeben, um mit ihrer Hilfe Rom und Alexandrien gemeinsam gegen den Apollinarismus aufbieten zu können.

Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts

Das „Urteil“ - ein Schlüsselbegriff seines Denkens

Von Gottfried Maron

Heinrich Bornkamm, dem Siebzigjährigen

Die Müntzertexte¹ die uns überliefert sind, gehören gewiß „zu den schwierigsten der Reformationsgeschichte“, wie Carl Hinrichs einmal richtig festgestellt hat,² und Heinrich Böhmer hat etwa zum Prager Manifest angemerkt, daß diese „seltsame Schrift“ zahlreiche Rätsel aufgibt, welche zu lösen „auch die Wörterbücher . . . versagen“.³ Jeder kann sich unschwer davon überzeugen, daß dies nicht nur für die genannte Schrift gilt, sondern fast für das gesamte literarische Erbe Thomas Müntzers. Von einem präzisen und gleichbleibenden Wortgebrauch kann gar keine Rede sein; Müntzer als Schriftsteller wird von sich überstürzenden Gedanken und Einfällen fortgerissen. Sein Stil ist nicht die ruhige Darlegung. Er treibt heftige Polemik und wirft in brennendem Eifer glühende Appelle aufs Papier. Wichtiger als sein Charakter dürften dabei seine Ziele sein: Müntzer will eine möglichst breite Leserschaft aufwecken und nicht ein gelehrtes theologisches Spezialpublikum ansprechen.

Auffallend häufig findet sich nun in seinen Schriften der Begriff des Urteils.^{3a} Hinrichs hat sich in seiner Ausgabe von Schriften Müntzers bemüht,

¹ Ich zitiere Müntzer nach der neuen kritischen Gesamtausgabe seiner Schriften und Briefe durch G. Franz, 1968, nur mit Seiten- und Zeilenangabe. (Die Ausgabe ist leider nicht ohne Mängel). Folgende Siglen für Schriften werden verwendet: PrM a-c = Prager Manifest in drei Fassungen (1521); PE = Protestation oder Erbietung; FPr = Fürstenpredigt, Auslegung des anderen Unterschieds Danielis; AE = Ausgedrückte Entblößung; HS = Hochverursachte Schutzrede (sämtlich 1524); Br = Brief.

² Th. Müntzer, Politische Schriften, mit Kommentar herausgegeben von C. Hinrichs. (Hallesche Monographien, 17) Halle 1950, 7.

³ Thomas Müntzers Briefwechsel. Hg. v. H. Böhmer und Paul Kirn, 1931, 139.

^{3a} Auch hier versagen die einschlägigen Wörterbücher. Vgl. M. Lexer, Mittelhochdt. Handwörterbuch II, 1876, 2014f.; J. u. W. Grimms Deutsches Wörterbuch 11/III, 1936, 2569-2590; Trübners Deutsches Wörterbuch 7, 1956, 360ff. Nach Abschluß der Korrekturen stoße ich auf die wertvolle germanistische Arbeit von H. O.

diesen Begriff in zahlreichen Fällen zu übertragen, worin ihm Franz gefolgt ist. Da wird „Urteil“ erklärt mit: Entscheidung, Meinung, Aussage, Erkenntnisse, Beurteilung, Form, Aussprüche der Bibel, Ansicht.⁴ Die Reihe ließe sich noch fortsetzen; auch zwischen den Bedeutungen „Hinweis“ und „Befehl“ ließen sich noch weitere Möglichkeiten einer geeigneten Übertragung des Begriffes nennen. Gewiß hat der Begriff „Urteil“ bei Müntzer mancherlei Nuancen und trotzdem scheint mir der Wortgebrauch erstaunlich klar. Der Begriff taucht kaum einmal auf ohne Beziehung auf das „letzte Urteil“.⁵ Mindestens die beigelegte Bibelstelle verweist dann darauf. Das gilt für die überwiegende Zahl der Stellen, wo der Begriff vorkommt; auch dort, wo es auf den ersten Blick anders zu sein scheint. Bei einem „freundlichen Urteil“ über die Heiden kommt es letztlich doch darauf an, zu erfahren, „welche Gott oder dem teufel zustendig seyn“. Und auch die Gelehrten mit ihrem „schwinden“ (also vorschnellen) Urteil meinen, ihre Gegner damit dem Teufel übergeben zu können – womit wieder die letzte Scheidung gemeint ist.⁶ Wenn es heißt: ein ungeübter Glaube habe „kein ander Urteil“ denn sich an allen Orten fürchten,⁷ so bedeutet das zwar durchaus: er weiß es nicht besser; aber dann doch auch: er ist noch nicht von Gott belehrt, hat noch nicht das rechte Urteil, steht noch nicht in der Gottesfurcht, durch die Auserwählte und Verworfenen voneinander unterschieden sind.⁸ Zu Luthers Vorwürfen gegen ihn sagt er einmal: wer hier

Spillmann, Untersuchungen zum Wortschatz in Thomas Müntzers deutschen Schriften (Quellen u. Forschungen z. Sprach- u. Kulturgesch., NF 41) 1971. Danach erweist sich „Urteil“ als eines der am häufigsten vorkommenden Substantiva bei Müntzer: unter Ausschluß der Briefe in den deutschen Schriften insgesamt 65 mal, dazu 13 mal das Verb „urteilen“ (202). Freilich kann ich der Meinung des Verfassers nicht zustimmen, daß „Urteil“ fast ausschließlich in das sprachliche Feld von Erkennen und Erkenntnis gehört und hier „vorwiegend zur Bezeichnung des Wissensbesitzes in der Bedeutung ‚Meinung, Ansicht, Erkenntnis des natürlichen Verstandes‘“ gebraucht wird (62). Meiner Meinung nach ist der Begriff primär auf das sprachliche Feld von Recht und Gericht bezogen (vgl. 74).

⁴ Vgl. die betr. Anmerkungen zu den Schriften auf den Seiten 234, 245, 250 bzw. 308, 270, 297, 327 bzw. 339, 331, 332. In dem an Böhmer-Kirn angelehnten Briefteil finden sich keine derartigen Erklärungen.

⁵ Eine solche Stelle wäre etwa 303, 27 ff., wo von dem „vernünftigen Urteil“ die Rede ist. – Einen stark abgeschwächten Gebrauch von „urtl“ findet man in der Schrift *Hans Huts* „Von dem geheimnis der tauf . . .“ (b. Lydia Müller, Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I, 1938, 12 ff.). Die Zuweisung dieser Schrift an Müntzer durch G. Rupp (vgl. Müntzer, hg. v. G. Franz 527, Anm. 12) würde ich deshalb trotz Häufung der Vokabel bestreiten. Die Autorschaft Müntzers ist auch von Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (Theol. Habil. Erlangen 1972, 44–64) ausführlich widerlegt worden. Diese breit angelegte Untersuchung über Hut wird in mancher Hinsicht auch neues Licht auf Müntzer werfen, da vom „Schüler“ auf den „Lehrer“ gelegentlich Rückschlüsse möglich sind.

⁶ 279, 3.13 (AE).

⁷ 273, 25 (AE).

⁸ 381, 13 (1522). Angesichts des häufigen Gebrauchs des Wortes „Auserwählte“ ist es besonders auffallend, daß sich bei Müntzer keinerlei ausgeführte *Prädestinationslehre* findet, auch nicht in Ansätzen!

ein rein Urteil haben will, der muß ein ganz vernünftiges Mittel halten.⁹ Das besagt natürlich zunächst: wer Müntzers Meinung recht verstehen will – wovon nach seiner Ansicht das ewige Schicksal abhängt –; sodann aber: hier zu einem „reinen Urteil“ zu kommen heißt, sich zwischen Müntzer und Luther zu entscheiden, heißt, Luther zu verurteilen und damit im Endgeschehen auf der rechten Seite zu stehen. Gewiß bleiben an manchen Stellen Fragen offen, trotzdem scheint mir eine „Erklärung“ des Begriffes Urteil oder eine Auflösung in andere Begriffe insofern bedenklich, als man damit eine typisch Müntzer'sche Vokabel eliminiert und in gewisser Weise seinem Denken die Spitze abbricht, es verharmlost. „Urteil“ ist vielmehr ein nicht auswechselbarer Schlüsselbegriff, von dem aus gleichsam der „ganze“ Müntzer zu erfassen ist. Der Begriff stellt die Beziehung seines Denkens zum Scheidungs- und Entscheidungs-Charakter seiner Zeit her und betont deren „Gefährlichkeit“.¹⁰ Die folgenden Überlegungen mögen das unterstreichen.

I.

Thomas Müntzer hatte ein sehr lebhaftes Empfinden für die einzigartige und entscheidende Bedeutung seiner Zeit, auf deren „Bewegung“ man „gar mechtig achtung haben“ müsse.¹¹ Seine Zeit ist für ihn *die Zeit des Gerichts, die Zeit der „Ernte“, der endgültigen Scheidung zwischen Gottlosen und Auserwählten*. Man muß Müntzer mißverstehen, wenn man diese grundlegende Tatsache aus den Augen verliert. Sie ist der Ausgangs- und Zielpunkt seines gesamten Denkens, von dem Augenblick an, wo er in den Entwürfen des sog. „Prager Manifestes“ 1521 zum ersten Mal mit eigenständigen programmatischen Aufzeichnungen vor uns steht, bis hin zu seinen letzten schriftlichen und mündlichen Äußerungen, so weit sie uns überliefert sind. Die Zeit der Ernte ist da! heißt es 1521, die Zeit, in welcher Gott will absondern den Weizen vom Unkraut;¹² 1524 in der „Ausgedrückten Entblößung“ formuliert es Müntzer äußerst bildhaft: Die Zeit der Ernte ist allweg da Mt. 9. Liebe Brüder, das Unkraut schreit jetzt an allen Orten, die Ernte sei noch nicht!¹³ Das Unkraut muß mit dem reinen Weizen unter den Dreschflügel, sagt er 1523.¹⁴ „Man muß das Unkraut ausraufen aus dem Weingarten Gottes in der Zeit der Ernte, dann wird der schöne rote Weizen beständige Wurzeln gewinnen und recht aufgehen“.¹⁵ Unkraut und Weizen voneinander zu trennen bedeutet aber für Müntzer

⁹ 335, 25 (HS).

¹⁰ 411, 13: „nachdem sich ytz die ferliche zeyt . . . begybet“ (1524).

¹¹ 419, 20 (Juli 1524). Zur Bedeutung von Müntzers eschatologischer Geschichtstheologie vgl. das vortreffliche Buch von C. Hinrichs, Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht (Arbeiten z. KG, 29), 1962².

¹² 504, 14 (PrM b).

¹³ 310 f. (AE).

¹⁴ 388, 4 (1523).

¹⁵ 261, 28 (1524).

nichts anderes als die falschen von den wahrhaften Knechten Gottes zu unterscheiden – wie Christus „über die Maßen hoch“ befohlen hat;¹⁶ es heißt: den Glauben von Unglauben absondern!¹⁷ Das kann freilich nicht ohne Gewalt geschehen. Es muß zum Kampf zwischen Auserwählten und Verdammten kommen,¹⁸ die Gottlosen und die Widerstrebenden müssen erwürgt werden ohne alle Gnade.¹⁹ Müntzer kann auch sagen: alle Übeltäter an der Christenheit müssen „durch das gesetz gerechtfertigt“ werden,²⁰ auf daß der Ernst des Vaters die gottlosen Christen aus dem Wege räume, die der heilbaren Lehre Christi widerstreben, damit die Gerechten Zeit und Raum haben mögen, Gottes Willen zu lernen.²¹

Dieses Verständnis von Scheidung und Ernte darf nun freilich nicht „säkularisiert“ werden, denn beides ist ganz eindeutig auf *die (Wieder-)Herstellung der reinen Kirche* bezogen.²² Die Kirche ist jetzt eine „verhinderte“ Kirche.²³ Christus und die Apostel haben zwar die reine Christenheit angefangen und den reinen Weizen in den Acker geworfen, aber die faulen und nachlässigen Diener der Kirche haben das Unkraut kräftig wachsen lassen,²⁴ so daß man Unkraut und Weizen kaum noch zu unterscheiden vermag.²⁵ Vor allem hat den Christenglauben verdorben, daß man die „Geistlosen“, die keine Furcht Gottes haben, zur Christenheit aufgenommen hat, in der sie mittlerweile sogar das Übergewicht gewonnen haben.²⁶ Wir haben es offensichtlich mit der „kirch der gotlosen“ zu tun!²⁷ Es sollen aber nicht „Pfaffen und Affen“ die christliche Kirche sein, sondern die auserwählten Freunde Gottes.²⁸ Deshalb ist die Scheidung vonnöten! So anders die Christenheit recht aufgerichtet werden soll, so muß man „die wuchersüchtigen Bösewichter“²⁹ wegtun und sie zu Hundeknechten machen.³⁰ Man muß das Unkraut ausraufen, das heißt, die Gottlosen und Widerstrebenden erwürgen – „anders mag die christliche kirche zcu yrem ursprung nicht widder kummen“.³¹ „Das machte wol ein recht christliche kirche, die gottlosen von den außerwelten zu sundern“.³²

¹⁶ 293, 27 (AE).

¹⁷ 327, 14 (HS).

¹⁸ 502, 1 (PrM b).

¹⁹ 261, 25 (FPr).

²⁰ „Rechtfertigen“ ist hier gebraucht in jenem aktivischen Sinne von „bestrafen“, den W. Elert im deutschen Recht des 16. Jhs. nachgewiesen hat. Vgl. s. Aufsätze „Ein Lehrer der Kirche“, hg. v. M. Keller-Hüschmenger 1967, 23 ff.

²¹ 330, 14 (HS).

²² „futura ecclesia“ 380, 7 (1522).

²³ 161, 17.

²⁴ 243, 6 (FPr).

²⁵ 226, 3 (PE).

²⁶ 287, 12 (AE).

²⁷ 299, 24 (AE).

²⁸ 494, 11 (PrM a).

²⁹ So werden hier die „Prälaten“ bezeichnet.

³⁰ 296, 21 (AE).

³¹ 261, 27 (FPr).

³² 310, 20 (AE).

II.

In dieser schlechthin entscheidenden Situation der Welt-, Kirchen- und Heilsgeschichte muß Müntzer nun zu der Erkenntnis kommen, daß *die Verantwortlichen in der Kirche völlig versagen*. Dies ist der Grundtenor des Prager Manifestes vom Herbst 1521,³³ dessen zahlreiche Probleme noch einer eingehenden Bearbeitung bedürften.³⁴ Es ist für Müntzer am Tage, daß niemand oder gar wenige wissen, „was sie halten sollen oder welchem Haufen sie zufallen sollen.“³⁵ Denn „die Pfaffen“ vermögen es nicht, „das sie ein einigen menschen mochten gnugsame wislich machen, das er vorsehen sie zcum ewigen leben“,³⁶ d. h. sie können dem Auserwählten keine Gewißheit geben, sie verbreiten im entscheidenden Punkt nur Unsicherheit und machen, „das keiner seiner selen seligkeit gewiß ist.“³⁷ Der Grundschaten in der Kirche ist der: es ist niemand da, der „die Gütigen“ absonderte von den anderen, niemand hat Achtung darauf, „daß die Kirche mit verdammten Menschen verdirbt zu Boden und Grunde“. Es ist auch keine Erkenntnis des Kranken und Gesunden.³⁸ In der lateinischen Fassung steht dafür: „Inter lepram et sanitatem non iudicant. Impios ab electis non separant, quia oves non pascunt viva voce.“³⁹ Das aber heißt zusammenfassend: „Non enim recordati sunt iustorum dei iudiciorum“,⁴⁰ *sie haben positiv wie negativ kein „Urteil“*, sie haben weder die Auserwählten ihrer Erwählung gewiß gemacht, noch die Gottlosen verurteilt. „Des teuffels pfaffen runtzeln yre nasen“ – mit Verdammungsurteilen sind sie schnell bei der Hand – „unde haben doch nicht das gericht, das sie leukens, das es ein mensche haben kann.“⁴¹ Sie haben gelehrt, Baal anzubeten, „dan sie haben dye gericht Gots nicht geübet“⁴² – sie leugnen ja auch die Möglichkeit eben dieses Gerichts für den Menschen. Damit aber fallen sie unter das kommende Urteil. In dieser Zeit drängt sich Müntzer die Erkenntnis auf, daß der Antichrist am Werke sei – doch der Papst sei es nicht!⁴³

Es ist Ende 1521 und noch sehr viel später nicht mit Sicherheit auszumachen, wer mit „des Teuffels Pfaffen“ gemeint ist, wie weit *Luther und die*

³³ Wir zitieren einige Stellen aus der längeren dt. Fassung (b) und aus dem lat. Entwurf (c).

³⁴ Über die Notizen von Wolfgramm (vgl. 495) hinaus. Die Frage, ob dieser Aufruf öffentlich angeschlagen wurde oder nicht, ist wohl kaum endgültig zu klären. Sie ist auch für die Theologie M.s von geringerem Interesse als für seine Biographie.

³⁵ 500, 5.

³⁶ 500, 20.

³⁷ 501, 4.

³⁸ 501, 12: „Es ist auch keynn erkenntnuß des pittalischen unde gesunden“ (pittalisch = spitalisch?).

³⁹ 508, 21.

⁴⁰ 509, 30.

⁴¹ 503, 13.

⁴² 503, 32.

⁴³ 373, 4 (1521). Im übrigen ist *M.s Anschauung vom Antichrist* nicht eindeutig zu erheben. Vgl. folgende Stellen: 393, 13; 183, 5 und 261, 8.

Seinen hier mit einbezogen werden. Meiner Meinung nach ist die innere Reserve Müntzers gegenüber Luther schon sehr früh anzusetzen und mit O. H. Brandt anzunehmen, daß Müntzer schon im Prager Manifest die Wittenberger mit meint und sich gegen ihre Lehre wendet, „ohne Luther zu nennen“.⁴⁴ Jedenfalls sind die Hauptvorwürfe, die später Luther entgegengeschleudert werden, mit jenen von 1521 identisch. Den Wittenbergern gegenüber werden sie zum ersten Male greifbar und deutlich ausgesprochen im Briefe Müntzers an Melanchthon vom 27. März 1522, also nach der Entscheidung Luthers gegen die „Wittenberger Bewegung“ in den Invokavitpredigten, die für Müntzer die Situation klären und in diesem Schreiben klar kritisiert werden. Nach zustimmenden Worten fährt Müntzer in erstaunlicher Schroffheit fort: „. . . sed in hoc reprobō, dum os domini mutum adoretis nescientes, an electi vel reprobi sint de ignorantia vestra propagandi, futuram ecclesiam respuitis, in qua domini scientia orietur plenissime. Is quippe error vester, charissime, totus sumitur ex ignorantia vivi verbi“.⁴⁵ Müntzer wirft den Reformatoren also nicht weniger vor, als daß sie einen stummen Gott verehren⁴⁶ und vom lebendigen Wort keine Ahnung haben! Das sei die Grundlage ihres „Irrtums“: sie wissen Auserwählte und Verworfenen nicht zu unterscheiden und hindern damit das Kommen der zukünftigen Kirche, in der die wahre Wissenschaft des Herrn ihren Platz haben wird. Diese „Wissenschaft“ besteht aber in dem rechten Wissen um Erwählte und Verworfenen, d. h. in dem rechten „Urteil“ aus Gottes Munde. Müntzer drängt deshalb am Ende dieses Briefes darauf, angesichts der letzten Scheidung sich nicht für die Verworfenen zu entscheiden. Er fällt dabei ins sächsische Deutsch: „lieben bruder, last euer merhen, es ist zeyt! Nolite tardare, estas est in ianua. Nolite vobis conciliare reprobos . . .“.⁴⁷ In einem vertraulichen Brief an den Allstedter Schösser Zeiß vom 2. Dezember 1523 heißt es von denen, die die Welt mit „getichtem glauben“ noch höher vergiften als die andern mit „tolpelischen werken“ – es sind doch wohl die Lutherischen und die Päpster gemeint –, daß ihnen „guts unterschiets gebrieht“, daß sie also nicht die rechte Gabe der Unterscheidung, nicht das rechte Urteil besitzen. Sie sind „unversuchte Menschen“ und müßten erst „von Gott gelehrt“ werden.⁴⁸ Seit der Zeit spricht Müntzer häufig von den „unversuchten Schriftgelehrten“.⁴⁹ Äußerst scharfe Töne finden sich in dem Brief an Christoph

⁴⁴ Th. M., sein Leben und seine Schriften, hg. u. eingel. von O. H. Brandt, 1933, 8; vgl. M. Bensing, Th. M., Leipzig 1965, 43: „Von Anfang an zeigte sich, daß seine Grundsätze nicht nur antipapistisch waren, sondern auch antilutherische Tendenzen enthielten“.

⁴⁵ 380, 6.

⁴⁶ vgl. dazu das Gegenstück: „Thomas Muntzer wil keynen stummen, sunder eynen redenden Got anbethen“ 505, 5 (PrM b).

⁴⁷ 381, 23. Deutlich wird an dieser Stelle Luthers Entscheidung vom Frühjahr 1522 zur Schonung der Schwachen abgelehnt.

⁴⁸ vgl. 398, 19.

⁴⁹ 398, 4.

⁵⁰ 399, 12 (Br. an Chr. Meinhard v. 11. Dez. 1523).

Meinhard in Eisleben vom 30. Mai 1524.⁵¹ Doch auch die gedruckten Schriften Müntzers aus der zweiten Hälfte des Jahres 1524 geben klare Auskunft. In der berühmten „Fürstenpredigt“ erscheinen die „heillosen Schriftgelehrten“, die „mit großem Geplauder“ die Menschen verführen und sagen, „das Gott seynen lieben freunden seyne göttlichen geheimnis nit mehr offenbare durch rechte gesichte oder sein müntlichs wordt etc. Bleiben also bey yrer unerfahren weyse“.⁵² Sie haben „unbesidne (d. h. unrichtige) urteil“ und nichts anderes hat sie verführt, als daß sie „on alle erfarne ankunfft des heyligen geystes . . . das guthe nicht vom bößen . . . absundern“.⁵³ In der „Ausgedrückten Entblößung“ kehren diese Vorwürfe wieder. Die unversuchten Schriftgelehrten „sagen unverschamt, das Got seyne urteyl nyemants offenbare“.⁵⁴ „Sie sprechen aus dem bart, die vielglaubertgen leut: Es kann niemant wissen, wer außerewelt oder verdampft sey“.⁵⁵ Das bedeutet aber nichts anderes als: die Gottlosen zu schützen und zu verteidigen. Obwohl sie sprechen: Ei, wir sind gesättigt an der Schrift, wir wollen keiner Offenbarung glauben, Gott redet nicht mehr,⁵⁶ setzen sie doch nach Meinung Müntzers mit dieser ihrer Meinung zugleich die Schrift außer kraft, z. B. den Text Mt. 13 von der Absonderung der Gottlosen von den Auserwählten.⁵⁷ Sie wollen damit gütiger sein als Gott selbst!⁵⁸ Werfen wir noch einen Blick auf die letzte Schrift Müntzers, die „Hochverursachte Schutzrede“. Auch hier wird Luther vorgehalten, daß er mit den Worten Christi die Gottlosen verteidigt,⁵⁹ auf diese Weise aber den Vater mit seinem Ernst des Gesetzes zuschanden macht durch die Geduld des Sohnes. Er „verachtet also den unterschayd des heyligen geysts und verderbet eines mit dem andern also lange, das schir keyn urteyl auff erden bleibt“.⁶⁰ Lasse ich Christus ausschließlich „geduldig“ sein und nicht auch den strengen Richter über die Gottlosen, so erfinde ich eine „getichte gütigkeit“,⁶¹ unter deren Schutz die gottlosen Christen ihre Brüder bloß peinigen. Müntzer kann sich deshalb nicht scharf genug über diese „beschissene barmherzigkeit“ auslassen.⁶² Bequeme Ergänzung für diese Haltung ist die Vorstellung vom Jüngsten Gericht, wo „die Engel mit langen Speießen“ die Guten von den Bösen absondern.⁶³ „Es wäre feyn ding, daß

⁵¹ 402 ff.

⁵² 247, 16. Ganz parallele Aussage 258, 25: Die Erzbösewichte sagen „es sol die geheimnis Gottis niemant wissen“!

⁵³ 249, 10.22.

⁵⁴ 289, 36 (AE).

⁵⁵ 290, 10 (AE).

⁵⁶ 297, 32 (AE).

⁵⁷ 289, 25 (AE).

⁵⁸ 307, 32 (AE).

⁵⁹ 331, 1; vgl. 288, 26 rhetorisch: „Ei willkommen, du Verteidiger der Gottlosen!“

⁶⁰ 331, 9 (HS).

⁶¹ 329, 12 (HS)

⁶² 458, 7 (1525); vgl. auch 471, 5.

⁶³ 289, 29 (AE). Man muß bei dieser Stelle an das berühmte Bild von Hans Memling denken, das natürlich zahlreiche Parallelen gehabt haben dürfte.

man es alles aufs jüngste urteyl zöge“,⁶⁴ d. h. daß man die Scheidung aufs Jüngste Gericht verschöbe und damit heute aller Verantwortung ledig wäre! Andererseits scheut sich Luther aber durchaus nicht, *falsche* Urteile schon jetzt abzugeben. Er tut so, als ob er die rechten Urteile Christi schon erlangt hätte und verdammt etwa Müntzer als einen Satan und Teufel „mit seyнем verkerten lesterlichen urteyl“. ⁶⁵ Das aber ist eine völlige Umkehrung des göttlichen Willens und eine Pervertierung seines Urteils.

Fassen wir zusammen. Was Müntzer Luther vorwirft, ist, daß er – genau wie die „Pfaffen“ vor ihm – die ernste Situation seiner Zeit nicht erkennt und deshalb in ihr völlig versagt. Er hat kein Urteil. Anstatt die Gottlosen bloßzustellen und zu bekämpfen, verteidigt und stützt er sie; anstatt die Auserwählten zu sammeln und zu stärken, läßt er sie im Ungewissen und in der Bedrohung durch das „Unkraut“. Er leugnet darüberhinaus, daß Gott uns seine Urteile offenbarend zu erkennen gibt, er leugnet damit das entscheidende „lebendige“ Wort und macht Gott zu einem stummen Götzen. Das Gericht hat begonnen, aber er beruhigt sich und andere mit der Farce eines Jüngsten Gerichts! Kurzum, er ist ein „wurmressiger, unversuchter Schriftgelehrter“, der aus dem gestohlenen, toten Wort der Schrift einen angeblichen „getichten“ Glauben gebastelt hat, bei dem sich obendrein gut sein läßt.

III.

Wie ein genaues Gegenbild zu diesem Porträt wirkt das, was wir als *das Selbstverständnis Müntzers*⁶⁶ erheben können. Dem Verteidiger der Gottlosen steht ihr Ankläger und Verfolger gegenüber: „Thomas Müntzer mit dem Hammer“,⁶⁷ „ein Verstörer der Ungläubigen“,⁶⁸ – dem, der die Kirche der Auserwählten vernachlässigt, der „servus electorum dei“,⁶⁹ – dem „Schriftgelehrten“ und „Professur“ der „nuntius Christi“,⁷⁰ – dem „sanftlebenden Fleisch zu Wittenberg“ der „unverdrossene Landsknecht“ Christi.⁷¹ In seiner letzten Schrift sagt Müntzer einmal, er suche durch sein Amt den Namen Gottes zu verkündigen, Trost den Betrübnen, Verstockung und Krankheit den Gesunden zu bringen.⁷² In dieser doppelten Funktion sieht er sich an der Seite Christi stehen, dessen Amt ebenfalls ein doppeltes ist: die Armen zu

⁶⁴ 342, 13.

⁶⁵ 323, 9; vgl. auch 279, 13: Unsere Gelehrten übergeben „mit ihrem schwinden urteyl“ die Leute dem Teufel, die ein einziges Wort wider sie reden!

⁶⁶ vgl. dazu den Beitrag von M. Schmidt, *Das Selbstbewußtsein Th. M.s, in: Wiedergeburt und neuer Mensch*, 1969, 9–23. Schmidt erwähnt zwar in seinem schönen Aufsatz das „prophetisch-apokalyptische Sendungsbewußtsein“ Th. M.s (21, Anm. 53), doch, wie mir scheint, allzu beiläufig, was die folgenden Ausführungen zeigen mögen.

⁶⁷ 267, 14 (AE).

⁶⁸ 394, 36 (1523).

⁶⁹ 371, 14 (1521); 407, 3 (1524).

⁷⁰ 380, 2 (Br. an Melanchthon 1522).

⁷¹ 322, 1; 323, 23 (HS).

⁷² 332, 5 (HS).

trösten und die Unversuchten dem Peiniger zu überantworten.⁷³ Die beiden Funktionen: Kräftigung der Auserwählten und Kampf gegen die Gottlosen, sind aber genau genommen nur die zwei Seiten einer Sache. *Er weiß sich im Dienste der begonnenen Scheidung stehen*, im Dienste jener eschatologischen Trennung von Auserwählten und Gottlosen, die mit dem Auftreten Luthers begonnen zu haben schien. Doch steht die „treffliche, unüberwindliche zukünftige Reformation“⁷⁴ noch aus, sie ist hoch von Nöten und Müntzer will dazu beitragen, die unterbrochene „Reformation“ zu vollenden. Am Ende der „Protestation oder Erbietung“ sagt er relativ vorsichtig: „durch mein vornemen wil ich der evangelischen prediger lere in ein besser weßen führen.“⁷⁵ Die Zeit der Ernte ist da. Nach seiner Meinung hat ihn Gott selber in diese seine Ernte gemietet. Er fährt fort: „Ich habe meyne sichel scharff gemacht, denn meine gedanken seyn sehr hefftig uff dye warheyte unde meine lippen, haut, händt, haer, seele, leip, leben vermalediegen dye ungleubigen.“⁷⁶ Mit seiner ganzen Existenz, mit „Haut und Haaren“ ist er zum Werkzeug des göttlichen Gerichts geworden, der lebendige Gott selbst hat seine Sense in ihm scharf gemacht, daß er danach die roten Kornrosen und blauen Blümlein schneiden kann.⁷⁷ Daß Gott selbst ihn als Schnitter in seine Ernte gemietet hat, erklärt sein Selbstbewußtsein, das schon früh erkennbar ist, so im Brief an Luther vom 13. Juli 1520, wo es heißt „Opus meum non ago, sed domini“;⁷⁸ zugleich wird hier eine gewisse Strenge und Schärfe spürbar, mit der er vorgeht und niemand schont.⁷⁹ Ganz betont setzt das Prager Manifest in allen Fassungen mit den Worten ein „Ich, Thomas Muntzer“.⁸⁰ Die „Protestation oder Erbietung“ von 1524 folgt darin: „Ich Tomas Müntzer von Stolbergk aus dem Hartze, ein Knecht des lebendigen gottesson“.⁸¹ Es ist nicht ein „persönliches“, primär charakterlich motiviertes Selbstbewußtsein, sondern der mit dem „Ich“ der Rechtsurkunden unter-

⁷³ 399, 4 (1523).

⁷⁴ 255, 24 (FPr).

⁷⁵ 240, 2. Diese Stelle dürfte eine der frühesten sein, wo „evangelisch“ im Gegensatz zu „römisch“ geradezu als Konfessionsbezeichnung erscheint. M. weiß sich keiner dieser Gruppen zugehörig. Er steht über ihnen – „unparteiisch“, wie es später bei Schwendkfeld u. Franck heißen wird.

⁷⁶ 504, 18 (PrM b).

⁷⁷ 388, 4 (März 1523). Die Feldblumen stehen hier selbstverständlich für Unkraut, vgl. 226, 11; 246, 14. Es ist deshalb ausgesprochen grotesk und offenbart die tiefe Unkenntnis des Denkens von Müntzer, wenn man diesen ausgerechnet mit dem von ihm so verhaßten Unkraut positiv charakterisieren zu können meint: „... der gleich einer roten Mohnblume auf dem steinigten Acker der Christenheit blühte“ (G. Wehr, Th. M. in Selbstzeugnissen u. Bilddokumenten, rowohlt monographien 188, 1972, 135 mit einem Zitat von W. Nigg). Müntzer jedenfalls war kein Romantiker, sondern lebte in einem bäuerlichen Zeitalter.

⁷⁸ 360, 11; vgl. 366, 8: „Darumb byn ich gesant, gleich wye Christus vom vatter gesant wart“ (17. Jan. 1521).

⁷⁹ vgl. 358, 5.

⁸⁰ 495, 2; vgl. 491, 1; 505, 1: „Ego Tomas Munczer de Stolbergk“.

⁸¹ 225. In der Vorrede zur dt. evang. Messe spricht er ebenfalls von sich als „ich, Tomas Müntzer, ein Knecht Gottis“ 163, 1.

strichene Anspruch des göttlichen Gerichtsboten, der allgemeines Gehör fordert.⁸² Seine charakteristischen Briefunterschriften und Selbstprädikationen geben darüber Auskunft. Er ist – in einer früheren sehr merkwürdigen Selbstbezeichnung – „filius excussionis coram impiis“,⁸³ „Knecht Gottes wider die Gottlosen“,⁸⁴ in später, schon zugespitzter Situation: „Thomas Muntzer mit dem schwerthe Gydeonis“. ⁸⁵ Die Aufgabe dieses Gerichtsboten ist es, das Gottlose und die Gottlosen bloßzustellen und anzuprangern. 1524 sagt er einmal von sich, er müsse den vergifteten Schaden, der so tief eingedrungen sei, „greulich entdecken“ und keine „Geduld“ als Schanddeckel walten lassen.⁸⁶ Besonders aufschlußreich ist die Aussage Müntzers, er predige „das ernste Wort Gottes“, ⁸⁷ Gott habe ihn zum „ersten Prediger“ gemacht, keinen Menschen auf dieser Erde zu verschonen, der dem Worte Gottes widerstrebt.⁸⁸ Der „erste Prediger“ ist also der Gerichtsprediger, das „erste Wort“ ist Gottes Gerichtswort. „Ernst“ kommt als Adjektiv und Substantiv häufig vor bei Müntzer und ist immer ein Hinweis auf Situationen des Gerichts: der „Ernst des Vaters“ ist das Gericht;⁸⁹ es geht deshalb um ernste Erkenntnis,⁹⁰ um ernstliche Betrachtung des Gesetzes,⁹¹ um ernsten Mut zur Wahrheit.⁹² Der „falsche Trost“ darf nicht allen christlichen Ernst „zum Greuel machen“. ⁹³ „Durch brünstigen Ernst“ wird ein neuer Elia die Leute erwecken zur Reinigung der Kirche;⁹⁴ die „ersten Knechte Gottes“ werden die Ausführenden des Gerichts sein.⁹⁵ Ein gerechtfertigter, „erstester“ Prediger ist „nicht mit honigsüßen Worten und Heuchelei“ bei der Hand, sondern mit einem inbrünstigen und rechten ernsten Eifer, die „getichten cristen“ auszuwurzeln, zu brechen, zu bestrafen und zu zerstören allen ihren böswichtigen Glauben, den sie vom Hörensagen oder aus Büchern von Menschen gestohlen haben wie Diebe.⁹⁶ Dazu ist freilich nicht jeder geschickt. Die Prediger müssen sehr genau wissen, wer sie pflegt auszusenden in die Ernte, zu welcher sie Gott vom Anfang ihres Lebens geschliffen hat wie eine lebendige starke Sense oder Sichel. Dies Amt kann nicht jeder versorgen, wenn er auch alle Bücher gelesen hätte, er muß erst wissen die Sicherheit seines Glau-

⁸² 1523 nennt er sich „eyn williger Botenleuffer Gots“ 388, 15 – nachdem zuvor die Gerichtssituation deutlich genug angesprochen ist.

⁸³ 385, 21 (1522), nach Hiob 38, 13: die Gottlosen abschütteln von dieser Erde.

⁸⁴ 456, 7 (1525).

⁸⁵ 464, 17 (9. Mai 1525).

⁸⁶ 269, 19 (AE).

⁸⁷ 342, 18 (HS).

⁸⁸ 395, 8 (Br. an Friedrich den Weisen von 1523).

⁸⁹ 330, 16.

⁹⁰ 302, 36.

⁹¹ 251, 28.

⁹² 252, 5.

⁹³ 238, 20; vgl. 331, 9: Man darf den Vater mit seinem Ernst des Gesetzes nicht zuschanden machen durch die Geduld des Sohnes!

⁹⁴ 300, 24.

⁹⁵ 262, 3.

⁹⁶ 221, 1 vgl. ebd. 24 (Getichter Glaube).

⁹⁷ 307, 13 (AE).

bens.⁹⁷ Ein solches „Wissen“ ist aber auf Seiten der Reformatoren nicht zu gewinnen. Unsere Gelehrten wollen gern das Zeugnis des Geistes Jesu auf die hohe Schule bringen. Das bedeutet zweierlei: sie verhindern dadurch, daß „der gemeine Mann“ ihnen in der Lehre gleich wird und „sie wollen alleyn den glauben urteylen mit irer gestolnen schriff“.⁹⁸ Thomas Müntzers Weg zur Gewinnung eines rechten sicheren Urteils weist auf eine bessere „hohe Schule“ als es die beste Universität sein kann.

IV.

Müntzer weiß, viele ‚arme, grobe Menschen‘ wähnen dennoch, ‚daß die großen, dicken, feisten Pausbacken sollten gute Urteile über die Ankunft des Christenglaubens erteilen‘. Wie sollen aber solche Leute über den Glauben urteilen, die alle „Bewegung des Glaubens“ verleugnen und verfluchen, die ihr Leben lang keinen bösen Tag gehabt haben und doch Richter und Beschirmer des Glaubens sein wollen?⁹⁹ Der Christenglaube ist also „unerfahren“. Darum muß einer aufstehen – kurz zuvor spricht er von einem neuen Johannes –, der die Menschen „weyse auff die offenbarung des götlichen lemblyns, im urteyl des ewigen worts vom vatter abgehend“.¹⁰⁰ *Wie erlangen wir also das rechte Urteil? Aus der Offenbarung des ewigen, lebendigen Wortes.* In der Kurzfassung des Prager Manifestes heißt es: „Wan wyr abber das rechte lebendyge Wort Gots lernen werden, so mugen wyr den ungleubygen ubervinnen unde richten sichtiglych“.¹⁰¹ In der Fürstenpredigt 1524 sagt Müntzer: soll unser natürlicher Verstand zur Dienstbarkeit des Glaubens gefangen werden¹⁰² „so muß er kummen auff den letzten grad aller seiner urteyl, wie zun Römern am ersten capitel und Baruch 3. angezeycht. Der urteyl mag er aber keins beschlissen mit gutem grund seyns gewissens on Gottis offenbarung“.¹⁰³ Ohne Gottes Offenbarung ist also das „Urteil“ nicht zu erlangen. Die Offenbarung Gottes kann aber nicht in uns eindringen, wenn wir nicht recht bereit sind. An dieser Stelle drückt sich Müntzer mit Vorliebe in der Sprache der deutschen Mystik aus, er steht hier offenbar ganz in der Nachfolge Taulers und seiner Anfechtungs- und Leidensmystik. Wer die Nacht nicht erlitten hat, kann nicht die Kunst Gottes, heißt es 1524 einmal. Deshalb muß man alle Augenblick in der Ertötung des Fleisches wandeln.¹⁰⁴ An einer anderen Stelle: wie kann ich wissen, was Gott oder Teufel sei, eigen oder fremd Gut sei, es sei denn, daß ich mir entworden bin?¹⁰⁵ Weil uns

⁹⁸ 270, 7 (AE).

⁹⁹ 299 f. (AE).

¹⁰⁰ 297, 8 (AE).

¹⁰¹ 493, 11 (PrM a).

¹⁰² Er nennt hier 2. Kor. 10, wo natürlich nicht nur V. 5, sondern vor allem V. 6 gemeint ist: „in Bereitschaft stehen, jeden Ungehorsam zu strafen, wenn euer Gehorsam zur Vollendung gekommen sein wird“. Wie zahlreiche andere Stellenangaben bei Franz ist auch 250 Anm. 166 zu verbessern (auch Anm. 168!)

¹⁰³ 250, 12. Auch hier müssen die bei Franz genannten Bibelstellen korrigiert werden.

¹⁰⁴ 402, 12: „urteyl“ Zeile 24!

¹⁰⁵ 426, 4 (ohne Jahr) Zeile 6: „in nihilum redactus“.

die Furcht Gottes erst „leer“ machen muß, „drumb ist die welt also grob, Gotes urteyl zu vernemen“.¹⁰⁶ In einem eigenartigen aber sehr aufschlußreichen kurzen Brief vom März 1523 werden die zwei Vorgänge direkt parallel gesehen: a) in der Anfechtung wird der Seelen Abgrund geräumt, damit das unüberwindliche Zeugnis des Hl. Geistes geschöpft werden kann, der nur dem Trostlosen gegeben wird; b) Gott macht seine Sense scharf in mir, denn das Unkraut muß mit dem reinen Weizen unter den Dreschflegel.¹⁰⁷ Das Leiden ist also die Voraussetzung dafür, daß uns das lebendige Wort im Herzen Gottes Urteil verkündet. „Kurtzumb es muß sein der enge weg, yn welchem alle urteyl nicht nach der larven, sondern nach dem allerliebsten willen Gottes in seinem lebendigen wort studierrh und erfahren werden in allerley anfechtung des glaubens“.¹⁰⁸ Aus diesem Grunde will der Auserwählte auch dem Leiden nicht entfliehen, er will vielmehr von Gott durch die Pein des Gesetzes „mit urteyl und nit im grymm gestrafft sein“,¹⁰⁹ das heißt, er will das göttliche Gericht selber zuvor durchstehen und annehmen. Deshalb kann er auch mit dem Stufengebet der Messe beten: „O Gott, urteyl mich und sunder mich ab von der gottlosen arth und errette mich von dem hinterlistigen schalcke“.¹¹⁰ Der wahre Gläubige bittet also Gott, über ihm sein Urteil zu sprechen, ihn zu „rechtfertigen“, nämlich durch Leiden zu strafen und so gewissermaßen das letzte Gericht an ihm vorwegzunehmen. In der früheren Zeit kann es Müntzer so ausdrücken: wer einmal den Hl. Geist empfängt, wie er soll, der kann nimmermehr verdammt werden.¹¹¹ Es geht also um eine Art Besiegelung; der Auserwählte, der den Geist empfangen hat, ist durch das Gericht hindurch. Der Geist sichert vor neuem Urteil.¹¹² Ja, dem Auserwählten wird „die wage des göttlichen urteyls“¹¹³ zuteil, sich und andere am göttlichen Urteilsmaßstab zu überprüfen. „In der Offenbarung wird dem Menschen die Urteilsfähigkeit gegeben“ sagt der sowjetische Müntzerforscher Smirin sehr richtig. Doch er mißverstehet dies rationalistisch als „Eröffnung des Verstandes“, als „die Gabe des logischen Urteils“.¹¹⁴ Wir sehen, daß

¹⁰⁶ 286, 35 (AE).

¹⁰⁷ 387 f.

¹⁰⁸ 235, 1 (PE).

¹⁰⁹ 330, 10 (HS), d. h. es gibt ein „rechtfertigendes“ und ein vernichtendes Leiden, ein Leiden, das den Auserwählten läutert und stärkt, den Verworfenen aber vernichtet.

¹¹⁰ 165, 17 (Deutsch Ev. Messe) nach Ps. 43, 1: iudica me.

¹¹¹ 502, 4 (PrM b).

¹¹² Th. Nipperdey in seinem vorzüglichen Aufsatz „Theologie und Revolution bei Th. M.“ (aus ARG 54, 1963 wieder abgedruckt in: Wirkungen der dt. Reformation bis 1555, hg. von W. Hubatsch, 1967, Wege d. Forschung CCIII, 236–285) spricht hier von „Abschließbarkeit der Rechtfertigung“, was freilich zu stark von Luther her gedacht ist. M. selbst vermeidet die Vokabel Rechtfertigung, sie taucht nur an wenigen mehr zufälligen Punkten auf. Vgl. Anm. 257.

¹¹³ 303, 1 (AE). Die Stelle ist im einzelnen schwer zu interpretieren, bes. das „in erfoderung deines hertzens“. Die Bibelstelle Anm. 213 ist ungenügend verifiziert. Mindestens müßte noch Ps. 119, 66 f. notiert werden.

¹¹⁴ M. M. Smirin, die Volksreformation des Th. M. und der große Bauernkrieg, 1956², 182 f. Außer von Smirin ist der Begriff des Urteils übrigens kaum beachtet worden!

dieses Urteilsvermögen im Dienste des letzten Gerichts steht und sehr viel näher bei der alten „Unterscheidung der Geister“ liegt, zu „wissen und nit allein in windt gleuben, was uns von Got gegeben sey odder vom teuffel oder natur“. ¹¹⁵

V.

Doch kann das rechte Urteil im allgemeinen nicht allein aus der Offenbarung des „lebendigen Worts“ entnommen werden. Je länger, je mehr ist für Müntzer *das geschriebene Wort der Bibel zur Überprüfung dieses Urteils erforderlich*. Es ist gleichsam für die „Ausfertigung“ dieses Urteils unentbehrlich. Zwar steht es für Müntzer fest: wer nicht „empfindlich“ geworden ist durch das lebendige Zeugnis Gottes, der weiß von Gott nichts gründlich zu sagen, „wenn er gleich hunderttausend biblien hett gefressen“. ¹¹⁶ Auch ohne die Bibel ist ein unbetrüglicher Christenglaube möglich. ¹¹⁷ Und doch heißt es schon im Prager Manifest 1521 einmal: die Herzen, die der Furcht Gottes voll sind, sind das Papier und Pergament, da Gott nicht mit Tinte, sondern mit seinem lebendigen Finger schreibt „dye rechte heilige schrift, dye dy eusserliche biblien recht bezceugt“. Die lebendige Rede Gottes ist hier ein „gezceugnis, das die bible warmacht“. ¹¹⁸ In der Fürstenpredigt von 1524 gibt der Text Müntzer die Gelegenheit, zu der für ihn wichtigen Frage nach Träumen und Gesichten Stellung zu nehmen. Er führt aus: durch die Übung der „ernsten“ Wahrheit müssen wir „die unbetrüglichen gesicht vor den falschen erkennen“; doch müssen daneben Gesichte und Träume „mit allen yren umbstendigkeiten in der heiligen biblien bezeuget seint“; ¹¹⁹ es sind also Privatoffenbarungen in solcher Gestalt nicht „auß fleischlichem urteyl“ einfach abzulehnen, sie sind auch nicht kritiklos zu übernehmen, sondern an der Heiligen Schrift zu überprüfen. ¹²⁰ Wir stoßen hierbei auf ein sehr eigenartiges Schriftverständnis und auf eine sehr merkwürdige Hermeneutik Müntzers, die wir hier nur andeuten können und die in vieler Hinsicht auch dunkel bleibt. Wir finden jedoch an mehreren Stellen Äußerungen Müntzers zu diesem Thema. In der „Protestation“ von 1524 sagt er: „du must nicht thun wie die klugen thun, einen spruch hir, den andern do furtragen, on starcke vogleichung des gantzen geists der schrift . . . Wenn wir auch schon ein urteil erwuschen, ist uns viel zu kurtz, so wir das ander nicht darneben be-

¹¹⁵ 250, 10 (FPr). Die alte *Unterscheidung der Geister* spielt zur Zeit Müntzers eine entscheidende Rolle bei Ignatius von Loyola, bei dem sie eine Methodisierung erfährt. Es geht dabei freilich um den Einzelnen (in der Kirche). Eine Beziehung auf die weltgeschichtliche Scheidung fehlt im allgemeinen. Vgl. dazu zwei Beiträge von H. Bacht und H. Rahner in: Ignatius v. Loyola, seine geistl. Gestalt u. s. Vermächtnis, hg. v. Fr. Wulf, 1956, 246 ff. u. 303 ff. Zuletzt vgl. G. Switek SJ, „Discretio spirituum“. Ein Beitrag z. Gesch. d. Spiritualität (Theol. u. Phil. 47, 1972, 36–76).

¹¹⁶ 251, 17 (FPr); vgl. 234.

¹¹⁷ 277, 25 (AE).

¹¹⁸ 498, 24 (PrM b).

¹¹⁹ 252, 5; 253, 1.

¹²⁰ vgl. 255, 10.

greiffen“.¹²¹ Als Beispiel eines zu „kurzen“ Urteils führt er hier an die Rede, Christus habe alles allein getan. Man dürfe aber über dem Haupt die Glieder nicht vergessen! Die genannte „Vergleichung“ findet sich bei Müntzer noch öfter. So auch in der „Ausgedrückten Entblößung“: man muß dem aufstehenden Übel zuvorkommen mit Erweisung christlicher Meisterschaft, welche zu dieser Zeit nicht anders geschehen kann „denn mit außlegung der heyiligen schriff in der lere des geysts Christi durch die vergleychung aller geheymnus und urteyl Gottes. Dann es haben alle urteyl das höchst gegen-teyl bey im selber. Wo sie aber nit zusammen verfast werden, mag keyns gantz und gar verstanden werden (wie helle oder klar es ist) on des andern unaussprechlichen schaden. Das ist die grundsutt aller bößwichtischen zurtrennung“.¹²² Es geht nun Müntzer bei dieser „Vergleichung“ ganz offensichtlich nicht so sehr um einen formalen oder dialektischen Ausgleich bzw. um eine Erklärung sich widerstreitender Bibelstellen – so etwas findet sich bei Hans Denck,¹²³ aber nicht bei Müntzer –, sondern es geht ihm um den Grundcharakter der ganzen „Heilsgeschichte“, die in der Bibel wie in einem Spiegel wiederzufinden ist: Die ganze Schrift gibt „gezeugnuß, wie der glaub mit dem unglauben gantz ungehörten zandk anrichtet“.¹²⁴ Die Worte beider Testamente in Vergleichung bezeugen die Kunst Gottes.¹²⁵ „Vergleichung beider“, das meint an einer wichtigen, schon genannten Stelle: man kann den Vater mit seinem Ernst des Gesetzes nicht zuschanden machen durch die Geduld des Sohnes, das hieße das Gesetz des Vaters verachten und den Schatz der Gütigkeit des Sohnes heucheln.¹²⁶ Man kann nicht den Sohn gegen den Vater ausspielen, denn „Christus hat im evangelio durch seine gütigkeit des vaters ernst erklert“.¹²⁷ Man kann auch nicht Paulus gegen das Alte Testament ausspielen wie die „wollüstigen Schweine“ (die Wittenberger!), „welche verfluchen das alte testament, disputiren vil aus Paulo von werken, verschumpiren das gesetz aufs eußerlichste und haben dennoch nicht die meynung Pauli“.¹²⁸ Kurzum: man darf die Scheidungs- und Gerichtssituation nicht und niemals außer acht lassen! „Das gesetz Gottes ist klar, erleuchtet die augen der ausserweleten, macht starblint die gottlosen“.¹²⁹

Für Müntzer ist also neben der Offenbarung durch das lebendige Wort Gottes auch die Heilige Schrift notwendig zur Gewinnung und zur „Ausfertigung“ des Urteils. *Die Bibel* bekommt von daher eine ganz merkwürdige Funktion: sie *wird für Müntzer zum Buch der Urteile*. Man wird fast an die englische Rechtspflege erinnert, wo auch nicht aus einem kodifizierten Gesetzbuch gerichtet wird, sondern auf Grund gesammelter „Fälle“ und „Ur-

¹²¹ 234, 10 (PE); vgl. 315, 7: die Schriftgelehrten finden ihren Irrtum „in disem evangelio mit vergleychung der gantzen heyiligen schriff“ (AE).

¹²² 268, 5; vgl. auch 315, 3: „mit vergleychung der gantzen heiligen schriff“.

¹²³ H. Denck, Schriften, hg. v. W. Fellmann, 2, 1956, 29 ff. 118.

¹²⁴ 273, 10 (AE).

¹²⁵ 228, 20 (PE).

¹²⁶ 331, 7 (HS).

¹²⁷ 330, 6 (HS).

¹²⁸ 403, 24 (Br an Chr. Meinhard v. 30. Mai 1524).

¹²⁹ ebd. 28.

teile“ der Vergangenheit. Insofern findet Müntzer mehr als „exempla“ aus der Geschichte Gottes in der Bibel. Sie enthält „Belege“, wie Gott mit den Frommen und Unfrommen handelt, und ist insofern nichts Vergangenes, „Geschichte“, sondern für die Gegenwart von höchster und aktuellster Bedeutung. Sie ist für ihn wirklich eine Sammlung von „Urteilen“ aus den Prozessen Gottes – die freilich nur recht gelesen, verstanden und angewandt werden können mit Hilfe der göttlichen Erleuchtung im Geist. Die ganze Schrift wird somit für Müntzer „Gesetz“; Gesetz und Evangelium werden scharf geschieden und verteilt auf geschriebenes und lebendiges Wort. Daß der Buchstabe tötet und der Geist lebendig macht, wird ganz wörtlich genommen: die Schrift ist dazu geschaffen, „zu tödten und nicht lebendig zu machen wie das lebendige wort, das eine lere sele hört“. Er fügt hinzu: „last uns die heiligen biblien dartzu nutzen“.¹³⁰ In einer anderen Schrift wiederholt Müntzer diese Aussage gegenüber den „Schriftgelehrten“, die sagen: wir wissen, daß die Schrift recht ist. „Es ist war, das sie recht ist, euch zu tödten und nicht lebendig zu machen, dann darumb ist sie nicht auff erden gelassen“.¹³¹ Die Heilige Schrift ist also ein anzuwendendes und zu „nützendes“ Werkzeug beim Geschäft des Richtens.¹³² Christus hat uns „durch das evangelion das urteyl zu richten gelassen mit verfassung seines unbeflegkten gesetzes“,¹³³ d. h. unter Einbeziehung und Berücksichtigung des Gesetzes. Denn der Wille Gottes muß durch Betrachtung des Gesetzes vollführt werden, „sonst würde nyemandt den glauben vom unglouben absundern“.¹³⁴ Der Auftrag zu richten, und zwar aus der Bibel, ist wohl am klarsten an folgender Stelle formuliert: „Ir söllet ein rechtes urteyl volfüren nicht nach dem angesicht. Es sein inen keyn andere urteyl, dann im gesetz beschriben, fürgehalten, zu richten nach dem geyst des gesetzes“, und zwar hier unter Einbeziehung und Berücksichtigung des Evangeliums. Dabei kommt gelegentlich ein geradezu magisches Wortverständnis an den Tag. So heißt es in einem Brief von Ende 1524: „Das gesetzte wird die gottlosen umbstürzen, es hilft sie ir geschrey gar nichts“.¹³⁵ Wie ein Jurist Paragraphen, so schleudert Müntzer den Gottlosen ganz massiv biblische „Urteile“ aus dem Alten und Neuen Testament entgegen. „Wer den Geist Christi nicht in sich spürt, ja wer ihn nicht gewißlich hat, der ist nicht ein Glied Christi, er ist des Teufels, Röm. 8“.¹³⁶ Sie haben die „bloße Schrift“ aus der Bibel gestohlen und werden mit dem selben Diebstahl von Gott selber vermaledit. Jer. 23.¹³⁷ „Deutro am 13. capitel ist das helle klare urteyl beschlossen und Paulus fellet es auch über den unkeuschen ubertreter 1. Corinth. 5“.¹³⁸ An unbekannte, wohl

¹³⁰ 220, 22 (Vom getichten Glauben).

¹³¹ 231, 14 (PE).

¹³² Nutzen der Schrift zum Urteil und zur „Bewährung“ der Geister: 279, 3.

¹³³ 332, 21 (HS).

¹³⁴ 327, 13 (HS). Der ganze Zusammenhang ist äußerst schwierig zu interpretieren.

¹³⁵ 449, 15.

¹³⁶ 492, 15 (PrM a).

¹³⁷ 496, 18 (PrM b).

¹³⁸ 328, 16 (HS).

abgefallene Anhänger in Allstedt schreibt er März 1525: So ihr euern Fall erkennen wollt, ist euch wohl zu helfen, „Apo von der Jesabel habt yr das orteil am 2 ca.“.¹³⁹

VI.

Das letzte Beispiel zeigt, daß Müntzer nicht nur allgemein die Gruppe der Gottlosen anredet, sondern ganz konkret auch Einzelne. *Thomas Müntzer, der Gerichtsprophet, spricht Urteil*. In der Frühzeit geht es vor allem um die Priester und Pfaffen: „es sint vordomte menschen, Joh. 3“, „lange vorrichtet“, „luter teuffel“, ohne Recht vor Gott und den Menschen.¹⁴⁰ Die „vortumpten pfaffen“ sind mit Haut und Haaren verurteilt zur ewigen Verdammnis, warum sollte ich sie nicht auch verdammen?¹⁴¹ Später nennt er dann „Mönche und Nonnen“ als abgöttische Menschen, die man nach Ex. 23 nicht verteidigen darf. Doch neben solchen Gruppen tauchen sehr bald auch einzelne Namen auf. 1521 im Sommer ist es sein humanistischer Nebenbuhler in Zwickau: „Egranus, homo maledictus in aeterna tempora“.¹⁴² Im Brief an Melanchthon 1522 wird vor (Johann?) Lang gewarnt: „Langium vestrum; est enim reprobus, qui persecutus est servum domini ex superbia sua immortal“.¹⁴³ Müntzer müht sich also noch um die Wittenberger, er bemüht sich, ihnen sein „Urteil“ mitzuteilen, in der Hoffnung, daß es akzeptiert werde. Die Beispiele lassen sich vermehren. In der Fürstenpredigt zieht Müntzer folgende Konsequenz aus Daniel „mit der unterrichtung des gantzen göttlichen gesetzes, das man die gotlosen regenten, sunderlich pfaffen und mönche tödten sol . . . Dann die gottlosen haben kein recht zcu leben, allein was yhn die außerwelten wollen gönnen, wie geschrieben steet im buch des außgangs am 23.“¹⁴⁴ Hatte Müntzer ursprünglich – etwa im Prager Manifest – nur „die Pfaffen“ im Blick, so werden daraus mehr und mehr gottlose Regenten, sonderlich Pfaffen und Mönche, wobei die Verführten mit den Verführern genannt werden. 1523 und dann wieder 1525 ist es etwa Graf Ernst von Mansfeld, dem Müntzer das Gericht androht bzw. das Urteil spricht.¹⁴⁵ 1524 ist es die Obrigkeit von Sangerhausen, die die wahre Lehre verketzert. Müntzer ruft diesen Männern zu: „Ich weiß, das keyne abgottischer menschen ym lande seyn dan yhr“.¹⁴⁶ „Es ist das rechte urteyl Gotts, das sie also ganz jämmerlich verstogket sein, dann Gott wil sie mit der wurzeln ausreufen, Josua am 11. cap. hat uns das vorkundiget“.¹⁴⁷ Er will der ganzen Welt beweisen, daß sie „offenbar-

¹³⁹ 451, 21. Gemeint ist Apokalypse 2, 20 ff.

¹⁴⁰ 497, 27 f. (PrM b).

¹⁴¹ 499, 27.

¹⁴² 372, 16 (Br. an Nik. Hausmann vom 15. Juni 1521).

¹⁴³ 382, 5.

¹⁴⁴ 262, 15. 32.

¹⁴⁵ 393 f.; 468, 21: „Kurtzumb, du bist durch Gottes kräftige Gewalt der Verderbung überantwortet“.

¹⁴⁶ 410, 18 (Br. an die Obrigkeit von Sangerhausen v. 15. Juli 1524).

¹⁴⁷ 409, 1 (Parallelbr. an die Gottesfürchtigen zu Sangerhausen vom selben Tage). Josua 11 wird auch Friedrich d. Weisen angedroht! 431, 36.

liche lebendige teufel seynt“.¹⁴⁸ Zwei besonders markante Beispiele aus späterer Zeit mögen zuletzt angeführt werden. Immer stärker rückt für ihn Martin Luther ins Zentrum des gegnerischen Lagers, wo die Gottlosen verteidigt werden. Immer offener wagt er es deshalb auch, Luther öffentlich anzuklagen und zu verurteilen. Seine letzte gedruckte Schrift, die „Hochverursachte Schutzrede“¹⁴⁹ ist im Grunde nichts anderes als eine gewaltige Urteilsbegründung und Urteilsverkündung über den Widersacher in Wittenberg – er selbst versteht es so.¹⁵⁰ In dieser Urteilsschrift häuft er „Urteil“ über „Urteil“ auf den Reformator. „Drum nennet dich der Prophet Psalm 90 einen basiliscum, tracken, aspidem und einen lewen“.¹⁵¹ An einer anderen Stelle wird Luther als Fuchs bezeichnet. „Ezechiel gibt das urteil vom fuchs am 13. cap. und am 34. von den bestien, wilden thieren, die Christus wolff nennet, Joan. 10. Den allen wirts gen, wie den gefangen fuchssen, Palm 72“.¹⁵² „Laß dir Paulum das urteyl sagen, 2. Corin. 11“¹⁵³ – hier spricht Paulus von den falschen Aposteln und sagt, daß der Satan selbst sich in den Engel des Lichts verkleidet! Doch nicht nur über Luther, den apokalyptischen Bösewicht, „urteilt“ Müntzer; er spricht in seinen letzten Tagen auch Recht im Lager der Aufständischen und hat wohl die Autorität dazu. Offenbar auf Anfragen antwortet er den Mühlhäusern am 8. Mai 1525, „das solche aufrurysche leuthe . . . vom haufen ordentlich gestrafft werden sollen“,¹⁵⁴ an den Rat von Sondershausen schreibt er am selben Tage: „Got der almechtig hat das orteil geben im heyligen Josua am 7 capitel, do der Achior wart myt steynen totgeworfen, drumb das er getummel im volk Gottis anrichtete. Yhr sollt den buben richten . . . Drumb thut, was recht ist, und tragt keynen scheuen“.¹⁵⁵

VII.

In den knapp vier Jahren seines Wirkens, die für uns einigermaßen überschaubar sind, scheint sich Müntzers Grundanschauung vom Gericht und vom Urteil, wie wir sie entwickelt haben, kaum gewandelt zu haben. K. Holl dürfte recht haben mit der Ansicht, daß das „Eigenartige“ bei Müntzer „schon im ersten Augenblick, wo Müntzer schriftstellerisch für uns auftaucht

¹⁴⁸ 420, 14 (an den Schösser Zeiß am 22. Juli 1524).

¹⁴⁹ vgl. dazu die Ausführungen von Hinrichs im 3. Kap. s. Buches „Luther und Müntzer“, 143–187!

¹⁵⁰ 341, 3: „Darumb hab ich fast das gantz capitel (Joh. 8) zum gegenwertigen urteyl genützt“.

¹⁵¹ 332, 16.

¹⁵² 340, 5.

¹⁵³ 339, 23.

¹⁵⁴ 462, 4. 7.

¹⁵⁵ 462, 14; gemeint mit „Achior“ ist Achan! – Typisch ist auch der (doch wohl echte) Brief an den Rat von Nordhausen vom August 1524 (573 f.) Die sich abkehren vom Schöpfer zu den Kreaturen und einen Menschen um eines hölzernen Klotzes willen umbringen wollen, „sollen unterworfen sein dem urtheil des todes, auch der Prophet, der darauf weisen würde . . . Darum ist cuer Lehrer, ja wenn er ein Engel wäre, verflucht und schuldig des todes“.

– schon 1520/21 – voll entwickelt vorliegt“.¹⁵⁶ Umso stärker fällt es deshalb auf, daß Müntzer in den praktischen Konsequenzen seines Handelns im gleichen Zeitabschnitt zahlreiche und z. T. nicht unerhebliche Wandlungen durchmacht. So relativ konstant die „Lehre“ Müntzers ist, so ungeheuer dramatisch und erregt entwickelt sich das „Leben“ Müntzers in den Jahren vom Sommer 1521 bis zu seinem Tode am 27. Mai 1525. Und trotzdem versteht man auch dieses sich in so vielen Brüchen vollziehende Leben nur von seiner Lehre her. Alles entwickelt und entscheidet sich für Müntzer an der Frage: *Wer vollzieht die Urteile? Wer beginnt die letzte Scheidung und setzt sie in die Realität um?* Müntzers Programm drängt nach Verwirklichung. Er ist gleichsam immer aufs neue auf der Suche nach „Vollstreckern“ des Urteils, nach „Händen“, die die Ernte vorantreiben, Unkraut und Weizen voneinander scheiden. Denn im Unterschied zu den Wittenbergern ist er nicht der Meinung, daß der Antichrist „ohne Hand“ bekämpft werden könnte.¹⁵⁸ Ganz im Gegenteil: wer ein Stein der kommenden Kirche sein will, der wage seinen Hals!¹⁵⁹ Ihr müßt es wagen um des Evangeliums willen!¹⁶⁰ Konsequenter setzt Müntzer auch das eigene Leben und die eigene Sicherheit aufs Spiel.¹⁶¹

Im Sommer und Herbst 1521 finden wir Müntzer *in Böhmen*.¹⁶² Was will er dort? Darüber geben die drei Fassungen des Prager Manifestes¹⁶³ eine im Wortlaut zwar differierende, in der Sache aber doch wohl übereinstimmende Antwort: mit Hilfe der Böhmen will er die Scheidung inaugrieren, den ersten Akt der Erntezeit beginnen. Am vorsichtigsten drückt sich Müntzer im lateinischen Entwurf aus, mit dem er sich wohl an die gelehrte Welt in Prag wenden wollte. Nur deshalb sei er nach Böhmen gekommen, damit sie das lebendige Wort annehmen, das nicht leer zurückkehrt. Er verspricht Ruhm und den Anfang der neuen Kirche; er fordert Raum für seine Predigt und drängt zur Entscheidung zwischen sich und den römischen Priestern, die die Gottlosen von den Erwählten nicht unterschieden haben.¹⁶⁴ In der kürzeren deutschen Fassung vom 1. November 1521

¹⁵⁶ K. Holl, *Ges.Aufs.* I, 425. Freilich hebt Holl als dieses Eigentümliche bei M. andere Punkte heraus als wir. Ich würde das Prager Manifest als das Dokument ansehen, aus dem man in gewisser Hinsicht schon den „ganzen Müntzer“ herausholen kann.

¹⁵⁷ Trotz vieler Spezialarbeiten, neuerdings v. a. aus der DDR, ist der genaue Lebensgang M. bisher noch nicht gänzlich aufgeklärt. Wir versuchen deshalb auch, vorsichtig zu skizzieren.

¹⁵⁸ 261, 6 (FPr): Unsere Gelehrten kommen daher und reden so mit ihrer gottlosen gestohlenen Weise! Luthers Vorwurf, M. wolle „mit der Faust“ daran, ist also sehr berechtigt (WA 15, 219, 10 f.).

¹⁵⁹ 418, 11 (22. Juli 1524).

¹⁶⁰ 259, 28 (FPr- zu den sächs. Fürsten!)

¹⁶¹ vgl. etwa 371, 9; 372, 28; 494, 15. 28; 504, 23.

¹⁶² vgl. dazu V. Husa, *Tomáš Müntzer a Čechy* (Rozpravy Československé Akademie Věd, Ročník 67, 1957, Sešit 11). Dt. Zusammenfassung 109–121. Husa sagt freilich mehr als wir in Wirklichkeit wissen.

¹⁶³ 491–511.

¹⁶⁴ 510, 28: „Constringo et contestor vos propter roseum christi sanguinem ut iudicetis inter me et vestros Romanosque sacerdotes, vestrum est iudicare . . .“.

wird das „lebendige Wort“ in seiner Funktion sehr viel genauer umschrieben: wenn wir das rechte lebendige Wort lernen, so können wir den Ungläubigen überwinden und richten sichtlich.¹⁶⁵ „Gott wird wunderliche Dinge tun mit seinen Auserwählten, sonderlich in diesem Lande. Denn hier wird die neue Kirche angehen, dies Volk wird ein Spiegel der ganzen Welt sein. Darum rufe ich jeden Menschen auf, mit dazu zu helfen, daß Gottes Wort verteidigt wird . . . wirst du das nicht tun, so wird dich Gott lassen durch den Türken erschlagen im zukünftigen Jahr. Ich weiß fürwahr, was ich rede, daß es also ist . . . Nehmets zu Herzen, liebe Böhmen, nicht ich allein fordere Rechenschaft von euch, wie mich der Spruch Petri lehrt, sondern Gott selber. Ich will auch euch Rechenschaft geben; kann ich solche Kunst nicht, der ich mich so hoch rühme, so will ich sein ein Kind des zeitlichen und ewigen Todes.“¹⁶⁶ In der teilweise etwas langatmigen längeren deutschen Fassung vom 25. November wird der Gerichtsprophet noch deutlicher. Des Teufels Pfaffen haben die Gerichte Gottes nicht geübt,¹⁶⁷ sie haben vom rechten, lebendigen Wort kein Mal das Maul aufgetan.¹⁶⁸ Aber die Zeit der Ernte ist da, Gott hat ihn selber als Werkzeug in diese Ernte gemietet.¹⁶⁹ „Dorumb das ich das fuglich mocht thun, bin ich in ewer landt kommen, meyne allerliebsten Behemen. Ich begehre nicht anderst von euch, dann das yr fleyß sollet thun, das lebendige worth Gots aus Gots munde selbern solt studiren, durch welchs werdet yhr selber sehen, horen, greiffen, wie dye gantze welt dorch dye touben pfaffen vorführt ist. Hilff mir vmb des bluts Christi willen, widder solche hoche feinde des glaubens zu fechten! Ich wil sie fur ewern augen in dem geist Helie zcu schanden mache. Dann in ewern lande wirt dye newe apostolische kirchen angehen, darnach uberall . . . Wer do solche vormanunge wyrvt vorachten, der ist itzunde schon uberantwortet in die hende des Türcken.“¹⁷⁰ Also Kampf gegen die Feinde des Glaubens! Die Scheidung – und sie ist identisch mit der Wiederherstellung der apostolischen Kirche – soll damit angehen, daß er wie Elia die „Teufelspriester“ zuschanden macht. In einem Brief vom Juni 1521 hatte er sich schon bewundernd über Elias geäußert, der 850 Baalspriester getötet habe (M. rechnet die 400 Propheten der Aschera dazu! 1. Kon. 18, 19) und dabei sich sehr gelassen gezeigt habe, obgleich er im Fleisch zu wüten schien. Die Ausführung des Gerichts setzt also „Gelassenheit“ voraus und zwar „modestia spiritus non carnis“.¹⁷¹ Die Langfassung des Prager Manifestes unterscheidet sich vor allem dadurch von den andern Entwürfen, daß Müntzer hier expressis verbis den Anschluß an Johann Hus zu gewinnen sucht, dessen Trompete er mit dem neuen Lobgesang des Heiligen Geistes erfüllen will.¹⁷² Auch trägt dieses Manuskript eine bezeich-

¹⁶⁵ 493, 11.¹⁶⁶ 494, 16.¹⁶⁷ 503, 32.¹⁷¹ 372, 4.¹⁷² 495, 3. Eine ähnliche Formulierung vgl. 395, 9 (1523).¹⁶⁸ 504, 10.¹⁶⁹ 504, 18.¹⁷⁰ 504, 23.

nende Überschrift: „Der Bemen sache betreffende protestation“.¹⁷³ Müntzer will in öffentlicher Proklamation von den Böhmen „Rechenschaft“¹⁷⁴ fordern, d. h. er will sie zur Sache des Hus zurückrufen, von der sie abgewichen sind, m. a. W. er will das vergessene taboritische Erbe wiedererwecken und erneuern.

Auch Müntzer – wie so manche seiner Zeitgenossen – dürfte auf das Thema Hus durch die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Juni 1519 gestoßen worden sein, bei der er womöglich zeitweise anwesend war. Wir wissen, daß er im Januar 1520 bei seinem Buchführer die Akten des Konstanzer Konzils bestellte.¹⁷⁵ Doch dürfte der lebendige Kontakt mit „Böhmischen Brüdern“ ausschlaggebend geworden sein, den er in seiner Zwickauer Zeit (Mai 1520 bis 16. April 1521)¹⁷⁶ unschwer finden konnte. In Zwickau war die Beziehung zum Böhmischen sehr lebhaft, insbesondere zum taboritischen Saaz, das in der Mitte zwischen Zwickau und Prag liegt. Vermutlich ist Müntzer von Zwickau aus zunächst auch nach Saaz gegangen, wo es noch deutschsprachige Hussiten gab.¹⁷⁷ Wie weit sich hier erst, unter dem Einfluß des radikalen religiösen Taboritentums,¹⁷⁸ das Denken Müntzers formte, kann nicht mehr genau ausgemacht werden. Jedenfalls steht der Müntzer der Prager Entwürfe als ein Mann vor uns, der in den bleibenden Grundzügen taboritisch denkt – so viele andere Elemente sich sonst in seinen Vorstellungen noch finden. Als Taborit muß er mit seinen Anschauungen von Endzeit und Gericht in dem gemäßigten „utraquistischen“ Prag auch gewirkt haben. Man war nicht geneigt, die in harten Kämpfen überwundenen taboritischen Radikalismen sich von diesem deutschen Propheten wieder aufdrängen und auf diese Weise das bestehende politische und kirchliche Gleichgewicht gefährden zu lassen. Müntzers Versuch, „die Böhmen“ als Vollstrecker des Gerichts zu gewinnen, scheiterte. Ende November 1521 wurde er aus Prag ausgewiesen.

VII.

Müntzer konnte erst wieder in *Allstedt* festen Fuß fassen, wo wir ihn von Ostern 1523 bis August 1524 finden. Über die anderthalb Jahre zuvor, im Elende seines Vertreibens¹⁷⁹ wissen wir nicht allzu viel. In Allstedt

¹⁷³ 495, 1. Zum Begriff „Protestation“ vgl. W. Maurer, Art. Protestantismus im „Handb. theol. Grundbegriffe“ 3, 1970, 390 ff. (dtv 4057). – Bei Müntzer taucht der Begriff in ähnlich bedeutungsvollem Sinne auch 218 und 225 auf – diesmal (1524) an deutsche Leser adressiert. Vgl. auch 395, 29!

¹⁷⁴ So in der Kurzfassung 494, 6. 25. 26; vgl. 503, 17. 20! Müntzer fordert vor die Schranken des Gerichts!

¹⁷⁵ 354, 7.

¹⁷⁶ dazu vgl. v. a. die Arbeit von P. Wappler, Th. Müntzer in Zwickau und die „Zwickauer Propheten“. Programm Zwickau 1908. Neudruck in den Schriften d. Vereins f. Ref.gesch. 182, 1966.

¹⁷⁷ vgl. F. Seibt, Hussitica, 1965, 95.

¹⁷⁸ seit 1434 war es seiner politischen Macht beraubt!

¹⁷⁹ 388, 13.

beginnt Müntzer sogleich mit einer Reform des Gottesdienstes. In seinem „Deutschen Kirchenamt“¹⁸⁰ und in seiner „Deutsch-evangelischen Messe“¹⁸¹ haben wir die ersten umfassenden deutschen liturgischen Formulare vor uns. Diese liturgischen Bemühungen sind durchaus nicht ohne Beziehung zu den beiden Grundthemen Müntzers: der Erbauung der Auserwählten und dem Kampf gegen die Gottlosen – er will damit vielmehr ‚erbauen die zunehmende Christenheit . . . zum Untergang aller prächtigen Gebärde der Gottlosen‘.¹⁸² In Allstedt soll die Scheidung beginnen! Müntzer tut, was er kann, um den Kern der neuen Kirche der Zukunft zu sammeln und zu festigen. Doch wer soll die göttlichen Urteile vollziehen?

Es ist ganz eindeutig, daß Müntzer hier zunächst an *die ernestinischen Fürsten* denkt. Noch am 24. Juli 1524, kurz vor seiner Flucht aus Allstedt, nimmt er „beide fursten von sachssen“ ausdrücklich aus der Reihe der verdammungswürdigen Fürsten aus.¹⁸³ Wir können das dramatische Ringen Müntzers um seine Landesherren hier nicht ausführlich darstellen,¹⁸⁴ wollen diese Frage nur von unserem Stichwort „Urteil“ her beleuchten, kommen da allerdings zu einer besonders klaren Bestätigung unserer These. Die Belege finden sich gehäuft in der sog. „Fürstenpredigt“ vom 13. Juli 1524 über Daniel 2, die Müntzer unter dem Titel „Auslegung des anderen Unterschieds Danielis“ auch sogleich drucken ließ.¹⁸⁵ Er will mit dieser andringenden Rede nichts anderes als die schwankenden Fürsten vom Einflusse Luthers lösen und sie unter seiner eigenen Wirkung zum richtigen Handeln in dieser entscheidenden Zeit führen. Angesichts der Weltsituation sagt er ihnen: „Darumb, yr allerthwyrsten, liebsten regenten, lerndt ewer urteyl recht auß dem munde Gottis und last euch ewre heuchlich pfaffen nit verführen und mit getichter geduld und gute auffhalten“.¹⁸⁶ Vielmehr muß ein neuer Daniel aufstehen und den Fürsten die Offenbarung auslegen. Dann werden sie den Schaden der Christenheit und die Betrügerei der falschen Geistlichen recht erfahren. „Es wirt euch an zweyffel vordrissen und sehr zu hertzen gehn, das yr also gütigk gewesen seyt, nachdem sie euch mit den allersussesten worten zcu den allerschendtlichsten urteylen geleytet haben, Sapien. 6, wider alle auffgerichtete warheit“.¹⁸⁷ Die Fürsten haben sich also von den

¹⁸⁰ 25–155. Hier knüpft M. an den lateinischen Horengottesdienst an, was bisher viel zu wenig beachtet worden ist.

¹⁸¹ 157–206.

¹⁸² 30, 3 (im Titel des Deutschen Kirchenamts, 1523).

¹⁸³ so berichtet der Schösser Zeiß am 28. Juli (b. Bensing, *Wiss. Zeitschr. d. K.-Marx-Univ. Leipzig* 14, 1965, *Gesellsch. u. sprachwiss. Reihe*, 461).

¹⁸⁴ Das hat Hinrichs in seinem Buche meisterhaft getan.

¹⁸⁵ 242–263; dazu vgl. Hinrichs 5–76.

¹⁸⁶ 256, 17. Es ist charakteristisch für das verfälschte Müntzerbild Dieter Fortes, wie dieses Zitat in seinem pamphletistischen Theaterstück „Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung“, 1971, erscheint: „Darum, ihr allertheuersten, allerliebsten Regenten, lernt euer Urteil. Man wird euch die Macht nehmen, denn (!) man muß das Unkraut ausraufen in der Zeit der Ernte“ (99). „Lernt euer Urteil“ heißt bei Forte also das Gegenteil von dem, was Müntzer gemeint hatte, nämlich: vernehmt euren Auftrag, und nicht: vernehmt euer Urteil!

¹⁸⁷ 257, 19. 25.

Wittenbergern zur falschen Güte verführen lassen und zur Schonung der Gottlosen, wo doch Christus selbst befohlen hat „mit großem Ernst“: nehmet meine Feinde und erwürget sie vor meinen Augen!¹⁸⁸ „Solt yhr nw rechte regenthen sein, so müst yhr das regiment bey der wortzeln anheben und wie Christus befohlen hat. Treibt seyne feinde von den außerwelten, dann yhr seyt die mitler dazu. Lieber, gebt uns keyne schale fratzen vor, das die krafft Gotis es thun sol an ewer zuthun des schwerts, es möcht euch sunst in der scheidyden verrusten . . .“¹⁸⁹ Die ganze Predigt kulminiert in dem Aufruf an die Fürsten: „Thut ein recht urteil auß Gottis befelh. Drumb lasset die ubeltheter nit lenger leben, die uns von Gott abwenden, Deut. 13. Dann ein gottloser mensch hat kein recht zcu leben, wo er die frumen vorhindert“.¹⁹⁰ Zu nichts anderem ist das Schwert verliehen worden, als um die Gottlosen zu vertilgen,¹⁹¹ oder, wie Müntzer es in einem Brief an Herzog Johann vom 7. Juni 1524 ausdrückt: zur Rache der Übertäter und Gottlosen und zu Ehre und Schutz der Frommen.¹⁹² Alle legitime Gewaltanwendung steht also im Dienste der Scheidung von Gottlosen und Frommen. Diese Aufgabe darf nicht vernachlässigt werden: „wo sie aber das nicht thun, so wirt yhn das schwert genommen werden“.¹⁹³ Es kommt deshalb alles darauf an, das „rechte Urteil“ zu besitzen. Müntzer empfiehlt deshalb am Ende seiner Predigt seinen erlauchten Zuhörern das Beispiel des Nebukadnezar, der den Daniel als Ratgeber berufen hat, „auff das er mochte guthe rechte urtheyl volführen, wie der heylige geyst saget Psalmo 57. Dann die gottlosen haben kein recht zcu leben, allein was yhn die außerwelten wollen günden“.¹⁹⁴ Doch weichen die ernestinischen Fürsten einer Entscheidung aus. Ob sie überhaupt die ganze Tragweite von Müntzers Ansinnen begriffen haben, daß Müntzer sie gegen Luther auf den Plan zu rufen versucht als Werkzeuge zur Vollstreckung der Scheidung von Frommen und Gottlosen? Ein letztes Mal wendet sich Müntzer an Friedrich den Weisen in einem Brief vom 3. August 1524. Noch einmal versucht er den Kurfürsten gegen die „gottlosen Gelehrten“ und gegen den „verlogenen Luther“ für sich zu gewinnen, die der Satan nunmehr zu ihrem Untergang treibt wie früher Mönche und Pfaffen.¹⁹⁵ Doch Müntzer ahnt, daß die Verführung durch die „Schriftgelehrten“ zu groß ist. Er kommt einer Entscheidung zuvor und entweicht – entgegen der Absprache – in der Nacht vom 7. zum 8. August aus Allstedt. Ein weiteres Mal ist er gescheitert: wiederum haben sich ihm Hände geweigert, das Schwert zur Reinigung der Christenheit von den Gottlosen zu gebrauchen.

¹⁸⁸ 258, 13. Man beachte diese Auslegung von Lk. 19, 27!

¹⁸⁹ 259, 1.

¹⁹⁰ 259, 11.

¹⁹¹ 261, 15.

¹⁹² 405, 26.

¹⁹³ 261, 18.

¹⁹⁴ 262, 28.

¹⁹⁵ 430, 12.

IX.

Wir stehen jetzt vor der entscheidenden Frage im Verständnis Müntzers: Hat er an dieser bedeutsamen Wende seine Grundanschauung von Gericht, Urteil und Vollstreckung der Scheidung geändert, oder hat er nur nach anderen Vollstreckern der Scheidung von Gottlosen und Erwählten gesucht? Mit anderen Worten: *ist Müntzer bis zuletzt apokalyptischer Gerichtsprophet geblieben oder ist aus ihm Ende 1524 ein „sozialer Revolutionär“ geworden?* Die marxistische Müntzerforschung nimmt bekanntlich das letztere an, wobei neuerdings sogar festgestellt wird, daß im Juli 1524 ein sozial-revolutionäres Programm bei Müntzer noch nicht fertig vorgelegen hat. „Entsprechende Gedanken finden sich bis zum Sommer 1524 bei Müntzer nicht“.¹⁹⁶ Man rechnet also mit einer Wende zu diesem Zeitpunkt, nämlich mit „Müntzers Entwicklung zum ‚radikalen Demokraten‘“.¹⁹⁷ Doch macht man sich schon einer ganz erheblichen Verkürzung schuldig, wenn man sagt, „daß Müntzers Wirksamkeit bis zum Sommer 1524 im wesentlichen die Erziehung des einfachen Volkes zum Gegenstand hatte. Seine Predigten, sein liturgisches Schaffen und die individuelle Seelsorge waren diesem Ziel untergeordnet“.¹⁹⁸ Unsere Frage lautet also: Was geschieht nach der Absage der sächsischen Fürsten? Ändert sich Müntzers Anschauung für die letzten 10 Monate seines Lebens völlig, oder sucht er nur andere „Hände“ zur Durchführung seines eschatologischen Programms? Leider wird uns die Beantwortung dieser Frage erheblich erschwert dadurch, daß für die letzte Zeit die Quellen sehr viel spärlicher fließen.

Die eine Frage: was können wir über *das „Programm“ Müntzers aus den letzten Monaten seines Lebens* erfahren? Zunächst einmal ist auffallend, daß der Groll Müntzers auf die Ernestiner sich bescheiden ausnimmt¹⁹⁹ verglichen mit dem Groll, der sich auf Luther richtet. Müntzer hat das Amt des Propheten für sich selbst sehr hoch eingeschätzt – entsprechend tut er es für seinen Gegner. Er weiß, daß die gottlosen Regenten vor allem durch die ungetreuen Schriftgelehrten verführt sind.²⁰⁰ Deshalb ist es der unvollkommene oder „getichte“ Glaube, der mit aller Unbarmherzigkeit ausgerottet werden muß.²⁰¹ In einem sicher echten, aber wenig beachteten Brief von Mitte August 1524 an den Rat von Nordhausen werden die genannt, die „das volk Gottes von der reinigkeit des ungedichteten glaubens und erkenntniß ihres Schöpfers abzuwenden sich bemühen, aus dem entsteht tyrannei, welche die reine furcht Gottes zu verwüsten in den herzen der gläubigen, welches die rechte art ist des hinterlistigen teufels“.²⁰² „Tyrannei“ ist also

¹⁹⁶ M. Bensing, Th. M. und der Thüringer Aufstand 1525, 1966, 58 (gegen Hinrichts!)

¹⁹⁷ M. Bensing, Th. M. (Bildbiographie) 1965, 59.

¹⁹⁸ M. Bensing, Th. M. u. d. Thür. Aufstand, 53.

¹⁹⁹ vgl. die Absage an die sächsischen Fürsten in AE: 313, 5. Sie werden hier allerdings als „Gottlose“ bezeichnet.

²⁰⁰ 421, 25 (Br an Zeiß vom 25. Juli 1524).

²⁰¹ 426, 11 (1524?).

²⁰² 573, 17.

eine Frucht des falschen Glaubens. Diese Meinung ist der Hintergrund für die in der Kirchengeschichte nahezu einzigartige Polemik Müntzers gegen Luther in der „Hochverursachten Schutzrede“ vom Spätsommer oder Herbst 1524,²⁰³ in welcher Müntzer mit apokalyptischer Nomenklatur Luther als den Antichrist anprangert. Diese Stoßrichtung ist noch zu erkennen in einem Brief Müntzers an die Eisenacher vom 9. Mai 1525, also auf dem Höhepunkt des Bauernkrieges. Er schreibt da: verachtet nicht die Geringen, denn der Herr nimmt auf die Schwachen, um die Gewaltigen vom Stuhle zu stoßen, die närrischen Leute, „auf das er die ungetreuen, vorretherischen schriefftelerten zuschanden mache“.²⁰⁴ In einem Brief an die Erfurter vom 13. Mai 1525 kommt die andere Seite in den Blick. Sie werden aufgefordert, ‚gemeiner Christenheit zu helfen wider die gottlosen böswichtischen Tyrannen, auf daß wir erfüllen, was Gott selber befohlen hat. Ez. 34.‘ Es geht gegen ‚Gottes Lästere‘, die der armen Christenheit mitgespielt haben.²⁰⁵ und von denen die Christenheit befreit werden muß. In seinem Verhör vom 16. Mai 1525 hat Müntzer angegeben, er habe den Bauern im Klettgau und Hegau (also um den Jahreswechsel 1524/25 in Süddeutschland) gepredigt „das doselbst ungläubige regenten, were auch ungläubigk volk, das doselbest eyn rechtfertigunge gescheen muß“.²⁰⁶ Das kann nur heißen, daß es ihm um eine Bestrafung („Rechtfertigung“) der Ungläubigen gegangen ist, gleichgültig ob es sich dabei nun um ungläubige Obrigkeit oder um ungläubiges Volk handelt. Wir finden in allen diesen Äußerungen die Idee der Scheidung wieder, bzw. die Idee der Reinigung der Erde oder der Kirche von den Gottlosen, wie sie von den gottlosen Tyrannen – verführt von den gottlosen Schriftgelehrten – unterbunden wird. Bestätigt wird das durch die Augenzeugenberichte über die letzten Predigten Müntzers, die dieser unmittelbar vor der Entscheidungsschlacht von Frankenhausen vor den Aufständischen gehalten hat. Sie finden sich in den Augsburger Urgichten des Hans Hut vom 26. November 1527. Nach seiner Aussage hat Müntzer gepredigt, daß „der Her jetzo disen Krieg erreget und darinn alle die, so wider die warheit handelten, würde lassen umbkommen und die welt raynigen und wurde mit seiner Zukunft kommen, auch und alles, was uberigs wer, volgends straffen und ausrotten“.²⁰⁷ An einer anderen Stelle lautet die Aussage: „got der allmechtig wolte jetzo die welt raynigen und hette der oberkait den gewalt genommen und solhen gewalt den underthanen gegeben“.²⁰⁸ Wir haben also keine Veranlassung anzunehmen, daß die Konzeption Müntzers sich voll-

²⁰³ vgl. dazu Hinrichs 143–187.

²⁰⁴ 464, 4. Angesichts dieser Absicht Müntzers scheint mir der Bericht Luthers von Müntzers Haft durchaus glaubhaft: „Interrogatus in carcere, quid efficere voluisset, respondit: Mea revelatio monet me, das ich solt gegen morgen ziehen, id est, gegen Wittenberg“ (WA TR 1, 600, aus den 30er Jahren).

²⁰⁵ 471 f.

²⁰⁶ 544, 16. Zu „Rechtfertigung“ vgl. Anm. 20!

²⁰⁷ Chr. Meyer, Zur Gesch. d. Wiedertäufer in Oberschwaben (Zeitschr. d. Histor. Vereins f. Schwaben u. Neuburg 1, 1874) 251.

²⁰⁸ ebd. 241; diese Aussage auch in: Akten z. Gesch. d. Bauernkrieges in Mitteldeutschland, hg. v. W. P. Fuchs II, 1942, 897.

kommen verändert haben sollte. Wir erfahren von Hans Hut jedoch ergänzend, daß Müntzer das beginnende Strafgericht nur als den Anfang der Scheidung angesehen hat, die Christus in einem Schlußakt vollenden würde. Freilich: Die Ausführenden dieses 1. Aktes der eschatologischen Scheidung und Reinigung sind nun nicht die Fürsten, sondern die „Untertanen“! Das hat bedeutsame Verschiebungen zur Folge.

X.

Nachdem die Fürsten Müntzers Aufforderung mißachtet haben, die Urteile Gottes auszuüben, haben sie sich damit zugleich auf die Seite der Gottlosen begeben. Die Frage ist nun: *Wer bleibt für Müntzer nach der Absage der Fürsten noch übrig, die Gerichte Gottes auszuüben außer dem Volk, außer dem „gemeinen Mann“?* Müntzer hat sich die Entscheidung zugunsten des Volkes nicht leicht gemacht und die Konsequenzen erst gezogen, nachdem er sich „endgültig davon überzeugt hatte, daß auf die Mitarbeit der Fürsten nicht zu rechnen war“.²⁰⁹ „Das Volk“ ist bei Müntzer allerdings schon früh im Blick. Schon 1521 in Prag denkt er an das Volk als Vollstrecker der Scheidung. Doch sieht er dieses Volk²¹⁰ im Gegensatz zu den verführerischen, gottlosen Pfaffen als durch das hussitische Erbe qualifiziert und auf seine Rolle hin ansprechbar. Wir sahen, daß er sich darin täuschte. Müntzer ist deshalb in Deutschland darum bemüht, dieses Volk für die kommende Scheidung besser vorzubereiten, „dann man die arme, grobe christenheyt nicht so bald aufrichten kan, wo man nicht das grobe, unvorstendige volck seiner heuchley mit deutschen lobsengen entgröbet“ – so sagt er in der Vorrede zu seiner Deutsch-Evang. Messe 1523.²¹¹ An eine entscheidende Rolle des Volkes im kommenden Gericht denkt Müntzer zunächst nicht. Auch nicht, als er im März 1524 auf dem Stadtgraben vor Allstedt einen „Bund“ gründet, in den sich zunächst 30 Bundesgenossen einzeichnen.²¹² Dieser Bund darf nicht politisch und sozial mißverstanden werden. Dagegen verwahrt sich Müntzer selber! Es geht um ein „verbundnis der auserwelten“,²¹³ also doch wohl um den schon in Böhmen erhofften Anfang der neuen Kirche, um eine Art endzeitlicher „Kerngemeinde“, wie sie zu schaffen Luther sich gerade weigerte. Sie soll nun in Allstedt entstehen. Am meisten erfahren wir über den Bund aus einem Brief Müntzers an den Allstedter Schösser Hans Zeiß vom 25. Juli 1524,²¹⁴ also aus den entscheidenden Tagen, in denen Müntzer die säch-

²⁰⁹ A. Lohmann, Zur geistigen Entwicklung Th. Ms., 1931, 58 (zustimmend zitiert b. Bensing, Th. M. u. d. Thür. Aufstand, 57).

²¹⁰ In diesem Zusammenhang steht das oft mißverständene Wort „aber am volk zweiffel ich nicht“ 500, 3.

²¹¹ 164, 33.

²¹² Trotz der weiterführenden Arbeit von M. Bensing, Idee und Praxis des „christlichen Verbündnisses“ bei Th. M. (Wiss. Zeitschr. d. Karl-Marx-Univ. Leipzig, Ges. u. sprachwiss. Reihe, Heft 3, 459–471) bleibt hier noch manches ungeklärt, vielleicht für immer, wegen der Arkandisziplin, die von den Beteiligten geübt wurde.

²¹³ 408, 22 (Br. v. 15. Juli 1524).

²¹⁴ 421 ff.

sischen Fürsten für sich gewinnen will. Nach dem Vorbild Josias (2. Kön. 22 f.) sollten die Fürsten einen Bund mit ihrem Volk schließen, und auf diese Weise „pflicht und eyde der heydenschaft vorwandeln in eynen getreulichen bund gotliches willes“²¹⁵ – sie sollen also das „heidnische“ lutherische Obrigkeitsverständnis aufgeben, und das geistlich qualifizierte Müntzersche dafür annehmen. Dieser Bund wird defensiv charakterisiert: er würde die Gottlosen ganz jämmerlich erschrecken, er wäre eine Drohung für die Gottlosen, im Grunde nichts anderes als eine Notwehrmaßnahme der Auserwählten.²¹⁶ Der gemeine Mann soll sich mit frommen(!) Amtleuten verbinden „alleyn umbs evangelion willen“.²¹⁷ Das heißt: Der Bund muß rein bleiben, „Buben und Schälke“, die ihn mißbrauchen wollen, soll man den Tyrannen überantworten oder selbst richten. Ganz besonders müsse geklärt sein, daß es nicht darum geht, Fronden und Steuern abzuschaffen, „auf das etliche bose menschen nit dorfen gedenken, das wyr uns umb der creaturn willen zu behalten vorbunden hetten“.²¹⁸ Es geht Müntzer in diesem Bund also nicht um materielle Dinge, um „creaturn“, sondern ausschließlich um „sein“ Thema: um Gottlose und Auserwählte und um ihre Scheidung.

Natürlich hat auch der „Bund“ nach der Weigerung der ernestinischen Fürsten, das rechte Regiment im Sinne Müntzers auszuüben, in gewisser Weise seinen Charakter geändert. Der Mühlhäuser „Ewige Bund Gottes“ vom September 1524 ist nicht mehr identisch mit dem Allstedter Bund vom März. Es ist inzwischen das eingetreten, was Müntzer im Oktober 1523 Friedrich dem Weisen prophezeit hatte, daß das Schwert ihnen genommen werden könnte „und wirt dem ynbrünstigen volke gegeben werden zum untergange der gotlosen, Danielis 7“.²¹⁹ Damit mußte der Bund seinen defensiven „Notwehr“-Charakter verlieren und zum aktiven Instrument des großen Gerichts werden. Wir sagten schon, daß sich Müntzer diese Entscheidung nicht leicht gemacht hat. Gespannter und intensiver als je achtet er jetzt auf die „Zeichen der Zeit“. Fast möchte man zwischen dem 22. und dem 25. Juli 1524 eine Zäsur ansetzen. Heißt es zunächst: „gedenkt auf dye voränderung der welt itzt vor der thör, Danielis 2“,²²⁰ so schreibt Müntzer drei Tage später, daß die alten Ordnungen nicht mehr stimmen, „nach dem sych die ganze welt also mechtig hochlich vorwandelt hat“.²²¹ Entscheidend wird für ihn jedoch, was er am 22. September 1524 mitteilt, daß „der gemeyn man (Got sey es gelobt) die warheit fast an allen orten annympt“.²²² Damit erfüllen sich für Müntzer die Voraussetzungen für die Ausübung des rechten Regiments Christi: wird doch das Schwert nur dem ‚inbrünstigen‘ Volk gegeben ‚zum Untergang der Gottlosen‘!

²¹⁵ 422, 14.

²¹⁶ 422, 17. 38; 423, 6.

²¹⁷ 422, 25.

²¹⁸ 422, 32.

²¹⁹ 396 f.

²²⁰ 420, 26.

²²¹ 422, 2.

²²² 448, 23.

Soweit wir es erkennen können, ist Müntzers ganzes Bestreben auch in den letzten Monaten seines Lebens dahin gegangen, diese Vorbedingungen für das ernste Regiment der Auserwählten zu gewährleisten, d. h. dem Volke das rechte Urteil zu verschaffen, es zu entgröben und von aller „Kreatur“-Liebe bzw. -Furcht frei zu machen. Das gilt auch für die Zeit, in der er sich der *Bauernbewegung* angeschlossen hat. Was er in seinen Predigten sagt, haben wir oben berichtet.²²³ Bis zuletzt finden sich ganz offensichtlich nicht die üblichen Bauernkriegsparolen bei ihm, als da sind: freie Pfarrwahl, Abschaffung des kleinen Zehnt, Leibeigenschaft, Jagdrecht, Holzrecht, Fron, Zins, Gerichtsbarkeit, Gemeindeäcker, Erbsteuer u. ä. m.²²⁴ Er hat andere, höhere Ziele. Nach wie vor will er die ungetreuen, verräterischen Schriftgelehrten zuschanden machen und die gottlosen Tyrannen bekämpfen, um den Auserwählten Raum zu schaffen, nicht den Bedürftigen.²²⁵ Sehr bezeichnend ist es auch, daß die Symbole, die Müntzer den Aufständischen gibt, keine Klassensymbole sind, wie etwa der „Bundschuh“, sondern ein rotes Kreuz und ein blankes Schwert,²²⁶ sowie eine Regenbogenfahne.²²⁷ Unter den Symbolen für das Leiden der Erwählten und die Strafe der Verworfenen (anders ist das Doppelsymbol Kreuz und Schwert hier wohl nicht zu deuten) zogen sie aus; unter dem Regenbogen, dem Zeichen des göttlichen Bundes, gingen sie bei Frankenhausen kämpfend in den Tod.

XI.

Uns ist überliefert, wie Müntzer selbst diese Niederlage erklärt hat. Nach seiner Meinung hatte *das Volk* ihn „nicht recht vorstanden, alleyne angesehenen eygen nutz, der zum undergang gottlicher warheyt gelanget“.²²⁸ Die

²²³ s. b. Anm. 207.

²²⁴ Das Genannte sind die Bauernforderungen der 12 Artikel. Vgl. H. Böhmer, Urkunden z. Gesch. d. Bauernkrieges u. d. Wiedertäufer (kleine Texte 50/51). 1933.

²²⁵ Außerst wichtig ist der Nachweis Spillmanns (s. o. Anm. 3a), daß die Begriffe „arm“, „elend“, „durfftig“ bei M. ganz überwiegend *geistliche* und fast niemals materielle Armut und soziaels Elend bezeichnen (75 ff.). Allerdings hat M. die Sorgen um zeitliche Güter als Hinderung für ein Annehmen des reinen Gotteswortes angesehen. Vgl. 303,20; 294, 1 (AE); 463, 19. Das Problem ist schwer aufzuhellen. Dahinter steht der Gedanke der „Kreatur“. Diese nimmt im allzu großen Mangel wie im Überfluß das Denken des Menschen gefangen. Auch das Materielle ist also auf das Urteil bezogen. Wer darin versinkt, muß gerichtet werden. Aber auch der einfache Mann muß sich davon freimachen. Es hindert positiv (als Reichtum) und negativ (als Not) an der Findung und Ausführung des rechten Urteils.

²²⁶ vgl. M. Bensing, Th. M. u. d. Thür. Aufstand, 67.

²²⁷ Darüber berichtet auch H. Hut vgl. Anm. 207. Müntzer hat wohl (mit Gen. 8) bei dem Regenbogen nur an den Bund und nicht, wie Luther, auch an das Gericht gedacht (WA 8, 677: der richtende Christus sitzt auf dem Regenbogen!). Auf seiner legendären Regenbogenfahne standen die Worte: „verbum domini maneat in eternum“ und ein Reim, der lautete: „dies ist das Zeichen des ewigen Bundes Gottes; alle, die bei dem Bunde stehen wollen, sollen daruntertreten“ (vgl. M. Bensing, Th. M. Bildbiographie, 78).

²²⁸ 473, 9.

Schlappe von Frankenhausen ist nach ihm ohne Zweifel dem entsprossen, „das eyn yder seyn eygen nutz mehr gesucht dan dye rechtfertigung der christenheyt.“²²⁹ Das kann doch nur heißen: es ist Müntzer nicht gelungen, die Aufständischen von der „Kreatur“ frei zu machen, wirklich geistlich zu formen, ihnen den Kampf als Kampf gegen die Gottlosen und nicht als Kampf für ihr Recht und ihren Nutzen verständlich zu machen. Wie sollten die Bauern von ihren Voraussetzungen aus auch die Ausfälle Müntzers gegen Luther verstehen, der ihnen bis dahin noch eine positive Größe, eine Figur der Hoffnung war? (Ist es denkbar, daß Müntzer den Aufständischen gegenüber die Polemik gegen Luther zurückstellte?) War es nicht vielmehr umgekehrt, daß Thomas Müntzer von seinem Programm her das Volk „nicht recht verstanden“ hat?^{229a}

Das letzte Urteil Müntzers über den Ausgang seiner Sache ist nur zu verstehen, wenn man sich folgendes deutlich vor Augen hält: obwohl sich Müntzer mißverständlich ausdrücken kann, daß die Gewalt gegeben werden soll dem gemeinen Volk,²³⁰ gibt es doch zahlreiche Aussagen, nach denen diese Gewalt nicht dem Volk „an sich“, sondern nur dem auserwählten, „gemusterten“, „entgröberten“ Volk zukommt, dem Gott mit seinem lebendigen Finger das rechte Urteil ins Herz geschrieben hat. Das rechte Regiment Christi, das er seinen Auserwählten übergeben will, ist also nicht klassenmäßig, sondern geistlich bedingt. Von einer „kollektiven Messiasfunktion“ des niederen Volkes ist bei Müntzer jedenfalls nicht zu reden.²³¹ Das Volk ist für Müntzer *auch* das grobe, unverständige Volk, das man erst „entgröben“ muß,²³² das Volk, das von den Pfaffen betrogen wird, dem sie mit der Hl. Schrift zugleich das rechte Urteil vorenthalten,²³³ es ist „ein grob, tolpeilich und knuttelisch volk, wilchs doch das allergeringste urteil von Gott nit beschlissen kan“.²³⁴ Die Welt ist „also grob, Gotes urteyl zu vernemen“.²³⁵ In der Wahrheit haben die Leute „ein tölpisch urteyl“, nämlich wenn es

²²⁹ 473, 20; zum letzten vgl. 330, 14: Rechtfertigung = Säuberung von den Gottlosen. Auch Hans Hut (vgl. G. Seebaß oben Anm. 5, 187 ff.) verurteilt den Bauernkrieg nachträglich genau wie dieser, denn die Bauern „hetten das ir gesucht und nit gottes eere“. Dazu treffend H.-D. Schmid in seinem Aufsatz über „Das Hutsche Täufertum“ (Histor. Jahrb. d. Görres-Ges. 91, 1972, 341): „Diese Begründung zeigt jedoch, daß Hut damit keineswegs die Gewalt gegen die Gottlosen verwarf, sondern nur den Eigennutz der Bauern, d. h. die sozialen Motive des Aufstandes“.

^{229a} Daß sich auch die Bauern vor Frankenhausen das Programm Müntzers von der Ausrottung der Gottlosen nicht zu eigen gemacht hatten, zeigt ihr Brief vom 15. Mai 1525 an die Fürsten: „Wir sint nicht hie, yemant was zu thon . . . Wir sint ouch nicht hie von wegen blut vergiessung“ (472, Nr. 92. Der Brief dürfte also kaum auf M. zurückgehen!). Es ist im Bauernkrieg durchweg festzustellen, daß die Bauern kaum Gewalt gegen Personen übten, sondern vorwiegend gegen „Sachen“ (vgl. dazu auch H. v. Schubert, Revolution u. Reformation im XVI. Jh., 1927, Anm. 66).

²³⁰ 471, 21 (13. 5. 1525).

²³¹ vgl. Bensing, Th. M. u. d. Thür. Aufstand, 251 (nach E. Werner).

²³² 164, 34.

²³³ vgl. 426, 24.

²³⁴ 245, 19 (FPr).

²³⁵ 286, 35 (AE).

darum geht, die falschen von den echten Knechten Gottes zu unterscheiden und zu erkennen. „Es hat niemand keyn achtung, denn auff vil creaturen zu versamlen“. ²³⁶ Deshalb müsse das arme, gemeine Volk des Geistes Erinnerung pflegen und recht seufzen und bitten lernen. ²³⁷ Vor der wahren Erneuerung der Kirche „muß vorhin das volck gantz hart gestrafft werden umb der unordentlichen lüst wegen“. ²³⁸ Das Volk ist „allenthalben ungemustert“ schreibt Müntzer am 3. September 1524 ²³⁹ und er kann klagen: es ist eine solche Arbeit, mit den Leuten umzugehen wie für eine Mutter mit dreckigen Kindern! ²⁴⁰ Deshalb: ehe die Christenheit ihr Blut wagen kann gegen die Wüteriche des Glaubens, ²⁴¹ ist noch viel Arbeit nötig. Die Christenheit ist zur Zeit noch ungeschickt, ihr Blut um des Glaubens willen zu vergießen. Sie klebt noch hart an den Kreaturen! ²⁴² Das aber ist das Schlimmste, „sich abzuwenden von dem schöpfer zu den creaturen, welches der ewige tod ist“. ²⁴³ Und so muß Thomas Müntzer nach der Niederlage von Frankenhausen in seinem ganzen Gewicht erkennen, was er vorher wohl gewußt, aber vielleicht während des gewaltigen Aufbruchs des Bauernkriegs ²⁴⁴ vergessen hatte: es gibt nicht nur Ungläubige unter den Herrschenden, sondern auch unter den Beherrschten. ²⁴⁵ Ein Ungläubiger aber ist nicht geschickt, den großen Kampf Gottes zu kämpfen, zu dem Müntzer angetreten war. Angesichts des Todes bestätigt sich ihm, was er 1523 im Sendbrief an die Stolberger in seine Heimatstadt geschrieben hatte: „Derhalben kan kein unversuchter mensche regiren, er habe dan die lebendige urteil Gottes“. ²⁴⁶

XII.

Es sei gestattet, zum Beschluß einige zusammenfassende und – ohne die gesamte Sekundärliteratur zu berücksichtigen ²⁴⁷ – „einordnende“ Sätze thesenartig anzufügen.

1. Müntzers theologische Eigenart charakterisiert man am zutreffendsten als eine ganz spezifische *Gerichtstheologie*, die um die Zentren „Ernte“ bzw. „Scheidung“, „Urteil“ und Vollstreckung dieses Urteils kreist. ^{247a}

²³⁶ 293, 27 (AE). Hier wird die „soziale“ Motivation direkt abgelehnt!

²³⁷ 296, 27 (AE).

²³⁸ 300, 25 (AE).

²³⁹ 436, 22.

²⁴⁰ 424, 20 (1524?).

²⁴¹ 421, 10 (25. Juli 1524).

²⁴² ebd. 26.

²⁴³ 573, 25 (August 1524).

²⁴⁴ 454, 12: „Das ganze deutsche französisch und welsch land ist wag (= wach), der meyster will spiel machen, die bößwichter müssen dran“ (April 1525).

²⁴⁵ 544, 17: „were auch ungläubigk volck“.

²⁴⁶ 24, 10.

²⁴⁷ Einen neueren deutschen Gesamtbericht über die Müntzerforschung gibt es nicht. Vgl. jedoch neuerdings B. Lohse, Auf dem Wege zu einem neuen Müntzer-Bild (Luther, Heft 3, 1970, 120–132). Eine Fortsetzung soll folgen.

^{247a} Unsere Überschrift „Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts“ ist leicht als Gegenthese zu E. Blochs „Thomas Müntzer als Theologe der Revolution“ erkenn-

2. Diese „Gerichtstheologie“ trägt durchaus „apokalyptisches“ Gepräge. Auf dieses „apokalyptische“ Moment haben u. a. Franz Lau²⁴⁸ und Carl Hinrichs²⁴⁹ hingewiesen. Doch wird man Müntzer nicht in einem allgemeinen Sinne als „Apokalyptiker“ bezeichnen können, da sein „apokalyptisches“ Interesse sich auf die Scheidung, die Vernichtung des Unkrauts konzentriert und nahezu alle anderen apokalyptischen Themen (etwa Millennium, Parusie) völlig außer acht läßt.²⁵⁰
3. Obwohl ihm für sein Thema „apokalyptisches“ Material aus der biblischen Überlieferung (etwa der deuteronomistischen) reichlich zufließt – und von Müntzer auch reichlich verwertet wurde²⁵¹ – ist die Nähe der eigenartigen „Gerichtstheologie“ Müntzers zu taboritischen Traditionen zu groß, als daß entscheidende *taboritische Einflüsse* ausgeschlossen werden könnten.²⁵² Darauf haben schon H. Böhmer, nach ihm mit Nachdruck M. M. Smirin,²⁵³ neuerdings auch G. Rupp und Franz Lau²⁵⁴ hingewiesen.
4. Von der ganzen Struktur dieser Gerichtstheologie her ist eine Betonung Müntzers als „Schüler Luthers“²⁵⁵ fehl am Platze²⁵⁶ – so stark die dauernde Prägung durch den frühen Luther auch ist und soviel Luther'sches „Material“ sich auch bleibend bei Müntzer findet. Bei Luther fehlt der dualistische Weltplan bzw. die Müntzersche Gerichtserwartung ebenso wie die Möglichkeit, das Urteil Gottes in das Herz zu bekommen, sowie vor allem der Versuch, mit der Vollstreckung dieses Urteils schon zu beginnen. Luther'sches Gedankengut bei Müntzer ist also nicht viel mehr

bar (1921; Neuaufl. in Bibl. Suhrkamp 77, 1962). Es fehlt bei Müntzer durchaus eine eigentlich „revolutionäre“ Motivation im Sinne einer bloßen Veränderung der Machtverhältnisse durch Umsturz! Das Stichwort Revolution findet sich übrigens schon vor Bloch u. a. bei P. Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584 (Jena 1913, 15 ff.: „sozial-revolutionär“); zuletzt noch bei Th. Nipperdey, Der manipulierte Müntzer (Luther als Bühnenheld. Zur Sache, Heft 8, 1971, 60 ff.).

²⁴⁸ Die prophetische Apokalyptik Th. M. s. u. Luthers Absage an die Bauernrevolution. Gedenkschr. f. W. Elert, 1955, 163–170.

²⁴⁹ Luther u. Müntzer, 1962², 54. 169 ff.

²⁵⁰ Außerdem habe ich mich angesichts der Vieldeutigkeit der Begriffe „apokalyptisch“ und „eschatologisch“ einer gewissen Zurückhaltung befleißigt.

²⁵¹ Die dominierende Rolle des A. T. scheint mir bei M. doch nicht zu übersehen zu sein (zu Rupp, vgl. Lohse 124).

²⁵² Schon ein oberflächlicher Blick in die Quellen zeigt das. Vgl. etwa die 76 Artikel der Taboriten, bequem zugänglich bei Benrath, Wegbereiter der Reformation (Klassiker d. Protestantismus I = Sammlg. Dieterich Band 266) 1967, 371 ff.

²⁵³ Die Volksreformation des Th. M. und der große Bauernkrieg 1956², 276: „Daß die Taboriten für M. die autoritativsten Lehrer gewesen sind, wenn man überhaupt davon sprechen kann, daß er irgendwelche Lehren seiner Vorgänger als autoritativ anerkannt hat“.

²⁵⁴ G. Rupp in: Archiv f. Reformationsgesch. 49, 1958, 20. – F. Lau in: Laubizer, Reformationsgeschichte Deutschlands (Die Kirche in ihrer Gesch. Bd. 3, Liefrg. K) 1964, 14.

²⁵⁵ Von K. Holl (Ges. Aufs. I, 420 ff.), über W. Elliger, Th. M., 1960 bis hin zu Th. Nipperdey, Theologie und Revolution bei Th. M. (vgl. oben Anm. 112).

²⁵⁶ Das deutet auch B. Lohse an.

als die „Füllung“ für bereits stehendes Fachwerk – um ein dem 16. Jahrhundert angemessenes Bild zu gebrauchen.²⁵⁷

5. Das Gleiche gilt mutatis mutandis für Müntzers Prägung durch die *Deutsche Mystik* und seinen offenkundigen Gebrauch mystischer Terminologie. Trotz des reichlich nachweisbaren mystischen Gutes haben wir in Müntzer nicht einen „Mystiker“,²⁵⁸ sondern einen Gerichtspropheten vor uns, denn das „innere Wort“ ist nicht zu stillem Besitz, vielmehr zum Kampf gegen die Gottlosen gegeben.
6. Dieser Kampf war das letzte Motiv Müntzers auch in den *Verwicklungen des Bauernkrieges*. Er hat versucht, den bereits vorhandenen Aufruhr in seinem Sinne umzuformen und der erwarteten endzeitlichen Scheidung von Gottlosen und Erwählten dienstbar zu machen.²⁵⁹
7. Sieht man in Müntzer zuerst den Gerichtstheologen und Gerichtspropheten, so sind *die modernen Begriffe* „sozial“, „revolutionär“ und „politisch“ sämtlich nicht geeignet, das Proprium Müntzers zu kennzeichnen. Es gab keine Müntzer-„Partei“ (Fr. Engels) und Müntzer war „weder ein ‚Bauernführer‘ noch ein sozialer Agitator“²⁶⁰ im modernen Sinne. Doch ist auch eine Einengung auf den „religiösen“ Bereich im heutigen Sinne nicht möglich. Die von Müntzer erwartete und betriebene totale „religiöse“ Wandlung kann „politisch“ und „sozial“ nicht folgenlos gedacht werden. Gerade im Gegenüber zu den Bauern ist vielmehr Thomas Müntzer (genau wie Martin Luther) ein Beispiel dafür, wie umfassend im 16. Jahrhundert das „religiöse“ Motiv gedacht werden muß und von welcher zentralen Bedeutung es zu jener Zeit noch war.²⁶¹

²⁵⁷ Luther ist der Theologe der Rechtfertigung, M. der Theologe des Gerichts. Bezeichnend dafür ist, daß der Begriff Rechtfertigung bei M. sehr selten ist, wenn er aber auftaucht, vorwiegend „Bestrafung“ bedeutet. Vgl. Anm. 20. 109. 112. 206. 229.

²⁵⁸ Diese Auffassung vertritt H. J. Goertz in seiner Göttinger Dissertation. *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Th. M.s*, Leiden 1967, – Wie sehr auch „mystisches“ Gut aus hussitischen Quellen floß, dazu vgl. etwa Fr. Kropatschek, *Das Schriftprinzip d. luth. Kirche I*, 1904, 265: Die Heiligen der neuen Kirche werden ohne Gesetz, Hl. Schrift, Zwang und Belehrung leben, nur der inneren Stimme folgend, von Gott gelehrt, der ihnen sein Gesetz ins Herz schreibt.

²⁵⁹ Das gilt insbesondere dann, wenn man wie Bensing nicht nach dem fragt, was M. erreicht, sondern was er gewollt hat. – Auch die Auffassung von H. Gerdes ist eine Verkürzung: „Freiheit für Müntzers Verkündigung, das versteht er eigentlich als Ziel des Bauernaufstandes. An eine Verbesserung der sozialen Lage hat er jedenfalls nur in zweiter Linie gedacht“ (Luthers Streit mit den Schwärmern, Göttingen 1955, 87).

²⁶⁰ W. Elliger, *Th. M.*, 1960, 59.

²⁶¹ Müntzer erweist sich damit als in besonderer Weise dem späten Mittelalter zugehörig! – Einer unzulässigen falschen Modernisierung macht sich auch schuldig, wer „ökumenische“ Gedanken bei Müntzer zu finden meint, wo es um die Öffentlichkeit der letzten Scheidung geht, bei der auch Juden und Türken „Rechenschaft“ über ihren Glauben geben müssen. So G. Wehr in seiner oben genannten Monographie (Anm. 77, S. 136).

QUELLEN

Adolf Harnack und Theodor Zahn

Geschichte und Bedeutung einer gelehrten Freundschaft

Von Friedr. Wilh. Kantzenbach

Im Nachlaß von Theodor Zahn fanden sich Briefe Adolf Harnacks an Zahn aus den Jahren 1873–1929. Einige Briefe Harnacks an Zahn hat Friedrich Hauck bereits im Jahre 1952 mitgeteilt.¹

Der hier erstmals mitgeteilte große Brief Harnacks an Zahn vom 6. Oktober 1875 wirft ein außerordentlich interessantes Licht auf Harnacks frühe wissenschaftliche Entwicklung, seine Stellung zu den Mitarbeitern auf dem Gebiet der alten Kirchengeschichte, seine Projekte und auf die sich bildende kirchengeschichtliche Gesamtanschauung des großen Kirchenhistorikers. Die anderen Briefe sind bis auf einen, darum weggelassen, willkommen als Er-

¹ Briefe Adolf Harnacks an Theodor Zahn, ThLZ, 1952, Nr. 8, Sp. 497–502. Hauck hat auch Briefe Theodor Zahns aus seinem ersten Studienjahr in Basel 1854/55 veröffentlicht; vgl. Th. Z. Basel, 6. Jg. 1950, S. 261–270. Derselbe edierte noch Lebenserinnerungen Theodor Zahns 1838–1868, Zeitschr. f. bayer. Kirchengesch., 20. Jg. 1950, S. 84–100, S. 190–211; 21. Jg. 1952, S. 72–86. Es ist zu bedauern, daß der Zahn-Nachlaß aufgeteilt wurde. Einiges befindet sich im Besitz der Universitätsbibliothek Erlangen und im Seminar für die Geschichte des Urchristentums in Erlangen, anderes hat Zahns Tochter, Hildegard Model, an einzelne Persönlichkeiten verschenkt. So ist eine Reihe von Briefen Zahns von dessen Tochter dem inzwischen verstorbenen Herrn KR Dekan Volkert geschenkt worden. Es handelt sich dabei um je einen Brief von Prof. Franz Delitzsch vom 29. 12. 1857, von Prof. Adolf Harnack vom 25. 6. 1873 und von Oberkonsistorialpräs. D. v. Bezzel vom 10. 7. 1909. Diese Briefe hat KR Volkert dem Landeskirchlichen Archiv Nürnberg übergeben. Bei meinen dortigen Nachforschungen fanden sich auch Briefe Albert Hauks an Zahn aus dem Besitz von dessen Sohn, Prof. Friedrich Hauck, die dieser 1938 dem Landesk. Archiv-Nürnberg überwiesen hat. Schließlich entdeckte ich fünf Briefe Johannes von Hofmanns an Theodor Zahn. Von besonderem Wert sind die bisher unbekannt gebliebenen Briefe, die Frau Model Prof. Erich Seeberg, dem Patensohn Theodor von Zahns, 1938 geschenkt hat. Es handelt sich dabei um fünf Briefe und sechs Karten Reinhold Seebergs an Theodor Zahn und 13 Briefe Theodor Zahns an Reinhold Seeberg; ferner um 10 Briefe und vier Postkarten Adolf von Harnacks an Theodor Zahn. Prof. Erich Seeberg-Berlin hat den in seinem Besitz befindlichen Briefwechsel, den Zahn mit Reinhold Seeberg bzw. mit Adolf von Harnack geführt hat, 1942 Herrn Landesbischof Meiser als Geschenk für die bayer. Landeskirche übersandt. Von diesem wurden diese Briefe zur Aufbewahrung dem Landeskirchl. Archiv-Nürnberg überwiesen.

gänzung zu den von Friedrich Hauck bereits mitgeteilten Briefen, die das Verhältnis zu Theodor Zahn beleuchten. Theodor Zahn, geboren am 10. 10. 1838 in Moers (Rhld.), also wesentlich älter als Adolf Harnack (geb. 7. 5. 1851 in Dorpat), hat die Beziehung zu Harnack durch Übersendung seines 1873 erschienenen Buches „Ignatius von Antiochien“² angeknüpft. Harnack ist grundsätzlich bereit, das Buch in der Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung von Prof. Luthardt-Leipzig zu besprechen. Es ist also nicht Harnack gewesen, wie Friedrich Hauck annimmt, der die Beziehung zu Zahn suchte. Nachdem Zahn den ersten Schritt auf eine briefliche Anregung von Prof. Franz Delitzsch in Leipzig vom 12. 6. 1873 hin getan hatte, übersendet auch Harnack sein Erstlingswerk, die gegen Lipsius³ gerichtete Abhandlung „Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus“.⁴ Zahn hatte sich im Frühjahr 1865 bei der Theol. Fakultät in Göttingen um eine dort erledigte Repetentenstelle mit Erfolg beworben. Albrecht Ritschl hatte sich freundlich zu Zahns erster großen wissenschaftlichen Arbeit „Marcellus von Ancyra“⁵ gestellt, und es herrschte auch später zwischen Ritschl und Zahn wenigstens ein achtungsvolles Verhältnis. In Göttingen promovierte Zahn zum Licentiaten, und im Frühjahr 1868 habilitierte er sich dort; am 1. April 1871 wurde er zum ao. Professor ernannt. In Göttingen schrieb Zahn seine große Untersuchung „Der Hirt des Hermas untersucht“⁶ und das Werk „Ignatius von Antiochien“.⁷

Das Buch über Hermas erschien 1868 und hatte einen Umfang von 506 Seiten, das Ignatius-Buch erschien 1873 mit einem Umfang von 631 Seiten. Zahn galt nicht nur als eine der hoffnungsvollsten Kräfte auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Erforschung der alten Kirche und des Neuen Testaments, sondern auch als scharfer Kritiker. Zahn berichtet selbst, daß ihm Albrecht Ritschl den Rat gegeben habe, er möge seine kritischen Gegenbemerkungen nur aufschreiben, aber nicht sofort veröffentlichen, „sondern eine Stunde ruhigen Blutes und eine sachliche Veranlassung abwarten, den Gegenstand noch einmal zur Sprache zu bringen“. Er habe manchmal, aber nicht immer, diesen Ratschlag befolgt. Und schon damals lief das Wort vom „Gift-Zahn“ um.⁸

Nach manchen Zurücksetzungen erhielt Zahn endlich im Januar 1877 eine Berufung nach Kiel als ordentlicher Professor für die neutestamentlichen Fächer. Nach dem Tode Johann Christian Konrad von Hofmanns,

² Gotha, F. A. Perthes, 631 S.

³ Richard Adalbert Lipsius, 1830–1892, 1861 Prof. in Wien, 1871 in Jena.

⁴ Vgl. Agnes von Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, 1936, S. 65. Es handelt sich dabei um die Dissertation Harnacks.

⁵ Vgl. Zahn-Bibliographie, Verzeichnis der literarischen Veröffentlichungen Theodor von Zahns zu seinem 80. Geburtstag am 10. Oktober 1918, zusammengestellt und dargebracht von Freunden und Kollegen, Leipzig 1918, Nr. 3.

⁶ Bibliographie, Nr. 6.

⁷ Bibliographie, Nr. 10.

⁸ Erich Stange: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1925, S. 234.

seines Lehrers,⁹ am 20. Dezember 1877 erhielt Zahn umgehend (nämlich schon am 30. Dezember) von Erlangen die Anfrage, ob er als Nachfolger Hofmanns die Professur für einleitende Wissenschaften und neutestamentliche Exegese übernehmen wolle. In seinem Rückblick auf die eigene Lebensarbeit gedenkt Theodor Zahn nur zweimal auch seines großen Kollegen Harnack. Bei beiden Erwähnungen¹⁰ muß man den Eindruck gewinnen, daß sie aus kritischer Distanz zu Adolf von Harnack niedergeschrieben worden sind. Daß es wegen verschiedener Wesensart und vor allem aus wissenschaftlichen Gründen bald zu Spannungen zwischen Harnack und Zahn kam, erweisen die von uns mitgeteilten Briefe. Sie lassen aber ebenso erkennen, daß trotz dieser Spannungen mehrere Jahre lang das Bewußtsein, für die gleiche Sache tätig zu sein, stärker als aller Mißklang war. Als Harnack 1873 seine Dissertation erscheinen ließ, war er erst 22 Jahre alt. Er arbeitete in Klausur in Leipzig und kam mit den dortigen lutherischen Theologen Kahnis, Luthardt, Delitzsch nur wenig zusammen. Harnack wurde zu dieser Zeit aber noch, auch als Sohn von Theodosius Harnack, als eine kommende Kraft der lutherischen Theologie in Anspruch genommen, obwohl er seine Freunde bereits unter den Anhängern Ritschls gewann. So kann Harnack z. B. von einer Abhandlung von Hilgenfeld berichten, die mit den Worten begann: „Die Gnostiker üben immer noch einen eigentümlichen Zauber auf die Theologen, selbst auf die rechthgläubigsten, aus; so hat Dr. Adolf Harnack . . .“¹¹

Harnacks Briefe vom 25. Juni 1873 und vom 6. Juli 1873¹² lassen die große Freude und Erwartung erkennen, die die aufgenommene wissenschaftliche Beziehung zu Zahn vermuten lassen. Die Besprechung des Ignatius-Buches¹³ hebt die große Einsicht und Umsicht hervor, mit der Zahn das weitschichtige Material behandelt hatte. Einige charakteristische Bedenken werden aber angemeldet; so meint Harnack, daß er in dem Abschnitt über die von Ignatius bekämpfte häretische Bewegung über vieles mit dem Verfasser zu rechten hätte. Es erscheint ihm – wohl richtig gesehen – die Gefahr Zahns zu sein, in den Fehler zu verfallen, allzu scharfsinnig zu werden und Benutzungen und Abhängigkeiten zu entdecken, „wo ein unparteiischer Beobachter im besten Falle zufällige Übereinstimmungen, sehr häufig aber nicht einmal das entdecken kann“. Im Brief vom 6. 7. 1873 heißt es in diesem Sinne: „Die Echtheit der 7 Briefe scheint mir allerdings durch dasselbe (das Buch Zahns) zweifellos festgestellt: der einzige Stein des Anstoßes ist für mich die Schilderung der Irrlehrer im Polyc. ad

⁹ Vgl. Theodor Zahn: Johann Chr. K. von Hofmann, Rede zur Feier seines 100. Geburtstages in der Aula der Friederico-Alexandrina am 16. Dezember 1910 gehalten, Leipzig 1911.

¹⁰ Bei Stange, a.a.O., S. 19 und S. 26.

¹¹ Andere entsprechende Urteile bei A. von Zahn-Harnack, S. 87: hier wird als der schärfste, gefürchtetste und wegen seiner „horriblen“ Gelehrsamkeit bewunderte Kritiker Theodor Zahn genannt.

¹² Dieser abgedruckt bei Hauck, ThLZ, 1952, Nr. 8, Sp. 498–99.

¹³ Allg. Ev.-luth. KZ, 1873, 595–97.

Philipp c. 7: eine Stelle, die allerdings so sehr auf die Marcioniten abzielen scheint, daß es einem sauer wird, sich zu überreden, es seien jüdisch-christliche Häretiker darunter zu verstehen.“¹⁴

Im Jahre 1875 trat Zahn in die Arbeitsgemeinschaft von Harnack und O. v. Gebhardt an der Ausgabe der apostolischen Väter ein.¹⁵ Daß Harnack mit der Beurteilung seiner Arbeiten durch Zahn nicht einverstanden war, zeigen Briefe vom 14. Januar 1878 und vom 15. Juli 1882. 1883 ließ Zahn seine „Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur II. Teil. Der Evangelien-Commentar des Theophilus von Antiochien“ erscheinen.¹⁶ Zahn hat in seinem Lebensrückblick selber bekannt, daß er mit diesem Werk am wenigsten Glück erlebt habe. „Die abfällige Kritik, welche Harnack, gestützt auf eine von ihm zuerst ans Licht gezogene Brüsseler Handschrift an dieser Arbeit geübt hat, war mit zu vielen Fehlern behaftet, als daß die Frage nach dem Verhältnis dieser Kompilation zu dem alten, von Hieronymus gelesenen Commentar des Theophilus von Antiochien . . . damit erledigt wäre.“¹⁷

Zahn nahm in dem Werk den Theophilus-Commentar für das 2. Jahrhundert in Anspruch, was Harnack in einer Besprechung¹⁸ scharf ablehnte: „Es ist diesmal um vieles weniger, als was wir sonst von diesem Gelehrten zu empfangen gewohnt sind, denn das meiste in dem Buch steht in dem trügerischen Schein des Irrlichts, dem der Verf. gefolgt ist.“ Die von Zahn vorgebrachten Beweisführungen seien auch hier faszinierend, aber sie seien nur Scheinbeweise, die freilich eine profunde Gelehrsamkeit voraussetzten. Darauf erwiderte Zahn scharf in seinem Supplementum Clementinum.¹⁹ Harnack legte darauf wieder in der ThLZ²⁰ eine „Erklärung“ vor, in der er sich gegen Zahns Vorgehen verwahrte. Friedrich Hauck nimmt an, daß damit die Freundschaft zwischen beiden endgültig zerbrochen gewesen sei; die zwei neuen Briefe Harnacks vom 19. Juli 1888 und vom 23. Juli 1888 zeigen jedoch, daß Harnack Ordnung in das gestörte Verhältnis hineinzubringen bestrebt war. Die zwei Briefe werfen ein schönes Licht auf Harnacks Bereitschaft zur Verständigung. Der wissenschaftliche Gegensatz war freilich nicht zu überbrücken. Zahn wollte bei problematischen Fällen der kirchlichen Überlieferung stets den Vorrang vor kritischen Bedenken einräumen. Das trat vor allen Dingen in dem 1889 erschienenen ersten Band seiner „Geschichte des Kanons“ hervor, dem Harnack alsbald in dem Büchlein „Das Neue Testament um das Jahr 200“ eine Gegenschrift gegenüber-

¹⁴ Hauck, Sp. 499.

¹⁵ Die Ausgabe der Patrum apostolicorum opera erschien seit 1875 ff.; Friedr. Smend: Adolf v. Harnack, Verzeichnis seiner Schriften, 1927, Nr. 6.

¹⁶ Erlangen, Deichert, 302 Seiten, Bibliographie Nr. 50.

¹⁷ Bei Stange, S. 19 f.

¹⁸ ThLZ, 1883, 487 f.

¹⁹ 1884 erschienen, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, III. Teil, Bibliographie Nr. 51.

²⁰ Nr. 9, 1884, S. 321 f., Harnack-Bibliographie Nr. 272.

stellte.²¹ Harnack bezeichnete Zahns Konzeption²² sofort als eine "Tendenzkritik, wie sie mir schlimmer nicht bei irgend einem katholischen Schriftsteller, wie sie mir überhaupt *noch niemals* entgegengetreten ist."²³

Zwischen 1889 und 1914 klafft eine große Lücke im Briefwechsel. In dieser Zeit hat wohl ein direkter Kontakt zwischen Harnack und Zahn nicht bestanden. Seit 1914 weicht das angespannte Verhältnis des Jahres 1888 mehr und mehr dem der freundschaftlichen und kollegialen Ehrerbietung seitens Harnacks, dessen Großzügigkeit und Bereitschaft zur Anerkennung der wissenschaftlichen Verdienste Zahns aus den Briefen in feiner Weise deutlich wird.²⁴

Briefe Adolf (von) Harnacks an Theodor (von) Zahn

Brief Nr. 1

Hochgeehrter Herr Professor!

Durch eine Verzögerung habe ich erst gestern Ihr werthes Schreiben erhalten: Ich kann Ihnen nur meinen Dank aussprechen für die freundliche Übersendung Ihres Buches¹ und werde mich bemühen, möglichst rasch es durchzustudieren. Mit Prof. Luthardt habe ich bereits gesprochen. Noch bin ich mit dem ersten Abschnitte nicht zu Ende, der mich, da ich vor ein paar Wochen erst den Kraus'schen Aufsatz über das Martyrium des H. Ignatius genau studirt habe, sehr interessirt hat.² Daß Sie zu dem Resultate gekommen sind, die sieben Briefe seien echt, hat mich hoch erfreut. Soweit ich bisher mit der Frage mich vertraut gemacht habe, erschien diese Ansicht mir immer als die wahrscheinlichste, wenn ich auch nicht leugnen kann, daß gewichtige Bedenken mir eine sichere Entscheidung noch verboten. Hoffentlich werde ich dieselben durch Ihr staunenswerth umsichtiges und gelehrtes Werk verbannt sehen und so sehe ich den betreffenden Partieen Ihres Buchs mit der Spannung entgegen, mit der man einen lieben Boten erwartet, der

²¹ Zahn: Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, I. Band Das Neue Testament vor Origenes, Bibliographie Nr. 76; Einige Bemerkungen zu Adolf Harnacks Prüfung der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Bibliographie Nr. 77.

²² Vgl. das Referat bei Werner Georg Kümmel: Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg-München, 1958, S. 247 ff.

²³ Bei Kümmel, S. 249 f.

²⁴ *Allgemeine Literatur*: Agnes von Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, 1936, 2. Aufl. 1951. K. Aland, W. Elliger, O. Dibelius: Adolf von Harnack in memoriam, 1951; C. W. Glick: The Reality of Christianity. A Study of A. von Harnack as Historian and Theologian, 1967; W. Pauck: Harnack and Troeltsch, Two Historical Theologians, 1968.

Zum Methodischen: Adolf v. Harnack: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, 1917, in A. v. Harnack: Erforschtes und Erlebtes, 4, 1923, S. 3-23; Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten? 1920, a.a.O., S. 171-195. Stufen wissenschaftlicher Erkenntnis in Axel von Harnack: A. v. H.: Aus der Werkstatt des Vollendeten 1930, S. 202-205.

freudige Gewißheit bringen soll. Freilich so subtile Untersuchungen wie die über Todesjahr und Martyrium lassen sich in einer Kirchenzeitung³ nicht reproduciren geschweige kritisiren: Aber eine Monographie über Ignatius muß ja Seiten genug bieten, die sie in den weitesten Kreisen bedeutsam und wichtig erscheinen lassen. Ich erlaube mir Ihnen, hochgeehrter Herr Professor, meine gegen Lipsius⁴ gerichtete Abhandlung „Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus“ zu übersenden und wage die Bitte – falls Ihnen das Schriftchen es werth zu sein scheint – bei Gelegenheit es in dem Göttinger Gelehrten-Anzeiger besprechen zu wollen. Es würde mir von dem größten Interesse sein, Ihre Anschauung darüber, da Sie ja auf dem Gebiete des II. Jahrhunderts zu Hause sind, zu vernehmen. Noch einmal meinen besten Dank

E. W. aufrichtig ergebener
Dr. Adolf Harnack

Leipzig, Thurner Straße 5 IV
25. Juni 1873

¹ Ignatius von Antiochien, 631 S., Gotha, 1873, Zahn-Bibliographie, 1918, Nr. 10.

² Franz Xaver Kraus (1840–1901), lehrte seit 1872 Kirchengeschichte und christl. Archäologie; zu dem erwähnten Aufsatz vgl. A. Harnack: Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe, Leipzig 1878.

³ Gemeint ist die von Luthardt hg. AELKZ (Allgemeine Evangelisch-Luth. Kirchenzeitung).

⁴ R. A. Lipsius: Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, 1875, Harnacks Rezension ThLZ (Theol. Lit.Ztg.) 1, 134–138; vgl. Friedr. Smend: Adolf v. Harnack, Verzeichnis seiner Schriften, 1927, Nr. 21 b; Harnacks Doktorarbeit: Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus, Leipzig, Bidder, 88 S., Smend, Nr. 1.

Brief Nr. 2

Leipzig, Thurner Straße 5
6. Octob. 75

Lieber Zahn,

zunächst sage ich Ihnen einen freundlichen Dank für Ihren aufrichtigen Brief, sowie für einzelne Bemerkungen zu meiner Ausgabe, die sämtlich einer Überlegung werth sind: bei manchem muß ich schon jetzt „peccavi“ sagen . . ., andere kann ich nicht kurzerhand nutzen und zur Entscheidung fehlt mir die Muße. Sie sollen nicht vergessen werden. Und nun zur Hauptsache: Es ist sehr freundlich von Ihnen, daß Sie kurz und bündig in Ihrem Briefe eine zwischen uns schwebende Differenz markirt und die Folgerungen offen mir vorgelegt haben, die Sie aus meiner Stellung in dieser Frage für mein wissenschaftliches Verfahren überhaupt glauben ziehen zu müssen, sowie die muthmaßlichen Gründe, die mich zu solchen Positionen geführt haben. Ich will Ihnen nicht verhehlen, daß manche Stellen in Ihrem Briefe mich unmuthig gemacht und mir die bittre Frage vorrückten, welchen Grund ich denn gegeben habe, um Ihrerseits Sätze zu provoziren wie den, daß

ich Auslegungen von Stellen zu geben verschmäht habe, weil ich eingesehen, daß sie der von mir vertheidigten Ansicht widersprächen, und andere; aber ich kann Sie versichern, daß ich dieses unwillige Gefühl zurückgedrängt habe in der Einsicht, daß Sie mit Ihrem Briefe eine freundschaftliche, sachliche Aussprache bezwecken. So will ich denn gerne alle Schreckschüße beiseite lassen, zumal da ich Ihnen gegenüber in der That über gleiche Waffen auf diesem Felde nicht verfüge und auf die sachlichen Punkte eingehen: Sie sollen dabei sehen, daß ich es mir nicht bequem gemacht habe und mich mit der eitlen Selbsttäuschung getröstet, Ihre Streiche seien Luftstreiche gewesen. 1) Sie gehen von der Ignatius-Frage aus und ich fühle es Ihrem Briefe sehr wohl ab, daß von diesem Punkte aus Ihr Urtheil im Allgemeinen den Anstoß empfängt: Ich kann es auch völlig verstehen, daß es Ihnen leid ist, daß nun in einem doch zusammenhängenden Werke zwei verschiedene Ansichten vorgetragen werden. Mir ist es auch schwer und es wäre schöner, wenn diese Differenz nicht existirte: Aber ich gestehe offen, daß meine Plerophorie für die negative Entscheidung lange nicht so groß ist, als Ihre für die positive. Als ich Sie darum bat, an unsrer Ausgabe sich zu betheiligen, habe ich mir die Frage vorgelegt, ob die damals und noch jetzt sichere Differenz in Bezug auf die Abfassung des Hirten und die eventuelle in Bezug auf Ignatius eine gemeinsame Arbeit unräthlich mache.¹ Ich habe nicht lange gebraucht, um die Freudigkeit zu finden, jene theoretischen Zweifel zu überwinden. Gewundert aber hat es mich, daß Sie in Ihrem Briefe die Sache so darstellen, als sei mein negatives Urtheil plötzlich wie mit einem Zauberschlage entstanden. Ich habe in der kleinen Anzeige Ihres Werkes² schon *ein* Bedenken nicht unterdrückt und – soviel ich mich erinnere – ich habe die Nr. d. ev.luth. K.Z. nicht bei der Hand – deßhalb es vermieden, eine runde Entscheidung zu geben. Ebensowenig kann es möglich sein, daß ich an jenem Tage, wo wir uns in Göttingen persönlich kennen gelernt haben, bedenkenlos von der Echtheit der Ignatius-Briefe gesprochen habe. Das ist freilich richtig, daß ich seitdem stärker noch Verdacht geschöpft habe, so daß ich gewissenshafter Weise nicht mehr in der Lage bin, den Namen des Ignatius kurzweg für die vielen Briefe zu gebrauchen. Aber wer hat denn bisher gezeigt, daß Polyc. Ep c VII vor 135–140 geschrieben sein kann und hängt nicht an diesem Punkte die ganze Ignatius-Frage? Wenn man das Martyrium des Antiochenischen Bischofs um 20–30 Jahre hinunterrücken oder die epistula Polycarpi aus dem Spiel bringen könnte! Der Beweis, daß Marcioniten³ um 110 bereits die Kirche beunruhigten, kann doch schlechterdings nicht erbracht werden und darf man die in c. 7 geschilderten Irrlehrer anders beurteilen? Außer diesem Punkte sind für mich zwei andere störend geworden. Der erste ist das Verhältniß der Ignatianischen Literatur zu dem kleinasiatischen Kreise des Johannes, sowie zu ihm selbst und seinen Schriften; der andere betrifft das Bild der kirchlichen Verfassung, wie es uns die sieben Briefe geben. Das Erstere anlangend scheinen mir die urkundlichen Reste, die wir über die Lage und Entwicklung der kleinasiat. Kirchen in der I. Hälfte des II. Jahrhunderts besitzen oder

aus Quellen zweiten Ranges ermitteln können, eine wesentlich andere Vorstellung über jene Lage zu erzeugen, als die Ignatianen, selbst wenn man in umfassender Weise es in Anschlag bringt, daß Ignatius der Syrer nur als Passant die kleinasiatischen Gemeinden kennen gelernt hat: und je fester ich die Hypothese umfasse, daß der Apostel Johannes wirklich in Ephesus gelebt und das 4. Ev. sowie die drei Briefe verfaßt hat, um so verdächtiger müssen mir Documente werden, die – aus den Joh. Gemeinden angeblich stammend und für sie geschrieben – den Namen des größten, eben verschiedenen Apostel vermessen lassen. Es ist mir sehr wohl im Gedächtniß, was Sie in dieser Frage zur Hebung der Schwierigkeiten bemerkt haben; aber es ist wenig und ich kann nicht finden, daß es ausreicht. Sie werden wohl absichtlich so kurz gewesen sein von der Annahme ausgehend, daß das *altum silentium* nicht minder unerklärt bleibt, wenn man die Briefe in die Mitte des 2. Jahrhunderts versetzt. Allein dieses doch nur für diejenigen, welche den kleinasiatischen Ursprung der Briefe festhalten. Versetzt man den Verfasser nach Rom, so lassen sich doch wenigstens gewisse Punkte finden, die das Schweigen erklären könnten, wenn ich auch nicht leugne, daß die *crux* nie ganz fortgeschafft werden kann. Es ist mir in der Seele widerlich, so in's Allgemeine hin zu rasoniren über diese Fragen, aber was soll ich machen – ich habe das Bedürfniß Ihnen wenigstens anzudeuten, wo ich lastende Schwierigkeiten sehe, selbst auf die Gefahr hin, mich erneuten Vorwürfen auszusetzen, und so will ich denn fortfahren, voraussetzend, daß Sie mir zu Hülfe kommen und wohlwollend meine Bedenken, flüchtig hingeworfen, interpretiren werden. Was den Stand der Kirchenverfassung betrifft, so ist mir alles wohl in Erinnerung, was Sie über das Eigenthümliche der *Episcopatus*-verfassung, wie sie von Ignatius vorgestellt wird, im Unterschied von dem späteren katholischen *Episcopat*, der sich zweifellos aus dem *Presbyter-Collegium* entwickelt hat, bemerkt haben. Aber woher kommt die Zähigkeit, mit welcher gerade bis weit in das 3. Jahrh. herein der Name *Presbyter* als Bezeichnung der höchsten Kirchen(gemeinde)beamten in Kleinasien haftet.⁴ Bis zu Firmilian hin, ich brauche Sie an Früheres nicht zu erinnern, sind die *Presbyteroi* oder der *Presbyteros* die obersten Gemeindeführer: schreibt doch dieser Bischof noch (Cypr. ep 75, 4): *qua ex causa necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea quae curae nostrae commissa sunt.* Die wunderliche Auslegung, daß er ausdrücklich hier zwischen *Presbytern* und *Bischöfen* unterscheide und beide als Glieder der Synode bezeichne, wird wohl niemand befürworten, zumal da *seniores* voransteht. Aber sieht man auch hiervon ab, und Firmilian mag als Kappadocier unrechtmäßig hier genannt sein – wie soll man sich die Entstehung dieser Art von *Episcopat*, der so scharf von den *Presbytern* v. Anf. an geschieden ist, denken. Das Beispiel der *jerus. Gemeinde* – um dieses einmal stehen zu lassen – verschlägt doch nicht, um solche Verfassung für das heidenchr. Antiochien und für Kleinasien begreiflich zu machen. Sie wissen, wie sehr ich Ihr Buch gerade deshalb begrüßt habe, weil es das unreife Schematisiren in ge-

schichtlichen Fragen so tapfer bekämpfte; aber es bedarf der ausgezeichnetsten Gründe, um eine Institution als historisch zu rechtfertigen, die durch *einen* Zeugen uns empfohlen in ihrer Entstehung unerklärlich ist und nach verhältnißmäßig sehr kurzer Zeit uniformirt worden sein soll und muß mit den übrigen Verfassungsverhältnissen und zwar in einem Grade uniformirt, daß man – den Standpunkt einmal um das J. 180 genommen – ganz bestimmt vermuthen muß, nirgends anderswo habe sich der Episcopat so spät reinlich aus dem Presbytercollegium entwickelt als eben dort. Dem gegenüber – das müssen Sie doch zugestehen – hat es viel weniger Schwierigkeit, eine Fiction anzunehmen: Man hat freilich auch hiebei in den Kauf zu nehmen, daß der Schreiber Verhältnißbestimmungen gibt zwischen Presbyter und Bischof, welche nirgends nachgewiesen werden können. Aber das kann jedenfalls nicht absolute Gegeninstanz sein. Welche Schwierigkeiten die Annahme einer Fiction macht, weiß ich sehr wohl, zumal in Ansehung der geschilderten „Irrlehrer“; ich habe dem in meinem Colleg über altchristl. Literaturgesch.⁵ den stärksten Ausdruck gegeben und ein abschließendes Urtheil zu fällen nicht gewagt. Ich stehe aber zu den sieben Briefen so, daß ich sie bei Konstruirung einer Entstehungsgesch. der altkath. Kirche ganz übersehen und übergehen muß, denn ich kann sie reinlich nicht unterbringen, seien sie nun um 110 oder um 150 geschrieben: Das habe ich gehörigen Orts – auf dem Katheder und meinen theol. Freunden gegenüber – offen bekannt. Daß ich noch mehr in dieser Frage arbeiten muß, ist mir gewiß; nicht gewiß ist mir freilich, ob es mir je möglich werden wird, diese Stücke einzugliedern; denn ich besitze überhaupt nicht die Zuversicht, alle Urkunden des 2. Jahrhunderts könnten je zu einem harmonischen Bilde vereinigt werden: dazu besitzen wir zu wenig – besitzen vor allem fast einzig Urkunden, die der dogmatischen Brille des 5.–9. Jahrhunderts behagten. Alles Übrige – sofern es uns nicht ein unerklärliches Ungefähr oder glücklicher Leichtsinns gerettet hat, müssen wir mühsam construiren. Diese Gedankenreihe ist für mich stets ein warnender, getreuer Eckart, nicht rasch weg über absonderliche Erscheinungen als für eine bestimmte Zeit nicht passend abzurtheilen, aber in Bezug auf die Ignatius-Frage reicht sie gerade noch aus, mir das Problem immer wieder in drückendem Unbehagen vorzuhalten, reicht aber nicht aus, um es mir zu ermöglichen, gewissenhafter Weise die 7 Briefe als Ignatianisch kurz zu citiren. Ich sehe in den angedeuteten Bedenken wirkliche positive Instanzen gegen die Echtheit und ich denke der Historiker hat die Pflicht – besonders wo es sich um eine Zeit handelt wie die unsrige, die mit pseudonymer Literatur aller Nuancen angefüllt ist – nicht eher die Authentie zu proklamiren, bis er alle positiven Gründe dagegen beseitigt weiß; es bleiben dann immer noch Einwürfe der Möglichkeit nach, die unübersehbar und unwägbare sind. Sie citiren gegen mich und alle, die einen Brief wie den an die Magnesier für unecht erklären können, ein Rothe'sches Wort. Ich würde unbedenklich in den Verdammungsruf mit einstimmen, wenn es sich nicht eben um ein Schriftstück handelte, das in den Jahren 110–160 geschrieben ist. Denn ich

muß gestehen, daß mir noch völlig die Fähigkeit und die Kenntnisse abgehen, um beurtheilen zu können, welche Gründe der Pseudonymität sittlich beurteilt möglich gewesen sind in jener Zeit. Ich wüßte auch nicht, was den Brief an die Magnesier so besonders auszeichnete gegenüber einem Briefe wie d. II. Petrusbr. und doch haben einsichtsvolle Römer es für möglich gehalten, daß dieser Brief untergeschoben ist. Welch ein Mann muß hier der „Fälscher“ gewesen sein! Vielleicht darf ich auch in diesem Zusammenhang an die Pastoralbriefe erinnern, nicht um meine eigene Meinung über ihren Verfasser zu offenbaren, auf die hier wenig ankommt, sondern um zu bemerken, wie auch hier nicht nur tendenziöse Skeptiker eine Unterschiebung für möglich halten. Was Sie in Ihrem Ignatius über die pseudonyme Schriftstellerei bemerkt haben, halte ich für ungerecht gegenüber einer Reihe gewiß sehr ehrenhafter Männer, und kann mir Ihre Thesen nur aus dem Widerspruch gegen die maßlosen Extravaganzen Köstlins,⁶ nicht aber aus dem wirklichen vorurteilslosen Leben an den Quellen erklären. – Dieß aber thut mir sehr leid, daß Sie sofort „die wissenschaftliche Genossenschaft“ ablehnen, sobald einer erklärt, er könne in der Ignatius-Frage nicht mit Ihnen gehen. Ich weiß nicht, ob ich vielleicht wissenschaftlich zu weitherzig bin – aber es ist mir absolut unverständlich, wie zwei Männer, die gegenseitig die Überzeugung voneinander hegen, daß es ihnen heiliger Ernst um die Sache ist und die jeden Augenblick bereit sind, auch liebgewordene Überzeugungen willig zum Opfer zu bringen, wenn sie eines bessern belehrt werden, wie solche Männer, die zudem noch durch das Band gemeinsamer Lebensordnung und Lebensabzielung vereint sind, sich deshalb die wissensch. Freundschaft kündigen müssen, weil sie eine – wenn auch noch so vorzügliche – Frage verschieden beurtheilen. Es mag sein, daß Sie theoretisch meine Ignatius-Sünden etwa ebenso stark verurtheilen, wie ich Ihre Hermas-Aufstellungen – als eine Verwirrung des ästhetischen und wissenschaftlichen Geschmacks, aber es ist mir nie in den Sinn gekommen, daraus eine Scheidewand zwischen Ihnen und mir zu machen, noch weniger Ihnen tendenziöse Plusmacherei vorzuwerfen. Und selbst wo ich im Einzelnen – gerade bei Hermas – nicht umhin kann, Tendenz anzunehmen (anders kann ich mir Ihre Ausführungen über die Hermas-Pius-Tradition nicht erklären), habe ich mich selbst hier wie überall, wo es noch denkbar ist, in Zucht gehalten andere Tendenzen zu statuiren als solche, die aus einer richtigen oder falschen Einsicht in die Sache selbst von einem anderen Punkte her geschlossen sind. – Es ist mir durchaus nicht sympathisch, solche Confessionen zu machen; aber Sie haben mich dazu gedrängt und ich habe die Pflicht, Ihnen zu zeigen, wie ich unsre Differenzen beurtheile. Daß tiefer gehende Unterschiede in Bezug auf die Geschichte der 2 ersten Jhrh. zwischen uns dabei im Spiele sind, sehe ich recht wohl, bin aber nicht imstande sie zu formuliren. Der Überzeugung jedoch machen Sie mich nicht quitt, daß ich fort und fort von Ihnen lernen werde und wir ein großes Stück in die Gesch. hinein zusammen gehen können. Indessen Sie suchen nach Gründen, die meine Stellung in der Ignatiusfrage erklären und

kommen auf die Art meiner Quellenbenutzung und die zersplitternde und abstumpfende Wirkung der wissenschaftlichen Tractätchen, wie sie seit Decennien bei unseren Zunftgenossen beliebt sind, auf meine Arbeiten zu sprechen. Hierzu bemerke ich folgendes: 1) bekenne ich aufrichtig, daß ich die Gefahr habe allzurasch über Stellen wegzuhuschen. Eine Warnung nach dieser Seite werde ich stets dankbar annehmen und mit Gottes Hülfe versuche ich hierin treuer und gewissenhafter zu werden. Für Ihren wohlgemeinten Rath nach dieser Seite hin sage ich Ihnen extra einen herzlichen Dank und bitte Sie sehr ernsthaft, mit Ihrer Mahnung fortzufahren – privatim oder publice – wann und wo es noth thut. Damit habe ich mir diesen drückendsten Punct in Ihrem Brief offen Ihnen gegenüber von der Seele gesprochen und kann erleichtert zu dem Weiteren übergehen. 2) was mein Verhältniß zu den Quellen einerseits und zu der von ihnen handelnden Literatur andererseits betrifft, so glaube ich Sie mit gutem Gewissen beruhigen zu dürfen! Ich gehe an die Literatur über eine Quelle immer erst, wenn ich mir ein vorläufiges Urtheil selbständig gebildet habe. Als ich im Sommer Literaturgesch. las, habe ich Literatur so gut wie gar nicht benutzt – ich meine die neuere, sondern nur immer wieder in den Quellen gearbeitet. Ebenso habe ich es in meiner kirchenhist. Gesellsch. geordnet; die Studirenden erhalten fast einzig und allein die Quellen und was an Literatur nötig ist, teilt nicht einmal der Referent mit – von dem ich nur eine quellenmäßige Darstellung verlange –, sondern das mache ich selbst am Ende der Stunde mit ein paar andeutenden Worten hinzu. – Ich lese selbst freilich recht viel, aber Sie irren, wenn Sie glauben – mit Behagen. Da ich seit 3 Jahren in der glücklichen Lage bin, alle meine Zeit der Arbeit zu widmen und da ich sehr rasch lese, so halte ich es für Pflicht, das Laufende kurz zu bemerken und zu beurtheilen – wo nöthig ein Korn aus der Spreu zu notiren oder zu exzerpiren. Was aber speciell diese meine Ausgabe betrifft, so hat es mich in ein schmerzliches Erstaunen versetzt, daß Sie gerade in ihr Quellenbenutzung vermissen und Tractätchenverarbeitung überflüssig angewendet finden: Ich habe meine Anmerkungen in der Ien Recension geschrieben, ohne selbst den Cotelerius⁷ zu benutzen, lediglich mit dem Lexicon und der Literatur der 2 ersten Jahrh. bis Origenes bewaffnet. Wo ich je eine Notiz später einem anderen entnommen habe, habe ich es sorgsam vermerkt, als ich nun daran ging, Lücken durch das Material, welches andre vor mir beigebracht haben, auszufüllen. Da habe ich dann gelesen, gesucht und exzerpiert, soweit es in meinen Kräften stand, immer den Gesichtspunkt im Auge, alles Probehaltige, was neu in dem letzten Jahrh. beigebracht ist, zusammenzubringen, damit für den, der Cotelerius und unsere Ausgabe besitzt, ein ausreichender Commentar, soweit ich ihn liefern kann, gegeben sei. Es kann doch bei eingehender Betrachtung unserer Ausgabe Ihnen unmöglich entgehen, daß nicht die 100 Schriftchen, die ich in den Prolegomena zitiert, für mich lauter kleine Bädcker gewesen sind, denen ich lustig mit einigem Geschick gefolgt bin. Ebenso wenig wußte ich, daß meine Arbeiten über den Gnosticismus Spuren von zu großer Vorliebe für

die Alltagsliteratur tragen. Daß ich die Literatur von 1820 an, soweit ich sie kannte, notirt habe, hat doch – wie Sie wohl selbst freundlicher hätten interpretiren können – lediglich davon seinen Grund, daß man die ältere bei Fabricius findet, die neuere nirgends. Eine Inventarisirung der Literatur schien mir im Hinblick auf die 100 falschen Citate, die vergnügt in den Büchern kreisen, geboten: daß ich keinen Werth darauf lege, sondern sie als nothwendigen Ballast betrachte, habe ich zu versichern nicht nöthig. Ganz so ungünstig wie Sie urtheile ich übrigens nicht über die Früchte der letzten 50 Jahre, obwohl ich weiß, wie wenig Aufhebens man machen dürfte davon. Aber auch unter den von mir Genannten sind einige Vergessene von tüchtiger Kraft. Daß wir an die Arbeiten eines Petavius, Cave,⁸ Tillemont,⁹ Nourry,¹⁰ Usher¹¹ nicht heranreichen, ist gewiß, ja Ihr Groll auf die gegenwärtigen Arbeiten ist mir erquicklich und sympathisch gewesen; indeß historisch-kritischen Sinn haben jene Männer immer nur bis zu einer gewissen Grenze gehabt und die Harmonistik steckt ihnen allen im Blut. Dies Urtheil kann ich nicht mildern, soweit ich bisher Kenntniss von den hist. Untersuchungen jener Männer habe. Daß ich mich im Kommentar selbst ab und zu mit den neueren Arbeiten befasse, halte ich für geboten; man wirkt eben nicht, wenn man nur das Wahre ohne jede Beziehung auf das eben cursirende ausspricht, davon mag Lagarde¹² ein Zeugniß sein. Daß es Gelehrte gibt, die glauben, sie seien bedeutend, weil sie viel citirt werden, weiß ich; aber mit solchen Factoren für meine Schreibweise zu rechnen, kommt mir nicht in den Sinn. Im übrigen haben Lipsius, Mueller, von Lightfoot¹³ ganz zu schweigen – da seine Arbeit über alle Vorgänger weit herausragt, wirklich bedeutende Verdienste um Clem. u. Barn. sich erworben. Das Buch *Supernat. Relig.* ist in den Partien über Barn. u. Clem. nüchtern und verständig, dabei ausführlich und eingehend: daß es reichlich Compilation ist, wird der Verfasser vielleicht selbst nicht in Abrede stellen; aber in den Partien, in welchen ich es kenne, hat es jedenfalls Neues hinzugebracht und ich weiß für die Frage nach dem Verhältniß der 4 Evv. zu jenen Schriften keine bessere Darstellung. 3. Euseb. VII, 25, 16 will ich mir näher überlegen; ich komme jetzt nicht dazu. 4. *Φιλοπόνοῦ τινός* ebenso. 5. daß ich Hermas-Zahn fleißig – und es ist nicht das erstemal – studiren werde, kann ich Ihnen versichern. Zu den Kirchenverfassungsverhältnissen nur folgende Andeutung: erstens tritt mehr im Hermas hervor, daß die *Presbyteroi* im Zusammenhang mit der Gesamtgemeinde ihr Amt verwalten. Dagegen 1. Clem 54, 2. Sie erscheinen – Sie werden die Relativität dieses Arguments selbst billig ermessen – mehr losgelöst als besonderer Stand *über* der Gemeinde. Zweitens der sehr bedeutsame Unterschied (Cf. I Clem. I Petr. Polyc.) zwischen *Presbyteroi* und *Neoteroi* (*νέοι*) fehlt. 3. und damit wende ich mich gegen Ihre Ausführungen – meinem Geschmack nach dürfen Streitigkeiten wie die durch Vis. III, 9 Sim. VIII, 7 angedeuteten nicht als tendenzlose Zänkereien betrachtet werden. Wenn ausdrücklich gesagt wird (Sim. VIII, 7) *ἐν ταῖς ἐπιτολαῖς δὲ περὶ πρώτων ἢ περὶ δόξης τινός οὐκ ἔστιν*, so ist das doch deutlich. Die Parallele spec.

Übertrumpfung durch die bekannten Stellen im Clem. Brief verslägt nicht; dort ist ja die Prägung der Allegorie für den bestimmten vorliegenden Fall deutlich und durchsichtig. Hier soll man es glücklich finden, daß um 90–100 im römischen Klerus solche Zustände waren, wie sie uns Vis. III, 9 Sim. IX, 26 vorstellen? Fünftens ist überhaupt die Ansicht des Verfassers von Martyrium, Ehelosigkeit, Fasten in dem I. Jahrh. denkbar? Welche Korruption aber erst in der Christologie! Doch genug. Es ist mir sauer geworden, diese Zeilen zu schreiben; denn ich verfasse nie lange Episteln und jetzt eben stecke ich in Apocalyptik tief drinnen. Mögen Sie aus dem schlechten und flüchtigen Geschreibe entnehmen, daß mich Ihr Brief bewegt und beschäftigt hat. Aber antworten ist schwerer als anfangen und so bitte ich nochmals um gütige Nachsicht, wo ich etwas verfehlt habe. Gebhardt grüßt aufs beste; ich schließe mich ihm an und grüße Sie und Ihr Haus. Gott befohlen

Ihr treuer

Adolf Harnack

Mittwoch Nachts 6. Octob. 75
Leipzig, Thurner Straße 5 IV

¹ Harnack bezieht sich auf Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta: Patr. apost. opp. rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. 2, Lips. 1876.

² „Kleine Anzeige“: Rez. von Th. Zahn: Ignatius von Antiochien, 1873, AELKZ 1873, 595–597.

³ Harnacks Stellung zu diesem Punkt in Auseinandersetzung mit Zahn in „Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott“, Leipzig, 2. Aufl. 1924, S. 40 ff.; siehe das in Zustimmung und Kritik abwägende Urteil zu Zahns und Harnacks Thesen bei H. v. Campenhausen: Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, passim.

⁴ Zum Ganzen A. Harnack: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910.

⁵ Zum Kolleg vgl. A. v. Zahn-Harnack: A. von Harnack, S. 70 f. Im S. S. 1875 las Harnack dieses Kolleg bis Euseb.

⁶ Der Name ist schwer lesbar. Sollte es sich um Julius Köstlin (1826–1902) mit seiner frühen Arbeit „Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des NT“, 1854, 2. Aufl. 1872, handeln?

⁷ Harnack nennt im folgenden bedeutende Patristiker: Cotelier, Jean Baptist (Cotelerius), 1627–1686, Hg. der Apostolischen Väter, 2 Bde, Paris 1672, Neuauflage von Clericus 1698 und 1724; *Écclesiae Graecae monumenta*, Paris 1677–1686, 3. Bde. Vgl. Otto Bardenhewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur, 2. Aufl. 1913, S. 58. – A. Fabricius: *Bibliotheca graeca s. notitia scriptorum veterum Graecorum*, Hamburgi 1705–1728, 14 vol. 4^o; Neue, aber nicht abgeschlossene Ausgabe von G. Chr. Harles, Hamb. 1790–1809, 12 vol. 4^o. – Dionysius Petavius (1583–1654), bedeutender Patristiker und Dogmenhistoriker, wichtig für das Hellenisierungsproblem, RGG, 3. Aufl., V, 241.

⁸ Cave (gest. 1713): *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria a Chr. nato usque ad saec. XIV*, London 1688.

⁹ L. J. le Nain de Tillemont (1637–1698): *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris 1693–1712, 16 Bände.

¹⁰ N. le Nourry (gest. 1724): *Apparatus ad Bibliothecam maximam veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*; N. lehnte sich an die 1677 in Lyon in 27 Foliobänden erschienene *Maxima bibliotheca veterum Patrum* . . . an.

¹¹ Jakob Usher (1581–1656), bekannter Patristiker; RGG, 3. Aufl., VI, 1216 f.

¹² Paul Anton de Lagarde, eigentlich Boetticher (1827–1891), Sprachforscher und Religionswissenschaftler, Professor in Göttingen. Vgl. zuletzt F. W. Kantzenbach: Jahrb. für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 1966, S. 112–122.

¹³ Joseph Barber Lightfoot (1828–1889): Apostolic Fathers, 5 Bde, 1869 ff.

Brief Nr. 3

Leipzig, Thurnerstraße 5,
14. Januar 78

Lieber Zahn,

ich stand auf der 5. eng geschriebenen Seite einer langen Epistel an Sie über Ihre Rezension meines Hermas¹ und war glücklich bis z. S. 50 derselben gelangt, als ich es für besser hielt, die Auseinandersetzung abzubrechen und Ihnen sine additamento den Empfang derselben dankend anzuzeigen. Sie haben es wieder für nöthig gehalten, durch einige Stellen in Ihrer Abhandlung die Festigkeit unsrer Freundschaft zu erproben, und ich bekenne Ihnen nach Überwindung einiger unmuthiger Anwandlungen, daß sie bei mir noch festhält. Glauben Sie nicht, daß ich irgend eine sachliche Ausführung Ihrerseits und wäre sie mir noch so beschämend, je zum Anlaß für Griesgrämigkeiten mißbrauchen würde. Aber selbst wenn meine Arbeit noch mehr Mängel hätte, als ich solche kenne und Andere sie nachweisen, so müßte ich einem Recensenten das Recht so zu schreiben, wie Sie z. B. Seite 58 geschrieben haben, nicht zuerkennen. Ich verlasse mich hierbei nicht auf meine Empfindung, die übrigens nicht sonderlich reizbar ist, sondern zugleich auf die Schürers, dem der Ton Ihrer Recension an vielen Stellen nur in der Hinsicht nicht befremdlich war, daß er sich des Ductus Ihrer Feder bei anderen Gelegenheiten erinnerte. Daß unter Anderem meine Prolegomena nicht umfangreicher geworden sind, als sie sind, ist nicht meine Schuld. Aber vor der Alternative stehend, auf meine Vorgänger einfach verweisen zu müssen oder mich eventuell dem mißgünstigen Vorurtheil aussetzen zu müssen, ich hätte über Dinge geschrieben, die ich nicht ausreichend studirt, wählte ich das letztere, bedenkend, daß es richtiger sei, wenn ich den eventuellen Schaden davontrüge als meine Leser. Vielleicht hätten Sie bei einigem guten Willen den Schluß ziehen können, daß ich für mich die §§ 5 f. nicht sorgloser durchgearbeitet habe als den § 3; doch ich weiß ja nicht, wie Sie über diesen urtheilen. Ich habe unter Anderem Ihre Capp. über das Verhältniß des Hermas zum NT mindestens 3mal durchgelesen und Stelle für Stelle nicht nur überlegt, sondern solche Überlegung auch niedergeschrieben. Das konnten Sie freilich nicht wissen; aber ich frage, was hätten Sie bei Ihrer Ignatiusausgabe gethan, wenn Sie nicht auf Ihre Monographie zu verweisen in der glücklichen Lage gewesen wären? Daß ich es mir gerade Seite LXXIII bis LXXIV sauer genug habe werden lassen, und daß ich das „urtheilsbedürftige Publicum“ nicht billig abspeisen wollte, darin hätten Sie mir auch ohne meine ausdrückliche Versicherung Glauben schenken können. Ebenso verkennen Sie, daß auch in Bezug auf den Kommentar ein sehr beschränktes Maß durch den Wunsch des Ver-

legers geboten war. Welches Kopfzerbrechen und wie vielfaches verzweifelndes Umschreiben mir die Benutzung Ihrer Monographie verursacht hat – weil die Sachen immer wieder zu lang wurden, davon habe ich noch eine sehr unerquickliche Erinnerung. Ich glaube, daß sich selten Jemand, der zum ersten Mal einen Coment. perpetuus zu schreiben hatte, in einer formell so unglücklichen Lage befunden hat, wie ich Ihrer und Lipsius' Leistung gegenüber. Die technischen Schwierigkeiten, alle Hauptfragen in Loci geordnet zu berühren, waren überaus drückend, dazu die unerfreuliche Aussicht, dem Verfasser einer 400 S. langen Monographie durch Entgegensetzung von 40–50 wehrlos gegenüberzustehen, sobald er den Vorwurf erhebt, man habe seine wohlwogenen seitenlangen Auseinandersetzungen durch ein billiges Nein abgethan usw. – doch ich wollte nicht klagen und wie gesagt, ich habe Grund für Ihre Recension dankbar zu sein, da ich manches aus ihr gelernt habe. Gefreut hat es mich, daß von den S. 58 f. von Ihnen bemerkten werthvollen Stellen ein Theil auch bereits von mir schon nachträglich angemerkt ist, so z. B. das interessante *ῥόγμας*. Daß Sie *Ἀρχαδίαν* noch immer bezweifeln, tut mir leid, da es mich enttäuscht. Ich hatte zuversichtlich erwartet, daß Sie hier jetzt dem Text sein Recht widerfahren lassen würden. Aber freilich, *Ἀρχαδίαν* ist für die ganze Auffassung des Buches von entscheidender Bedeutung. Casparis Bundesgenossenschaft ist nicht eben hoch anzuschlagen. Bei seiner vorletzten Anwesenheit hier, war er ziemlich bereit, den Hermas wieder herabzurücken wie ihm auch der Trojanische Ignatius in mancher Hinsicht zweifelhaft geworden ist. Meine kleine Abhandlung, die ich nach Ihrer freundlichen Durchsicht noch mannigfach ergänzt habe, wird voraussichtlich noch in dieser Woche in Ihren Händen sein. Lassen Sie dieselbe sich als ein Zeichen gelten, daß ich im Geiste mit meiner Arbeit der Ihren nahe bin und mich über jede Annäherung freue. Ich danke Ihnen nochmals für die sorgfältige Lectüre meines Hermas und versichere Sie, daß ich auch in Zukunft Ihre Ausstellungen ernst nehme, Unmuth überwinden will. Wie immer

Ihr
Adolf Harnack

Bitte grüßen Sie Ihre verehrte Fr. Gemahlin.

¹ Anzeige: Hermae pastor graece, addita versione latine recentiore e codice Palatino, Recensuerunt et illustraverunt O. de Gebhardt, A. Harnack (Patr. apostol. fasc. III) Lipsiae 1877, Gött. Gelehrte Anz. 1878, S. 33–63, Zahn-Bibliographie Nr. 34.

Brief Nr. 4

Gießen, den 5. Juli 82

Lieber Herr College,

vor einigen Tagen las ich Ihre Anzeige meiner „Apologeten“. Ich habe sie nicht eben gerecht, geschweige wohlwollend gefunden und Andere ebenso wenig. Indessen Wohlwollen kann man nicht reclamiren, also ungerecht gewesen zu sein werden Sie sich nicht bewußt sein. Also lasse ich das und

bemerke nur zur Sache, daß meine textkritischen Aufstellungen durch die neuen Collationen der betreffenden Handschriften bestätigt worden sind. Daß sie nicht so evident waren wie sie hätten sein müssen, lag nicht an mir. [Es folgt eine Erörterung der Schwierigkeiten dieser Ausgabe.]

Brief Nr. 5

Marburg, den 19. Juli 1888

Hochgeehrter Herr Kollege!

Beifolgend erlaube ich mir, Ihnen meine Untersuchung über die pseudocyprianische Schrift *De aleatoribus*¹ zuzusenden und ich knüpfe daran die Bitte, Sie mögen die Zerwürfnisse, die zwischen uns liegen, begraben. Ich will nicht untersuchen, auf welcher Seite die größere Schuld liegt: habe ich Sie damals gekränkt, so tut es mir herzlich leid, und ich hoffe zugleich, daß auch Sie imstande sind, erlittenes Unrecht zu vergessen und ungerechtes Urtheil zurückzuziehen. Es ist mir ein Anliegen, unser gestörtes Verhältniß wieder herzustellen: So habe ich den ersten Schritt gewagt: Beurtheilen Sie ihn, bitte, freundlich.

Mit vorzüglicher Hochschätzung
Ihr ergebener
A. Harnack

¹ Vgl. dazu Berthold Altaner: *Patrologie*, 3. Aufl. 1951, S. 147.

Brief Nr. 6

Marburg, den 23. 7. 88

Hochverehrter Herr Kollege,

haben Sie besten Dank für Ihren Brief: ich freue mich, daß wir in dem, was wir begraben wollen, einig sind. Das Übrige müssen wir dahingestellt sein lassen. Ihr Urtheil über meine Nachweise betreffs „*De aleatoribus*“ wird mir doppelt wertvoll sein, da der wichtigste Theil meiner Argumente der Kanongeschichte angehört. Daß auch Ihnen ein römischer Bischof als Verfasser gewiß ist, war mir sehr erfreulich. Demnächst werden die Texte und Unters. neue Papias-, Hegesipp- und Plinius-Fragmente von de Boor bringen, die großes Interesse haben. Bitte empfehlen Sie mich Ihrer verehrten Frau Gemahlin.

In vorzüglicher Hochschätzung
Ihr ergebener
A. Harnack

Zu Brief Nr. 7

Es folgt ein Brief vom 21. 8. 1914, in dem Harnack für Zahns italienische Erinnerungen vom Monte Cassino und der Peterskirche dankt.

Dann heißt es:

„Was wir jetzt erleben, ist in Hochgefühl, Staunen, Freude, Schmerz und Ungewißheit eigentlich ganz unfaßlich. Gott gebe, daß wir nicht mehr er-

halten, als was wir tragen können! Von meinem Sohn und Schwiegersohn habe ich seit 11 Tagen keine Nachrichten mehr; aber so geht es allen.“

Es folgen Grüße.

Brief Nr. 8

Berlin, K. Bibliothek

14. 10. 18

Hochverehrter Herr Kollege!

Erst die Wingolfsblätter, die heute in meine Hand kamen, haben mich an Ihren 80. Geburtstag erinnert. Zwar las ich vor etwa 8 Tagen davon in der Zeitung; aber die *συμφοραὶ καὶ περιπτώσεις* der Gegenwart ließen mich das vergessen. So nehmen Sie noch post festum meine herzlichen Glückwünsche freundlich auf. Ich gedenke Ihres großen Lebenswerkes, das Gottes Gnade Sie noch fortsetzen läßt und das bleiben wird, so lange man das Neue Testament wissenschaftlich studiren wird; ich gedenke Ihrer Theologie, die sich gegenüber den „religionsgeschichtlichen“ Seifenblasen als Erkenntniß der Eigenart unsres Glaubens und seiner originalen geschichtlichen Grundlegung behaupten wird; ich gedenke endlich der alten und der wieder angeknüpften freundlichen Beziehungen und alles dessen, was ich zu jener Zeit von Ihnen gelernt habe. Sie bilden jetzt mit unsrem *Kleinert* und *Herzing* in Halle das Seniorat in unsrer evangelischen deutschen Theologie. Aber wie sind unsre Kreise, die wir in den Jahrzehnten zwischen 1863 und 1874 begonnen haben, zusammengeschmolzen! Nach der Trias der Senioren folgen dem Patent nach als Ordinarii sofort Kattenbusch und ich. Als noch nicht Emeritirte sind wir die Senioren unter den Ordinarii. Um den Nachwuchs im N.T. und der ältesten Kirchengeschichte ist mir bange. Wo ist die wirkliche Gelehrsamkeit, ohne die alles luftig wird, wo der nicht rastende Fleiß? Aber durch diesen trüben Blick in die Zukunft will ich mir heute den Dank nicht stören lassen dafür, daß wir Sie noch in unsrer Mitte haben, dem an Gelehrsamkeit und Fleiß niemand es nachtut. Ihr 80. Geburtstag ist in die schwerste Zeit unsres Vaterlandes gefallen. Daß das Unglück nicht zur Katastrophe werde, liegt in unsrer Hand. Wird Deutschland diese Probe bestehen? Gott gebe es!

Mit den besten Wünschen für das 9. Jahrzehnt verehrungsvoll

Ihr ergebenster
v. Harnack

Nr. 9 (Karte)

Berlin-Grunewald, 17. 5. 24

Hochverehrter Herr Kollege!

Gestern empfang ich Ihr freundliches Geschenk, den Kommentar zur Offenbarung Johannes I. Haben Sie vielen herzlichen Dank! Ich ließ sofort alle anderen Arbeiten liegen und machte Streifzüge in Ihre „Einleitung“, die lediglich auf „lernen wollen“ eingestellt waren und mich reichlich belohnt haben. – Dank dem unvergleichlichen Wissen, welches auch in diesem Kommentar ausgebreitet ist, und der Kombinationskraft, die dieses Wissen

bemeistert. Für einen Adepten der alten Schule ist es eine Erquickung, ein Werk zu lesen, das Corpus hat im Gegensatz zu den modischen Arbeiten unsrer Expressionisten, die da Schnitzel kräuseln und Seifenblasen aufsteigen lassen.

Mit ergebenstem Gruß
Ihr
v. Harnack

Brief Nr. 10

Berlin-Grünwald, 9. 10. 26

Hochverehrter Herr Kollege!

Zu Ihrem 88. Geburtstage sende ich Ihnen meine herzlichsten Glückwünsche als dem Senior unter den akademischen Theologen, als dem Gelehrten, von dem ich fort und fort viel gelernt habe und als dem verehrten Collegen. Dankbar erinnere ich mich insonderheit der freundlichen Wochen vor 13 Jahren in Frascati, in denen, zu meiner Freude, abgerissene Fäden sich wieder knüpfen. Durch Gottes Gnade ist Ihnen Ihre unvergleichliche Arbeitskraft noch immer erhalten, und Sie dürfen Ihr großes wissenschaftliches Lebenswerk noch immer fortsetzen. Möge es noch lange so bleiben! Uns hier in Berlin sind in dem letzten Halbjahr drei Kollegen, Baudissin, Holl und Kaftan, entrissen worden, und ich empfinde es deutlicher als früher, daß ich zu einer Generation gehöre, die nur noch wenige Vertreter hat, auch an den Arbeiten der jüngeren Generation empfinde ich das. Doch bin ich dankbar, daß ich selbst noch arbeiten kann. Nochmals

herzliche Glückwünsche!
Stets Ihr ergebenster
v. Harnack

Nr. 11 (Karte)

4. 12. 26

Hochverehrter Herr Kollege!

Besten Dank für „Das letzte Wort“. Ich freue mich sowohl in Bezug auf die Zeitbestimmung der Apokalypse als auch in Bezug auf die Identität der Verfasser der fünf Johanneischen Schriften *einer* Meinung mit Ihnen zu sein. Die letztere Einsicht gewinnt an Boden bei den Kritikern; auch der jüngste Kommentar (von Lohmeyer) zur Apokalypse vertritt sie. In Bezug auf die Quellen des Buchs ist leider der Gegensatz unsrer Urteile nicht zu überbrücken; er hat zwangsläufig auch eine andre Vorstellung von der Prophetie des Verfassers und vom Verfasser selbst zur Folge, in welchem ich den Presbyter Johannes erkenne, den Sie nicht gelten lassen. Ich hoffe in dieser Frage nicht nur auf die „aeterna schola“, sondern noch immer auf die Entdeckung einer Quelle, die dem Streit ein Ende macht. –

Mit den besten Wünschen für Ihre Gesundheit
verehrungsvoll
Ihr ergebenster
v. Harnack

Nr. 12 (Karte)

Berlin-Grunewald, 24. 11. 28

Hochverehrter Herr Kollege!

Herzlichen Dank für die freundliche Übersendung Ihrer „Geschichte des Lebens Jesu“. Es ist mir, wie gewiß vielen Anderen sehr wertvoll, nach Ihren Evv.-Kommentaren, die ich ständig konsultire, diese Zusammenstellung erhalten zu haben. Hoffentlich war Ihnen Ihr Jubiläum keine Strapaze, und wenn sie es war, ist alles aufs beste abgelaufen.

Mit ergebenstem Gruß
v. Harnack

Brief Nr. 13

Berlin-Grunewald, 8. 10. 28

Hochverehrter Herr Kollege!

Zu Ihrem 90. Geburtstag sende ich Ihnen meine wärmsten Glück- und Segenswünsche und schließe mit ihnen den herzlichen Dank zusammen für Alles, was ich im Laufe von 60 Jahren von Ihnen gelernt habe; denn schon im Jahre 1869 beschäftigte mich Ihr „Hermas“-Buch. Seitdem haben Sie wie kein Anderer vor Ihnen den ganzen Umkreis der altchristlichen Literatur durchmessen und durchleuchtet und kein Anderer nach Ihnen wird's Ihnen gleich tun. Wie sich auch die Wissenschaft vom Neuen Testament entwickeln mag – Ihre „Einleitungen“ und Ihre „Kommentare“ werden unentbehrlich bleiben und an nicht wenigen wichtigen Punkten haben Sie das gute Recht der geschichtlichen Tradition wiederhergestellt durch den urkundlichen Beweis. Gottes Gnade hat Ihnen nicht nur 90 Jahre gegeben, sondern auch die größere Gabe, sie mit gehaltvoller Arbeit fort und fort auszufüllen – kein Otium, sondern ein „Negotium cum dignitate“ ist Ihnen vergönnt. Möge der Tag, den Sie heute feiern, und Ihre Fachgenossen mit Ihnen, noch lange keinen Abschluß, sondern einen erhebenden Festtag bedeuten!

In herzlichster Verehrung
Ihr ergebenster
v. Harnack

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Luciana Mortari: *Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della Chiesa antica* (= Testi e ricerche di Scienze religiose 4). Firenze (Vallecchi) 1969. XIII, 159 S., kart.

1958 forderte M. Schmaus nachdrücklich ein vertieftes Verständnis des Bischofs als vordringliches Desiderat der Theologie. Aus seiner Sicht bedurften drei Problemkreise vorrangig der Klärung: der Begriff der apostolischen Sukzession, das Verhältnis von Primat und Episkopat, sowie von Episkopat und Presbyterat. Punkt 2, der in der Alten Kirche kaum eine Rolle spielte, wurde durch das Vaticanum II einer vorläufigen Klärung zugeführt. Primat und Episkopat wurden als die zwei Komponenten der Kollegialität in der hierarchisch gegliederten Kirche konzipiert, die zueinander im Komplementärverhältnis stehen. Zur Vorbereitung und im Anschluß an das Vaticanum II erschien eine Fülle von Publikationen – besonders im französischen und italienischen Sprachraum –, die die Fragen um die Kollegialität der Bischöfe systematisch, aber auch historisch-genetisch aufzuarbeiten bemüht waren. Ein wesentlich historisches Phänomen wurde dabei mehr oder weniger ausgeklammert, bzw. als selbstverständlich vorausgesetzt: das Verhältnis von Bischofskonsekration und Kollegialität. Wie notwendig eine Untersuchung dieser Relation ist, beweist erneut das 1969 erschienene Werk von Ludwig Ott, *Das Weihesakrament* (= Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV, Faszikel 5), das die von Mortari untersuchte Frage reflexionslos akzeptiert und kein Wort über den Konnex von Bischofsweihe und bischöflicher Kollegialität verliert. Zweifellos liegt hier ein Schlüssel zum Kern der *communio* zwischen Partikular- und Universalkirche. Das herausgehoben zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst der vorgelegten Monographie. Ob es sich dabei in der Alten Kirche um eine ausschließlich charismatisch zu verstehende *communio* handelt, wie die Verfasserin meint, muß mit einem Fragezeichen versehen werden. Die Fragen lauten, was besagt die seit dem dritten Jahrhundert immer wieder bezeugte und im Kanon 4 des Konzils von Nikaia (325) kodifizierte Regel, daß zur gültigen Einsetzung eines Bischofs möglichst viele (= alle Bischöfe der Provinz), mindestens aber drei benachbarte Kollegen zur Stelle und bei der Weihe beteiligt werden müssen? Was sagen die eruierten Quellen zur theologischen Begründung dieses Tatbestandes? Zur Beantwortung dieser Fragen prüft Mortari die erreichbaren wichtigen Quellen bis zum Konzil von Chalkedon. An Hand zahlreicher griechischer und lateinischer Zitate breitet die Verfasserin ein detailliertes Bild der zum Thema einschlägigen Ereignisse, Berichte und Äußerungen von Vätern aus. Aus naheliegenden Gründen ist Mortari insbesondere um die Erhebung konkludenter Fakten aus dem altdchristlichen Raum bemüht. Die Darstellung ist sachlich korrekt. Die durchlaufende Diskussion mit der umfassend berücksichtigten Literatur ist nüchtern. Eine andere Sache ist allerdings die Interpretation des vorgelegten Befundmaterials. Die Interpretation gewinnt an Bedeutung, weil das erste und wesentliche Ergebnis des neuteamentlichen, patristischen und allgemein historischen Zeugnisses überrascht. Es fehlt nahezu völlig an irgend einer eingehenden theologischen Begründung der im Kanon 4 von Nikaia aufgestellten Regel, obgleich sie allgemein festgehalten und mit Ausnahme bestimmter Fälle (z. B. in Verfolgungszeiten) durchweg befolgt wurde. Dieses Ergebnis allein rechtfertigt die unternommene Arbeit und bestimmt ihren Wert. Mortari sucht nun in thesenhafter Form nach einer theologischen Erklärung, die sie aus dem

konkreten Verhalten der antiken Kirchen postuliert. Abgesehen von dem instruktiven Kapitel über die keineswegs eindeutige Terminologie der Weihe und Einsetzung eines Bischofs in sein Amt erarbeitet sich die Verfasserin in jedem weiteren Kapitel den Ansatz zu ihrer Hauptthese, die so formuliert wird: Die Bischofskonsekration ist ein Zeichen der charismatischen Einheit der Kirche und eines der bedeutendsten Momente ihrer sakramentalen Präsenz, in dem sich Partikular- und Universalkirche zum Zeugungsakt für neues Leben begegnen. Obwohl diese Formulierung ein schönes Bild aufbaut, dient sie weitaus besser dem Pathos einer erhebenden Predigt als der Artikulation eines theologischen Sachverhaltes. Treffender und sachlicher ist der Hinweis Mortaris, die Wirklichkeit des kollegialen Handelns manifestiert sich nicht nur auf den Konzilien, sondern auch bei der Konsekration eines Bischofs. Hier ist eine allgemeine Aussage gemacht, die den sonst zu beobachtenden Horror der Verfasserin vor hierarchisch und juristisch faßbaren Sachverhalten nicht so offen erkennen läßt. Die häufig wiederkehrende Überbetonung des charismatischen Aspektes der Bischofswahl und Bischofsweihe hindert den Blick Mortaris auf zwei Punkte, die den Kanon 4 von Nikaia und seine grundsätzliche Einhaltung plausibel erscheinen lassen.

Wenn man davon ausgeht, daß der Bischof von Klerus und Volk gewählt wurde, dann stellt die Mindestzahl von drei bei der Konsekration anwesenden und mitwirkenden Bischöfen ein Wahlmännergremium mit der Aufgabe kontrollierender Funktion dar. Mathematisch betrachtet ist das Dreierkollegium zu letztmöglichster, qualifizierter Entscheidung imstande. Das Abstimmungsergebnis lautet entweder 3:0 oder 2:1 für oder gegen den Kandidaten. Damit ist auf jeden Fall eine echte Entscheidung garantiert, ein „Unentschieden“ ist verunmöglichlicht. Die so getroffene Bischofswahl und Bischofsweihe ist durch eine klare Norm charismatischer Verunsicherung entzogen. Das Wesen der kirchlichen Einheit ruht somit nicht ausschließlich im Bereich des Charismas, sondern gründet auf einer praktikablen Konvention, die sich die Gemeinschaft der Alten Kirche autoritativ sicherte. Augustinus benennt die dahinter stehende Konzeption, wenn nach ihm die unabdingbare Verpflichtung des Ordinierten darin besteht, das Volk zu sammeln und eine Gemeinde zu bilden (D. Nupt. et Conc. I 21, 23). So gesehen ist die kollegiale Bestellung eines Bischofs Ausdruck der anderen Seite der dynamischen Korrelation zwischen Vorsteher und Gemeinde. Die wechselseitige Abhängigkeit, das Aufeinander-Verwiesensein von Gemeinde, Vorsteher und Universalkirche offenbart die innere Struktur der Kirche als wesentlich zueinander bezogene Gemeinschaft. Das Vorsteheramt wird als funktionales Dienstant erkannt. Dieser Sachverhalt wirkt bis in den konkreten Vollzug der Bischofskonsekration hinein.

Der zweite, entferntere Gesichtspunkt ergibt sich aus dem römischen Sakralbereich, näherhin aus dem antiken Verständnis der Sakralkollegien. *Purum, religiosum, sacrum* und *sanctum* sind römische Sakralbegriffe, die Gegenstände, Areale und Personen bezeichnen, die von einer Gottheit von sich aus beansprucht wurden oder deren Übereignung von Menschen auf sie vorgenommen wurde. Die Übereignung selbst geschah durch den Akt der *dedicatio* und *consecratio*. Die *consecratio* besagt die eigentliche, feierliche Übergabe an die Gottheit. In unserem Zusammenhang ist die Konsekration der Eintritt, bzw. die Aufnahme in das sakral konzipierte Kollegium der Bischöfe. Damit beinhaltet die Bischofsweihe die Eingliederung in die höchste Form der in der Spätantike als sakral empfundenen Gruppe der Kleriker und gleichzeitig die Aussonderung aus dem Bereich des Profanen. Nicht umsonst kommt im Bereich der Kirchen der auch von der Gesellschaft akzeptierte Name Kleriker auf und wird Allgemeinbezeichnung.

Abschließend sei noch auf eine bedeutsame Beobachtung hingewiesen. Der von Rom abgelehnte Kanon 28 des Konzils von Chalkedon räumt u. a. dem Bischof von Konstantinopel das Recht ein, die Weihe der Metropolitane in den politischen Diözesen Pontus, Asien und Thrazien vorzunehmen. Damit wurde nach Mortari dem Bischof des Neuen Rom eine Praxis eröffnet, die mit der ursprünglichen Tradition brach. Wahl und Weihe wurden getrennt. Beide mußten bisher als einziger Akt verstanden werden. Durch diese Bestimmung war in der Tat im Osten der

Sinn des Kanon 4 von Nikaia ausgehöhlt. Er verliert ohne Zweifel seine unmittelbar auf die Struktur der Kirchen bezogene Bedeutung. Diese wurde zugunsten eines monolithischen Verfahrens absorbiert. Der Inhaber der höchsten kirchlichen Autorität zu Konstantinopel konnte jetzt einem Elekten die Ordination versagen und damit eine kollegial getroffene Wahl annullieren.

München

Wilhelm Gessel

Paul Mikat: Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 155). Köln/Opladen (Westdeutscher Verlag) 1969, 40 S., kart. DM 6,50.

Der Verfasser legt eine interessante Arbeit vor, die anregend auf die Klemensforschung wirken wird. Seine These ist, daß zwar der Hauptzweck des Briefes die Wiederherstellung von Frieden und Eintracht in Korinth ist, daß aber noch ein weiterer Zweck angestrebt wird, nämlich die Gefahr eines Eingreifens der römischen Behörden von der korinthischen Gemeinde abzuwenden. Der Klemensbrief habe also in Korinth eingreifen wollen, um ein politisches Eingreifen zu verhindern. Verf. will sich nicht mit Sohms Theorie befassen, daß unser Brief die Wende zum sog. Frühkatholizismus, zur Amts- und Rechtskirche herbeigeführt habe, er beanstandet es, daß 1 Kl bisher nur unter innerkirchlichen, theologischen Gesichtspunkten, nicht innerhalb der konkreten Situation der staatsrechtlichen und politischen Gegebenheiten des römischen Imperiums gewürdigt worden sei. Hier spielen für ihn die Begriffe Stasis und Aponoia eine bedeutende Rolle, sie sind für ihn ein Schlüssel zum Verständnis des ganzen Briefes und seiner rechtlichen Problematik, sind keineswegs eine Schablone, sondern eine konkrete rechtliche und zugleich politische Aussage. Verf. lehnt die Hypothese Eggenbergers ab, nach dem 1 Kl nicht in erster Linie für christliche Leser bestimmt war, sondern für den römischen Kaiserhof selbst, und daß der Brief eine Kampfschrift um die rechte Einstellung zum Staat gewesen ist; doch hält Verf. an einer politischen Zielsetzung des Briefes fest.

Die beiden genannten Begriffe haben, so der Verf., nichts von ihrem Rechtscharakter verloren, Stasis ist nichts anderes als die römischrechtliche *seditio*, bei welcher das Eingreifen der kommunalen oder staatlichen Behörden im Falle von Unruhen notwendig gewesen sein kann (Sperrung von uns), so S. 23 f. Die Aponoia – *dementia* etc., *vesania* in Verbindung mit Stasis bedeutet eine Verstärkung und Steigerung der Rebellion und rückt in die Nähe der Nomenklatur der *superstitio* (24 f.). Für die These von der durch Stasis und Aponoia heraufbeschworbenen Gefahr führt Verf. verschiedene Belege an, darunter solche aus der Didaskalie, aus Euseb, u. a. auch das Eingreifen Konstantins in die innerkirchlichen Streitigkeiten mit den Donatisten. Um gleich von den letzteren zu reden, so haben ja die Donatisten selbst sich an den Kaiser gewandt und sie haben außerdem mit ihren wüsten Ausschreitungen das Eingreifen der öffentlichen Gewalt provoziert. Beides läßt sich aber von den korinthischen Aufrührern nicht beweisen, oder ist es etwas von der „Vorgeschichte“, die der unterzeichnete Rezensent in seinen „Neuen Studien zum ersten Klemensbrief“ andeuten oder annehmen wollte (S.122–132)?

Frühere Belege für die politische Gefährlichkeit der korinthischen Stasis sind für den Verf. auch Apg 19,40 vom Aufruhr der Silberschmiede in Ephesus und Apg 24,5, wo der Hohe Rat gegen Paulus vor den Römern die Anklage vorbringt. Verf. bemerkt (S. 21), daß Ziegler in seinen „Neuen Studien“ ebensowenig wie etwa Eggenberger auf die rechtliche Problematik der beiden genannten Begriffe hingewiesen hat, gemeint ist die politisch-rechtliche Bedeutung dieser Begriffe; auch in seinem neuen Buch „Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart“, 1. Band, hat der Rezensent eine andere Auffassung vertreten, und zwar mit Bestimmtheit, nicht hypothetisch, nämlich daß 1 Kl durch und durch religiös, also unpolitisch sei. Dem widerspricht Mikat, und zwar mit guten Gründen, wenn auch mit der Zurückhaltung, welche sich bei Aufstellung einer neuen These (oder vielmehr Hypothese) empfiehlt. Es sind Gründe, die zwar nicht alle Bedenken ausräu-

men und auch nicht letzte historische Gewißheit erreichen, aber doch ernste Beachtung verdienen und überdacht werden müssen. Ein solches Bedenken ist: Wenn in Fällen wie beim Aufstand der Silberschmiede von Ephesus gegen Paulus die öffentliche Ruhe und Ordnung bedroht war, so wäre ja gerade für das Korinth von 1 Kl dieser Fall nachzuweisen. Oder wenn die Deutung auf die Gefahr eines politischen Eingreifens richtig wäre, dann müßten doch auch andere ähnliche Stellen bei 1 Kl politisch gedeutet werden. Walter Bauer in seinem „Wörterbuch zum NT“ und Heinrich Kraft in seinem „Clavis Patrum Apostolicorum“ führen doch zu Stasis mehr Stellen an. Nehmen wir außerdem 1 Kl 41, 4: Je höher die Erkenntnis (*gnosis*) ist, deren wir gewürdigt wurden, desto größer ist die Gefahr, die Verantwortung für uns. – Also eine wirkliche Gefahr, aber wie soll sie politisch sein?

Die Schrift von Mikat nimmt einen wichtigen Platz in der Klemensforschung ein, man müßte in einer größeren Abhandlung, die den Rahmen einer Rezension überschreitet, mit seinen Gründen sich befassen. Vielleicht läßt sich das, was anfänglich als Widerspruch erscheint, doch vereinbaren. Dem Verf., der als Jurist mit einer profunden Kenntnis der neustamentlichen und patristischen Literatur seine These aufgestellt hat, kann jedenfalls bescheinigt werden, daß er mit seiner These neue, unüberhörbare Anregungen für die Forschung gegeben hat.

München

Adolf Wilhelm Ziegler

En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef. 6, 11–17 hasta Orígenes [Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana 1967]. Vitoria (Editorial ESET) 1968. XXX, 424 S.

In seiner jetzigen Gestalt bietet dieses Buch das Ergebnis einer 1958 abgeschlossenen Untersuchung, die für die Drucklegung einer eingehenden Überarbeitung unterzogen worden ist. Gegenstand der Arbeit ist die Perikope Eph. 6, 11–17 in der altchristlichen Literatur bis Orígenes einschließlich. Trevijano begnügt sich aber nicht damit, Zitate und mehr oder weniger deutliche Hinweise auf diese Stelle zu sammeln und nach hermeneutischen Gesichtspunkten auszuwerten, was im Sinne eines Beitrages zur Geschichte der Exegese am naheliegendsten wäre. Er erweitert vielmehr das Thema seiner Untersuchung, indem er vier Hauptbegriffe (Topoi) aus der paulinischen Perikope abstrahiert (Kampf, Feind, göttliche Waffen, religiöse Miliz) und mit einem beträchtlichen Aufwand an biblischer und patristischer Belesenheit ihren Hintergrund, Werdegang und Entwicklung verfolgt. Auf diese Weise wird nicht nur das Aufspüren von paulinischen Elementen (Eph. 6, 11–17) in der altchristlichen Literatur, sondern auch und vor allem die Untersuchung der vier genannten Topoi im alten Israel, im palästinischen und hellenistischen Judentum, in der gnostischen und apokryphen Literatur sowie bei den altchristlichen Schriftstellern bis Orígenes zum tragenden Fundament der ganzen Arbeit gemacht.

Trevijano gliedert seine Untersuchung in drei Teile. Als Hintergrund („transfondo“ von Eph. 6, 11–17) behandelt er im ersten Teil die Bedeutung der vier genannten Topoi im AT, in der Apokalypik und im NT. Er stellt dabei eine Entwicklung der Begriffe „Kampf“ und „Feind“ fest, die im AT anhebt und mit einer Übertragung auf das religiöse Leben im NT endet. Dabei soll die jüdische Apokalypik eine Vermittlerrolle gespielt haben, deren Umfang im einzelnen nicht immer deutlich auszumachen ist.

Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit dem Werdegang (trayectorias) dieser Topoi in der altchristlichen Literatur. Trevijano untersucht die apostolischen Väter, die gnostische und apokryphe Literatur, die Apologeten, Hippolyt, Tertullian und Klemens von Alexandrien. Die Hauptschwierigkeit bei der Bearbeitung dieses umfangreichen Gebietes liegt m. E. vor allem darin, daß wirkliche Zitate oder eindeutige Anspielungen auf Eph. 6, 11–17 vorwiegend erst in der apokryphen und gnostischen Literatur sowie bei Marcion und später bei Tertullian und Klemens von Alexandrien auftauchen. Trotzdem ist Trevijano bemüht, Anklänge der paulinischen Perikope auch in der übrigen Literatur ohne den „andamiaje de la letra“ zu finden. Um dieses Ziel zu erreichen greift er wieder zu den erwähnten Topoi, die er als

Bindeglied zwischen dem paulinischen Spruch und der alttestamentlichen-apokalyptischen Tradition betrachtet. Die sich bei diesen Topoi widerspiegelnden Motive findet er in der ältesten christlichen Literatur bestätigt und sogar bereichert: Der Begriff „Kampf“ greift auf neue Bereiche (Martyrium, Askese, Lehrstreit) über und die Gestalt des „Seelenfeindes“ bekommt bestimmte Züge aus der spätjüdischen und hellenistischen Dämonologie, ohne allerdings den Boden der „authentischen, apokalyptischen, neutestamentlichen und kirchlichen Tradition“ zu verlassen. Die wörtlichen Zitate von Eph. 6, 11–17, die man vor allem bei den Gnostikern findet, sind dagegen ihres ursprünglichen und authentischen Gehalts beraubt.

Der dritte und größte Teil der Arbeit ist Origenes gewidmet. Hier liegen die Verhältnisse ganz anders als in den zwei vorhergehenden Abschnitten. Eph. 6, 11–17 wird nämlich von Origenes nicht nur gelegentlich zitiert, sondern auch speziell kommentiert. Mehr aber als seine Rolle als Exeget interessiert Trevijano die Gedankengänge des Origenes in bezug auf die paulinischen Topoi und seine Stellung innerhalb der kirchlichen Tradition. Er stellt eine gewisse Mythologisierung der Sprache fest, wenn Origenes z. B. die „Mächte“ und „Gewalten“ von Eph. 6, 12 erwähnt. Das soll aber nur symbolisch verstanden werden, denn seine Dämonologie ist von seiner Christologie und Anthropologie in jeder Hinsicht abhängig und weist nur selten hellenistische Züge auf. Auch seine Auffassung des „geistlichen Kampfes“ ist – anders als z. B. bei Klemens von Alexandrien – weithin von Elementen der griechischen Ethik befreit und hängt im wesentlichen mit seiner Erlösungstheorie zusammen. Dabei macht sich allerdings ein ausgeprägter Dualismus (Leib und Seele, Geist und Materie) stark bemerkbar. Die eschatologische Sicht, die bei anderen Schriftstellern den Charakter des „geistlichen Kampfes“ weitgehend bestimmt, spielt bei Origenes keine entscheidende Rolle, denn er betrachtet schon das christliche Leben als eine „Eschatologie im Vollzug“.

Eine Zusammenstellung sämtlicher Zitate oder Hinweise auf Eph. 6, 11–17 in der altchristlichen Literatur und wertvolle Quellen- und Bibelstellenverzeichnisse beschließen die Arbeit.

Trevijanós Untersuchung wird sicherlich Zustimmung in weiteren Kreisen finden. Die Auffassung des christlichen Lebens als ein „Kampf“, an dem Gegner verschiedener Natur beteiligt sind, ist nicht nur biblisch verankert, sondern hat auch die Geschichte der Askese und der Mystik schon im früheren Mönchtum maßgeblich bestimmt. Es ist wichtig zu wissen, wie diese biblischen Motive verstanden wurden, bevor sie in ein bestimmtes asketisches System kristallisierten. Mit dieser Untersuchung hat Trevijano versucht, dieses Verständnis zu erschließen, und dies ist ihm auch im vollen Umfang gelungen. Eine andere Frage ist die, inwieweit man diese Arbeit als einen Beitrag zur Geschichte der Exegese von Eph. 6, 11–17 im engeren Sinne des Wortes bezeichnen kann. Die von Trevijano vorgenommene Auflösung der paulinischen Perikope in vier Topoi erweitert zwar den Horizont – dieser Erweiterung trägt er auch vollauf Rechnung, indem er sämtliche verfügbaren Quellen (auch die neu erschlossenen Qumran- und Nag-Hammadi-Funde) heranzieht –, birgt aber die Gefahr in sich, den Gehalt von Eph. 6, 11–17, vom „andamiaje de la letra“ befreit, zum allgemeinen Gedankengut zu machen, wodurch die paulinische Bezogenheit bestenfalls in den Bereich des Semasiologischen fällt. Auf dieser Basis lassen sich Vorgänge wie „Entwicklung“, „Werdegang“, „Beeinflussung“ usw. nur schwer feststellen.

Andererseits möchte man vor allem bei Origenes, in dessen Werken die paulinische Stelle verhältnismäßig oft und in verschiedenen Zusammenhängen begegnet, eine nuanciertere Auswertung der Zitate unter hermeneutischen Gesichtspunkten haben. Um die Gedankengänge und die „desarrollos“ des Origenes zu Eph. 6, 11–17 richtig erfassen zu können, wäre es m. E. aufschlußreich, sorgfältig zu unterscheiden, wann er zitiert und wann kommentiert, ob dies vorwiegend in seinen exegetischen Arbeiten oder auch in einer systematischen Schrift wie bei *De principis* geschieht, ob er die gegebene Stelle buchstäblich oder nur allegorisch auffaßt usw. Diese Betonung des exegetischen Aspektes würde freilich kein vollständiges Bild der origenes'schen

Dämonologie oder Askese (die ja, wie Trevijano betont, auch von seinen ontologischen und soteriologischen Anschauungen abhängig sind) abgeben können. Dafür könnte man aber einen tieferen Einblick in sein Verständnis von Eph. 6, 11–17 gewinnen.

Die vorhergehenden Bemerkungen sollen vor allem die Grundlinien aufzeigen, in denen sich Trevijanós Untersuchung bewegt. In der Frage nach der von ihm eingeschlagenen Richtung und in einzelnen Punkten dieser umfangreichen Abhandlung kann man anderer Meinung sein als der Verfasser. Das vermag aber nicht das Verdienst einer Arbeit zu schmälern, die sich durch Sachkenntnis und eine umsichtige Quellenanalyse auszeichnet.

Niederpleiß/Siegburg

A. de Santos Otero

Adolf Laminski: Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert (= Erfurter Theologische Studien, Band 23). Leipzig (St. Benno) 1969. XVI, 194 S., kart. M 21.–

Die Auseinandersetzungen um die Pneumatologie, die neben und nach dem arianischen Streit im vierten Jahrhundert eine so wesentliche Rolle spielten, sind in jüngster Vergangenheit mehrfach, meist ausschnittsweise, untersucht worden und noch ist, nicht zuletzt durch die Quellenlage bedingt, ein Ende nicht abzusehen. Im Zuge dieser Bemühungen um ein besseres Verständnis der verschiedenen Positionen und der treibenden Motive kann eine Arbeit über den „Beitrag des Athanasios von Alexandrien“ nur willkommen sein. Selbst wenn es sich auch nicht gerade um Neulanderschließung handelt, so hat es doch bislang an einer übersichtlichen Darstellung und gewissenhaften Interpretation aller einschlägigen Äußerungen des großen Alexandriners gefehlt. Die vorliegende Untersuchung möchte diese Lücke schließen.

Den ersten Teil seiner Arbeit (S. 7–35) widmet der Verfasser der Frage, „wann in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Geistfrage als eigenes Problem empfunden wurde und wie es sich bis zum Eingreifen des Athanasios zuspitzt“ (S. 5). Er umreißt kurz die Position des Areios, skizziert dann die Diskussion bis zum Tode Konstantins und verfolgt den Niederschlag der Auseinandersetzungen in den Symbolen der verschiedenen Synoden bis 360. Den Abschluß dieses einführenden Kapitels bildet ein Überblick über die Konzeption und die Herkunft der Tropiker und der späteren Pneumatomachen.

Im zweiten Teil, der den breitesten Raum einnimmt (S. 36–125), durchmustert der Verfasser das Schrifttum des Athanasios, das er nach Gruppen gliedert (dogmatische und katechetische Schriften, es folgen synodale Beschlüsse und Formeln, die in Doxologien und bei der Einführung von Schriftziten begegnen). Er bemüht sich dabei, der chronologischen Reihenfolge Rechnung zu tragen und die Motivation und das Anliegen des Athanasios herauszuarbeiten. Daß die Serapionbriefe besonders ausführlich behandelt werden, ergibt sich von selbst, da hier alle entscheidenden Gedanken entfaltet sind.

Der abschließende dritte Teil (S. 126–176) verfolgt das Ziel, „den Lehrgehalt systematisch zusammenzufassen, wobei die theologischen und methodischen Ansätze des Athanasios für die Gliederung bestimmend bleiben“ (S. 6). So werden nacheinander folgende Themen erörtert: die Trinität und die Personalität des Heiligen Geistes, die Stellung und das Wesen des Heiligen Geistes, die mit dem Vater und dem Sohn gemeinsamen Eigenschaften, der Ursprung des Heiligen Geistes und seine Beteiligung am Werk der Erlösung. Die Ausführungen münden in den Versuch einer theologiegeschichtlichen Einordnung der athanasianischen Gedanken. Ein *Resumé* stellt am Schluß die dem Verfasser wesentlichen Ergebnisse der Untersuchung zusammen (S. 177–182); es folgen sehr nützliche Namen-, Sach- und Stellen-Register.

Ohne dem Fleiß im ganzen und manchen treffenden Einsichten besonders im dritten Teil die Anerkennung versagen zu wollen, sind doch einige kritische Bemerkungen nötig. So angenehm es ist, sich von zahllosen Zitaten durch die Schriften des Alexandriners führen zu lassen, so sehr vermißt man durchgehend eine eindrin-

gende Interpretation. Schon daß die Zitate weithin nach der Übersetzung in der „Bibliothek der Kirchenväter“ – mit kleinen Variationen – geboten werden, muß befremden.¹ Schwerer wiegt, daß zentrale Begriffe nur am Rande (im systematischen Teil!) behandelt werden.² Und in dem Versuch einer theologiegeschichtlichen Einordnung wird man kaum eine Förderung unserer Kenntnisse sehen können. Trotz aller Bedenken, die A. M. Ritter gegen die Untersuchung von W.-D. Hauschild über die Pneumatomachen angemeldet hat,³ kann man es nur bedauern, daß der Verfasser diese Arbeit nicht mehr einsehen konnte; sie hätte zweifellos nicht nur „vielleicht noch einige Ergänzungen gebracht“ (Vorwort), sondern wesentlich zur Differenzierung und Präzisierung beigetragen. Doch ins einzelne zu gehen, ist hier nicht gut möglich.⁴

Der Verfasser hat sich mit seiner Untersuchung, wie schon bemerkt, keineswegs auf ein Neuland begeben; die mit reichen Belegen und ausführlichen Erläuterungen versehene Übersetzung der Serapionbriefe von C. R. B. Shapland (London 1951) – um nur einen Titel zu nennen – hat hier schon eine weitgehende Vorarbeit geleistet. Es scheint mir fraglich, ob durch die vorliegende Untersuchung ein wirklicher Fortschritt über den bisherigen Stand hinaus erreicht worden ist.

Tübingen

Uwe W. Knorr

António Montes Moreira: *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne* (= *Travaux de doctorat en théologie et en droit canon*, n. s. I). Löwen (Bibliothèque de l'Université) 1969 (zu beziehen durch: Editorial Franciscana, Braga). XIX, 349 S., kart. US \$ 5.50.

Der Verf., portugiesischer Franziskaner, unternimmt eine kritische Bestandsaufnahme und Sichtung des Materials über den ersten greifbaren Bischof von Lissabon und der damit gegebenen oder durch die Historiographie daran geknüpften Problematik. Seine besondere Kritik gilt dabei der in der spanischen Kirchengeschichtsschreibung von Flórez bis Domínguez del Val sich durchhaltenden Tendenz, Potamius von dem Vorwurf eines Einschwenkens auf die Religionspolitik des Konstantius zu entlasten. Der Umfang der Arbeit allerdings erklärt sich nicht allein aus der Sorgfalt, die dem doch begrenzten Quellenmaterial gewidmet wird, sondern auch daraus, daß als historischer Kontext die Entwicklung der arianischen Streitigkeiten

¹ Selbst dabei unterlaufen noch Flüchtigkeitsfehler; so wird beispielsweise ein *Passus* aus *ctr. gentes* 2 unvollständig wiedergegeben (S. 160) oder *or. ctr. Arian.* III, 23 unterschiedlich zitiert (S. 162 und S. 164). Bei den fremdsprachigen Zitaten häufen sich, nebenbei bemerkt, die Druckfehler, s. etwa Anm. 4 auf S. 52 und Anm. 123 auf S. 76.

² Das bestärkt den Verdacht, daß die Arbeit von der deutschen Übersetzung ausgehend geschrieben wurde.

³ In dieser Zeitschrift, Bd. 80, 1969, S. 397/406.

⁴ Nur einige Bemerkungen möchte ich nicht unterdrücken. Die Ausführungen über die Herkunft der Tropiker sind alles andere als erschöpfend. Daß die Herleitung von Valentinus, die Athanasios, *Serap.* I, 10f. bringt, überhaupt erwogen wird (S. 34), spricht für sich. Der Einwand gegen Shaplands Versuch, die Position der Tropiker von arianischen Einflüssen her zu deuten, macht es sich gar zu leicht (ebd.); es reicht nicht aus, mit einem Satz auf Euseb von Cäsarea und die späteren Pneumatomachen hinzuweisen. Eine intensivere Beschäftigung mit dieser Frage hätte sich aber auch für die Interpretation des Athanasios als fruchtbar erwiesen.

Wenn der Verfasser nicht immer die besten Ausgaben heranziehen kann und z. B. für Gregor von Nyssa, *ctr. Eunom.* auf Migne angewiesen ist, so wird das jeder einsichtsvolle Leser verstehen. Aber daß die unter Basilius' Namen laufenden epp. 8 und 189 (s. S. 141 Anm. 38) oder die Gregor Thaum. zugeschriebene *hom.* I in annunt. (s. S. 108 Anm. 43, noch dazu mit falscher Bandzahl angeführt) als echte Schriften ausgegeben werden, sind Fehler, die nicht unterlaufen dürften.

bis 362 geschildert wird und daß andererseits häufig die Behandlung eines Problems in unterschiedlichen Zusammenhängen zu umständlichen Wiederholungen führt.

Verf. zeigt, daß es unmöglich ist, den Anschluß des Potamius an die bischöfliche Hofpartei des Konstantius wegzudeuten. Dagegen meint er, daß Potamius die zweite sirmische Formel zwar unterzeichnet habe, jedoch entgegen den entsprechenden Bemerkungen des Hilarius nicht an ihrer Redaktion beteiligt war. Darüber läßt sich gewiß diskutieren, doch sollte man dabei nicht, wie es Verf. tut, mit einem Stilvergleich zwischen Potamius und der Formel argumentieren; gemeinschaftlich ausgearbeitete Formeln dieser Art stehen unter eigenen stilistischen Bedingungen. Das Hauptproblem der im einzelnen sehr sorgfältig und umsichtig durchgeführten Arbeit aber ist die Frage der Einordnung der *Epistola ad Athanasium* in den geschichtlichen Ablauf und damit die Möglichkeit eines geschlossenen Bildes von der Entwicklung des Potamius, wie es etwa Michel Meslin (*Les Ariens d'Occident*, Paris 1967, S. 31–34) versucht hat. Verf. mißtraut zwar der durch eine luciferianische Sammlung überlieferten Datierung (nach dem Konzil von Rimini), hält es aber für unzulässig, den unzweifelhaften Entwicklungsgang des Potamius von der athanasianisch-westlichen Position zur sich formenden homöischen (Verf. sagt stets: an-homöischen) Partei für eine Frühdatierung geltend zu machen. So bleibt das Datierungsproblem offen und damit die Frage unerkannt, ob man es nicht bei Potamius entgegen den vom Verf. zurückgewiesenen moralischen Verdächtigungen der Luciferianer mit einem Theologen zu tun hat, den die Problematik des arianischen Streites tatsächlich zu einer kritischen Auseinandersetzung mit seinen eigenen theologischen Voraussetzungen gedrängt hatte, deren Ausgangspunkt möglicherweise eine unreflektierte Einheitschristologie gewesen sein könnte. Doch mindert das nicht den Wert des Buches als kritischer Ausbreitung des Materials zur Potamiusfrage und als eines nüchternen und sachlichen Beitrags zur frühen Geschichte des Christentums auf der Pyrenäenhalbinsel.

Lohmar

K. Schäferdiek

Codices Chrysostomici Graeci, I: Michel Aubineau, *Codices Britanniae et Hiberniae*, Paris 1968. XXVI, 311 S.; Robert E. Carter, *Codices Germaniae*, Paris 1968. 101 S. (= Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 13 und 14).

Obwohl Johannes Chrysostomos durch den Umfang seiner literarischen Hinterlassenschaft und durch ihre spätere Wirkung zu den bedeutendsten griechischen christlichen Schriftstellern gehört, gibt es keine modernen Anforderungen genügende Gesamtausgabe seiner Werke (Gesamtausgaben: Savile 1612, Montfaucon 1718–38, Nachdruck Migne 1858–62) und nur wenige kritische Einzelausgaben. Der Grund dafür ist die sehr umfangreiche und undurchsichtige handschriftliche Überlieferung. Ähnlich wie bei den hagiographischen Schriften kann nämlich eine umfassende Bearbeitung erst beginnen, wenn Spezialkataloge und Untersuchungen der Überlieferung einen zuverlässigen Überblick über das vorhandene Material geben. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß sich das Institut de Recherche et d'Histoire des Textes dieser Aufgabe angenommen hat. Auf das im Jahr 1965 erschienene und von J. A. de Aldama besorgte Repertorium *Pseudochrysostomicum* folgten 1968 die beiden hier zu besprechenden Spezialkataloge.

Über Anlaß, Ziel und Methode dieses Katalogunternehmens informieren ein Vorwort von M. Richard und eine Einleitung von M. Aubineau in Bd. I und ein Aufsatz Aubineaus in der *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 63, 1968, 5–26. Aubineau schätzt, daß ein vollständiger Überblick über die Chrysostomoshandschriften „une vingtaine de volumes“ umfassen werde (*RHE* 63, 25 A. 2). Vorbild sind offensichtlich die von den Bollandisten herausgegebenen Kataloge, d. h. es werden nur ganz knappe Angaben, die auf den speziellen Zweck der Erfassung der Chrysostomosstücke in den Handschriften ausgerichtet sind, gemacht. Sicher wären die Bände durch umfassendere kodikologische Informationen von noch größerem Nutzen gewesen, doch muß man sich den für das gewählte Verfahren beigebrachten Begründungen beugen. Die zu

bewältigende Arbeit ist so umfangreich, daß sie nur bei engster Beschränkung zu schaffen ist.

In den gesteckten Grenzen ist die Ausführung fast untadelig. Trotz sorgfältigen Nachprüfens lassen sich nur wenige Versehen finden, von denen hier nur die wichtigsten aufgenommen seien: I S. 275 *Contra theatra sermo* füge ein 36, 67^v (fragm.); I S. 275 füge ein hom. 1–42 in Matth. 125, 2; I S. 289 Z. 13 v. u. füge zu 270, 41; I S. 300 Z. 4 und 10 lies 214 a statt 214 b; II S. 90, 15 streiche hom. 1; II S. 92 In Johan. hom. 62–64 füge zu 64, 62; II S. 93 füge ein M 61, 733–738 In triduanam resurrectionem Iesu Chr. 58, 249. Leider hat Aubineau nicht immer, Carter nie in den Registern vermerkt, wo es sich um Exzerpte oder Fragmente handelt.

Erleichtert würde die Benutzung der Kataloge, wenn bei allen Schriften, die in die *Bibliotheca Hagiographica Graeca* aufgenommen sind, die BHG-Nummern angeführt wären; denn abgesehen davon, daß die *Bibliotheca* wichtige Informationen zu den Schriften bietet, würde so auch manche Unklarheit behoben. Ich greife nur zwei Beispiele heraus: Ist I 28, 13 BHG Nr. 1128 f, g, h oder i gemeint? I 3, 9 ist gleich BHG Nr. 1128 f. Die Bemerkung, daß der Schluß von den gedruckten Texten abweicht, ist irreführend, da die Abweichung ganz geringfügig ist, keineswegs so stark wie bei BHG Nr. 1128 g, h und i. Auch wäre ein Register der vielen hagiographischen Stücke, nach BHG-Nummern geordnet, nicht unnützlich gewesen.

Sehr bedeutsam sind die Register, die deutlich machen, daß die Bedeutung eines solchen Katalogunternehmens über die reine Sammlungstätigkeit hinausgeht. Besonders sei auf die *Initienindices* hingewiesen, in denen Unediertes u. ä. zusammengestellt ist (zusätzlich zu den von Chr. Baur, *Initia Patrum Graeca*, Vatikanstadt 1955, aufgenommenen *Initia*) und auf die *Appendices*, die 84 Stücke bieten (Aubineau 73, Carter 11), die im *Peperitorium Aldamas* noch nicht erfaßt sind. Allerdings wäre im letzteren Fall die Einsetzung der Handschriftennummern eine Erleichterung für den Benutzer gewesen.

Sinnvoll war es, mit den englischen und irischen Bibliotheken zu beginnen, da sie nicht leicht zu überblicken sind und zudem von ihnen nur veraltete Kataloge vorliegen. Außerdem gibt es hier so viele *Chrysostomica*, daß man einen sehr guten Überblick über die gesamte schriftstellerische Tätigkeit des Chrysostomos erhält, der weitere Schlüsse erlaubt, wie Aubineau in RHE 63, 16 ff. und I S. XIX f. darlegt. (Über zwei von Aubineau nicht berücksichtigte Handschriften vgl. P. E. Easterling, *Greek Manuscripts in Cambridge*, in: *Transactions of the Cambridge Bibliographical Soc.* 4, 3, 1966)!

So kann am Schluß der Besprechung nur ein uneingeschränktes Lob stehen, verbunden mit dem Dank für eine solch mühevollen Arbeit und der Hoffnung auf eine baldige Fortsetzung der Reihe der Chrysostomos-Spezialkataloge.

Berlin

F. Winkelmann

Mittelalter

Leif Grane: *Peter Abaelard. Philosophie und Christentum im Mittelalter.* Göttingen. (Vandenhoeck) 1969. 200 S., kart. DM 16.80.

Das vorliegende Werk ist eine Übersetzung des 1964 auf dänisch erschienenen Originals.

Im 1. Kap. (Die Renaissance des 12. Jahrhunderts) skizziert Grane die historische und geistesgeschichtliche Situation, aus der Leben und Werk Abaelards zu verstehen sind. Seine Entwicklung zum bedeutendsten Vertreter der Dialektik im 12. Jahrhundert wird im 2. Kap. (Der junge Dialektiker) dargestellt. Auf dem Höhepunkt seines Ruhmes führte Abaelards Verhältnis zu Heloise zu einem tiefgreifenden Einschnitt in sein Leben und seine wissenschaftliche Laufbahn. (3. Kap. Heloise), was in den folgenden Jahren schwere „Kämpfe und Enttäuschungen“ (4. Kap.) mit sich brachte. Mit dem „Denken Abaelards“ befaßt sich der Autor im

5. Kap. Bernhard von Clairvaux (6. Kap.) war der entschiedenste und prominenteste Gegner Abaelards. Die Auseinandersetzung mit ihm (Kap. 7 Der Angriff) fand in der Begegnung der beiden in Sens (Kap. 8) ihren äußeren Höhepunkt und endete mit der Verurteilung Abaelards und seiner Unterwerfung unter den Spruch des Papstes (9. Kap.).

Grane stützt sich neben den Quellen und den allgemeinen mediävistischen Nachschlagewerken vor allem auf die beiden einschlägigen Untersuchungen von Gilson über Abaelard und über Bernhard von Clairvaux. Er hat nicht die Absicht, eine umfassende Bibliographie über Bernhard zu bieten, er will den Leser nur „über die Quellen und über die Literatur informieren, auf denen die Darstellung fußt“. Daß dabei wichtige Untersuchungen nicht berücksichtigt werden, stellt man nicht nur an ihrem Fehlen im Literaturverzeichnis fest. Im Bereich des Historisch-Biographischen und soweit sie sich auf die genannten Arbeiten, vor allem auf Gilson stützt, ist die Darstellung durchaus zuverlässig. Was jedoch die philosophisch-theologischen Fragen angeht, sind die Ausführungen weitgehend zu undifferenziert und bisweilen einfach falsch. Man muß z. B. in der Literatur sehr weit zurückgreifen, um auf ein ähnlich krasses Fehlurteil über Anselm von Canterbury zu stoßen, wie es hier geboten wird: „Der große Erzbischof wollte mit seiner Erkenntnis über den Glauben hinaus vorstoßen; er wollte sozusagen dem ewigen Anblick Gottes vorgreifen“ (S. 98; vgl. auch S. 102 f.). Es ist heute nicht mehr erforderlich, eine solche Behauptung ausführlich zu widerlegen. Ein einziger Satz Anselms genügt, um zu zeigen, daß sein eigentliches Anliegen damit geradezu ins Gegenteil verdreht wurde: *Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum.*“ (Prosligion, cap. I) Der Verfasser will die Trinitätslehre Abaelards nur so weit darlegen, als es zum Verständnis der daraus entstandenen Auseinandersetzungen erforderlich ist. Er versäumt es dabei nicht nur, Abaelard im Zusammenhang der anderen Trinitätskontroversen seiner Zeit (Roscelin, Gilbert) zu sehen, sondern dringt bei seiner Darstellung noch nicht einmal bis zu den wirklich problematischen Punkten in Abaelards Trinitätsverständnis vor. Die Untersuchung von J. Rozycki, *Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate, I. De cognoscibilitate Dei, Poznań 1938, II. De mysterio SS. Trinitatis, Poznań 1939*, hätte ihm hier gute Dienste leisten können. Was im übrigen damit gesagt sein soll, das Dogma von der Trinität sei „schon längst kirchenrechtlich festgelegt“ (S. 106; vgl. auch S. 115) gewesen, ist völlig unverständlich. Eine „kirchenrechtliche Festlegung“ eines Dogmas hat es noch nie gegeben und kann es überhaupt nicht geben. Daß in einer Arbeit über Abaelard mit dem Untertitel „Philosophie und Christentum“ dessen „Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum“ kaum herangezogen wird, der gerade zu diesem Thema Entscheidendes beitragen könnte, ist vollends unverständlich. Was über das Weiterwirken Abaelards gesagt wird, ist sehr undifferenziert (z. T. sogar widersprüchlich; vgl. S. 180 und 182) und in keiner Weise dem heutigen Stand der Forschung entsprechend. Daß durchwegs von der „Versöhnungslehre“ anstatt von der „Erlösungslehre“ gesprochen wird, mag ebenso zu Lasten des Übersetzers gehen, wie die Charakterisierung der *Ethica* als „merkwürdiges Büchlein“ (S. 118) oder der Dialektik als einer „Methode für die verhängnisvolle Deutung des überlieferten Stoffes“ (S. 184). Insgesamt bietet die Arbeit nicht nur keine neuen Erkenntnisse (trotz der Akzentverschiebungen gegenüber der Interpretation von Gilson), sondern sie bleibt in vielen Punkten hinter dem heutigen Stand der Forschung zurück.

München

Richard Heinzmann

Achim Masser: *Bibel, Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters.* Berlin (Erich Schmidt Verlag) 1969. 332 S., geb. DM 48,-.

Der Verfasser dieser Kölner Habilitationsschrift hat sich die Aufgabe gestellt, unterschiedliche Dichtungen „unter einem bestimmten Gesichtswinkel in Beziehung

zu setzen“, nämlich dem der „Art und Weise, in der biblischer Text und außer-biblische, apokryph-legendäre Überlieferung nebeneinander verarbeitet oder ineinander verschmolzen werden“ (S. 10). Die Fülle des sich für eine solche Untersuchung anbietenden Materials hat Masser in zweifacher Hinsicht beschnitten: stofflich, indem er von den beiden großen Bereichen, die zeitlich vor und nach dem Haupt-themenkreis der Evangelien (öffentliches Wirken Jesu und Passion) liegen, den ersten, die Kindheitsgeschichte, auswählte, regional, indem er sich auf die im deut-schen Sprachbereich entstandenen deutschen und lateinischen Texte beschränkte. Da sind die älteren, sich vorwiegend auf die kanonischen Evangelien stützenden Denk-mäler (Heliand, Otfrid, Frau Ava), dann die *Vita beatae virginis Mariae et Salva-toris rhythmica* mit ihren Umsetzungen ins Deutsche durch Walther von Rheinau, den Schweizer Wernher und Bruder Philipp, ferner die am Pseudo-Evangelium des Matthäus orientierten Dichtungen (Hrotsvith, Priester Wernher, Konrad von Fußes-brunnen) und schließlich „Passional“ und „Erlösung“. Zeitlich ist damit die Spanne zwischen dem 9. und dem 14. Jh. erfaßt.

Die Quellenlage ist für jede dieser Bibeldichtungen selbstverständlich bereits untersucht, handelt es sich doch um die Grundvoraussetzung für die Beurteilung der Verfahrensweise und der Eigenleistung dieser Dichter. Die übergreifende Betrachtung Massers hat nun gezeigt, daß diese Untersuchungen insofern unzulänglich waren, als sie infolge ihrer Beschränkung auf einen einzigen Text bisweilen leicht Quellenbezüge übersahen, die sich erst bei der Zusammenschau mehrerer, eventuell zeitlich weit auseinanderliegender Texte ergeben konnten. So kann er z. B. (S. 82 ff.) für Konrad von Fußesbrunnen als Vorlage eine Hs. des Pseudo-Matthäus erschließen, für die eine Interpolation, ein zweiteiliges Erlebnis der heiligen Familie mit einer Räuberbande auf der Flucht nach Ägypten, charakteristisch ist; die Existenz dieser Vorlage ist wiederum dadurch gesichert, daß sie auch Vorlage der Kindheit-Jesu-Geschichte der Hs. BM Arundel 404 (ed. James 1927) ist. Wer mit dem Ps.-Matthäus in der Gestalt, wie ihn Tischendorf ediert hat, als einer fixen Größe rechnet, wird bei der Entschlüsselung solcher Beziehungen notwendigerweise in die Irre gehen. Der Weg, den Masser einschlagen mußte, um eine bestimmte Version des Ps.-Matthäus zu erschließen, macht exemplarisch eine editorische Aufgabe deutlich: Gerade bei einflußreichen und infolgedessen weitgestreuten, in zahlreichen Handschriften und in verschiedenen Rezensionen vorhandenen Texten genügt es nicht, eine Ausgabe nach ausgewählten, ältesten oder „besten“ Handschriften zu veranstalten, denn bei diesem Verfahren geht das für den Benutzer häufig Wich-tigste, die Text- und Überlieferungsgeschichte, verloren.

Den grundlegenden Quellenfragen ist der Verf. mit Sorgfalt nachgegangen; seine wesentlichen Ergebnisse hat er im I. Abschnitt des Buches dargestellt. Für Frau Ava ergibt sich das in seiner Einfachheit überraschende und überzeugende Ergebnis, daß sie die Auswahl der ihrer Dichtung zugrundeliegenden Bibeltex-te nach dem Perikopensystem der Kirche getroffen hat und die Ereignisse im Anschluß an ihre Fixierung im Kirchenjahr auf einen Zeitraum von vier Jahren verteilt hat. Wie wichtig es für Quellenfragen neben der Textgeschichte ist, den Glossierungen Auf-merksamkeit zu widmen, zeigen die Untersuchungen zur *Vita rhythmica*. Daß sie nicht immer über Einzelbetrachtungen hinaus zu sicheren Schlüssen gelangen können, liegt eben daran, daß die Grundlagen der Textgeschichte noch nicht geschaffen sind. Für einen Benutzer der *Vita rhythmica*, den Schweizer Wernher von Rheinau, ist gegenüber der bisher gültigen Anschauung die Benutzung Walthers bündig nach-gewiesen (S. 58 ff.).

Die Erweiterung unserer Quellenkenntnis, die Masser trotz der oft mangel-haften Grundlagen gelungen ist, bringt eine Änderung in der Wertung der Dich-tungen mit sich: Der Raum, in dem die Eigenleistung des Dichters Platz hat, schrumpft zwar mit jedem Nachweis einer Quelle („Erfindungen erwiesen sich als gängige Motive“), doch öffnet uns jeder solche Nachweis die Augen dafür, daß nicht die originelle Erfindung das Ziel dieser Dichtung ist und ihren Wert aus-macht, sondern das Erzählen und erzählende Ausschmücken der heiligen Geschich-ten nach den Quellen und, wo es mehrere und widersprüchliche sind, die Harmoni-

sierung dieser Quellen. Der Dichter tritt von Massers Blickpunkt aus gesehen stärker als Träger der Tradition hervor.

Die eingehende Untersuchung von Quellenlage und -verarbeitung sowie des Verhältnisses von kanonischen, apokryphen und legendären Überlieferungen bildet den Hauptteil des Buches. Der Verfasser ist so vorgegangen, daß er den Bestand an Motiven nach den Hauptthemenkreisen der Kindheitsgeschichte Jesu (Maria und Joseph, Verkündigung, Geburt, Besuch der drei Magier, Flucht nach Ägypten, Mord von Bethlehem, spätere Kindheitsereignisse) sichtet. Dieser Hauptteil ist nicht nur für den mediävistisch orientierten Philologen, sondern auch für den Kirchenhistoriker insofern überaus nützlich, als ein kritisch durchgearbeitetes und auf die Quellen möglichst weit zurückgehendes Repertorium aller in dem abgesteckten Kreise auftretenden jeweils individuell abgewandelten Motive zur Kindheitsgeschichte Jesu und damit ein wesentlicher Beitrag zur Kenntnis der sich um die Bibel rankenden vulgaten Anschauungen geboten wird.

Als ein Ergebnis seiner Analysen hat Masser formuliert, daß die nichtbiblischen Traditionen nicht als im Gegensatz zu den kanonischen Quellen stehend empfunden worden sind, daß sie vielmehr, nachdem die Auseinandersetzungen um den Kanon abgeschlossen waren, bisweilen in gereinigter Form (Ps.-Matthäus; S. 112 f.) als Ergänzungen für diesen trotz des *Decretum Gelasianum* immer größere Beliebtheit genossen (S. 20 ff.). So hat er zeigen können, daß auch in so umstrittenen Fällen wie dem des Heliand apokryphe Quellen benutzt sind, und er verschiebt so unsere Auffassung der Quellenlage von der Anregung durch gelehrte Kommentare, etwa Beda oder Hrabanus, zur Benutzung apokrypher Schriften oder Traditionen hin. Daß mündliche Überlieferungen verwendet worden sind, ist für den Heliand aus einer motivlichen Übereinstimmung mit der *Vita rhythmica* recht wahrscheinlich gemacht (S. 147, 79), wobei allerdings die Frage offen bleiben muß, ob es sich nicht auch da letzten Endes um verschollene schriftliche handelt. Massers Vorstellung von einem breiten außerliterarischen Traditionsstrom, der vom „christlichen Volk“ getragen worden sei, ist aus seinen Beobachtungen nicht zu belegen; es ist signifikant, daß das gute Sachregister unter dem Stichwort „Mündliche Überlieferung“ nur die Bemerkungen der Einführung und des Schlußwortes verzeichnet.

Sieht man von Dichte und Fülle des aufbereiteten Materials einmal ab, so besteht der Wert von Massers Arbeit vor allem in der Sorgfalt der Analyse, wie sie z. B. in der Erschließung polemischer Züge in Heliand (S. 208) sichtbar wird; er liegt schließlich in dem reichen Ertrag, der sich für unsere Kenntnis der Arbeitsweise der einzelnen Autoren ergibt. In der Darstellung erscheinen diese Ergebnisse nicht zusammengefaßt – wer sie zusammen sehen will, muß sie dem Register entnehmen –, wie denn überhaupt die Anlage des Buches mehr auf die Einzelinterpretationen als auf die Zusammenfassung gerichtet ist. Aber dafür entscheidenden die genannten Vorzüge des Buches mehr als reichlich.

Erlangen

Paul Klopsch

Kenneth M. Setton (Hrsg.): *A History of the Crusades*. Vol. I: *The First Hundred Years*. Edited by Marshall W. Baldwin. Madison Milwaukee London (The University of Wisconsin Press) 1969. XXXII, 707 S., 14 Karten, 7 Taf. Vol. II: *The Later Crusades, 1189–1311*. Edited by Robert Lee Wolff and Harry W. Hazard. Ebenda 1969. XXIV, 871 S., 23 Karten, 5 Taf. Preis pro Band US \$ 15.–

Es handelt sich hier nicht eigentlich um eine neue Kreuzzugsgeschichte, sondern um die geringfügig abgeänderte Neuauflage der ersten beiden Bände eines Sammelwerks, das bisher meist als „*Pennsylvania History of the Crusades*“ zitiert wurde. Dieser Name leitete sich vom Verlag, der University of Pennsylvania Press, her. Inzwischen sind die Verlagsrechte an den ersten beiden Bänden auf die University of Wisconsin Press übergegangen, die auch die restlichen Bände herausbringen wird. Es würde unheilbare Verwirrung stiften, wollte man das Werk von jetzt an als „*Wisconsin History of the Crusades*“ zitieren, Verwirrung im Vergleich zur älteren

Literatur, wo es unter anderem Namen erscheint, und Verwirrung, wenn man von den ersten beiden Bänden nur die Erstauflage besitzt und diese dann unter anderem Namen zitiert als die noch zu erwartenden Bände. Deshalb sei der Vorschlag gemacht, dieses Werk künftig unter dem Namen des Generalherausgebers Setton zu zitieren, der seit vielen Jahren das Entstehen dieses Werkes mit großer Sorgfalt begleitet und alle Widrigkeiten auf dem Wege zum Erscheinen mit Energie und Tatkraft zu überwinden trachtet. Man könnte für jeden Band noch den Namen des Herausgebers des betreffenden Bandes hinzufügen, also etwa Setton-Baldwin, *History of the Crusades 1* und Setton-Wolff, *History of the Crusades 2*. Die beiden hier angezeigten Bände erschienen ursprünglich 1955 und 1962; Band 3 ist im Druck. Der Weg des Herausgebers muß wahrlich dornenvoll sein, denn zwischen dem ersten und dem zweiten Band lagen sieben Jahre, und nunmehr sind neun Jahre vergangen, ohne daß wir einen weiteren Band erhalten hätten. Die Planung ist von ursprünglich fünf Bänden jetzt auf sechs erweitert worden, wobei der sechste ein Atlas mit Namensverzeichnis sein soll. In der Tat waren die Karten das größte Ärgernis bei den ersten beiden Bänden, und sie sind schon jetzt wesentlich verbessert worden. Es ist zu hoffen, daß das Werk im neuen Verlag nun rascher erscheinen wird. Die Tafeln sind zum Teil geändert worden, und bemerkenswert ist die Hinzufügung einer Abbildung der Tetrarchie an der Fassade von San Marco in Venedig, nachdem auch dieses Stück durch den Fund des in Venedig fehlenden einen Fußes in Istanbul als eine Spolie aus der Plünderung Konstantinopels 1204 erkannt worden ist. Der Text ist im wesentlichen bis auf minimale Details unverändert geblieben, jedoch ist in Band I der Abschnitt über die spanische Reconquista vor 1095 revidiert worden. Beträchtlich vermehrt wurden die Ortsnamenindices. Eine kritische Beurteilung, insbesondere der Schwächen, die einem Sammelwerk immanent sind, habe ich in der Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 50 (1963) 510–512 im Rahmen einer größeren Miscelle gegeben. Wie schon damals muß ich auch jetzt nachdrücklich betonen, daß die dort geschilderten Schwächen größtenteils in der Anlage als Sammelwerk mehrerer Autoren bedingt sind. Es sind jedoch inzwischen seit der Erstauflage genügend Jahre vergangen, um die Wirkung der beiden Bände zu würdigen, und hier läßt sich nur nachdrücklich feststellen, daß es sich trotz gewisser Mängel um die derzeit ausführlichste Kreuzzugsgeschichte handelt, ohne die man für die großen Linien wie für die Detailarbeit überhaupt nicht auskommen kann. Die Zweitaufgabe rechtfertigt sich also nicht nur von dem Wechsel des Verlags her, sondern erst recht von der in der Forschung deutlich anregenden Wirkung, die von dem Werk ausgegangen ist. Man wird hoffen müssen, daß die anderen Bände nun rasch folgen werden, und man wird Kenneth Setton vom Institute for Advanced Study in Princeton danken müssen für die nie erlahmende Tatkraft und Geduld, mit der er dieses Unternehmen zum Nutzen der gesamten Kreuzzugforschung und gegen alle widrigen Umstände vorangetrieben hat. Daß fundierte Kritik bei ihm auf fruchtbaren Boden fiel, zeigen die hier vorgenommenen Verbesserungen. Nachdrücklich muß jedem, der sich mit dem Thema befaßt, die intensive Benutzung dieser beiden Bände ans Herz gelegt werden.

Kiel

Hans Eberhard Mayer

James A. Brundage: *Medieval Canon Law And The Crusader*. Madison/Milwaukee/London (The University of Wisconsin Press). 1969. XX, 244 S., 1 Abb., geb. S 119.–

„Why did men go on crusade? . . . How did a man become a crusader? Having become one, what obligations did he assume and how might he discharge them? How were the obligations enforced and what were the rewards which the crusader might enjoy for his pains?“ (p. Xiii) sind die Ausgangsfragen dieser Arbeit, die den Kreuzzug als Institution des kanonischen Rechts untersucht. Abgehandelt werden die Fragen anhand der Kreuzfahrerprivilegien, des Kreuzzugsablasses insbeson-

dere einerseits und des Kreuzfahrereides und der Kreuznahme als äußeres „Zeichen“ dafür andererseits.

„Medieval Canon Law And The Crusader“ – diese Zielsetzung mag verblüffen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß bisher keine kanonischrechtliche Abhandlung „De cruce signatis“ aufgefunden worden ist. Brundage versucht, hierfür Ersatz zu schaffen. Das ist das besondere Verdienst dieser sorgfältigen Arbeit.

Zu bewerkstelligen versucht es Brundage mit einer großen systematischen Untersuchung über den Kreuzfahrereid im kanonischen Recht. Da er ihn erst speziell in den päpstlichen Dekretalen und „compilationes“ erwähnt findet, sieht sich der Verfasser von Gratian bis zur „Glossa ordinaria“ des Gratianischen Dekrets auf eine Analyse des Eides allgemein verwiesen. Als besonders wirkmächtig stellt er dabei die von Joannes Faventinus herrührende und von Huguccios Lehrautorität maßgeblich gestützte Dreiteilung des Eides in „deliberatio“ oder „propositum“, „voluntas“ oder „desiderium“ und „votum“ heraus. Vom Eid selbst besitzen wir nur wenige offizielle Zeugnisse. 1966 veröffentlichte Brundage in der „Catholic Historical Review“ (52, pp. 234–239) ein aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München stammendes Formular (Cm. 7536), das uns das „votum ultramarinum“ unter Aufzählung der damit verknüpften Bedingungen als wirkliches Gelübde, für das uns bisher ein Beispiel gefehlt hat, überliefert. Außerdem hält es die Kreuznahme fest, für die der Verfasser in dem Pontificale von Ely aus dem dritten Viertel des 12. Jahrhunderts den frühesten Beleg gefunden hat.

Nicht zuletzt aufgrund der Erfahrungen, die man aus den mehr oder minder geglückten Kreuzzugsunternehmen bis 1200 gezogen hatte, rückte bei den Dekretalisten eine geschmeidigere Handhabung der „obligationes“ der Kreuzfahrer in den Vordergrund, und zwar in Form von Dispensation, Redemption und Kommution „urgens necessitas aut evidens utilitas“. Innozenz III. – „as in so many other canonic developments“ (p. 69) – ist hier wegweisend gewesen. Noch bei Hostiensis, in dem Mitte des 13. Jahrhunderts „the canonic doctrine of vows“ (p. 107) ihren Höhepunkt erreichte (demgemäß widmet der Verfasser dem kanonischen Recht nach Hostiensis bis zum Konzil von Trient nur sieben Seiten), läßt sich die zwiespältige Beantwortung der Frage, ob dem Papst volle Dispensgewalt von allen Eiden zustehe, feststellen. In seiner „Summa aurea“ entschied er sich noch nicht für eine allumfassende, d. h. sich auf das „votum continentie et castitatis“ erstreckende Dispensgewalt. In seiner „Lectura“ befürwortet er sie „ex magna tamen causa“.

Schon Michel Villey (La Croisade: essai sur la formation d'une théorie juridique. L'Eglise et l'état au moyen âge, 6. Paris: J. Vrin, 1942) hatte Hostiensis als Höhepunkt der kanonistischen Eideslehre herausgestellt. In der Genesis unterscheidet sich jedoch Brundage von ihm und auch von Emile Bridrey (La Condition juridique des croisés et le privilège de croix: étude d'histoire du droit français. Paris: V. Giard et Brière, 1900). Der Kreuzfahrereid ist keine Schöpfung Hostiensis' und Innozenz' IV., sondern ein langer „Entwicklungsprozeß“.

Besondere Beachtung verdient die „materielle“ Seite von Redemption und Kommution, auf die Brundage mithilfe einer eindringlichen Prüfung von päpstlichen Registern hingewiesen hat. Beides tritt uns nach Bonifaz VIII. klar als willkommene Einnahmequelle des Avignonesischen Papsttums entgegen; beides trug aber damit wesentlich zur Umwandlung des ursprünglich auf die Befreiung des Heiligen Grabes gerichteten Kreuzzugsunternehmens als einer bewaffneten „peregrinatio“ – daran hält der Verfasser gegen C. Erdmann energisch kontrastierend fest – in „an instrument to serve the politico-religious policy of the papacy in combats with all sorts of enemies“ (p. 193).

Was für den Kreuzfahrereid gilt, trifft auch für die Kreuzfahrerprivilegien zu, daß sie nämlich in verschwindend geringem Maße Eingang in die „compilationes“ gefunden haben. Aus Gründen der Übersichtlichkeit gliedert Brundage die sich aus dem „status peregrini“ entwickelnden und seit Alexander III. bis zu Innozenz IV. vermehrenden Privilegien in weltliche und geistliche. Hauptsächlich wegen des Kreuzzugsablasses, den der Verfasser mit H. E. Mayer gegen C. Erdmann als Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen (Indulgenz) im Unterschied zum Erlaß von

irdischen Bußstrafen (Pönitz), die Urban II. in Clermont gewährte, definiert, haben die geistlichen Privilegien die weltlichen an Bedeutung weit übertroffen. Wie H. E. Mayer neigt auch Brundage dazu, im Lohngedanken die beherrschende Motivation für die Kreuznahme zu sehen. Dies jedoch schon ohne „soziale Grundierung“ – man denke an Duby, dessen wichtige Arbeit Brundage nicht zitiert – als einen Beitrag der mittelalterlichen Sozialgeschichte verstanden wissen zu wollen, wie der Verfasser es wiederholt in seinem Schlußteil fordert, scheint mir zu weit gegriffen. Wo die Arbeit sich aber ihrer eigentlichen Ausgangsfrage bewußt ist, vermag sie einen wesentlichen Beitrag zu leisten.

Hamburg

Dagmar Unverhau

Veronika Gerz-von Büren: *Geschichte des Clarissenklosters St. Clara in Kleinbasel 1266–1529* (= Quellen und Forschungen zur Baseler Geschichte, Band 2). Basel (Friedrich Reinhardt Verlag) 1969. 256 S., 4 Taf., geb. DM 63.–.

Brigitte Degler-Spengler: *Das Klarissenkloster Gnadental in Basel 1289–1529* (= Quellen und Forschungen zur Baseler Geschichte 3). Basel (Friedrich Reinhardt Verlag) 1969. 123 S., geb. DM 39.–.

Um das Jahr 1266 zogen einige Nonnen des Klarissenklosters Paradies (bei Schaffhausen) nach Basel. Sie ließen sich dort vor dem Spalentor nieder. 1279 übernahm der Konvent ein Gebäude in Kleinbasel, das sogenannte „Sackbrüder“ kurze Zeit zuvor auf Geheiß des Bischofs von Konstanz verlassen hatten. Das freigewordene Kloster vor dem Spalentor wurde im gleichen Jahr oder etwas später Beginen aus Gnadental (Aargau) zugewiesen. Dieser Konvent schloß sich 1289 dem Barfüßerorden an.

Aus verständlichen Gründen zeigen fortan Geschichte und Geschehnisse der beiden Klarissenkonvente von Basel weitgehende Parallelen. Dies gilt z. B. für Herkunft und Stand der Nonnen: Schon nach wenigen Jahrzehnten fanden sowohl in Gnadental als auch in Kleinbasel fast nur noch Töchter aus Familien der Stadt Aufnahme; dabei drängte das bürgerliche Element den Adel immer mehr zurück. An der Spitze der Konvente standen Äbtissinnen. In Gnadental begegnet seit der Mitte des 15. Jahrhunderts überdies eine Priorin. Neben Laienschwestern für die niederen Arbeiten gab es vereinzelt männliche Konversen, denen Aufgaben in der Wirtschaftsverwaltung anvertraut waren. Der Grundbesitz beider Klöster lag in der Umgebung der Stadt, d. h. im Breisgau, im südlichen Elsaß und südwestlich von Basel.

Die Konvente wurden um die Mitte des 15. Jahrhunderts mit der zeitgenössischen Reformbewegung konfrontiert. Gnadental schloß sich ohne Zögern 1447 den Observanten des Franziskanerordens an und änderte die Lebensgewohnheiten des Konventes (Verzicht der einzelnen Mitglieder auf privates Eigentum). Da Besitz und Einnahmen fortan gemeinsam verwaltet wurden, kam es auch hier, wie bei allen Gliedern der Reformzweige der verschiedenen Orden, zu einer wirtschaftlichen Restauration. Die Nonnen von Kleinbasel hingegen wehrten mit Hilfe ihrer Verwandtschaft den Versuch einer Reform erfolgreich ab. Maßgebend war vor allem der Wunsch, am alten Recht auf Privatbesitz festzuhalten. Auch 1504 scheiterte ein neuer Vorstoß, um die Lebensgewohnheiten einer strengeren Observanz anzugleichen.

1525 setzte der Rat von Basel, im Zuge seiner reformatorischen Kirchenpolitik, beiden Frauenklöstern städtische Pfleger und stellte es überdies den Insassen frei, auszutreten und zu heiraten. Vier Jahre später wurde die neue Lehre offiziell vorgeschrieben und die noch verbliebenen Nonnen gezwungen, das Ordenskleid abzulegen.

Die beiden Arbeiten bieten keine aufregenden Neuigkeiten. Sie bringen aber eine Fülle von Nachrichten zu Verfassung, Besitzgeschichte und Entwicklung der beiden Klarissenklöster. Zwar mußte manche Frage, vor allem zur „inneren“ Ent-

wicklung, offen bleiben; dies rührt aber von Lücken in der archivalischen Überlieferung her. Die Urkunden aus der Güterverwaltung dominieren nämlich. Angenehm berührt den Leser die saubere und zurückhaltende Interpretation der Quellen. Daran wird die Schule eines langjährigen Archivars (Prof. Dr. A. Bruckner) sichtbar. Für beide Klöster sind Listen mit Namen und Lebensdaten der Äbtissinnen, Nonnen, Beichtväter, Konversen und Schaffner beigelegt. Veronika Gerz-von Büren veröffentlicht überdies das „Zinsbuch St. Clara E“ (Baseler Staatsarchiv), in dem nach der Mitte des 15. Jahrhunderts (mit Ergänzungen bis zur Aufhebung des Klosters) die Zinsgefälle verzeichnet worden sind.

Tübingen

R. Reinhardt

Reformation

Jarold Knox Zeman: *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526–1628. A Study of Origins and Contacts* (= *Studies in European History XX*). Paris (Mouton) 1969. 407 S., geb.

Da bekannt war, daß der Verfasser tschechisch als Muttersprache beherrscht und die Fachleute seit langem gewünscht hatten, von kompetenter Seite etwas über die Beziehungen der „Brüder“ zu den „Täufern“ zu erfahren, wurde dem Erscheinen des Werkes mit großen Erwartungen entgegengesehen. Wir wollen prüfen, wie weit sie erfüllt wurden.

Die Einleitung (Kapitel I) bringt zunächst eine umfassende Analyse des Schrifttums. Die reichhaltige deutsche Literatur befaßte sich vor allem mit den huterischen Gemeinden, die die zahlreichste Täufergruppe bildeten, während tschechische Forscher vor allem andere Gruppen berücksichtigten (S. 20). Es folgen die bekannten Theorien über die Entstehung des Täufertums, dessen Vielschichtigkeit Klassifizierungen wie George H. Williams (S. 33 f.) und Heinold Fast sie versucht haben (S. 34), schwierig macht. Da es viele eigenwillige Persönlichkeiten unter den Taufgesinnten gab, ist es schwer, Normen aufzustellen, wie dies wiederholt versucht wurde.

Neben den Täufnern stehen im 16. Jahrhundert die aus dem 15. stammenden tschechischen Brüder, deren erster Geschichtsschreiber der aufgeklärte österreichische Katholik Anton Gindely war (S. 23). In der tschechischen Literatur tauchen die Namen Franz Palacky, Thomas G. Masaryk und Josef Hromadka auf. Auch hier gibt es die verschiedensten Versuche der Einordnung und Typisierung. A. Molnar sprach von zwei Reformationen, der mittelalterlichen (Waldenser, Hussiten) und der klassischen Reformation, die das Evangelium von der Versöhnung predigte (S. 41 ff.), während Jan M. Lochman die Geschichte der Brüder durch Nachfolge und Verfolgung gekennzeichnet sieht.

Nach diesem Exkurs ins Schrifttum wird der Plan des Werkes entwickelt. Er umfaßt: 1. Historische Berührung zwischen Brüdern und Täufern; 2. Theologische (Ideologische) Vergleichung; 3. Soziologische Hintergründe; 4. Typologische Verwandtschaft beider Gruppen. Geographisch wird die Untersuchung auf Mähren eingeschränkt; der Zeitraum ist durch die Zahlen 1526 und 1628 abgegrenzt. Die Untersuchung fußt ausschließlich auf gedruckten Quellen, für die Geschichte der Brüder auf den *Acta Unitatis Fratrum*, für die Täufer auf den 12 Bände umfassenden „Quellen zur Geschichte der Täufer“ (S. 53–55). Das ist für die deutschen Forscher eine erste Enttäuschung. Wir hätten gerne Quellen veröffentlicht oder benützt gesehen, die im ehemaligen mährischen Landesarchiv lagen – soweit es Landtagsakten sind, hat Frantisek Kameníček sie veröffentlicht; aus dem Nachlasse von Prof. Paul Dedic wissen wir, daß es Akten auch im Archiv des Innenministeriums in Prag gibt und einen Schriftverkehr der Regierung in Wien, bzw. Prag mit Obrigkeiten in Mähren. Dedic hat Akten aus den Jahren 1527–1650 gesammelt.

Das II. Kapitel handelt von dem Einfluß der deutschen und der Schweizer Reformation in Mähren vor der Ankunft der Täufer. Seit der hussitischen Revolution war die Mehrzahl der mährisch-tschechischen Bevölkerung utraquistisch. Sie wohnte größtenteils auf dem Lande, während eine deutsche Minorität in den Städten siedelte. Seit den Hussitenkriegen war Mähren nicht zur religiösen und kirchlichen Ruhe gekommen, wengleich die utraquistischen Priester von der Reformation aus Wittenberg und Zürich wenig beeinflußt wurden. Immerhin zirkulierte in Mähren der Brief Zwinglis an Matthäus Alber, in dem der Reformator seine symbolische Auffassung des Abendmahles darlegte (S. 75). Die Ablehnung dieser zwinglischen Abendmahlslehre durch die Führer der Unität war kein guter Wegbereiter für eine Verständigung mit den Täufeln. Ausführlich handelt Zeman von Paul Speratus, der beinahe das Opfer der Verfolgung durch den Bischof von Olmütz Stanislav Thurzo geworden wäre (S. 82) und von den religiösen Zuständen in Nikolsburg (Mikulov), das eine so große Bedeutung für das Täuferum gewinnen sollte. Die „Entschuldigung“ des Hans Spittelmaier, des Prädikanten der Herren von Liechtenstein, trägt lutherischen Charakter (S. 84 ff.). Sie wurde bei Singriener in Wien gedruckt. 1524 fand eine Synode der Brüderkirche in Prag statt (S. 89 ff.), auf der zwischen konservativen und fortschrittlichen = lutherischen Ansichten ein Kompromiß geschlossen wurde. 1526 versammelten sich Priester und Laien in Austerlitz, worüber der evangelische Prädikant in Nikolsburg Oswald Glaidt berichtet hat (S. 91). Das Täuferum in Mähren begann mit der Ankunft Hubmaiers 1526, d. h. es hat kein originales Täuferum im Lande gegeben (S. 103).

Hubmaier und der tschechischen Reformation ist das III. Kapitel gewidmet. Zur Klärung der Frage, warum Hubmaier von Süddeutschland über die oberösterreichische Stadt Steyr nach Nikolsburg gegangen sei, die eindeutig nicht beantwortet werden kann, unternimmt es der Verfasser, die möglichen literarischen Kontakte Hubmaiers mit den tschechischen Humanisten, zum Teil scharfen Verurteilern der „Brüder“, zu analysieren. Es werden die Verbindungen des Erasmus, Zwinglis und Bullingers zu den tschechischen Intellektuellen, Augustin Moravus, Jacob Ziegler, Hieronymus Dungersheim, geschildert, die Hubmaier möglicherweise bekannt waren; es ist möglich, daß er Oswald Glaidts „Handlung“ über das, was in Austerlitz vorgegangen war, die in Zürich gedruckt wurde, zu Gesicht bekam (S. 156). Auch Johann Fabers, des ehemaligen Generalvikars von Konstanz, späteren Bischofs von Wien, Publikationen dürfte er gelesen haben. In der Folge dieser Feststellungen werden Hubmaiers Schriften nach Zitaten aus den Schriften der Brüder durchsucht und die Persönlichkeiten, denen die in Mähren gedruckten Werke gewidmet waren (S. 159–172). Weder Hus noch die „Brüder“ spielen in Hubmaiers Schriften irgendeine Rolle. Er hat wohl keines ihrer lateinischen Bücher gelesen. Deshalb könne Bergstens, des Herausgebers der hubmaierischen Schriften, Behauptung, daß Hubmaier Kontakt mit allen religiösen Parteien in Mähren suchte, nicht aufrecht erhalten werden (S. 174). Für Hubmaier war die deutsche und schweizerische Reformation wichtiger als die Unität.

Vielversprechend wirkt der einleitende Satz zum IV., zentralen, Kapitel der Arbeit „Verhandlungen um eine Verschmelzung“ (merger): „Mit Ausnahme einiger Unterbrechungen fanden die täuferischen Flüchtlinge hundert Jahre lang eine verhältnismäßig sichere Zuflucht in Mähren“. Die erweckten Erwartungen werden gleich durch den nächsten Satz gedämpft: „Aber nur einmal in der langen Zeit haben sie einen ernsthaften Versuch der Annäherung an eine religiös verwandte Gruppe gemacht.“

Kurz werden die Verhältnisse erörtert, die Hubmaier in Nikolsburg vorgefunden hat, ohne daß dessen Schicksal, das wohlbekannt ist, im einzelnen geschildert würde. Mit ihm und seiner Auseinandersetzung mit Hans Hut begann das mährische Täuferum, das nach Hubmaiers Tode sich in die zwei Gruppen der wehrhaften „Schwertler“ und der widerstandslosen „Stäbler“ spaltete. 1528 leitete König Ferdinand die erste Verfolgung ein, vor Ostern 1528 wurden drei Täufer in Brünn verbrannt, einer davon war Thomas Waldhauser aus Grein (S. 198, vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer XI, S. 68). Ehe auf die Einigungsgespräche eingegangen

jahre des Bischofs Lukáš gest. 1528 (S. 200–205). Die Gespräche zwischen Brüdern und Täufern fanden im Jahre 1528 in Leitomischl und Mlada Boleslav (Jung-Bunzlau) statt. Die Akten sind im V. Band der *Acta Unitatis Fratrum* gedruckt. Zeman gibt zum erstenmale eine historische Analyse (S. 217 ff.). Er vermutet, daß der Führer auf seiten der Täufer Gabriel Ascherham war (S. 227). Der Ausgang des Gespräches war negativ, da man sich über Taufe und Abendmahl nicht einigen konnte. In diesem Punkte vertraten die Täufer die Ansicht Zwinglis, während die Brüder einer Auffassung zuneigten, die die Lehre Calvins vorwegnahm (S. 226 f.).

Damit wären wir nahezu am Ende unserer Besprechung angelangt – am Ende im Jahre 1528? ehe noch die bedeutendste Gruppe der Täufer in Mähren, die Anhänger Jacob Huters, ihren Einzug gehalten hatten? Ja, dies ist die zweite, durch die Jahreszahlen im Titel „1526–1628“ hervorgerufene Enttäuschung. Die späteren Kontakte (Kapitel V) umfassen nur 32 Seiten, d. h. es gab während der hundert Jahre so gut wie keine Beziehungen, keine Gespräche. Erwähnt werden deren drei: in Auspitz 1543 (S. 248 f.) in Eibenschitz und Znaim 1559 (S. 249–259); 1560 trat die Unität in Gespräche mit den Schweizer Reformierten ein, zwei junge Führer wurden nach Zürich und Genf gesandt (259 f.); daran schloß sich das Gespräch eines der Brüder, Peter Herbert, mit einem Täufer im Jahre 1565 (S. 261 und Anhang 7, S. 346–349). Aufs Ganze gesehen hat es Gespräche zwischen den huterischen Brüdern und der Unität nach 1559 nicht gegeben; es drängt sich die Frage auf, ob nicht auch die Gegensätze des Volkstums und der Sprache eine entscheidende Rolle spielte. Die Kluft erweiterte sich dadurch, daß die Unität 1534 die Wiedertaufe abschaffte (S. 244), und durch die genossenschaftliche Organisation der Huterer, die kein persönliches Eigentum zuließ.

Obwohl das Werk nicht das leistet oder nicht leisten kann, was der Leser erwartet hat, ist der Wert des Buches groß, weil es für den Beginn der täuferischen Bewegung Quellen und Schrifttum nahezu zur Gänze erfaßt hat und der Verfasser die weitgehende Kenntnis dieser tschechischen und deutschen Literatur in seinen Ausführungen – besonders in Fußnoten zur Bekräftigung seiner eigenen Behauptungen und zur Bekämpfung anderer Anschauungen verwertet. Ein siebenfacher Anhang, in dem besonders die Aufschlüsselung verschiedener Katechismen aufschlußreich ist, vervollständigt die Darstellung und ein reichhaltiges Schriftenverzeichnis macht das Buch zu einem Nachschlagewerk hohen Ranges.

Wien

Grete Mecenseffy

Robert Stupperich (Hrsg.): *Martin Bucers Deutsche Schriften*. Bd. 3; *Confessio Tetrapolitana* und die Schriften des Jahres 1531. Gütersloh/Paris (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Presses Universitaires de France) 1969. 491 S., geb. DM 88.–

Mit dem vorliegenden Band hat die seit 1960 erscheinende Ausgabe der Deutschen Schriften Martin Bucers, die von Robert Stupperich (Münster i. W.) herausgegeben wird, insofern eine gewichtige Fortsetzung gefunden, als in diesem Band vor allem die langerwartete kritische Edition der *Confessio Tetrapolitana* enthalten ist, – jenes Bekenntnisses, das die vier Städte Straßburg, Konstanz, Lindau und Memmingen am 8. Juli 1530 während des Augsburger Reichstags der kaiserlichen Kanzlei ausgehändigt haben. Bernd Moeller in Göttingen hat die Edition übernommen, die etwa der Herausgabe der *Confessio Augustana* durch Heinrich Bornkamm in den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche gleichwertig an die Seite tritt.

Seit den Forschungen von Johannes Ficker (insbesondere seit seiner Abhandlung: „Die Originale des Vierstädtebekenntnisses und die originalen Texte der Augsburgerischen Konfession“ in der Festschrift für Albert HAUCK, 1916, S. 240–251) war die Quellenlage hinsichtlich der *Confessio Tetrapolitana* (CT) hinreichend geklärt worden. Im Unterschied zur *Confessio Augustana* sind ja die deutsche und die lateinische Originalhandschrift der CT erhalten, und zwar jeweils im Österreichischen Staatsarchiv und in der Nationalbibliothek zu Wien. Bernd Moeller hat

diese Originale seiner doppelspaltigen Edition zugrundegelegt (S. 36–185) und die Apologie der CT hinzugefügt (S. 194–318).

Während sich bei der CT selbst die Mitarbeit Wolfgang Capitos und Jakob Sturms, des Straßburger Stettmeisters, mehrfach feststellen läßt (vgl. auch Bernd Moellers Einleitung S. 16 ff. u. ö.), ist in der Apologie der CT die maßgebliche Verfasserschaft durch Martin Bucer gesichert, wie außer theologischen Indizien auch in der handschriftlichen Tradition Bucers großer „Ratschlag“ zur Abendmahlsfrage vom Frühsommer 1530 zeigen kann, den Bernd Moeller als Anlage 1 nach der einzig erhaltenen Abschrift im Konstanzer Stadtarchiv abgedruckt hat (S. 322–338), und ebenfalls Bucers Auslegung des entscheidenden Abendmahlsartikels für Zürich vom Oktober 1530 (Anlage 3, S. 395–397).

Wie wesentlich freilich für Bucer die Zusammenarbeit mit dem älteren Straßburger Mitarbeiter Wolfgang Capito gewesen ist, zeigt einerseits dessen Abfassung der bedeutsamen Verteidigung der Straßburger Reformation in seinem großen Gutachten vom März 1530 „Copey eins vßschreibens“ (vgl. S. 16) und Capitos entscheidende Verfasserschaft an dem Ratschlag D (Anlage 2, S. 338–392). Welche wesentliche Rolle daneben der Straßburger Stettmeister Jakob Sturm als engagierter evangelischer Laientheologe in Augsburg gespielt hat, wo er zusammen mit Capito und Bucer als Ratsgesandter neben dem Straßburger Ratsherren Matthis Pfarrer anwesend gewesen ist, zeigt Sturms theologisch bedeutsamer handschriftlicher Entwurf, auf den ebenfalls Johannes Ficker erstmals ausführlich aufmerksam gemacht hat (vgl. Elsaß-Lothringisches Jahrbuch. 19, 1941, S. 149–158).

Für die Geschichte der evangelischen Bekenntnisentwicklung im 16. Jahrhundert ist mit der vorliegenden Edition eine wesentliche Lücke geschlossen worden. Nach den „Fränkischen Bekenntnissen“, die im Jahre 1929 Karl Schornbaum zusammen mit Wilhelm F. Schmidt herausgegeben hat, und neben der Confessio Augustana spielt die CT in den ersten 30er Jahren des 16. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle im süddeutschen Raum, auch wenn die Wittenberger Konkordie von 1536 die umfassende Vorherrschaft der Confessio Augustana auch in Straßburg anbahnen sollte. Insofern stellt die CT nicht nur eine Begleiterin, sondern auch eine Wegbereiterin der Confessio Augustana in Straßburg und Süddeutschland dar, eine Entwicklung, die etwa Jakob Sturm nicht nur vorausgesehen, sondern auch begrüßt hat. Diese historische Entwicklung hat insgesamt am anschaulichsten festgehalten Johannes Adam in seiner „Evangelischen Kirchengeschichte der Stadt Straßburg, Straßburg 1922, S. 166 ff., S. 226 ff., S. 277 ff. u. ö. ein Werk, das – soweit ich sehe – innerhalb der insgesamt sehr vollständigen Literaturverarbeitung in der vorliegenden Edition übersehen worden ist.

Im vorliegenden Band ist überdies neben der Edition der CT ein weiterer Bereich des gutachtlichen Nachlasses Bucers in der Bearbeitung durch Dr. W. Hage ansatzweise vorgelegt worden: Die Gutachten Bucers zur Frage des Abendmahls bis zum Zeitpunkt des Augsburger Reichstags von 1530 (S. 399–471). Martin Bucers Bedeutung in der Auseinandersetzung um die Abendmahlsfrage ist ja seit den Studien Walther Köhlers in den Grundzügen bekannt. Hier wird nun erstmals der quellenmäßige Bestand bis zum Jahre 1530 in fünf Gutachten vorgelegt, deren Inhalt einerseits das Verständnis des Abendmahlsartikels in der CT, andererseits Bucers Einstellung vor und nach dem Marburger Religionsgespräch vom Oktober 1529 in klarem Licht erkennen läßt als eine Position, die für die spätere Wittenberger Konkordie von 1536 schon im Ansatz angelegt gewesen ist.

Marburg/Lahn

Ernst-Wilhelm-Kohls

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken.

Erste Abteilung 1533–1559. 2. Ergänzungsband: 1532. Legation Lorenzo Campeggios 1532 und Nuntiatur Girolamo Aleandros 1532. Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom bearbeitet von Gerhard Müller. Tübingen (Niemeyer) 1969. X, 616 S., kart. DM 110.–.

In ZKG 79, 1969, 119–121 wurde ein erster Ergänzungsband (1966) zur 1. Ab-

teilung der *Nuntiaturreporte aus Deutschland* ausführlich besprochen. Schon nach kurzer Zeit konnte der Bearbeiter den zweiten Ergänzungsband vorlegen und dadurch die noch offene Lücke zum Anfang der Abteilung schließen. Chronologisch war seinerzeit die obere Grenze der Publikation wenig sachgerecht gewählt worden (Beginn mit dem Jahre 1533). Ergänzungsbande mit dem Material der Jahre 1530–1532 blieben deshalb ein altes Desiderat der Forschung.

Der neue Band enthält 215 Aktenstücke zum Geschehen von Januar bis November 1532. Im Anhang sind ergänzend 41 Stücke für die Zeit von 1530–1532 abgedruckt. Auf die übliche Einleitung konnte fast ganz verzichtet werden. Im ersten Band wurden nämlich beide Legaten, ihre Korrespondenten in Rom, Zustand und heutiger Lagerort der Quellen, Grundsätze der Publikation eingehend geschildert und beschrieben. Dagegen enthält der neue Band das ausführliche Register für die ganze Publikation.

Die Bedeutung der Vorgänge des Jahres 1533 für die Entwicklung im Reich berechtigte zu einer relativ breit angelegten Veröffentlichung aus dem noch erhaltenen Schriftwechsel zwischen der Kurie und ihren Legaten in Deutschland. Rom stand in einem vielfältigen Spannungsfeld: Türkengefahr – Kaiser Karl V. – Wahl Ferdinands zum römischen König – Franz I. von Frankreich – Protestanten – Konzilsbegehren der deutschen Reichsstände. Hierin über längere Zeit hinweg eine konsequente Politik zu verfolgen, erwies sich als unmöglich. Zwar drängten die beiden Legaten zunächst auf eine gewaltsame Bereinigung der „Protestantenfrage“. Sie mußten aber bald einsehen, daß die innen- wie außenpolitische Lage des Reiches eine denkbar schlechte Voraussetzung dafür war. Im Gegenteil – die Bedrohung durch die Türken und das ungestüme Pochen der Reichsstände auf Einberufung eines Konzils zwangen die Kurie, gleichsam mit „geschlossenen Augen“ die Entwicklung in Deutschland treiben zu lassen, d. h. ohne Widerrede zuzusehen, daß sich der Kaiser mit den Protestanten arrangierte. Durch eine solche Taktik hoffte man, von der Einberufung einer Kirchenversammlung absehen zu können, ohne selbst offene Nachgiebigkeit gegenüber der Neuerung gezeigt zu haben. Trotz dieser Überlegungen wurde Rom im gleichen Jahr (1532) erneut mit dem Problem des Konzils konfrontiert. Im Dezember kam es dann in Bologna zu Verhandlungen zwischen Papst und Kaiser. Karl V. suchte, durch ein Versprechen den Reichsständen gegenüber gebunden, Klemens VII. zur Einberufung einer Kirchenversammlung zu veranlassen.

Wir beschränken uns auf diese wenigen Andeutungen, um den Inhalt des Bandes zu umreißen. Der Bearbeiter konnte nämlich gleichzeitig mit dem 2. Ergänzungsband seine Habilitationsschrift veröffentlichen, in der, unter Verwendung der neu erschlossenen Quellen, die kuriale Politik auch der Jahre 1530–1532 dargestellt ist. (*Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534. Kirche und Politik während des Pontifikats Klemens VII.* Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn 1969).

Tübingen

R. Reinhardt

Nuntiaturreporte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiaturreport. Hrsg. durch die Görres-Gesellschaft.

Band I: Bonomi in Köln. Santonio in der Schweiz. Die Straßburger Wirren. Bearbeitet von Stephan Eheses und Aloys Meister. Paderborn (Schöningh) 1969 (unveränderter Nachdruck von 1895). LXXXV, 402 S., kart. DM 44.–.

II/1: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1587 Juni – 1590 September). Bearbeitet von Stephan Eheses. 1969 (unveränderter Nachdruck von 1899) LXI, 544 S., kart. DM 56.–.

II/2: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1590 August – 1592 Juni). Bearbeitet von Burkhard Roberg. 1969. LI, 330 S., kart. DM 52.–.

Bald nach der Öffnung des Vatikanischen Geheimarchivs (1881) begann ein Wettlauf um Prioritäten bei der Publikation der Nuntiaturreporte. Vor allem historische Institute aus dem deutschen Sprachraum (das preußische, das österrei-

chische und das der Görres-Gesellschaft) bemühten sich um diese Quellen. Jedes Institut versuchte, die „besten“ und interessantesten Nuntiaturen zu übernehmen. Es gelang aber schließlich doch, die Aufgaben und damit auch die Arbeit abzugrenzen und aufzuteilen (4 Abteilungen). Die Görres-Gesellschaft erhielt die deutschen Nuntiaturen der Jahre 1585–1605 zugewiesen. Nachdem Josef Schweizer noch 1919 die Akten der Prager Nuntiaturen von 1589 bis 1592 publizieren konnte, wurde fünf Jahre später die politisch bedeutsame Nuntiaturn am Kaiserhof ganz dem Tschechischen Historischen Institut in Rom abgetreten. Der Band Schweizers sollte überhaupt für einige Jahrzehnte die letzte Publikation in dieser Abteilung sein.

Vor einigen Jahren beschloß nun die Görres-Gesellschaft, die Arbeiten an den Nuntiaturnberichten fortzuführen. Verblieben war allerdings nur die Kölner Nuntiaturn, die seinerzeit etwas vernachlässigt worden war. Es gelang, einige junge Stipendiaten zu verpflichten. Deren Eifer läßt hoffen, daß das Unternehmen nicht (noch einmal) stecken bleibt, sondern in absehbarer Zeit abgeschlossen werden kann.

Die von der Gesellschaft 1892–1919 veröffentlichten Nuntiaturnberichte erschienen nicht als eigene Reihe, sondern in chronologischer Folge unter den Bänden der „Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte“. Um für die Kölner Nuntiaturn ein geschlossenes Corpus zu schaffen, wurden die beiden einschlägigen Teile (vgl. oben) nachgedruckt und als Band I und II/1 der neuen Reihe „Nuntiaturnberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiaturn“ vorangestellt. Als weitere Teilbände zu II sind die Berichte aus den restlichen Jahren der Nuntiaturn Frangipani (bis 1596) vorgesehen.

Für die Zeit von August 1590 bis Juni 1592 erschien kürzlich Teilband II/2. Die Nuntiaturn Coriolano Garzodoro (1596–1606) fand noch keinen Bearbeiter. Die Zeit des Atilio Amalteo (1606–1610) wurde von Klaus Wittstadt (Band IV der Reihe) und die des Antonio Albergati (1610–1621) von Wolfgang Reinhard (Band V der Reihe) übernommen. Die Ankündigung des Verlagsprospektes läßt hoffen, daß in absehbarer Zeit für beide Nuntiaturnen erste Teilbände erscheinen werden.

An dieser Stelle ist der neue Band von Roberg zu besprechen. In den Editionsgrundsätzen schließt sich der Bearbeiter eng an die vorangegangenen Publikationen der Reihe an. Die Einleitung bietet Wissenswertes über die Person des Nuntius und seiner Mitarbeiter, eine Beschreibung der Quellen und einen ersten Abriß vom Inhalt der Berichte. Für die Biographie des Nuntius kann R. weithin auf Eheses verweisen, jedoch selbst interessante Einzelheiten nachtragen. Als Quellen waren zu nächst Bestände des Vatikanischen Archivs und der Vatikanischen Bibliothek zu berücksichtigen. Es zeigte sich aber, daß die Überlieferung des Staatssekretariats (Ein- und Auslauf) nur unvollständig und sporadisch vorhanden ist. Die Akten der Nuntiaturn selbst befinden sich nicht im Nuntiaturnarchiv (heute ebenfalls im Vatikanischen Archiv), sondern in der Biblioteca Nazionale zu Neapel. Altem Brauch entsprechend hatte Frangipani beim Ausscheiden aus dem kurialen Dienst die Papiere seiner Nuntiaturnen mitgenommen. Über das Erzbistum Tarent dürften sie nach Neapel gekommen sein.

Die Stücke aus der Korrespondenz zwischen Rom und dem Nuntius bringt der Bearbeiter meist wörtlich; nur gelegentlich faßt er längere Passagen durch Regesten zusammen. Das Risiko, „wichtige“ Nachrichten allzu kursorisch zu bieten, wollte er nicht eingehen. Mit Recht bemerkt er, daß gerade bei solchen Gesandtschaftsberichten weithin der subjektive Eindruck des Bearbeiters entscheidend sei, was als „wichtig“ und was als „unwichtig“ angesehen werde. Für die „ergänzenden Aktenstücke“ wurden vor allem Archive in München (Pfalz) und das Staatsarchiv Osnabrück berücksichtigt. Um den Band aber nicht zu breit werden zu lassen, vermerkt R. hierbei von den einschlägigen Akten meist nur den Fundort.

Die dem Nuntius zugewiesenen Territorien und Kirchensprengel sind in den Berichten ungleich oft erwähnt. Der ursprünglichen Aufgabe der Kölner Nuntiaturn entsprechend werden die kirchlichen Verhältnisse in Stadt und Erzdiözese Köln besonders häufig berührt. Die ersten Sorgen um die Entwicklung in Jülich, Kleve und Berg schlagen sich deutlich im Schriftwechsel nieder. Auch über einige norddeutsche Hochstifte erfährt der Leser relativ viel; vor allem der Kampf mit Braun-

schweig um Halberstadt und Osnabrück (Postulation 1591) wird geschildert. Auffällig gut informiert war der Nuntius über die politisch-militärische Entwicklung in den Niederlanden. Dagegen sind die Stifte und Territorien an Mosel, Mittelrhein und in Franken nur selten erwähnt. Dies lag nicht nur am Fehlen entsprechender Informationen und zuverlässiger Informanten; auch die geographische Entfernung war kaum ausschlaggebend. Vielmehr hatte der Nuntius damals seine „Jurisdiktion“ über diese Gebiete noch nicht recht entfalten können. Hier trat er gleichsam als „reisender Legat“ des Papstes auf. (Übrigens bestand diese ungleiche „Unterordnung“ unter die Kölner Nuntiatur auch in späteren Jahrzehnten fort.)

Auf einige kleinere Versehen des Bearbeiters soll hingewiesen werden: S. XXXI muß es *Ebrach* heißen. – S. 275: Andreas von Österreich stammte aus einer morganatischen Ehe; er war deshalb nicht *Erzherzog*. – S. 329: *Gebhard Truchseß* sollte wenigstens durch den Familiennamen „v. Waldburg“ ergänzt werden.

Es ist zu wünschen, daß die Görres-Gesellschaft ihr Vorhaben, die Berichte der Kölner Nuntiatur zu publizieren, weiterführen kann. Doch dürfte bald die Frage auftauchen, ob dies über die geplanten Bände (bis 1621) hinaus in der herkömmlichen Weise geschehen soll. Daß die Erschließung weiterer Nuntiaturen, auch jener des 18. Jahrhunderts, ein dringendes Desiderat ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Die Berichte dieser Zeit enthalten ein sehr breites Material, nicht nur zur kurialen Politik, sondern auch zur Geschichte der einzelnen Territorien, der Reichskirche und der theologisch-kirchenpolitischen Bewegungen in Deutschland. In der herkömmlichen Art der „Nuntiaturreporte“ ist die Aufgabe nicht zu bewältigen. Man wird dazu übergehen müssen, die in den Berichten auftauchenden Personen, Orte und Sachen nur noch durch Stichworte zu verzeichnen und in Registern zu schließen (ähnlich dem Verfahren im „Repertorium Germanicum“). Derartige Kurzverweise werden zwar nicht ungeteilten Anklang finden, da ja die Archivbestände selbst noch konsultiert werden müssen. Überspitzt könnte man sagen: Solche „Repertorien“ verlangen zwar die Benützung der Bestände, sie machen eine solche aber erst möglich, wenigstens mit einem verantwortbaren Aufwand an Zeit und Kraft. Übrigens hat das österreichische Kulturinstitut in Rom einen ersten Versuch in dieser Richtung gemacht. Als Objekt wurde die Korrespondenz des Nuntius Visconti in Wien (1767–1774) gewählt.¹ Vielleicht wird der Mut, mit dem die Österreicher diesen neuen Weg zur Erschließung der Nuntiaturreporte und -akten gegangen sind, auch den anderen historischen Instituten in Rom zum Vorbild.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Guy Philippart: *Visiteurs Commissaires et Inspecteurs dans la Compagnie de Jésus de 1540 à 1615.* (= Excerpta ex Archivo Historico Societatis Iesu. 7). Roma (Archivum Historicum Societatis Jesu) 1969. VII, 250 S., kart.

Die Frühgeschichte der einzelnen Orden ist zumeist ein recht mühevolleres Kapitel der Ordenshistoriographie. Das zeigt einmal mehr die diffizile Untersuchung Philipparts, der sich dem eminent wichtigen Institut der Visitation beim Jesuitenorden zugewandt hat. Da bislang kritische Vorarbeiten, vor allem auch Texteditionen fehlen, die sich diesem Komplex widmen, konnte es Verf. zurecht nicht um eine Geschichte des Visitationswesens in der Frühzeit der Gesellschaft Jesu gehen. Er hat sich aufgrund des Forschungsstandes bewußt beschränkt und einzig die Aufgabe gestellt, alle relevanten Texte aufzufindig zu machen, die über Visitatoren, Kommissare und Inspektoren etwas aussagen. Zeitlich hat Verf. seine Studie auf die ersten fünf Ordensgenerale – von Ignatius bis Aquaviva (1540–1615) – eingegrenzt. Methodisch

¹ *Nuntiaturreporte*. Neue Folge 1: Der Schriftverkehr des Wiener Nuntius Visconti mit dem Staatssekretariat, 1767–1774. Bearb. von Herbert Paulhart, Walter Wagner u. a. Gesamtedition: *Irmtraud Lindeck-Pozza*. (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom. 2. Abteilung: Quellen, 2. Reihe). Graz (Böhlau-Verlag) 1970.

geht Verf., der Materie und dem Vorhaben entsprechend, chronologisch vor. Er stellt die Texte in den ordnungsgeschichtlichen Zusammenhang, untersucht eingehend und exakt die Geschichte der Texte und bietet je eine kurze inhaltliche Übersicht. Darüber hinaus werden am Ende der beiden Teile der Arbeit die wichtigsten Texte sorgfältig ediert.

Das Hauptverdienst der Untersuchung besteht im textkritischen Teil der Arbeit. Da die Textüberlieferung insgesamt nicht gut ist und für die meisten Dokumente mehrere Fassungen vorliegen, mußte es dem Autor daran gelegen sein, die Abhängigkeit der einzelnen Rezensionen von einander aufzuspüren, um möglichst die Textentwicklung herauskristallisieren zu können. Gerade dieser arbeitsintensiven Untersuchung hat sich Verf. mit Erfolg unterzogen. Nach erstaunlicher Kleinarbeit konnte er feststellen, daß von Anfang an Visitatoren und Kommissare der Ordensleitung (dem General und den Provinzialen) zur Seite standen, wobei sich die Begriffe *Visitor* und *Kommissar* nicht immer von einander abheben lassen. Teils werden sie synonym gebraucht; teils wird mit *Visitor* der Obere bezeichnet, der die regelmäßig wiederkehrenden Visitationen durchführt, und mit *Kommissar* der Obere, der mit gelegentlich notwendigen außerordentlichen Visitationen betraut war. Der Begriff *Inspektor* taucht dagegen erst unter *Aquaviva* zu Ende des 16. Jahrhunderts auf. Darunter sind eindeutig vom Ordensgeneral eingesetzte, mit speziellen Aufgaben betraute Abgesandte der Ordenskurie zu verstehen.

Mit der Bereitstellung der Texte hat Verf. die Voraussetzung geschaffen, die Geschichte des Visitationswesens auch systematisch anzugehen. Erst nach der Edition der Texte wird ein Vergleich der einzelnen Dokumente möglich; erst jetzt ist daran zu denken, die Dokumente mit den in den Archiven ruhenden Korrespondenzen zu vergleichen. Aber schon aus der Darbietung der Texte und dem Hinweis auf den „Sitz im Leben“ wird deutlich, daß ein wesentlicher Teil dieser noch zu schreibenden Geschichte des Visitationswesens das Verhältnis von Ordensspitze zu den Provinzialen behandeln muß. Man möchte wünschen, daß Verf. seinem Thema treu bleibt und sich dieser Geschichte zuwendet.

Wie die Serienangabe ausweist, erschien die Arbeit zunächst im „*Archivum Historicum Societatis Iesu*“ in zwei Teilen (37 [1968], 3–128; 38 [1969], 170–291). Der Buchausgabe ist lediglich ein Inhaltsverzeichnis vorangestellt und eine durchlaufende Paginierung beigegeben. Im übrigen ist der Satz der Erstveröffentlichung beibehalten, was nicht störend wirkt, da von vornherein ein Register vorhanden war. Die wichtigsten sachlich relevanten Druckfehler sind korrigiert. Man vermißt lediglich ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis, das die in den Anmerkungen verstreuten reichen Literaturbelege erfaßt. Die Angaben der wichtigsten Grundwerke, die auf dem Innendeckel aufgeführt sind, vermag dieses Verzeichnis nicht zu ersetzen.

Vinxel

Hans Limburg

Neuzeit

Ferdinand Maaß: *Der Frühjosephinismus* (= Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs 8), Wien-München (Herold) 1969. 126 S., geb. DM 15.80.

Der Titel verspricht mehr als das Buch selbst hält. Man erwartet eine Darstellung des umstrittenen Komplexes „Frühjosephinismus“ samt einer Abklärung der noch immer uneinheitlichen Terminologie. Statt dessen wird eine Reihe von Exkursen geboten, die sich mit der österreichischen Kirchenpolitik unter Maria Theresia beschäftigen. Dadurch wird das Buch lediglich zu einer Ergänzung der fünfbandigen Aktenpublikation über den Josephinismus, die Maaß 1951–1961 vorgelegt hat. Auf diesem Hintergrund müssen die Beiträge gelesen werden. Eine solche Erweiterung bzw. Präzisierung wurde notwendig, da der Verfasser seit Erscheinen seines Hauptwerkes weitere einschlägige Aktenbestände durcharbeiten konnte. (ehem. Familien-

archiv der Grafen Chotek, heute im tschechischen Regionalarchiv Beneschau; Bestände des Allgemeinen Verwaltungsarchivs Wien; die „Vorträge“ der Staatskanzlei und die Staatsratsprotokolle im Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien). Diese Quellen zeigen, daß der Anteil der Kaiserin an der Ausbildung des „josephinischen Systems“ größer gewesen ist, als M. zunächst angenommen hat. Die Minister, vor allem Kaunitz, treten dadurch in den Hintergrund. Ein Beispiel für die Selbständigkeit der Kaiserin ist die Entlassung des Grafen Johannes Chotek (1761) als Kanzler des Direktoriums; Chotek huldigte in der Kirchenpolitik (Besteuerung der Geistlichkeit) anderen Maximen als Maria Theresia und wurde deshalb sehr brüsk seines Amtes enthoben.

Die neue Arbeit des Verfassers enthält Studien zu folgenden Komplexen der thesesianischen Kirchenpolitik: 1751–1753 wurde ausführlich ein Plan beraten, bei den Orden das Eintrittsalter heraufzusetzen und Stiftungen an Klöster und geistliche Institute zu erschweren. Allerdings schreckte die Kaiserin dann doch zurück, einseitig, d. h. ohne Rücksprache mit den kirchlichen Autoritäten, eine Entscheidung zu treffen. Sie wollte das Projekt aber nur aufgeschoben, nicht aufgehoben sehen. – In einer anderen Sache kam es etwas später tatsächlich zu Verhandlungen zwischen Rom und Wien; es ging um eine kaiserliche Verfügung aus dem Jahre 1751, wonach die Geistlichkeit der Lombardei nur mit vorheriger Einwilligung der Staatsbehörden an den Papst rekurrieren durfte. Benedikt XIV. konnte zwar nicht die Rücknahme des Dekrets, wohl aber eine „authentische“, d. h. einschränkende Erklärung der Kaiserin erreichen.

Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit den Verhandlungen, die der österreichische Barnabiten-Provinzial Manzador 1756 in Rom führte. Die Entdeckung krypto-protestantischer Bewegungen in den Erblanden hatte Maria Theresia veranlaßt, eine umfassende Reform der Seelsorgsstruktur und der geistlichen Ausbildung ins Auge zu fassen. Die Finanzierung sollte durch einen innerkirchlichen „Lastenausgleich“ in Österreich erfolgen. Manzador konnte aber die Einwilligung des Papstes für die Pläne der Kaiserin nicht erhalten; zudem trat das Projekt durch den Siebenjährigen Krieg in den Hintergrund. Gerade bei diesem Abschnitt wird der exkursartige Charakter der einzelnen Teile des Buches deutlich. Maaß bietet zwar wertvolle Nachrichten; aber erst durch zwei weitere Beiträge, die von anderer Seite vorgelegt worden sind (ZKG 77, 1966, 105–119 und 78, 1967, 94–101), ergibt sich ein volles Bild der Aktion.

Den weitaus größten Raum nimmt die Darstellung langwieriger Gespräche und tieferer Reflexionen über die Steuerpflicht der Geistlichen ein. Im Mittelpunkt standen die außerordentlichen Abgaben, vor allem die sogen. Fortifikationssteuer. Diese war seit geraumer Zeit durch den Wiener Nuntius auf die österreichische Geistlichkeit umgelegt worden. Als Rechtstitel hatte jeweils ein Quinquennial-Indult der römischen Kurie gedient. Die Kaiserin störte nicht nur das Umlageverfahren (Nuntius); ihr ging es vor allem um die Grundlage des Besteuerungsrechtes. Theoretisch war die Fortifikationssteuer nämlich ein don gratuit der österreichischen Geistlichkeit, jeweils von der Kurie bewilligt und genehmigt. – In einer ersten Phase der Reflexionen stand eine Bulle Papst Nikolaus V. aus dem Jahre 1452 im Mittelpunkt; man glaubte aus dem Dokument herauslesen zu können, daß die Regenten der österreichischen Erblände jederzeit, ohne weiteres Indult der kirchlichen Obrigkeit, Steuern für die Geistlichkeit ausschreiben können. Schließlich verzichtete Maria Theresia 1768 auf jede Form einer Privilegierung und erhob die Steuer (durch die staatliche Verwaltung) auf Grund der landesfürstlichen Hoheit.

Wir haben eingangs bemerkt, daß die Diskrepanz zwischen Titel und Inhalt etwas enttäuscht. Dagegen berührt angenehm das zurückhaltende Urteil über die handelnden Personen. In früheren Publikationen pflegte Maaß mit Maria Theresia und ihren Ministern weniger sanft umzugehen. – Ebenso fehlt jede Polemik gegen andere Forscher. Bedauerlich ist, daß es der Verf. durch diese Zurückhaltung unterlassen hat, sich mit Auffassungen über den Josephinismus auseinanderzusetzen, die seit dem Erscheinen seiner fünfbandigen Publikation vorgetragen worden sind.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Georg May: Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Paderborn (Schöningh) 1969. 124 S., kart. DM 12.80.

Diese Schrift des Mainzer Kirchenrechtsgelehrten behandelt die Blütezeit des Interkonfessionalismus von 1800 bis 1820 und den Niedergang bis 1840 im deutschen Sprachbereich und ist zunächst ein Führer durch das einschlägige, z. T. in Zeitschriften entlegene Schrifttum. An Wortzahl übertrifft der fast ausschließlich Literaturhinweisen gewidmete Anmerkungsteil (69–117) den Textteil, leider bezieht sich das Namensverzeichnis (119f.) nur auf letzteren. Der Text schließt mit den Worten: „Mit dem Aufhören der Indifferenz war auch der Interkonfessionalismus zu Ende, denn auf ihr hatte er in der Regel beruht“. Auch ohne die gelegentlichen spezifischen Hinweise wie S. 16: „Anpassung des katholischen Kultes an den Protestantismus . . . etwa in der Linie der in der Gegenwart sich vollziehenden Wandlung der katholischen Liturgie“ (Volkssprache, Beichte, Kirchenlied) ist es deutlich, daß Eduard Winters These, daß „wir in der Gegenwart gewissermaßen die Vollstreckung des Testaments der Aufklärung erleben“ (8), erhärtet werden soll. Gegenwartsbezogen sind auch die Feststellungen: „Die irenische Haltung war auf katholischer Seite erheblich weiter verbreitet als auf protestantischer“ (18) und: „Der Vorteil war stets auf seiten der Protestanten“ (58).

Die Einleitung behandelt typische Beispiele katholischer Theorien des Interkonfessionalismus sowie dessen Beförderung durch den Staat schon im 18. Jahrhundert. Die theologische Umgebung tritt für M. hinter dem Kirchenrechtlichen zurück. So werden z. B. Georg Hermes, der erste katholische Theologe der Neuzeit, der auch im wissenschaftlichen Bereich durch Nichtkatholiken wieder breitere Beachtung fand, sowie Anton Günther nicht erwähnt. Ferner klingt nur in gelegentlichen Bemerkungen das Problem der gesellschaftlichen Begründung des Interkonfessionalismus katholischerseits, das Verlangen des Bürgertums, seinen Bildungsrückstand gegenüber dem evangelischen Volksteil aufzuholen, insbesondere, an. Im deutschen Sprachbereich erbrachte der Übergang von Aufklärung zu Liberalismus die die Grenzen der Konfessionen übersteigende Solidarität des Bürgertums. Der Interkonfessionalismus ist überhaupt entscheidend durch die Weltanschauung des Bürgertums, wie sie B. Groethuysen für Frankreich aufgewiesen hat, bestimmt.

Der Hauptteil der Schrift besteht aus einer nützlichen Sammlung von Nachrichten über konkrete Manifestationen des Interkonfessionalismus: Simultangebrauch von Gotteshäusern und Friedhöfen, wechselseitige Teilnahme an Gottesdiensten und Festen (insbes. Reformationsfest 1817), Spendung von Sakramenten und Sakramentalien, insbes. Mischehe (ein Thema, mit dessen heutiger Lage sich M. anderwärts befaßt hat), simultanes Unterrichtswesen (hierzu Mays Untersuchungen über die Universität Breslau 1811–1945 in Z. Savigny St., Kan.Ab. 1967 u. 1968), gesellschaftlicher Verkehr und Konversionen (zu S. 66: „Konversionen galten als unanständig“ – selbst bei Aufgeklärten – wäre auch das Kapitel „Conversion“ in Goethes *Winckelmann* heranzuziehen). Beachtenswert ist die gelegentliche Ausweitung des Interkonfessionalismus auf das liberale Judentum; auch hier vollzog sich die Annäherung fast ausschließlich in Richtung auf den Protestantismus. Liest man nacheinander die Sätze: „Die Eucharistie setzt die Einheit der an ihr Teilnehmenden im Glauben, d. h. die wenigstens implizite Bejahung des Gesamtkomplexes der (jeweiligen) Wahrheit voraus“ (38) und: „Die Frage nach der Wahrheit wich dem Streben nach Wahrhaftigkeit“ (42), so wird das weit über den Bereich hinaus entscheidende Problem deutlich.

Basel

John Hennig

Martin Tetz (Hrsg.): Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte H. 11). Gütersloh (Mohr) 1969. 94 S., kart. DM 10.80.

Am 28. Dezember 1822 schreibt Schleiermacher an Karl Heinrich Sack: „Leider habe ich . . . in diesem Jahre nicht viel von mir zu rühmen bis auf den kleinen Aufsatz im eben fertig gewordenen letzten Heft der [Theologischen] Zeitschrift. Wie

ich denn überhaupt finde, daß ich alle Jahr weniger thue. Nun, das Alter thut etwas und die Zeitnoth thut etwas; man merkt beides nicht bestimmt im einzelnen, im Ganzen aber zeigt es sich unläugbar“ (F. Schl., Briefe an einen Freund, Weimar 1939, 22). Mit dem „kleinen Aufsatz“ ist Schl.s ausführlichste und bedeutendste Behandlung eines Spezialthemas der Patristik gemeint, die Studie „Über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität“. Unmittelbaren Anlaß zu dieser Untersuchung gab die Niederschrift der Schlußparagrafen der Glaubenslehre (1. Aufl. §§ 186–190), in denen Schl. auf die „Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten mancher Formeln“ der altkirchlichen Trinitätslehre hingewiesen hatte (1. Aufl. § 188, 3) und zu der „ersten Vermuthung“ gekommen war, die alte Kirche habe „zum Behuf der zwiefachen Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur eine ewige zwiefache Differenz im göttlichen Wesen“ aufgestellt, um auf diese Weise einen für falsch und gefährlich erachteten modalistischen Monarchianismus widerlegen zu können (1. Aufl. § 190 Zusatz). Schl.s Abhandlung in der „Theologischen Zeitschrift“ übernimmt das Geschäft, die im Symbol fixierten Bedenken gegen den „Sabellianismus“ zu überprüfen; sie gipfelt in der Apologie einer nicht metaphysischen, antispekulativen Trinitätslehre, die einzig darauf bedacht ist, den „Gegensatz zwischen dem verborgenen Gott und dem offenbaren . . . in Verbindung mit einer Trinitätsvorstellung“ zum Ausdruck zu bringen (Ausgabe M. Tetz S. 82). So verstanden ist „der wahre Schlußstein der christlichen Glaubenslehre“ (1. Aufl. § 186) nicht mit zusätzlichen Aussagen über die Wesenstrinität beschriftet, er faßt vielmehr zusammen, was zuvor bereits implizit aufgrund der Offenbarung Gottes in Christus und im Gemeingeist der christlichen Gemeinde de Deo gesagt werden konnte. – Auf den skizzierten engen Zusammenhang zwischen dem „Schluß“ der Glaubenslehre und der dogmengeschichtlichen Untersuchung Schl.s weist der Herausgeber der hier anzuzeigenden Neuausgabe der Schlußparagrafen der Glaubenslehre (Text der 1. und 2. Aufl.) und des Aufsatzes für die „Theologische Zeitschrift“ in einem äußerst konzisen „Vorwort“ zu Recht hin (S. 5). Auf ein weiteres Motiv für Schl.s intensive Beschäftigung mit der Trinitätslehre in den Jahren 1821 bis 1823 sei ergänzend aufmerksam gemacht: In dem bereits zitierten Brief an K. H. Sack schreibt Schl. weiter: „Was sagen Sie aber dazu, daß H. Hegel in s. Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie mir unterlegt, wegen der absoluten Abhängigkeit sei der Hund der beste Christ, und mich einer thierischen Unwissenheit über Gott beschuldigt. Dergleichen muß man nur mit Stillschweigen übergehen“. Schl.s nobler Vorsatz, auf Hegels anstößige Herausforderung nicht öffentlich zu replizieren, schließt nicht aus – sondern eher ein –, daß er in der besonnenen Form einer gelehrten dogmengeschichtlichen Untersuchung seinerseits seine scharfen Bedenken gegen eine spekulativ-überhöhte Auswertung der altkirchlichen Trinitätslehre zum Ausdruck brachte. In der ersten Erläuterung zur zweiten Rede „Über die Religion“ hatte Schl. im Frühjahr 1821 bereits angekündigt: „Was aber das . . . betrifft, wenn ein Philosoph als solcher es wagen will eine Dreiheit in dem höchsten Wesen nachzuweisen, so mag er es thun auf seine Gefahr; ich werde aber dann meinerseits behaupten, diese Dreiheit sei nicht unsere christliche, und habe, weil sie eine speculative Idee sei, gewiß an einem andern Ort in der Seele ihren Ursprung, als unsre christliche Vorstellung der Dreieinigkeit“ (zit. nach der 5. Aufl. der Reden, 1843, 123). Entsprechende Abgrenzungen finden sich auch in den Schlußparagrafen der Glaubenslehre (1. Aufl. § 190, 2; 2. Aufl. § 172, 3; Ausgabe M. Tetz S. 21; 34 f.). Diese Beobachtungen geben einigen Aufschluß darüber, mit welcher Subtilität Schl. die unumgängliche Auseinandersetzung mit seinem großen Berliner Kollegen betrieb.

Es ist sehr zu begrüßen, daß Schl.s kritische Beiträge zur Trinitätslehre durch die Ausgabe von Martin Tetz nun so leicht zugänglich gemacht worden sind. Der Herausgeber hat die Texte mit großer Sorgfalt bearbeitet; zu danken ist vor allem für die Nachprüfung und ergänzende Verifizierung sämtlicher Kirchenväter-Zitate, die in den zeitgenössischen Drucken recht oberflächlich behandelt wurden. Kleinere Versehen und Druckfehler im Text der Glaubenslehre wurden ohne nähere Kennzeichnung nach der 3. Aufl. berichtet (es fehlt m. W. lediglich S. 29 Z. 10 der das

Verständnis erleichternde Zusatz der 3. Aufl. „lateinische Kirche“). S. 27 Anm. 3 ist der alte Fehler Schl.s, Anselms Monologion nach ep. zu zählen, stehen geblieben; S. 13 Anm. 8 heißt es richtig: cap.; allerdings ist in diesem Fall zu fragen, ob nicht cap. 29–61 statt: cap. 9–61 zu setzen sei. S. 30 Anm. 7 muß es in dem Augustin-Zitat *ex una materia* statt: *et una materia* heißen. Alte Satzfehler der „Theologischen Zeitschrift“ blieben stehen auf S. 42 Anm. 7 Z. 2; S. 49 Anm. 37 letzte Z.; S. 58 Anm. 56 Z.2; S. 71 Anm. 85 Z. 3 (könne statt: können). Kleinere neue Versehen sollten bei einer Neuauflage berücksichtigt werden: S. 63 Anm. 73 Z. 2; S. 63 Anm. 74 (gemeint ist doch: L.[oco] l.[audato]); S. 85 Z. 4 v. unten; S. 86 Z. 3^v. oben (jeweils die Zeilentrennung).

Bonn

Joachim Mehlhausen

Thomas van den End: *Paolo Geymonat e il movimento evangelico in Italia nella seconda metà del secolo XIX* (= Collana della Facoltà Valdese di Teologia, 9). Torino (Editrice Claudiana) 1969. 345 S., 8 Abb., L. 3 000.—.

Thomas van den End müssen wir dankbar sein, die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler auf *Paolo Geymonat* gelenkt zu haben. Die Bedeutung des Buches wird durch die Tatsache unterstrichen, daß es in der Reihe der Veröffentlichungen der Waldenser Fakultät in Rom („Collana della Facoltà Valdese di Teologia di Roma“) erschienen ist.

Es geht in diesem Buch nicht darum, eine Seite verhältnismäßig neuer Waldenser Geschichte zu rekonstruieren, sondern darum, eine besondere und bezeichnende Situation zusammenfassend darzustellen, die einen viel weiteren Bereich umfaßt, als nur den lokalen.

Es ist wahr, daß das Jahr 1848 für ganz Europa einen Umbruch bedeutete. Auch in der kleinen Waldenser Welt waren Rückwirkungen vorhanden, und nicht nur das: Auf der Ebene der Kirchengeschichte wird Italien von neuem bedeutungsvoll, weil sich endlich eine religiöse Alternative zur jahrhundertalten römisch-katholischen Herrschaft durchsetzt, und dies gerade im Lebenszentrum der noch auf die Positionen der Gegenreformation verpflichteten Kirche. Das religiöse Europa beobachtet deshalb mit Interesse und großer Teilnahme diese Bewegung in der Hoffnung auf eine Öffnung, die zunächst nahezu undenkbar war.

Wem wird es gelingen, jene Erwartungen und Hoffnungen zu einem Ziel zu bringen? Wird die alte Waldenser Gruppe fähig sein, ihr Ghetto in den Tälern Piemonts zu sprengen, um das aufzugreifen, was der *Kairos* der Epoche zu sein scheint? Oder werden andere evangelische Missionen eher Erfolg haben, die von der Erfahrung religiöser Freiheit hergekommen waren, sich schon durchgesetzt hatten und somit fähig sein könnten, ein neues Gespräch zu führen ohne den Ballast einer allzu schweren Vergangenheit (schwer für die, die wirklich gelitten hatten).

Tatsache ist es, daß das Problem tief empfunden wurde und die Geister des italienischen Protestantismus beunruhigt hat, zumal, wenn man die antiklerikale Strömung der Zeit berücksichtigt.

Unter dem Druck der Notwendigkeit des Augenblicks und der Anforderung, ganz auf der Höhe der Situation zu sein, entwickeln sich die Ereignisse, die in unserem Text rings um die Gestalt von Geymonat behandelt werden.

Ein Pfarrer aus den Waldenser Tälern fühlt sich berufen, die traditionellen Grenzen zu überschreiten und sein Amt zugunsten der gesamten italienischen Bevölkerung auszuüben. Seine theologische Ausbildung ist schon in diesem Sinn orientiert: bereit, da sein zu müssen für die Begegnung mit den anderen Kirchen und mit der italienischen Kultur. Geymonat mußte schon deswegen die Sprache gut beherrschen (das Französische war für die Waldenser die zweite Muttersprache) und sich auf die Geschichte und die Tradition der Halbinsel beziehen, um in einer lebendigen und verständlichen Weise mit dem Volk Kontakt zu gewinnen. Das ist die Erfahrung aller missionarischen Geister zu allen Zeiten. Geymonat bietet uns somit ein Beispiel und einen wertvollen Beitrag für ein stärkeres Bewußtsein christlicher

Verantwortlichkeit, die mit dem Anbruch neuer Zeiten gefordert wird. In der Tat wurde nicht immer mit Klarheit erkannt, daß die Aufgabe des Missionars nicht darin besteht, den Menschen, die sich der Verkündigung des Evangeliums öffnen, seine eigenen kulturellen und milieubedingten Schemen aufzudrängen.

Die Situation ist interessant, auch vom politischen Gesichtspunkt her, weil wir uns mit Geymonat vor einer Übergangsperiode befinden. Sie beginnt mit dem harten Leben der Verfolgungen, der Gefängnishaft und des Exils. Die missionarische Tätigkeit vollzieht sich zu dieser Zeit geradezu im Untergrund. Wir finden Geymonat in Rom unter der Herrschaft der Päpste. Dann in Florenz, wo schwierige Zeiten der Duldung und solche der Unterdrückung unter dem Großherzogtum von Toscana miteinander abwechseln. Unter dem Haus Savoyen und nach der Einigung Italiens ändert sich die Lage. Der Weg ins Parlament steht auch den Evangelischen offen. Die großen Politiker der Zeit lassen mit sich reden und sind selbst dem Aufkommen des Protestantismus in Italien günstig gesinnt. Es wird also von höchstem Interesse, die Anpassungsfähigkeit des Protestantismus an die Zeitanforderungen und an die Aufgabe einer Erneuerung des Landes wahrnehmen zu können.

Nun ist es nötig, das Wesen dieser neuen religiösen Bewegung, die sich der katholischen, nicht an das interkonfessionelle Leben gewöhnten Welt vorstellt, mehr aus der Nähe zu betrachten. Der evangelische Vorstoß der verschiedenen Strömungen ist stark behindert und bedingt von bewußten und unbewußten Schemen der Denominationen. Für die Waldenser, die gewohnt sind, in ihren Tälern zu leben, ist es nicht leicht, die Hast und Heftigkeit der Missionen und Gruppen zu verstehen, die sich hier und dort in den großen Städten bilden. Hinter ihrem Eifer bemerkt man die Unvorsichtigkeit, den Mangel an Vorbereitung und auch die unter der Oberfläche schlummernde Unnachgiebigkeit jeder kirchlichen Organisationen gegenüber. Für die anderen italienischen Protestanten sind die Waldenser nichts anderes als Fremde und Traditionalisten, die nicht fähig sind, die Entwicklung des Augenblicks zu verstehen. Sie werden oftmals angeklagt, ihre religiösen Denkstrukturen in einer Umwelt fortsetzen zu wollen, die nicht bereit ist, sie aufzunehmen, und für die sie vor allem nicht nötig scheinen. Geymonat reagiert sehr feinfühlig auf diesen Zustand der Spannung und leidet schwer darunter – in Genua als Evangelist, darauf in Florenz als Theologieprofessor und als Gemeindepfarrer. Im Grunde war sein Urteil richtig: Die Teilung und die Gegensätze zwischen den italienischen Protestanten wurden durch die Vorherrschaft der absolutistischen Prinzipien verursacht. Wer jahrhundertlang unter absolutistischen Regierungen gelebt hatte, brachte diese schwerwiegende Erbschaft mit sich, die unbewußt die Denk- und Lebensart in einer Epoche der kaum aufgebrochenen Freiheit bestimmte.

Das Buch Thomas van den Ends führt uns durch diese Problematik mit Hilfe eines sorgfältigen Studiums der Gestalt und des Werkes von Paolo Geymonat, der eher als seine Zeitgenossen die zu bewältigende Situation erkannte. Die uns vorgelegte Dokumentation ist umfangreich und präzise: ein zuverlässiger Quellenbericht. Auch die Details sind mit großer Sorgfalt behandelt. Dies ist – außer der Themenwahl – der wertvollste Beitrag des Buches. Dennoch stellt die Sorge um die Quellen neben dem Verdienst auch einen Mangel dar, gewiß nicht wegen ihrer Fülle, sondern wegen des Gebrauchs, den der Verfasser von ihnen macht. Dem Leser scheint es, daß der Verfasser ihn fortwährend auf die Urkunden hinweist, so daß er darüber den Zusammenhang des geschichtlichen Ablaufs verliert. So erweckt die Arbeit den Eindruck, aus einem gewissen Abstand heraus angefertigt zu sein und ohne Begeisterung für ihre Hauptfiguren. Man wünschte sich ein viel prägnanteres und ausgeprägteres systematisches Gerüst. [Wir haben gesagt, daß die benutzte Methode Bedenken erregt. R. Georges Collingwood hätte wohl recht mit seiner beißenden Kritik an allem, was nur aus verschiedenen Büchern zusammengeschrieben ist. Unser Autor ist nicht viel weiter über die genaue Zusammenstellung der Fakten hinausgedrungen und hat sich nicht genügend Gedanken gemacht über die Subjektivität der Dokumente. Indem er das XIX. Jahrhundert behandelt, scheint er den historizistischen Versuchungen jener Zeit erlegen zu sein. Den Ereignissen hat er für den Leser unseres Jahrhunderts kein Leben verliehen. Es fehlt der Dialog zwischen der

damaligen und der heutigen Generation und ein Vergleich ihrer Anliegen. Wenn man die Kritik an der Methode fortsetzt und von neuem die Gedanken Collingwoods aufgreift, könnte man sagen, daß über den Fall Geymonat Forschungen angestellt worden seien, aber ein abschließendes Urteil fehle. Der Historiker kann sich dieser seiner Verantwortlichkeit nicht entziehen, ohne sich auf eine niedrigere Ebene als die seinem Range entsprechende zu begeben.]

In der zusammenfassenden Schlußbemerkung liest man: „Geymonat war ein calvinistischer Theologe, geprägt von der Atmosphäre der Erweckung. Die Art und Weise, mit der er das Werk Christi von dem des Heiligen Geistes unterscheidet, der Akzent, den er auf die Notwendigkeit setzt, das Leben zu heiligen, das, was er zum Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium sagt, sein Betonen der Menschlichkeit Christi, seine Lehre vom Heiligen Abendmahl, und schließlich auch seine Versuche, sich auf der Ebene der Kultur und der Wissenschaft seiner Zeit auf dem Laufenden zu halten, bezeugen seine Zugehörigkeit zur calvinistischen Tradition“ (S. 287). Man kann sich eines Gefühles des Bedauerns nicht erwehren über die Grenzen, innerhalb derer solche Themen behandelt werden. Um ihre Bedeutung hervorzuheben, wäre es nötig gewesen, sie zu vergleichen und systematisch zu ordnen. Es ist schade, weil Geymonat versucht hatte, etwas wirklich Positives in der verwirrenden Situation des italienischen Protestantismus zu sagen.

Auf etwas sei noch hingewiesen: Der Vergleich zwischen Geymonat und dem Waldenser Pastor Ugo Jani (1869–1938) scheint auf antitrinitarische und spiritistische Fragen reduziert zu sein. Ganz sicher ist das zu wenig! Der Autor vergißt die barthianische Diskussion über die Trinitätslehre, die – in anderer Terminologie und in einer anderen Perspektive – jene Fragen von Jani wieder aufnimmt. Er hätte sich wenigstens bei diesem Thema daran erinnern müssen, daß wir im XX. Jahrhundert leben. Und nicht nur das, Jani hat das Gespräch mit der italienischen Kultur vorangetrieben, indem er die von Geymonat und von der Synode von 1855 angedeuteten Linien auszog. Auch die Anklagen einer Zweideutigkeit seines Charakters, die die Kollegen E. Comba und A. Revel (S. 199) gegen unseren evangelistischen Pastor erhoben, setzen sich Jani gegenüber fort. Der Gegensatz, den der Verfasser hervorhebt, wird dem Problem nicht ganz gerecht. Das ist von Bedeutung, weil die Behandlung der Gestalt und des Werkes von Geymonat der gegenwärtigen Waldenser Generation helfen könnte, die uralten Gründe des Mißtrauens gegenüber ihren Söhnen zu verstehen, die versuchen, für einen Dialog mit der italienischen Kultur offen zu sein. Die Geschichte hätte uns wirklich Lehrmeisterin sein und wirksame Mittel gegen eine solche geistige Haltung zeigen können; und somit ist eine wichtige geschichtliche Belehrung für unsere Zeit versäumt worden. Trotzdem gibt uns das Buch Thomas van den Ends die Information, die Angaben und die wesentlichen Hinweise, um das Gespräch nicht fallen zu lassen, sondern es wieder aufzunehmen; durch die Dokumente werden wir dazu angeregt und dafür können wir dem Autor nur dankbar sein. In der Tat ermutigen nicht alle Bücher, die heute erscheinen, das Gespräch weiterzuführen!

Rom

R. Bertalot

Hugh George Anderson: *Lutheranism in the Southeastern States 1860–1886. A Social History* (= *Studies in American History*, 10.). Paris (Mouton) 1969. 276 S., geb. DM 40.–.

Im amerikanischen Sezessionskrieg (1861–1865) haben sich die Methodisten, die Presbyterianer, die Baptisten und natürlich auch die Lutheraner in eine nördliche und eine südliche Kirche gespalten, weil sie zur Frage der Sklaverei Stellung nahmen. In dem vorliegenden Buch wird das Luthertum im Raum südlich der Mason-Dixon Line und östlich des Mississippi in seinem Zustand kurz vor dem Sezessionskrieg, während dieses Krieges und in den anschließenden Jahren des „Wiederaufbaus“ bis zur Entstehung der United Synod of the South (1886) zum ersten Male ausführlich geschildert, und zwar unter Verwendung schwer zugänglicher Materialien wie handschriftlicher Tagebücher, kirchlicher Protokolle und Briefe. Für den

deutschen Leser, der mit dem Luthertum in den amerikanischen Südstaaten (Virginia, Carolina, Georgia, Alabama, Mississippi, Tennessee) häufig weniger vertraut ist als mit dem Luthertum in andern Teilen der USA, bietet dieses Buch, eine Art von konfessioneller Territorialkirchengeschichte, natürlich durchweg Neues. Das Schwergewicht der Darstellung liegt auf dem „sozialen“ Bereich: Pfarrerberesoldung, Kirchenbau, Liturgiereform, kirchliches Leben, kirchliche Finanzprobleme, kirchliches Schulwesen, Einstellung gegenüber Alkohol, Tabak und öffentlichen Lustbarkeiten, endlich die durch die aus Europa kommenden Einwanderer aufgeworfenen Probleme werden eingehend behandelt. Einige Einzelheiten sollen diese Aufzählung beleben: Im Sezessionskrieg predigten viele lutherische Geistliche der Südstaaten über die Gerechtigkeit dieses Krieges und verließen ihre Gemeinden, um als Prediger und zugleich als Soldaten in der Armee der Südstaaten zu dienen. Das Kriegsende brachte den lutherischen Kirchen des Südens, die ihr Geld vielfach in Staatsobligationen angelegt hatten, den finanziellen Ruin und den fast völligen Zusammenbruch ihrer Arbeitsmöglichkeiten; jedoch versicherten sie, sich als gute Bürger der Vereinigten Staaten bewähren zu wollen. Man baute Holzkirchen, revidierte das Gesangbuch und die Liturgie, diskutierte über den Gebrauch von gesäuertem oder ungesäuertem Brot und von Wein oder Traubensaft im Abendmahl, über die Zulassung von Nicht-Lutheranern zu lutherischen Abendmahlsfeiern und über die Frage, ob die lutherische Kirche eine Revival-Kirche sei oder nicht, ob sich ihre Lehre an den Verstand und/oder das Herz richten solle, usw. Ein lutherischer Pastor in Florida stellte fest, daß der Geist des Revivals mit dem Lehrgehalt der Symbolischen Bücher vereinbar sei; doch überwogen traditionelle lutherische Anschauungen. Die schrittweise verbesserte Ausbildung der Theologiestudenten führte zu der allgemeinen Erscheinung, daß die Kandidaten des Predigamtens im armen Süden die Annahme eines Rufes an eine Gemeinde von der Höhe des Gehalts, der Eisenbahnverbindung, dem Vorhandensein eines Pfarrhauses und dem gesellschaftlichen Verkehr des Ortes abhängig machten. Aber war es überhaupt richtig, daß der Pfarrer finanziell völlig von seiner Gemeinde abhängig war? Sollte er nicht lieber einen bürgerlichen Beruf ausüben und nur eine Anerkennungsgebühr für seine nebenamtlichen kirchlichen Funktionen erhalten? Die Synode von Tennessee stellte 1876 fest, daß jeder gewöhnliche Handwerker nach 18 Monaten Lehrzeit mehr Geld verdiene als ein Pfarrer, der College und Seminar absolviert habe. Dabei mußte der Pfarrer vom Pferdefutter bis zur anständigen Kleidung alles sofort bar bezahlen. Aber sollte er beruflich zwei Herren dienen, und wenn ja, welche bürgerlichen Berufe schickten sich für einen ordinierten Geistlichen? Sollte er Landwirtschaft betreiben oder als Vertreter für eine Patent-Medizin, für Waschmaschinen oder Butterfässer arbeiten? Das Kapitel, in dem diese Fragen erörtert werden, schließt mit der Feststellung, daß die Ausbildung und die Besoldung der lutherischen Pfarrer des Südens im Jahre 1885 „unerledigte Geschäfte“ waren, die man an die nächste Generation weitergab. — Eine gute Bibliographie beschließt dieses echt amerikanische Werk kirchlicher Historiographie.

Marburg an der Lahn

Peter Kawerau

Theobald Freudenberger: Die Universität Würzburg und das erste Vatikanische Konzil. Ein Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. 1. Teil: Würzburger Professoren und Dozenten als Mitarbeiter und Gutachter vor Beginn des Konzils (= Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg Bd. 1, Teil 1). Neustadt a. d. Aisch (Degener & Co.) 1969. XIX, 483 S., geb. DM 65.—.

Dem Beispiel anderer Hochschulen folgend eröffnet die Universität Würzburg mit dem vorliegenden Band eine Publikationsreihe zu ihrer Geschichte. Der erste Band stammt aus der Feder Th. Freudenbergers, des Ordinarius für mittlere und neuere Kirchengeschichte. Er behandelt die Stellung der Universität Würzburg zum ersten Vatikanischen Konzil. Das Universitätsarchiv Würzburg, das Geheime Staatsarchiv München und das Vatikanische Archiv enthielten so viel Material zum

Thema, daß seine Behandlung auf zwei zeitlich abgegrenzte Bände verteilt werden mußte. Der vorliegende erste Teil, der zur Hälfte Darstellung, zur anderen Hälfte Aktenpublikation bietet, ist der Zeit vor Beginn des Konzils gewidmet und behandelt Mitarbeit und Gutachtentätigkeit von Würzburger Professoren sowie Stellungnahmen einzelner Fakultäten und ihrer Mitglieder für oder gegen die geplante Konzilsthematik. Der Inhalt dieses ersten Teils gruppiert sich um drei Themen: 1) die Tätigkeit der Theologieprofessoren Hettinger und Hergenröther in Vorbereitungskommissionen des Konzils, 2) die Stellungnahme der theologischen und der juristischen Fakultät Würzburg zu dem Fragenkatalog des bayerischen Ministerpräsidenten Hohenlohe und 3) die Einflußnahme-Versuche des Philosophiedozenten Franz Brentano auf den Episkopat.

Der unstreitig interessanteste Fragenkomplex ist der letztgenannte. Der junge Priester und Privatdozent der philosophischen Fakultät hatte bei seinem akademischen Publikum einen guten Start gehabt. Er genoß auch das Vertrauen kirchlicher Kreise. Sein Name war gelegentlich als Verfasser einer Denkschrift genannt worden, die sich gegen die Opportunität einer Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes aussprach und die der bekannte Mainzer Bischof Ketteler bei der Fuldaer Zusammenkunft des deutschen Episkopats am 1.–6. September 1869 vorgelesen haben soll. Die Nachricht von der Verfasserschaft Brentanos ist nicht allgemein in die Literatur eingegangen, zumal die Denkschrift selbst als verschollen galt.

L. Lenhart (Mainz) glaubte, sie im Nachlaß Brentanos gefunden zu haben, und publizierte sie 1955. Nunmehr sind Freudenberger mit überzeugenden äußeren und inneren Gründen zwei wichtige Nachweise gelungen: 1) daß das von Lenhart gefundene Manuskript eine spätere, nicht veröffentlichte Denkschrift Brentanos ist, welche die theologische Unmöglichkeit einer Definition der Unfehlbarkeit vertritt, 2) daß die fragliche Denkschrift, die Ketteler der deutschen Bischofskonferenz vorlegte, sich als anonymer Mainzer Privatdruck in einem der 23 Sammelbände befindet, in denen Ketteler die in seine Hände gelangten Konzilsschriften hatte zusammenbinden lassen und die heute im Kirchengeschichtlichen Seminar der Universität Mainz aufbewahrt werden. Freudenberger kann ferner nachweisen, daß Brentano sein erstes Gutachten im Auftrag Kettelers niedergeschrieben hat, wobei dem Mainzer Regens Moufang nicht nur eine Vermittlerrolle, sondern auch die geistige Urheberchaft mehrerer Abschnitte der Denkschrift zukommt. Völlig neu ist auch die von Freudenberger erkannte Tatsache, daß der französische Vertreter der Inopportunität des Unfehlbarkeitsdogmas, Bischof F. Dupanloup von Orléans, die anonyme Schrift Brentanos gekannt und in seinem „Lettre... au clergé...“ (Paris 1869) bedenkenlos ausgeschlachtet und in wortgetreuer Übersetzung als sein geistiges Eigentum behandelt hat. Während Ketteler sich die Argumente Brentanos zu eigen gemacht und bis zum Ende des Konzils an der Inopportunität der Definition festgehalten hat, ist Brentano sehr bald schon über diesen Standpunkt hinaus zu der Überzeugung gekommen, daß die Unfehlbarkeit des Papstes theologisch unmöglich sei, wie eben der Entwurf zu seiner zweiten Denkschrift zeigt, die er – wenn sie zur Veröffentlichung gelangt wäre – sämtlichen Konzilsvätern zukommen lassen wollte. Sie zeigt Brentano auf einem Weg, der ihn wenige Jahre später zur Ablehnung von Kirche und Christentum überhaupt führte. Diese Entwicklung wie auch seine kritische Denkschrift war der Öffentlichkeit unbekannt geblieben, er galt noch in den ersten siebenziger Jahren als Klerikaler. Eben diese Einschätzung trug in jenen spannungsgeladenen Jahren mit dazu bei, ihn von dem ersehnten Lehrstuhl in der Würzburger philosophischen Fakultät fernzuhalten.

Ein Stück staatlicher Kirchenpolitik stellt der zweite Abschnitt dar. Der bayerische Ministerpräsident Hohenlohe-Schillingsfürst hatte verschiedene Initiativen unternommen, um durch die europäischen oder wenigstens die deutschen Staaten in der Unfehlbarkeitsfrage Druck auf das Konzil auszuüben. Als er damit gescheitert war, versuchte er, durch die deutsche Gelehrtenwelt die Öffentlichkeit gegen das Konzil zu beeinflussen. Auch dafür fand er außerhalb Bayerns keinen Helfer bei den Regierungen. So kam es nur zur Befragung der theologischen und juristischen Fakultäten München und Würzburg, ob und welche Veränderungen in den Bezie-

hungen zwischen Staat und Kirche zu erwarten seien, wenn der Syllabus und die päpstliche Unfehlbarkeit zu Glaubenssätzen erhoben würden (aufgegliedert in fünf Teilfragen). Die umfangreiche Antwort der theologischen Fakultät Würzburg war im wesentlichen Hergenröthers Werk und von der Fakultät einhellig gebilligt worden. Den Absichten des Ministerpräsidenten diene sie nicht. Die juristische Fakultät erstattete ein Minoritäts- und ein Majoritätsgutachten, das seltsam zwispältig war, indes den Fragesteller eher in seiner Meinung bestärkte, daß die bereits erkennbare Tendenz des Konzils Gefahren für den Staat heraufbeschwöre.

Nun zum ersten Abschnitt! Zu Konsultoren des Konzils waren die Würzburger Professoren Franz Hettinger (Apologetik) und Joseph Hergenröther (Kirchengeschichte u. Kirchenrecht) berufen worden. Dieser gehörte der Kommission für Kirchendisziplin an, jener der theologisch-dogmatischen Kommission. Beide genossen nicht nur hohes wissenschaftliches Ansehen, sondern als Schüler des Germanicum in Rom auch das Vertrauen der römischen Kurie. Hettingers Mitarbeit ist in einzelnen schwer zu fassen. Sein Dekretentwurf „De Romano Pontifice“ fand in der Kommission jedenfalls keine Annahme, auch wenn er auf die endgültige Textfassung nicht ohne Einfluß blieb. Hergenröthers Tätigkeit ist in eine subtile Darstellung der Diskussionen innerhalb der Kommission eingebettet, angesichts der ihm zur Begutachtung vorgelegten spröden Materie (Patronatsrecht, Mischehe und verwandte Fragen) ein darstellerisch schwieriges Unterfangen. Hergenröther forderte gerade bei der kirchenrechtlichen Behandlung der Ehen zwischen nichtkatholischen Christen eine Neuregelung nicht mehr zumutbarer Bestimmungen, ohne sich freilich durchsetzen zu können. Auch diese nicht leicht lesbaren Partien bringen eine Fülle neuen Materials, für dessen Bereitstellung und Aufarbeitung dem Verf. der Dank der kirchenhistorischen Forschung gebührt. Mit Spannung darf man dem zweiten Teil des Werkes entgegensehen, der die Ereignisse der Jahre 1870/71 zum Mittelpunkt haben wird.

Bonn

Eduard Hegel

Herbert Lepper: Kaplan Franz Eduard Cronenberg und die christliche-soziale Bewegung in Aachen 1868-1878 (Sonderdruck aus: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, Band 79). Aachen 1968. 92 S, kart.

Herbert Lepper faßt im vorliegenden Aufsatz mehrere Abschnitte seiner Dissertation zusammen, in der er eine Wahlanalyse für den Regierungsbezirk Aachen in den Jahren 1867 bis 1887 vornahm (Bonn 1967/1968 auf Mikrofilm). Die Arbeit über Kaplan Cronenberg und die christlich-soziale Bewegung in Aachen bezieht sich vor allem auf zwei Veröffentlichungen von Alphons Thun, einem Zeitgenossen der behandelten Ereignisse (vgl. Literaturverzeichnis S. 61); dabei versteht sie sich nach den Worten des Verfassers als „Versuch . . . die Aussagen Thuns zu prüfen, sie zu bestätigen, zu korrigieren und vor allem zu ergänzen“ (Anm. 3).

Diesem Anliegen ist Lepper durch intensives Quellenstudium weitgehend gerecht geworden. Während der Nationalökonom Thun den Schwerpunkt auf den sozialpolitischen Aspekt legt, untersucht Lepper darüberhinaus mehr die konkreten Auswirkungen der Bewegung des Kaplans Cronenberg auf die Wahlen und bietet dazu detaillierte wahlsoziologische Aufschlüsselungen. Ausgezeichnet sind vor allem die bei den Reichstagswahlen von 1877 und 1878 beleuchteten Zusammenhänge zwischen Wahlergebnissen und soziologischer Struktur der einzelnen Wahlbezirke (S. 113 ff., 126 ff., 142 f.). Der katholische bürgerliche Mittelstand schlug sich vorwiegend zu den Zentrums kandidaten, die der katholische Wahlverein „Constantia“ nominierte. In den Arbeiterbezirken hingegen lag das Schwergewicht der Cronenberg-Gruppe, der es 1877 noch gelang, die Sozialdemokraten völlig zu absorbieren. Jedoch 1878, nach dem praktischen Untergang der „Christlich-Sozialen“, gewannen die Sozialdemokraten (Kandidat: August Bebel!) auf Anhieb im Schnitt 13 %, in einzelnen Arbeiterwahlbezirken sogar bis zu 30 % und mehr.

Um so unverständlicher wirkt heute die Intransigenz der bürgerlichen „Constan-

tia“, die mit allen Mitteln Cronenberg zu Fall zu bringen versuchte. Demgegenüber weist Lepper glaubhaft nach, daß Cronenberg nur „Gerechtigkeit“ für die Arbeiter wollte, und zwar durch eine Staatsgesetzgebung „aus dem gerechten Geist des Christentums“ (S. 70). Wenn er dabei gegenüber dem Zentrum die Unterordnung unter die kirchenpolitischen Ziele ablehnte, das Evangelium vielmehr als Grundlage zu einem humanitären Rechtsanspruch bezeichnete, so rechtfertigte dies keineswegs den gegnerischen Vorwurf „unkirchlicher“ oder gar „sozialdemokratischer“ Gesinnung, zumal er die „Diktatur des Proletariats“ strikt ablehnte und vor der „Ungerechtigkeit der Revolution“ warnte (S. 70).

Ein Wort der Kritik wäre hier wohl auch an dem Mainzer Domkapitular Dr. Christoph Moufang angebracht gewesen, der als profiliertem Sozialexperte des Zentrums bei seinem Auftritt vor der Reichstagswahl im Januar 1877 die Chance verpaßte, gegenüber der einladenden „Constantia“ sein Prestige gegen die Verdächtigungen Cronenbergs in die Wagschale zu werfen, besonders da er sich selbst sogar noch bei den Reichstagswahlen im Sommer 1878 in seinem Mainzer Wahlkreis nicht scheute, mit den – damals durch die Attentate auf Wilhelm I. scheinbar kompromittierten – Sozialdemokraten zu kooperieren.

Liegt die Stärke der Lepper'schen Arbeit vor allem in der wahlsoziologischen Konsequenzen der Bewegung Cronenbergs, so zeigen die Ergänzungen zur Geschichte des Vereins, besonders zu den Kongressen 1873 und 1875, nach der Auswertung der Presse gegenüber Thun in der Tat „detailliertere“, aber nicht unbedingt „wesentlich detailliertere Aspekte“ auf (S. 77 ff.; S. 81).

Wohlthuend hebt sich jedenfalls bei Lepper der sachliche und emotionslose Stil von dem salopp-leicht ironischen Unterton des engagierten Sozialliberalen Thun ab, in dem moderne Magazinweisheiten dargeboten zu werden pflegen. So dequalifiziert Thun z. B. alle vor seinen Arbeiten liegenden Publikationen zum Thema mit dem Satz: „Catholica sunt, non leguntur“. Im übrigen gefällt er sich darin, im Rahmen seines sonst so knappen Abrisses die Ergebnisse des Cronenberg-Prozesses genüsslich auszubreiten und die nicht ganz unumstrittenen Sachverhalte als unumstößliche Tatsachen hinzustellen. Lepper hingegen verfährt hier wesentlich dezenter und neigt vielleicht eher dazu, seinen „Helden“ etwas zu schonen.

Weniger erfreut war der Rezensent über einige vermeidbare Unstimmigkeiten und Ungenauigkeiten, deren Berichtigung er auf dem Beiblatt der „K(?)orrigenda“ vergeblich suchte.

Dabei steht im Vordergrund die Reichstagsersatzwahl für den im Herbst 1874 verstorbenen Abgeordneten Baudri, – wiewohl ihre Erörterung grundsätzlich eine der wesentlichsten Ergänzungen gegenüber der bisherigen Literatur darstellt (S. 92 ff.). Während der Wahltermin ursprünglich wohl auf den 9. 1. 1875 festgesetzt war (so gehen z. B. auch das Inhaltsverzeichnis, die Tabelle S. 110, Thun, Industrie S. 205, und Erdmann, Christl. Arbeiterbewegung S. 98, von einer Wahl 1875 aus), lassen die Quellen des Wahlergebnisses (Fußnote 118) und die anschließende Auswertung (S. 96 f.) nur einen Wahltermin Ende November 1874 zu.

Ärgerlich ist auch die ungenaue Bezeichnung einer der grundlegenden Quellen der Arbeit im Literaturverzeichnis (Thun, Sozialpolitik, erschien in Schmollers Jahrbuch Jg. 6, Heft 3, 1883, nicht: Jg. 3, 1882). Außerdem sollte man Thun nicht zitieren, wenn man einen Tatbestand anders oder genauer offenbar nur aus der Presse kennt (etwa Anm. 136: nach Thun bezog sich Litzinger bei seiner Forderung nach Staatshilfe nur auf die Parallele der „nothleidenden Bahnen“; Anm. 138: Thun nennt nirgends einen „liberalen“ Privatmann als Geldgeber für die bedrängte Baugenossenschaft Cronenbergs). Wenn dann gelegentlich auch die Seitennummern der Zitate nicht stimmen, wollen wir das jedoch im allgemeinen dem Druckfehlerteufel zuschreiben (z. B. Thun in Anm. 18 und 19; aber Erdmann in Anm. 69?).

Selbstverständlich können solche mehr wissenschaftstechnische „Nörgeleien“ nicht das Verdienst des Autors in Frage stellen, in einer ebenso ausgewogenen wie quellenmäßig gut fundierten Untersuchung die richtungweisende Bedeutung des Kaplans Cronenberg ins Licht gerückt zu haben: Cronenberg sah ein, daß christliche Sozialpolitik gegenüber dem marxistischen Sozialismus nur eine Chance hatte, wenn man

soziale Not und offenbare soziale Ungerechtigkeiten bekämpfte, „und zwar nicht mit frommen Sprüchen, sondern durch praktische Vorschläge und durch die Tat“ (S. 144). Mögen seine Gegner in der bürgerlichen „Constantia“ auch zeitgemäß *bona fide* von der Sorge für das Seelenheil des Menschen zugleich die Lösung der materiellen Probleme erhofft haben: vor allem ihren geistlichen Motoren kann dennoch – ohne daß Lepper es ausdrücklich formuliert – der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß sie ihre Energien wohl zu sehr darauf konzentrierten, die Kamele vielleicht doch noch durch das besagte Nadelöhr zu bringen, statt ihnen zuvor eine Abmagerungskur zugunsten der Armen zu empfehlen...

So kommt Lepper mit Recht zu dem Schluß, daß Cronenberg „in der Erkenntnis der geschichtlichen Forderungen der Zeit weit voraus“ war (S. 145), wobei ihm die geschichtliche Entwicklung recht gab.

Bonn-Bad Godesberg

Heinz-Jürgen Hombach

Erich Günther Ruppel: Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 22). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1969. 258 S., kart. DM 34.-.

Die bisherigen Bände der AGK galten meist Themen, die mit Vorgängen in den Landeskirchen zusammenhingen. Die Gemeinschaftsbewegung, von den kirchlich Offiziösen ohnehin beachtet, hat indessen auch ihren nicht weniger eindrucksvollen Kirchenkampf gehabt. Der Verf. beschränkt sich in seiner Arbeit auf die Gemeinschaften des Gnadauer Verbandes, die landeskirchlich waren, und berücksichtigt nicht die zahllosen freien Gruppen, die sich etwa um Blankenburg scharten. Aber ihm stand ein vorzügliches Material zur Verfügung, das er geschickt ausgewertet und im Gesamtaufbau der Arbeit überzeugend zur Darstellung gebracht hat. – Blickt man aufs Ganze, so wird man sagen müssen: es ist in der Gemeinschaftsbewegung nicht anders zugegangen als in der Kirche. Es gab ganz wenige, die standen, und sehr viele, die, vom Rausch erfaßt, niederknieten oder sich auf den Bauch warfen. Mit theologischer Erkenntnisarmut hatte das gar nichts zu tun, sondern mit politischer Ahnungslosigkeit. Es ist gut, daß der Verf. der Versuchung entgangen ist, die Kyphosen der Gemeinschaftsleute vor der braunen Schöpfung und ihren christlichen Satrapen mit dem Pietismus in Zusammenhang zu bringen. Man hat vielmehr den Eindruck, daß die wenigen Standhaften (unter ihnen der prachtvolle Walter Michaelis), trotz ihres bebenden nationalen Herzens, sich vielfach imponierender ausnahmen als mancher bekennnisfreudige und jungreformatorische Kirchenmann. Der agile und ehrgeizige Karl Jakubski (Amtsbruder Günther Dehns an der Reformationskirche in Berlin) hat mit seinen Gleichschaltungskastagnetten viele Gemeinschaftsleute betört und namentlich im Jugendbund für EC Unheil angerichtet. Aber es gab doch auch solche, denen sein Geklapper nichts anhaben konnte und die sich lieber aus ihren Ämtern und Funktionen abwählen ließen als nachzugeben. – Der Rückschlag kam bald. Aber auch jetzt gehörte Mut dazu, das Steuer herumzuwerfen und den Gemeinschaftsverband der Bekennenden Kirche anzuschließen. Es gibt in Ruppels Buch eine Reihe von Einzelszenen, die kirchenhistorisch bedeutsam sind: Momentaufnahmen aus dem Berliner EOK, wo die Gleichschaltungsräte über die Innere Mission auch die Werke der Gemeinschaftsbewegung kassieren wollen. Hier wäre für den Historiker noch viel Erregendes aufzudecken. Schlaglichter fallen auch auf einzelne Männer wie auf Joseph Gauger, den Herausgeber von „Licht und Leben“, auf den Hamburger Friedrich *Heitmüller*, auf den zaudernden Ernst Modersohn, dessen Blatt „Heilig dem Herrn“ die größte Auflage unter den Gemeinschaftsblättern hatte. Sie und zahllose andere verdienten Sonderbetrachtungen. Gern hätte ich gewünscht, daß der Verf. die als „Umschau“ oder „Zeitspiegel“ den Gemeinschaftsblättern („Auf der Warte“; „Heilig dem Herrn“) beigelegten politischen Abhandlungen mehr ausgewertet und namentlich für die Jahre 1931–1933 in charakteristischen Beispielen vorgeführt hätte. Auch die Verfasser dieser Beiträge sind interessant. Hier wurde für das gläubige Mittelstandspublikum eine Art poli-

tische Aufklärung durchgeführt, die manches verständlich macht, was dann unter Jakubski und seiner Anhängerschaft möglich wurde.

Eine gelungene Arbeit, die hoffentlich auch von denen gelesen wird, die sie besonders angeht.

Berlin

Karl Kupisch

Notizen

Aus dem Manuskript kirchengeschichtlicher Übersichtsvorlesungen erwachsen sind die Lehrbücher von Peter Kawerau: *Geschichte der alten Kirche und Geschichte der mittelalterlichen Kirche*, Marburg (N. G. Elwert) 1967. Kart., 221 u. 231 S. Sie wollen nicht mehr sein als „Dokumentation der Forschung“ anhand der Literatur, was dann auch vielfach spürbar wird, ganz besonders augenfällig bei einem Vergleich der Ausführungen zur Gnosis (I, S. 42 ff.) mit dem im Literaturverzeichnis nicht genannten RGG-Artikel von C. Colpe. Bei der Stofffülle ist sicher unvermeidlich, daß nicht allenthalben dem Stand der Forschung entsprochen ist (z. B. zum römischen Aufenthalt des Petrus oder zum Verhältnis Cluny-Reformpapsttum). Die Darstellung erfolgt in hintereinandergeschalteten sachlichen Längsschnitten und birgt deshalb die Gefahr, daß der Blick für die Synchronismen und damit für bestimmte Sachzusammenhänge verloren geht. Ein großer Vorzug ist das Bestreben nach ökumenischer Weite des Gesichtskreises, dem des Verfassers Vertrautheit mit der Geschichte der östlichen Kirchen zugute kommt.

Lohmar

K. Schäferdiek

Mit einer dritten, durchgesehenen und dabei gelegentlich verbesserten sowie bis 1970 weitergeführten Auflage der Zeittafeln zur Kirchengeschichte von Heinrich Bornkamm: *Gütersloh (Gerd Mohn) 1971. 55 S., kart., (1. Aufl.: 1949, 2. Aufl. 1953) ist ein bewährtes Hilfsmittel zum Studium, insbesondere zur synchronistischen Orientierung, wieder greifbar.*

Lohmar

K. Schäferdiek

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana 85, 1967

S. 5–15: François Halkin, *Une Vie grecque d'Eusèbe de Samosate (Vita aus cod. Athous Philotheou 8, s. XI, weithin unabhängig von Theodoret)*. S. 16–20: François Halkin, *Le prologue inédit de Nicéas, archevêque de Thessalonique, aux Actes de l'apôtre saint Jean (Text nach 2 Handschriften)*. S. 21–43: Baudouin de Gaiffier, *Notes sur le culte de SS. Clément de Metz et Caddroë (ausgehend von dem Text der Hs. Solothurn S. I 211 werden die verwickelten Zusammenhänge der Berichte über Clemens von Metz untersucht)*. S. 45–57: Venance Grumel, *Le Typicon de la Grande Eglise d'après le manuscrit de Sainte-Croix. Datation et origine (cod. 40 des Klosters S. Crucis in Jerusalem ist nicht das Original-Typikon, sondern Abschrift, Ende 10./Anfang 11. Jh.)*. S. 65–74: Joseph-Marie Sauget, *S. Abräkos ou S. Hiérax? A propos de l'apophthegme „Nau 33“ (die beiden Hierax in Dial. de vita S. Iohannis Chrys. von Palladius, c. 17, sind eine Person, die in Apophthegmatum Nau 33 auftaucht und als Abräkos in arabischer und äthiopischer Überlieferung begegnet)*. S. 75–112: Joseph van der Straeten, *Manusrits hagiographiques de Bourges (Einleitung; Herkunft einzelner Hss.; Katalog von 16 Hss. mit hagiographischem Inhalt)*. S. 113–142: Maurice Coens, *Martyrologes belges manuscrits de la bibliothèque des Bollandistes (1. Martyrologium von Munsterbilzen, 13. Jh.; 2. Martyrologium von Petit-Bigard; Beschreibung und Inhalt)*.

S. 143–164: Michel van Esbroeck, *Un recueil pré-métaphrasique arabe du XI^e siècle* (Brit. Mus. Add. 26. 117 et Or. 5019) (Beschreibung der beiden Teile der ursprünglich einen Hs.; Identifizierung der Hagiographica; melchitische Sammlung des 11. Jh., palästinensischer Einfluß). S. 165–194: Paul Devos, *La date du voyage d'Égérie* (nimmt die Datierung der Reise nach Mesopotamien durch Baumstark auf: Frühjahr 384; übrige Reisedaten). S. 195–240: Paul Devos, *Le dossier syriaque de S. Eusèbe de Samosate* (BHO 294 = Bedjan VI, 335–377; Einleitung, französische Übersetzung). S. 285–316: Wolfgang Lackner, *Zu Quellen und Datierung der Maximovita* (BHG ³1234) (Quellen: eine „Urpasio“, die der Verf. ergänzte; Vita des Theodoros Studites, BHG 1755; ein historisches Werk, das auch Theophanes in seiner Chronographie verwertete; Datierung: Mitte 10. Jh.; Verfasser: der Studite Michael Exabulites). S. 317–329: Nicolas Huyghebaert, *Saint Arnould de Soissons et la consécration d l'église du prieuré de Coincy* (1082) (Urkunde des Grafen Thibaud I. der Champagne; Zusammenhang mit der französischen Kirchenpolitik Gregors VII.). S. 339–378: Maurice Coens, *Martyrologes belges manuscrits de la bibliothèque des Bollandistes (suite)* (Fortsetzung; 3. Martyrologium von Lo; 4. Martyrologium von Tussenbeek; 5. Martyrologium von Salzannes). S. 381–400: Paul Devos, *Égérie à Edesse. S. Thomas l'apôtre; le roi Abgar* (Vergleich der Angaben der Egeria mit der edessenischen Chronik und der Chronik von 1234; Egeria hat zwei Plätze, Kirche und Martyrion des Thomas besucht; Abgarbrief). S. 401–427: Michel Aubineau, *Une homélie grecque inédite sur la Transfiguration* (Text der unvollständigen Homilie BHG 2000 nach cod. Venet. Marc. II. 17, 19. Jh.; Analyse; Kommentar; Unbekannter Autor, vielleicht 7. Jh.; Fest der Transfiguration). S. 429–439: Dém. Hemmerdinger-Iliadou, *Sermon grec inédit de S. Éphrem sur le bon larron* (Einleitung; Text nach Cod. Sinait. 493, s. VIII/IX; Authentizität bleibt unsicher). S. 441–457: Michel van Esbroeck, *Saint Épimaque de Péluse. II. La Translation arabe* (Einleitung; arabischer Text nach Cod. Sinait. arab. 520; französische Übersetzung).

86, 1968

S. 5–9: Wolfgang Lackner, *Ein angebliches Enkomion des Chrysostomos auf Gregor von Nyssa* (BHG ³717c) (Das Enkomion ist eine Kompilation von Stücken aus der Rede Gregors auf seinen Bruder Basileios). S. 13–20: François Halkin, *Saint Jean l'Érémitopolite* (Text des Exzerpts nach cod. Paris. gr. 1092; Johannes Eremopolites vielleicht identisch mit Johannes Palaeolaurites). S. 39–66: Maurice Coens, *Translations et Miracles de saint Bavon au XI^e siècle* (Dokumente des 11. Jh., Translation im Jahre 1010 und 1058, Text nach codd. Candavensis 308 und Brugensis 404). S. 67–82: Baudouin de Gaiffier, *Sainte Ide de Boulogne et l'Espagne. A propos de reliques mariales* (BHL 4141; Vita der Ida, der Mutter von Gottfried von Bouillon, vor 1130 verfaßt; Beziehungen zu Spanien). S. 87–108: Paul Devos, *Égérie à Bethléem. Le 40^e jour après Paques à Jérusalem*, en 383 (zu Itinerarium c. 42; Jerusalemer Kalender nach armenischem Lektionar; Fest der unschuldigen Kinder). S. 109–134: Joseph van der Straeten, *Manuscrits hagiographiques du Mont Saint-Michel conservés à Avranches* (21 Hss. mit hagiographischen Stücken). S. 151–172: Paul Devos, *Le panégyrique de saint Étienne par Hésychius de Jérusalem* (BHG 1657 b; Text nach cod. Sinait. 493). S. 233–257: Baudouin de Gaiffier, *La Vita S. Illidii par Winebrand de Saint-Allyre* (Fragmente einer unbekannteren, aber im 17. Jh. benutzten Vita; Text nach einigen Folien der Pariser Nationalbibliothek; Hs. und Text aus dem 12. Jh.). S. 259–270: Maurice Coens, *Une lettre de Papebroch sur l'impression des Acta d'Avril par Michel Cnobbaert* (zur Geschichte der Acta Sanctorum, 1670–1680). S. 271–321: Gilbert Dagron, *La Vie ancienne de saint Marcel l'Acémète* (BHG 1027 z; Einleitung; zur Geschichte des Akoimeten-Klosters, dessen dritter Abt Marcell war; Vita stammt aus der Mitte des 6. Jh.; Überlieferung. Text nach cod. Paris. gr. 1491, 10. Jh., dazu andere Fragmente). S. 323–331: Michel Aubineau, *Glanes hagiographiques dans les manuscrits grecs de Grande-Bretagne et d'Irlande* (zu 37 Hss. hagiographischen Inhalts aus Dublin, Cambridge, London und Oxford). S. 333–336: J. Neville Birdsall, *Greek Hagiographical MSS. in the Library of the Selly Oak Colleges* (3

Hss.). S. 337–350: Paul Devos, Quand Pierre l'Îbère vint-il à Jérusalem? (Interpretation von Johannes Rufus; Reise von Konstantinopel nach Jerusalem 437/438). S. 351–371: Michel van Esbroeck, La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 (lateinische Übersetzung des georgischen Textes; über das armenische Florilegium Eriwan 2678; Zusammenhang zwischen Brief und Kirchenpolitik Justinians). S. 373–389: Joseph van der Straeten, Saint Livier. Notes sur son culte et sur la légende (Verehrung des Livarius in Metz und an anderen Orten; Martyriumsbericht).

87, 1969

S. 5–62: Walter Goart, The Literary Adventures of St. Liborius (erneute Prüfung des ganzen Materials, einschließlich der von Cohausz edierten Translatio; Beziehungen Paderborn – Le Mans). S. 63–78: Baudouin de Gaiffier, La lecture des Passions des martyrs à Rome avant le IX^e siècle (De cretum Gelasianum, Ordo XIV und Ordo XII; Hadrian I.). S. 79–83: Jacques Noret, Manuscrits grecs à Weimar (fonds W. Froehner) et archives Max Bonnet (eine jetzt in Weimar befindliche Hs.; dort noch weitere, bisher nicht bekannte Hss.). S. 91–104: Paul Canart, Le palimpseste Vaticanus gr. 1876 et la date de la translation de Ste Euphémie (Gregor Illum., Demetrius, Tryphon, Euphemia; Text der Fragmente). S. 115 bis 132: Wolfgang Lackner, zwei griechische Inedita über die Märtyrer Klaudios, Asterios, Neon und Theonilla (Fragment des Cod. Sabaiticus 27, BHG 2069; Epitome des Menologiums von Glasgow, BHG 2070). S. 133–187: Maurice Coens, La Passion de S. Sauve, martyr à Valenciennes (Zeugen für die alte Verehrung des Salvius; handschriftliche Überlieferung der Passio; Analyse; lat. Text). S. 189 bis 212: Paul Devos, La „servante de Dieu“ Poemenia d'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus; Appendice. Égérie n'a pas connu d'église de l'Ascension (die bei Palladius und Joh. Rufus erwähnte Poemenia ist eine Person, Verwandte des Theodosius I.; Himmelfahrtskirche in Jerusalem, der Egeria unbekannt). S. 215 bis 260: Joseph van der Straeten, Vie inédite de S. Hugues, évêque de Rouen (Einleitung: Handschriften, Analyse des Textes, verfaßt von einem Mönch des 9. Jh.; lat. Text). S. 337–342: Baudouin de Gaiffier, Vie de S. Illidius par Winebrand. Nouveaux fragments (Ergänzung zu Anal. Boll. 86, 1968, S. 233 ff.). S. 343–371: François Halkin, Actes inédits de S. Mare (BHG 1036 m; griech. Text nach cod. Athous Stavronikita 18, 13. Jh.). S. 373–386: Joseph van der Straeten, Manuscrits hagiographiques de Boulogne-sur-Mer (12 Hss., meist 10.–12. Jh., einige Fragmente aus Einbänden). S. 387–409: Douglas Powell, The Textual Integrity of St. Patrick's Confession (untersucht die zwei Hauptformen der Confessio; Einfluß des Paulus; Patrik sah sich selbst als den Paulus des 5. Jh.). S. 417–440: Paul Devos, Fragmente coptes de l'„Historia monachorum“ (Vie de S. Jean de Lycopolis) (ordnet die in Paris und Wien liegenden Fragmente; Text, Übersetzung, griechische Parallelen; griechischer Text ist ursprünglich). S. 442–444: Michel van Esbroeck, Encore la lettre de Justinien. Sa date: 560 et non 561 (Korrektur des Datums zu Anal. Boll. 86, 1968, S. 357–371). S. 445–459: Paul Canart, Le dossier hagiographique des SS. Baras, Patapios et Raboulas (Fragment der Vita Rabulae aus Cod. Vatic. 1912; Zusammenhang mit den Viten des Baras und des Palapios).

89, 1971.

S. 5–45: François Halkin, Trois textes inédits sur les saints Hermyle et Stratonice, martyrs à Singidunum (Belgrade) (BHG 744 z; 744 y; 745 b; Einleitung und Texte). S. 47–66: Baudouin de Gaiffier, Notes sur quelques documents relatifs à la translation de saint Jacques en Espagne (Epistola Ps.-Leonis, 4 Rezensionen BHL 4059, 4060, 4061, 4061 b; Translatio, BHL 4058, 4068, 4069, bezeugt in Nord-Gallien). S. 67–102: Guy Philippart, Manuscrits hagiographiques de Châlons-sur-Marne (Beschreibung von 17 Handschriften hagiographischen Inhalts in der Bibliothèque municipale). S. 113–142: Jacques Noret, Une homélie inédite de Théognios, prêtre de Jérusalem (vers 460?) (Text nach cod. Paris. gr. 443, Palimp-

sest; Problem des Autors: Theognios von Betelia, vgl. Cyrill von Skythopolis ed. Schwartz, S. 241-243). S. 155-176: Michel van Esbroeck, Nathanaël dans une homélie géorgienne sur les Archanges (Ps. Chrysostomus; Text nach cod. Athos Iberon 11 u. Jerusalem Patr. 17; lat. Übersetzung; cap. 13 ff. ein „Midrasch“ über Nathanael). S. 265-309: François Halkin, Sainte Tatiana. Légende grecque d'une „martyre romaine“ (BHG 1699, Handschriften, Text). S. 323-342: Sever Voicu et Jacques Noret, Le palimpseste italo-grec *Vatic. Barberinianus Gr. 455* (doppeltes Palimpsest: 1. Homilien, 2. Synaxar und 3. Psalterium). S. 343-362: Enrica Follieri, Santa Trifena di Cizico (Untersuchungen zu dieser Heiligen, ausgehend von dem Martyrium in dem Menologium Patmos cod. 254). S. 371-385: Paul Devos, La Passion de S. Liévin de Gand, source principale inattendue de „Beatus Cyrillus“ (BHL 4960 als Quelle für den Text „Beatus Cyrillus“, der für die „Légende morave“ BHL 2074 als Quelle anzusehen ist). S. 387-418: Michel van Esbroeck, Témoignages littéraires sur les sépultures de saint Grégoire l'illuminateur (Ausgehend von dem Text, den van Esbroeck, Un nouveau témoin du livre d'Agathange in Revue des Etudes arméniennes 8, 1971, 139-221, publiziert hat, werden die verschiedenen Traditionen untersucht). S. 421-437: Denis Bethell, The miracles of St. Ithamar (Bischof von Rochester, 7. Jh.; Text der Miracula, BHL 4501, nach Ms. Corpus Christi College Cambridge 161, 12./13. Jh.).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Byzantinische Zeitschrift 60, 1967

S. 277-278: M. Aubineau, Textes Grecs, patristiques et hagiographiques, dans le cod. W. 132 de la bibliothèque Chester Beatty, à Dublin (Cod. W. 132 = Cod. Athous Panteleimon 87, Lambros 5593, enthält außer 25 Texten von Chrysostomos oder Ps. Chrysostomos noch 13 andere patristische oder hagiographische Texte). 61, 1968

S. 10-18: E. A. Davids, Eine Illustration zur Textüberlieferung des Corpus Macarianum (einzelne Stücke in verschiedenen Sammlungen in langer und kurzer Rezension; Stücke mit und ohne erklärenden Kontext; wörtliche Entsprechungen in verschiedenem Kontext; Beispiel H 30 = Kl - B XVI). S. 19-26: C. A. Trypanis, The date of the early byzantine kontakion on the Holy Fathers of Nicaea (entstammt dem 7. Jh. und basiert auf der Ekthesis des Kaisers Honorius). S. 27 bis 35: C. J. G. Turner, Notes of the works of Theodore Agallianos contained in Codex Bodleianus Canonicus Graecus 49 (u. a. die Patriarchen von Konstantinopel nach 1435). S. 36-39: O. Lampsides, Über Romanos den Meloden - ein unveröffentlichter hagiographischer Text (kurze Vita nach Cod. Athous 3802 = Dionysiou 268). S. 40-43: W. Hecht, Der Bios des Patriarchen Leontios von Jerusalem als Quelle zur Geschichte Andronikos' I. Komnenos (Auswertung der Vita). S. 261-267: Julia Gauss, Die „Byzantinische Kulturgeschichte“ von Heinrich Gelzer - kein Originalwerk (Gelsers Werk, nach seinem Tode auf den Rat Krumbachers gedruckt, ist Übersetzung und Paraphrase von A. Rambaud, L'Empire grec au dixième siècle, 1870). S. 277-284: W. Ohnsorge, Zur Dispositio des Constitutum Constantini in den Codd. Vat. Graec. 81 und 1115 (Auseinandersetzung mit Petrucci und Fuhrmann; Priorität des griechischen Textes). S. 291-301: Jacqueline Lafontaine-Dosogne, Une église in„dite de la fin du XII^e siècle en Cappadoce: La Bezirana Kilisesi dans la vallée de Belisirma (Beschreibung; Ikonographie; Datierung um 1200). 62, 1969

S. 25-72: V. Tiftixoglu, Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit (Kampf zwischen Metropolit und Kathedralklerus im 11. Jh.; Stellung von Kaiser und Patriarch zu diesen Gruppen; Aufstieg des Kathedralklerus im 12. Jh.; Benutzung der konstantinischen Schenkung durch den Kathedralklerus, v. a. durch Theodoros Balsamon). S. 243-259: R. Riedinger, Die Parallelen des Pseudo-Kaisarios zu den pseudoklementinischen Rekognitionen. Neue Parallelen aus Basileios *Πρόσχε σαυτῶ* (bietet die Stellen, die

von Ps. Kaisarios und Basileios benutzt sind; Ergänzung zu dem Buch des Verf.: Pseudo-Kaisarios, Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage, 1969). S. 263 bis 286.: E. Chrysos, Zur Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer (kritische Auseinandersetzung mit Thesen Gerlands; Überprüfung der Angaben in der Epiphanos-Notitia; Zusammenhang mit der Reorganisation des Reiches zwischen Justinian I. und dem VI. Konzil).

64, 1971.

S. 1-5: A. Priessnig, Die biographische Form der Plotinvita des Porphyrios und das Antoniosleben des Athanasios. (Vita Antonii ist nicht abhängig von Porphyrios oder Pythagorasviten). S. 28-32: A. Kambylis, Bemerkungen zum Text des Romanos (Textverbesserungen zu einigen Stellen).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

The Journal of Theological Studies N.S. XIX, 1968

S. 83-92: M. Marcovich, Textual Criticism on Hippolytus' Refutatio (Konjekturen zu vielen Stellen des nach Meinung M's „badly damaged, highly corrupt, and inadequately edited“ Textes). S. 93-114: Peter Brown, Pelagius and his Supporters: Aims and Environment (Gesellschaftliche Situation in Rom zur Zeit des Pelagius und ihre Beziehung zum Pelagianismus; Bedeutung der Taufe; Kirchenbegriff; Pelagianer als Vertreter spätömischer-altchristlicher Reformideen). S. 115 bis 127: Kurt Aland, The Relation between Church and State in Early Times: A Reinterpretation (Übersicht über die Stellung der Kirche zum Staat; Lactantius, Melito u. a.). S. 128-185: S. M. Stern, „Abd Al-Jabbār's Account of how Christ's Religion was Falsified By the Adoption of Roman Customs (Übersetzung und Kommentar). S. 215-225: Paul Meyvaert, A new Edition of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle and I Kings (Kritische Bemerkungen zur Ausgabe von P. Verbraken, Corpus Christi. CXLIV, 1963; Textkritik; Quelle Gregors: Origenes). S. 225-228: Arthur Vööbus, Emergence of the Synodicon in the West Syrian Tradition (wichtiger Neufund: syrische Handschrift in Damaskus, 13. Jh.). S. 229-242: Silas Rees, The Literary Activity of Leontius of Byzantium (Problem der Autorschaft der verschiedenen Werke unter dem Namen des Leontios; Auseinandersetzung mit Loofs und Richard). S. 476-508: Stuart G. Hall, The Melito Papyri (Kritische Auseinandersetzung mit Perlens Melito-Ausgabe, v. a. im Blick auf die Bewertung der Handschriften; bessere Lesungen und Konjekturen; neue Rezension des Pap. Ox. 1600). S. 509-531: Timothy D. Barnes, Pre-Decian Acta Martyrum (untersucht sehr kritisch 9 prae-decianische Acta auf ihren historischen Wert: Polycarp, Carpus, Ptolemaeus, Justin, Märtyrer von Lyon, Scillitanische Märtyrer, Apollonius, Perpetua, Potamiaena; herkömmliche Datierungen sind sehr problematisch). S. 532-569: L. R. Wickham, The Syntagmation of Aetius the Anomean (Überlieferung; literarische Form; System des Eunomius; Text, Übersetzung und Kommentar). S. 570-590: B. R. White, The Doctrine of the Church in the Particular Baptist Confession of 1644 (Motive, Vorgeschichte, Vorlagen, Ekklesiologie).

N.S. XX, 1969

S. 53-74: M. Marcovich, Textual Criticism on the Gospel of Thomas (Textverbesserungen bei einzelnen Logien aufgrund des Vergleichs der koptischen Fassung, der Oxyrh. Pap. und Hippolyts). S. 75-104: G. C. Stead, The Valentinian Myth of Sophia (Untersuchung der verschiedenen Berichte; Verhältnis zu Philo; platonische Elemente). S. 105-132: Timothy D. Barnes, Tertullian's Scorpiace (will die bisherige falsche Beurteilung dieser Schrift Tertullians richtigstellen: sie ist vor-montanistisch, 203/204 geschrieben; Folgen des neuen Ansatzes). S. 133-149: Aelred Baker, Syriac and the Scriptural Quotations of Pseudo-Macarius (24 Beispiele für „syrischen“ Bibeltext bei „Makarius“; Verhältnis zu Gregor von Nyssa).

S. 150–163: Frances M. Young, *Christological Ideas in the Greek Commentaries on the Epistle to the Hebrews*, (Kommentare bestätigen das Bild von den beiden christologischen Richtungen vor Chalcedon; Konsequenzen für die systematische Erfassung der Christologie; Zusammenhang Christologie – Soteriologie).

S. 164–185: W. D. J. Cargill Thompson, *The 'Two Kingdoms' an the 'Two Regiments': Some Problems of Luther's Zwei-Reiche-Lehre* (Klärung der Begriffe; Übersicht über die Debatte, ohne die Arbeiten von S. Grundmann (!); Versuch der Darstellung).

S. 231–240: L. R. Wickham, *The Date of Eunomius' Apology: A Reconsideration* (Konzil von Konstantinopel 360).

S. 241–245: M.-J. Rondeau, *Une Pseudo-Préface aux Psaumes de Saint Jean Chrysostome* (cod. Patm. 159).

S. 420–447: John M. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, (Versuch einer Gesamtdarstellung der Probleme; Appendix: on persecution).

S. 448–481: H. E. J. Cowdrey, *The Dissemination of St. Augustine's Doctrine of Holy Orders During the Later Patristic Age* (Stellung des Westens, v. a. des Papsttums, zu den Weihen durch Schismatiker und Häretiker im 5. und 6. Jh.; Verhältnis zu Augustins Lehre).

S. 482–494: Alan S. C. Ross, *A Connection between Bede and the Anglo-Saxon Gloss to the Lindisfarne Gospels?*

S. 495–522: Patrick Henry, *The Moechian Controversy and the Constantinopolitan Synod of January A. D. 809* (Lebensweg des Theodoros Studites; Beschlüsse der Synode von 809).

S. 523 bis 532: John Pinnington, *Church Principles in the Early Years of the Church Missionary Society: The Problem of the 'Germani' Missionaries* (Beziehungen zu deutschen Lutheranern, v. a. zu Basel; Problem der anglikanischen Weihen).

S. 538 bis 542: Abraham J. Malherbe, *The Holy Spirit in Athenagoras* (zu Suppl. X, 3; platonischer Einfluß).

S. 542–549: W. H. C. Frend, *Circumcellions and Monks* (Martyrerkapellen in Nordafrika; Circumcellionen waren beides: Verehrer der Märtyrer und Agrarrevolutionäre).

N. S. XXII, 1971.

S. 15–28: J. A. Emerton, *A Further Consideration of the Purpose of the Second Column of the Hexapla* (Auseinandersetzung mit S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* 1968; Verf. hält an seiner These fest: Transliteration war bestimmt als Hilfe für Vokalisierung des hebräischen Textes).

S. 29–46: Stuart G. Hall, *Melito in the Light of the Passover Haggadah* (eingehende Untersuchung der Beziehungen zwischen Melito und der jüdischen Passa-Haggadah; Melito Passahomilie c. 1–45 ist Zeugnis „of pre-paschal homiletic“, c. 46–105 hat nähere Beziehungen zur Haggadah).

S. 47–72: Derwas J. Chitty, *Abba Isaiah* (Auseinandersetzung mit Draguet).

S. 86–112: Margaret Gibson, *Lanfranc's 'Commentary on the Pauline Epistles'* (Text, Patristische Quellen, Lanfrancs Beitrag zur Exegese, Textproben).

S. 113–139: Linwood Urban, *Was Luther a Thoroughgoing Determinist?* (Verf. bejaht die Frage; Beziehungen zu Thomas und Ockham).

S. 362–379: C. W. Macleod, *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa* (ein interessanter Vergleich von grundsätzlicher Bedeutung).

S. 380–419: Philip Rousseau, *The Spiritual Authority of the 'Monk-Bishop'. Eastern Elements in some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries* (Apophthegmata, Vita Pachomii und Historia Lausiaca; Viten von Martinus, Augustinus und Ambrosius).

S. 420–434: R. Y. Ebied and L. R. Wickham, *An Unknown Letter of Cyrill of Alexandria in Syriac* (ein Brief an die Mönche – von Konstantinopel? – über den Glauben der Kirche; Text nach Ms. Brit. Mus. Add. 14557, dazu eine späte Handschrift in der Mingana-Sammlung; Echtheit nicht stringent zu beweisen).

S. 435–450: Margaret Gibson, *Lanfranc's Notes on Patristic Texts* (Noten zu Augustin, *De civ. dei* und Gregor d. Gr., *Moralia*).

S. 451–465: Anne Hudson, *The Expurgation of a Lollard Sermon-Cycle* (Ms. Bodl. Don. c. 13).

S. 466–478: James C. Livingston, *Henry Dodwell's Christianity not founded on Argument* 1742 – Revisited (Hauptgedanken, Echo bei den Zeitgenossen).

S. 517–529: A. H. C. van Eijk, *'Only that can Rise Which has Previously Fallen': The History of a Formula* (Geschichte der Formel gehört in den Zusammenhang der Debatte

um die Auferstehung). S. 531–538: Malcolm R. Green, The Supporters of the Antipope Ursinus (Problem einer luciferianischen Gemeinde in Rom).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, N. S. LI, 1971.

S. 125–148: J. D. P. Warners, Erasmus, Augustinus en de retorika (zur philosophia christiana gehört auch die Rhetorik, um die Bibel zu verstehen. Erasmus greift dabei auf Augustin zurück; wichtiger als die Rhetorik ist die imitatio).

S. 149–166: J. Trapman, Dat Avontmael ons Heeren (Trapman gibt einen Text heraus, der wohl um 1540 in Antwerpen gedruckt ist und in den Zusammenhang der „Löwener Sakramentierer“ gehört).

S. 167–186: John K. Yost, William Tyndale and the Renaissance Humanist Origins of the English *Via Media* (Darstellung von Tyndales Theologie und Reformprogramm; seine Verbundenheit mit dem Humanismus; „Tyndale turned to the Protestant Reformation as a Renaissance humanist of the younger generation who strove to achieve religious reform through a reappropriation of the moralistic Christianity of antiquity“ S. 186).

S. 187–198: J. P. van Dooren, De tekst van de Acta van de Synode te Dordrecht 1618–1619 (Problem der Acta authentica und der gedruckten Akten).

S. 199–208: Keetje Rozemond, De eerste Utgave van de Belijdenis van Cyrillus Lucaris (wahrscheinlich ist eine franz. Ausgabe, Sedan 1629, der Erstdruck).

L II, 1971

S. 1–35: J. N. Bakhuizen van den Brink, Spelvormen in de kerkgeschiedenis (Interpretation von Huizinga, Homo ludens, und dessen kirchengeschichtlichen Aspekten, an Hand der von Huizinga beigebrachten Beispiele).

S. 36–96: J. van den Berg, John Wesley's contacten met Nederland (eine sehr detaillierte Untersuchung der Beziehungen Wesley – Niederlande aufgrund der Tagebücher, Briefe und anderer Quellen; wichtig die Besuche 1738, 1783 und 1786).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Rivista di Archeologia Christiana XLI, 1965 (pubbl. 1968).

Indici delle annate I (1924) – XL (1964).

XLII, 1966 (pubbl. 1968).

Miscellanea in onore di Enrico Josi I.

S. 73–153: Angelo Coppo, Contributo alla lettr ua dei graffiti vaticani, II. Il graffito – *καίρ* – sul Muro Rosso. I graffiti del mausoleo E (ausführliche Erörterung und neue Lesung der Graffiti von der „roten Mauer“ und dem Mausoleum R unter St. Peter im Vatikan; Auseinandersetzung mit M. Guarducci).

S. 155–165: Baudouin de Gaiffier, Les Ss. Castus et Aemilius. Dates de culte, dérivés légendaires (wahrscheinlich Märtyrer unter Septimius Severus; Legendenbildung).

S. 167 bis 175: Friedrich Wilhelm Deichmann, Zur ältesten Geschichte des Christentums in Ravenna (widerlegt die These, daß das Christentum zuerst in der Civitas Classis Fuß gefaßt habe; erster Bischofssitz war Ravenna).

S. 237–266: Antonio Quacquarelli, I luoghi di culto e il linguaggio simbolico nei primi due secoli cristiani (wertet v. a. literarische Quellen aus; Taufe, Gottesdienst, domus ecclesiae, Symbolsprache).

S. 267–286: José Ruysschaert, Prudence l'espagnol, poète des deux basiliques romaines de S. Pierre et de S. Paul (Analyse der betr. Verse aus Peristephanon).

S. 287–295: Robert Schilling, Est-il possible de donner une réponse au problème soulevé par le double culte de St. Pierre au Vatican et à St. Sébastine? (nimmt die These Josis auf: Translation der Köpfe der Apostel im Jahre 258).

S. 317–325: Cyrille Vogel: La discipline pénitentielle dans les inscriptions paléochrétiennes (12 Inschriften, 5.–7. Jh., in denen die Busse erwähnt wird).

XLIII, 1967 (pubbl. 1968).

Miscellanea in onore di Enrico Josi II.

S. 21–32: Jean Bayet, En relisant le „De corona“ (Komposition und Intention Tertullians). S. 49–105: J. Croquison, Un precieux monument d'art byzantin de l'ancien Trésor de Saint-Pierre: l'„ombelle de Jean VII“ (interpretiert die von Grimaldi gegebene Beschreibung der umbrella, die wohl aus dem 12. Jh. stammte; serbische Herkunft). S. 111–124: N. M. Denis-Boulet, L'inscription damasienne „ad Catacumbas“ (hic = hier in Rom). S. 165–176: E. Marec – H. I. Marrou, Une inscription grecque chrétienne d'Hippone (Inschrift des 3. Jh.; wichtiges Zeugnis für frühes Christentum in Nordafrika; orientalische Familie). S. 177–237: Pedro de Palol, Arqueologia cristiana hispánica de tiempos romanos y visigodos. Ensayo de síntesis monumental y bibliográfica (Übersicht). S. 233–249: O. Perler, Die Darstellung der Eucharistie auf dem Theodor-Mosaik in Aquileja (eucharistische Viktoria von Aquileia als Sonderfall des Austauschs der ikonographischen Motive und Typen zwischen Kaiser und Logos). S. 333–345: K. Wessel, Der nackte Crucifixus von Narbonne (zu Gregor von Tours, Mirax. I, 23; Datierungsfragen auch für die Türen von S. Sabina in Rom wichtig).

XLIV, 1968 (pubbl. 1969)

Miscellanea in onore di Enrico Josi III.

S. 115–137: U. M. Fasola, Un manoscritto inedito de Giovanni Marangoni sulle catacombe romane (Manuskript aus dem Jahr 1704, wichtig für die Forschungsgeschichte). S. 173–207: Louis Reekmans, L'implantation monumentale chrétienne dans la zone suburbaine de Rome du IV^e au IX^e siècle (Bauten außerhalb der aurelianischen Mauer; Einfluß der Märtyrerverehrung).

XLV, 1969

Miscellanea in onore di Enrico Josi IV.

S. 73–87: Marco Japundžić, Il problema dell'origine delle antiche chiese croate in Dalmazia (Eigenständigkeit der kroatischen Kirchenbauten im frühen Mittelalter). S. 191–222: Vittorio Peri, Il simbolo epigrafico die S. Leone III nelle basiliche romane dei Ss. Pietro e Paolo (westliche und östliche Zeugen; Probleme des Textes des Symbols).

XLVII, 1971.

S. 7–62: Antonio Ferrua, La catacomba di Vibia (Geschichte der Erforschung; Bericht über die Grabung 1951 und Beschreibung der Katakomba an der Via Appia).

S. 65–89: Victor Saxer, Figura Corporis et Sanguinis Domini. Une formule eucharistique des premiers siècles chez Tertullien, Hippolyte et Ambroise (Figura darf nicht modern interpretiert werden; Problem der Realpräsenz davon nicht berührt; Zusammenhang mit apologetischen „Figura“-Vorstellungen).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Sacris Erudiri XVIII, 1967–1968

S. 5–119: Artur Paul Lang, Anklänge an Orationen der Ostervigil in Sermonen Leos des Großen (Forts. von SE XIII, 1962, S. 281–325; untersucht die Ostervigiloration GeV I 43, 3; BegriX der oeconomia = dispensatio in der Väterliteratur und bei Leo; theologia; Oration stammt wohl von Leo). S. 120–305: F. Combaluzier, Sacres épiscopaux à Rome de 1565 à 1662 (Verzeichnis von 754 Bischofsweihen in Rom; Indices dazu). S. 306–332: Klaus Gamber, Fragmenta Liturgica III (Fragmente eines Gregorianum mixtum aus Tegernsee, jetzt München; Plenarmissale Fragmente aus der Reichenau, jetzt Karlsruhe, Stuttgart und München; Fragment eines Tassilo-Lektionars). S. 333–343: C. Tibiletti, L'Aneddoto di Cresco e Talete in Tertulliano (zu Tert. ad nat. II 4, 11 u. frg. Fuld 4). S. 344–369: J. Mehlmann, De Tertulliani quibusdam operibus ab ignoto auctore commentarii in Symbolum

Nicaenum citatis (zu Hammann, PLS I, 219–240). S. 372–384: L. Doutreleau, Incohérence textuelle du De Spiritu Sancto de Didyme dans le Parisinus Lat. 2364 (geht zurück auf einen Archetypus des 5. Jh.). S. 385–405: William J. Mountain, The Excerpta Vincentii Lirinensis, Part I: A revised Edition (Erstausgabe von J. Mador, 1940, wird verbessert; Text, der wichtig ist als Bezeugung von Augustin, De Trin.). S. 406–450: Almut Mutzenbecher, Codex Leningrad Q. v. I. 3 (Corbie) Ein Beitrag zu seiner Beschreibung (genaue Untersuchung der ältesten Augustinhand-schrift, Anfang 5. Jh.). S. 451–477: Fr. Glorie, Sources de s. Jérôme et de s. Augustin („goldene Regel“ bei Augustin u. a.). S. 478–523: Douglas Webb, Variations dans les versions manuscrites de la liturgie nestorienne d'Addai et de Mari (Verf. bereitet eine Ausgabe vor und untersucht hier die bisher ihm unbekanntten Handschriften, die er in 2 Gruppen teilt). S. 524–549: R. Grégoire, La communion des moinesprêtres à la messe d'après les coutumierr monastiques médiévaux (Ordines romani, benediktinische Klöster, Citeaux, Kommentare zur Regel des Benedikt). S. 555–579: N. N. Huyghebaert, De oudste Abtenlijst van de Eeckhoutabdij te Brugge.

XIX, 1969–1970.

S. 5–25: Leo Eizenhöfer, Das Gebet aus dem Polykarpmartyrium als Kommunionsgebet im „Brevier“ des Abtes Oderisius von Monte Cassino (Cod. Paris. Mazarin 364 enthält das Polykarp-Gebet in der Fassung der lat. Übersetzung von Eusebs Kirchengeschichte). S. 33–70: J. Leroy (†)–Fr. Glorie, ‚Eusèbe d'Alexandrie‘ source d'‚Eusèbe de Gaule‘ (Übersicht über die Werke des ‚Eusebe von Alexandrien‘; Überlieferung im Westen; Ergänzung zu Corpus Christianorum 101, 101 A u. 101 B). S. 77–114: Jean-Pierre Weiss, Essai de datation du Commentaire sur les Proverbes attribué abusivement à Salonius (der von Curti 1964 herausgegebene Kommentar benutzt den Liber testimonium aus den Werken Gregors d. Gr., Clavis Nr. 1718, und Bedas Kommentar, stammt also nicht aus dem 5. Jh., sondern aus karolingischer Zeit; dazu paßt auch die Dialogform). S. 115–198: Charles W. Jones, Some Introductory Remarks on Bede's Commentary on Genesis (Einführung in den Kommentar, Corpus Christ. 118 A; Zweck, exegetische Prinzipien, Topoi). S. 199–260: Klaus Gamber, Fragmenta Liturgica IV (Nr. 19–28; wichtige Texte aus Handschriften). S. 261–363: S. J. P. van Dijk, The Medieval Easter Vespers of the Roman Clergy (untersucht frühe Sakramentare, Ordines Romani, lat. und griech. Major Alleluia, Amalars Liber de ordine; Auseinandersetzung mit J. Smits v. Waesberghe). S. 365–379: A. Mutzenbecher, Zur Datierung von Augustinus *De octo Dulcitii quaestionibus* (aufgrund einer neuen Lesart wird 424 als wahrscheinliches Datum erhoben). S. 395–413: Anke Ebel, Ex libris sancti Petri Corbeiensis (aus Cod. Bibl. Nat. Paris. Coll. Picardiae 202 werden 3 Briefe des 12. Jh. ediert). S. 415–436: Michail Mur'janov, O novgorodskoj kul'ture XII-go veka (A propos de la culture à Novgorod au XII^e siècle) (russisch mit franz. Zusammenfassung; Einflüsse westlicher Kultur auf Novgorod und Kiew; Mönch Kirik vom Kloster St. Antonius Romanus; dieses Kloster wohl von angelsächsischen Mönchen gegründet). S. 437–477: F. Combaluzier, Sacres épiscopaux à Rome de 1566–1602, I. Sacres épiscopaux, conférés par le cardinal Giulio Antonio Santori d'après son „Autobiographie“ de 1566 à 1592 (Ms. „Armadio LII, 17–22“); II. Listes complémentaires de sacres épiscopaux à Rome de 1566 à 1602 (Ergänzung zu Combaluzier in Sacris Erudiri XVIII, 1967/8, S. 120–305).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Wichmann Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin, hrsg. von B. Stasiewski. XXI.–XXIII. Jahrgang 1967–1969.

S. 7–16: Bernhard Panzram, Herzogin Hedwig von Schlesien, die Heilige der Deutschen, Polen und Tschechen (ein Vortrag über das Leben der Heiligen und die Geschichte

ihrer Verehrung). S. 17–29: Otto Scheib, Die Rolle der theologischen Diskussion bei der Einführung der Reformation in den vorpommerischen Hansestädten Stralsund und Greifswald (Geschichte der Reformation, Hintergründe, Frage nach dem Gewicht theologischer Diskussion bei dem Aufeinandertreffen zweier Bekenntnisse mit Absolutheitsanspruch). S. 30–41: Bernhard Stasiewski, Die Dominikaner in Berlin, ein kirchengeschichtlicher Überblick (die Wirksamkeit des Ordens wird durch die Jahrhunderte hindurch verfolgt, im Urteil manchmal einseitig). S. 42–65: Rudolf Morsey, Georg Kardinal Kopp, Fürstbischof von Breslau (1887–1914) – Kirchenfürst oder „Staatsbischof“? Ein Beitrag zur Geschichte des Fürstbistums Breslau (eine ausgezeichnete, aus den Quellen erarbeitete Schilderung von Leben und Wirken Kopps, in der auch die Probleme der Zeit, v. a. nach dem Kulturkampf, gut zur Geltung kommen).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 58, 1967.

S. 1–44: Günter Klein, Die Berufung des Petrus (Das Menschenfischerlogion haftet ursprünglich an der Ostersituation, sichert also nicht die – an sich nicht bestreitbare – Zugehörigkeit des Petrus zu einem vorösterlichen Kreis um Jesus; Problem der Lokalisierung, Galilaea). S. 102–121: Henneke Gülzow, Kallist von Rom, ein Beitrag zur Soziologie der römischen Gemeinde (Darstellung der Person und des Lebens Kallists unter starker Beachtung der rechtlichen Probleme; Kallist wird als derjenige angesehen, der „das erste eindeutige Bekenntnis zur Gleichberechtigung der Sklaven“ abgelegt hat). S. 121–128: Norbert Brox, Zum literarischen Verhältnis zwischen Justin und Irenäus (Justin, apol. I 12, 11 und Iren., adv. haer. III 2, 3 zeigen „Berührung in der Verwendung eines überlaufenden Topos“, aber nicht Abhängigkeit des Iren. von Justin; Justin, apol. I 52, 3 und Iren. adv. haer. IV 33, 1 sowie andere Irenaeus-Stellen weisen auf Topoi der Katechese oder der Apologetik, aber nicht auf literarische Abhängigkeit). S. 129–138: Hans-Dietrich Altendorf, Die Sigelbildvorschläge bei Clemens von Alexandrien (zu Paedag. 3, 59, 2; Bestätigung der Thesen Klausers; Clem. Alex. „kennt allein religiös indifferente Bilder“). S. 240–246: Willem Cornelis van Unnik, Die Apostelgeschichte und die Häresien (Lk. will nicht die Ketzerei bekämpfen, man muß auch nicht überall im 1. Jh. Häretiker, v. a. Gnostiker suchen; Lk. will Zeuge Jesu Christi sein). S. 279–286: Uwe Walter Knorr, Der 43. Brief des Basilius d. Gr. und die Nilusbriefe (ep. 43 setzt sich im wesentlichen aus Zitaten aus der hom. XIII exhortatoria in s. baptismum, PG 31, 440 A und 444 C zusammen; vgl. auch Nilus, ep. IV 14, PG 79, 556 s.; ep. 43 hängt mit Nilusbrief zusammen; Herkunft aus Akoimeten-Kloster in Konstantinopel?).

59, 1968

S. 86–90: Albert Stein, Wo trugen die korinthischen Christen ihre Rechtshändel aus? (I. Kor. 6, 1 ff. setzt voraus, daß die Korinther „ihre Rechtshändel vor jüdischen Richtern in den Rechtsformen der synagogen Prozesstradition angebracht haben“). S. 123–126: Hans-Martin Schenke, Auferstehungsglaube und Gnosis (Umdeutung des Auferstehungsgedankens in der Gnosis, bes. Evgl. Phil. § 23 und epistula ad Rhegium CJ 46, 3–24 und 47, 1–49, 7). S. 174–209: Kurt Aland, Eine Untersuchung zu Joh. 1, 3, 4 (Die beiden letzten Worte von v. 3 gehören zu v. 4 und der Punkt gehört vor sie; Zeugnis der Handschriften und der Kirchenväter). S. 210–230: Ernst Nellessen, Der lateinische Paulustext im Codex Balianensis des Pelagiuskommentars (Auseinandersetzung mit Thiele, B. Ficher und Frede). S. 245–250: J. Ramsey, Michaels (The „Level Ground“ in the Shepherd of Hermas, *ὁμαλός* bei Hermas; das Wort kommt nicht in LXX vor, wohl aber bei Aquila, Symmachus und Theodotion; stammt Hermas aus judenchristlichen Kreisen Roms?). S. 250–258: Joseph Schmid, Neue griechische Apokalypshandschriften (19 neue Handschriften; Beschreibung und Beurteilung). S. 259–261: Norbert Brox, „Non

huius aevi deus“ (Zu Tertullian, adv. Marc. V 11, 10). (Konjektur zu der Stelle: statt etsi ist non zu lesen).
60, 1969

S. 1–8: Matthew Black, The „Son of Man“ Passion in the Gospel Tradition (Vorösterlicher Ursprung; Einfluß von Jes. 53 u. a.). S. 9–20: Richard A. Edwards, The Eschatological Correlative as a *Gattung* in the New Testament (Menschensohnworte, die sich auf die Zukunft beziehen, sind Gemeindebildung; Menschensohnchristologie hängt mit der pesher – Tradition der ältesten Gemeinde zusammen). S. 111–130: Rudolf Freudenberger, Die Überprüfung vom Martyrium des römischen Christen Apollonius (Rekonstruktion des Prozeßverlaufs nach der Angabe des Euseb, h. e. V 21 und der griechischen und armenischen Acta Apollonii; vielleicht ist in den griechischen Akten die Apologie des Apollonius verarbeitet). S. 153–174: Hans G. Klemm, Die Gleichnisauslegung Ad. Jülichers im Bannkreis der Fabeltheorie Lessings (Rezeption und Modifikation der Theorie Lessings bei Jülicher). S. 264–273: Walter Thiele, Zum lateinischen Paulustext Textkritik und Überlieferungsgeschichte (Auseinandersetzung mit Nellessen). S. 291–295: Alexander Böhlig, Zu gnostischen Grundlagen der Civitas-Dei-Vorstellung bei Augustin (vergleicht gnostische Seth-Schriften aus dem Fund von Nag-Hammadi mit De civitate).

62, 1971.

S. 48–67: Eduard Lohse, Apokalyptik und Christologie (Verhältnis von Apokalyptik und messianischer Hoffnung; im Urchristentum kommt der Christologie konstitutive Bedeutung für die Eschatologie zu). S. 132–134: Arthur Vööbus, Die Entdeckung des Lukaskommentars von Moṣe bar Kēphā (V. hat diesen wichtigen Kommentar in der Handschrift 102 des Erzbistums der syrischen orthodoxen Kirche in Mardin entdeckt). S. 135–136: Hans Frhr. von Campenhausen, Zu Cyprian, ep. 74, 2 (Marcion Ponticus de ponto ist ein Wortspiel, bei dem pontus als ‚Meer‘ zu verstehen ist). S. 232–265: Bernd Steinseifer, Der Ort der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur Frage alter galiläischer Ostertraditionen (ein – nicht überzeugender – Versuch, durch Exegese von Matth. 28, 16, Mark. 16, 7 und Joh. 21, 1–14 die „Galiläa-Hypothese“ zu widerlegen).

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Dokumente zum religiösen Sozialismus in Deutschland

Herausgegeben von Renate Breipohl mit einer historisch-systematischen Einführung. (Theologische Bücherei, Band 46) 244 Seiten. Kartoniert DM 16.50

Der religiöse Sozialismus Deutschlands und der Schweiz artikuliert sich als Protestbewegung gegen das Versagen der bürgerlichen Theologie und Kirche angesichts der gesellschaftlichen und politischen Notstände der Zeit. Gleichzeitig mußte er die Auseinandersetzung mit dem Materialismus, Atheismus und den Klassenkampftheorien des Marxismus leisten. Diese Dokumentation spiegelt die Spannweite der Stellungnahmen und den Diskussionsverlauf bis zum Jahre 1933, das dieser Entwicklung ein jähes Ende setzte. Die Fragen sind heute so ungelöst und akut wie damals.



GESELLSCHAFT UND THEOLOGIE

In Gemeinschaft mit dem Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Systematische Beiträge

Frans van den Oudenrijn

Kritische Theologie als Kritik der Theologie

Theorie und Praxis bei Karl Marx – Herausforderung der Theologie. 268 Seiten. Snolin DM 28.50

Das Verhältnis von Theorie und Praxis gehört zu den gegenwärtigen Fragestellungen der Theologie. In der Marxschen Bestimmung dieses Verhältnisses sieht der Autor ein Modell, das die Theologie von ihrer bisherigen überwiegenden Theoriebezogenheit befreien kann.

Der Autor arbeitet sehr differenziert. Er unterscheidet sorgfältig zwischen Marxschen Aussagen, ihrem philosophiegeschichtlichen Hintergrund bei Hegel und Feuerbach und der gegenwärtigen Marxinterpretation. Er schlägt die Brücke zu theologischen Interpretationen der Marxschen Religionskritik, zu Thesen zur Säkularisation und zu hermeneutischen Modellen. Dieses Buch leistet einen wesentlichen Beitrag zur Grundlegendiskussion in der Theologie.

Marcel Xhaufflaire

Feuerbach und die Theologie der Säkularisation

Aus dem Französischen von Birgitt Werkmeister. 300 Seiten. Snolin DM 48.–

Diese Arbeit soll zur Grundlegung und Ausarbeitung des Begriffs „Theologie der Welt“ beitragen. Dazu gehört auch die ernste Auseinandersetzung der Theologie mit linkshegelianischen Traditionen.

Der These Feuerbachs, Religion und säkulare Welt seien unvereinbar, steht eine Theologie gegenüber, die im christlichen Glauben selbst den Ursprung der Säkularisierung der Welt sieht. Die Konfrontation dieser Theologie der Säkularisation mit der „Anti-theologie“ Feuerbachs führt den Autor zu einer Kritik der Theologie der Säkularisation, weil es ihr nicht wirklich gelinge, den Glauben mit der neuzeitlichen Welt zu vermitteln. Das Buch will helfen, die gesellschaftsbezogenen Aspekte der Theologie künftig differenzierter anzugehen.

Chr. Kaiser Verlag München

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

Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts

Von Norbert Brox

Die kirchengeschichtlich aufschlußreichen Vorgänge um den alten Passastreit sind, soweit sie ins zweite Jahrhundert fallen, dürftig dokumentiert. Euseb h. e. IV 14,1; V 23–25 ist die einzige Quelle mit zeitgenössischen Dokumenten, die von mehr als dem Vorhandensein einer differenten Osterpraxis, nämlich auch von Auseinandersetzungen darum und von beteiligten Personen mit ihren Stellungnahmen im Detail berichtet. Aber auch dieser Bericht ist trotz seiner Auskünfte nur ein stichwortartiges Stenogramm der Begebenheiten, zudem in wichtigen Einzelheiten nicht eindeutig und in etlichen Punkten unvollständig. Die zahlreichen Interpretationen, die der Text im Laufe der Forschungsgeschichte erfahren hat, haben die Möglichkeiten, aus ihm das Zuverlässige zu eruieren, auszuschöpfen gesucht – mit dem Ergebnis, daß man nach wie vor selbst in hauptsächlichen Fragen, von denen einige hier zur Sprache kommen müssen, auf unerträglich weit auseinandergehende Antworten trifft. Die Auslegung bedarf also weiterer methodischer und inhaltlicher Kriterien, nach denen sie weiterhin und womöglich mit größerem Erfolg verfährt. Diesbezüglich scheint eine Chance noch nicht konsequent genutzt worden zu sein, nämlich die Analyse der Parteilichkeiten der beteiligten Personen und vor allem der frühen Berichterstatter, aus deren Perspektive die Fakten ausgewählt, stilisiert und eingefärbt sind.¹ Bei Berücksichtigung ihrer Vorurteile und Tendenzen ergibt sich in der Tat für einige Textpassagen größere Eindeutigkeit im Verständnis,

¹ Schon durch N. Zernov, *Eusebius and the Paschal Controversy at the End of the Second Century: ChQR 116* (1933), 24–41, und B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh 1953, 134–136, sind die Tendenzen wenigstens Eusebs zum Gegenstand der Aufmerksamkeit gemacht, jedoch entweder nicht vollständig oder nicht immer zutreffend identifiziert worden. Vor allem aber werden nur bei Euseb (und Späteren) Tendenzen geahndet, während seine Quellen, nämlich die Äußerungen des Irenäus und Polykrates unbesehen zu Protokoll genommen werden. Allerdings hat C. Schmidt, *TU 43*, Leipzig 1919, 580ff., seinen »Verdacht« über Euseb hinaus auch schon auf Irenäus ausgedehnt, dessen Position dabei aber falsch, nämlich in der Nähe Eusebs bestimmt und den Tendenzcharakter seiner Diktion nicht wirklich durchschaut, sondern die Brieffragmente doch primär für »Bericht« gehalten.

in anderen Punkten scheint größere Zurückhaltung im historischen Urteil geboten.

Zu einem Beitrag in dieser Richtung werden im folgenden zunächst (I.) Irenäus als der hauptsächliche Zeuge für die Daten Eusebs in seinen Äußerungen analysiert, sodann (II.) Euseb selbst und anschließend (III.) einige weitere spätere Schriftsteller, die sich zu denselben Vorfällen äußern, vergleichen. Aus den ersten beiden Punkten fällt Licht auf die in Frage stehenden Kapitel der Kirchengeschichte Eusebs, während der dritte zusammen mit den beiden ersten eine Dokumentation zum altkirchlichen Begriff der Einheit der Kirche sowie eine Illustration zum Rekurs auf Apostolizität in der Frühzeit darstellt.

I. Irenäus

1. Das Fragment eines Schreibens des Irenäus an Viktor von Rom bildet bekanntlich ein Hauptstück des gesamten Berichts bei Eusebius (V 24, 12–17). Euseb unterstellt Irenäus in einer das Zitat einleitenden Paraphrase (V 24, 11) die strenge Vertretung des römischen Standpunkts, die sich allerdings mit einem Plädoyer für Toleranz gegenüber den abweichenden Kirchen verbindet: In seinem Schreiben an Viktor auf dessen Exkommunikationsabsichten hin tritt Irenäus »zwar dafür ein, daß man nur am Sonntage das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern dürfe, aber er mahnt auch Viktor würdig und eindringlich, er solle nicht ganze Kirchen Gottes, die an alten, überlieferten Bräuchen festhalten, ausschließen« (V 24, 11)². Diese Einleitung hat bis in die neueste Forschung hinein ihre Wirkung nicht verfehlt; man hat durchgängig aus ihrer Perspektive heraus die Position des Irenäus im gesamten Streit mehr oder weniger bewußt bestimmt und ihn für einen Parteigänger der römischen, sonntäglichen Osterfeier gehalten, während diese Auskunft Eusebs erhebliches Mißtrauen verdient. Der Verdacht kann sich bereits durch einen Hinweis auf die verbale Nähe und die sachliche Übereinstimmung der fraglichen Notiz mit V 23, 2, also der Wiedergabe einschlägiger Synodalbeschlüsse, rechtfertigen: Man muß damit rechnen, daß Euseb die ihm gefälligen Formulierungen (s. u.) aus Synodalakten zur Kurzformel auch des Briefes des Irenäus macht. Nun folgt aber etliches aus dem Brief selbst, und schließlich handelt es sich dabei nicht um die zufällig erhaltenen, fragmentarischen Äußerungen eines sonst unbekanntem Kirchenmannes; denn über die kirchlich-theologischen Orientierungen des Irenäus ist aus seinen erhaltenen Werken Genaueres bekannt. Ist auf Grund alles Wißbaren nun anzunehmen, daß Irenäus im Sinn von V 24, 11 (s. o.) in Sachen des Osterstreites dogmatisch eindeutig »römisch« und streng parteilich orientiert, kirchenpraktisch aber tolerant war?

² Die Übersetzung aus Eusebs Kirchengeschichte wurde, wo nicht anders vermerkt, übernommen von Ph. Haeuser-H. A. Gärtner, Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte, hrg. u. eingel. v. H. Kraft, München 1967.

Eine korrekte Wiedergabe des Irenäus durch Euseb an dieser Stelle ist schon früher bestritten worden, allerdings mit der schwierig zu erhärtenden Argumentation, daß Euseb die Zustände und Bräuche seiner eigenen Zeit, nicht die des ausgehenden 2. Jahrhunderts zum Maßstab seiner Berichterstattung mache (also auch in V 23,2).³ Daran ist mit Recht das Fehlen einer historisch zureichenden Thesenbegründung bemängelt worden.⁴ In der Tat lassen sich gegen die Zuverlässigkeit der Beschlußwiedergabe von V 23,2 keine sachlichen oder chronologischen Gründe wirklich durchschlagender Art nennen. Dagegen besteht weiterhin Anlaß zur Skepsis gegen V 24,11 als Kennzeichnung der Stellungnahme des Lyoner Bischofs, und zwar nicht nur bezüglich des genauen Wortlauts des Irenäusbriefes (wie es bei W. Huber aussieht)⁵, sondern hinsichtlich der Sache selbst. Um die verbürgten Irenäus-Zitate zu verstehen und von dort aus den Bericht Eusebs über Irenäus kritisch lesen zu können, muß man die heikle Situation berücksichtigen, in der Irenäus als Vermittler steht. Für ihn war eine eindeutige parteiliche Stellungnahme durchaus nicht so einfach, wie moderne Interpreten es bei ihm als einem bekannt orthodoxen Theologen, von dem man annimmt, daß er sich selbstredend auf die Seite Roms schlägt, voraussetzen. In seinem Urteil mußte er mitgebrachte Parteilichkeit und auch historisches Wissen mit dogmatischen Postulaten auf nicht einfache Weise vereinbaren, was sich in einer gezielten Diktion widerspiegelt.

Die Situation zur Zeit Viktors ist die, daß für eine unterschiedliche Osterpraxis beide Seiten sich durchzusetzen suchen durch Rekurs auf apostolische Herkunft je ihres Brauches. Zwar ist das ausdrücklich nur für Polykrates von Ephesus als den Vertreter der quartodezimanischen⁶ Praxis in seinem Selbstbehauptungsschreiben an Viktor (V 24,2–3) bezeugt. Aber zumindest der Verlauf der Kontroverse macht die Annahme nahezu zwingend, daß Viktor sich gegen die Reklamierung der Apostel Johannes und Philippus in Kleinasien seinerseits auf römische Petrus- und Paulusüberlieferung be-

³ Ch. Mohrmann, *Le conflit pascal au IIe siècle. Note philologique: VigCh* 16 (1962), (154–171) 158f.; vgl. B. Lohse, 136. Nach T. G. Jalland, *The Church and the Papacy*, London 1944, 115–122; N. Maurice-Denis Boulet, *Titres urbains et communauté dans la Rome chrétienne: Maison Dieu* Nr. 36 (1953), 21; sympathisierend J. F. McCue, *The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma: Theol. Studies* 25 (1964), (161–196) 179–184, handelt es sich gar um einen völligen Irrtum Eusebs: Er hat in eine innerdiözesane römische Affäre des 2. Jahrhunderts eine interepiskopale, gesamtkirchliche Bedeutung, wie sie erst das 4. Jahrhundert kennt, hineingelesen. Die Argumente für diese These überzeugen durchaus nicht.

⁴ W. Huber, *Passa und Ostern*, Berlin 1969, 30.

⁵ W. Huber, 30: »Man hat den Eindruck, daß er den Synodalbeschluß wörtlich zitieren will und daß er dessen knappe Formulierung für das Referat über den Brief des Irenäus übernimmt.« Im folgenden identifiziert H. die Meinung des Irenäus mit diesem Beschluß (s. Anm. 23).

⁶ Für die korrekte latinisierte Schreibweise (»Quartodezimaner, quartodezimanisch«) dürfte W. Huber, 5 Anm. 35, die nötige Klärung geliefert haben; B. Lohse, *ZKG* 81 (1970), 386 Anm. 2, akzeptiert allerdings diese Korrektur nicht.

zog.⁷ Wie anders konnte die kleinasiatische Argumentation im römischen Sinn aufgefangen werden? Eusebius nimmt diesen Apostolizitätsanspruch zwar nur für die mehrheitliche und römische, nicht für die kleinasiatische Seite (s. u.) zur Kenntnis, aber ins spätere kirchenhistorische Gedächtnis ging der Passastreit gerade unter dem Zeichen konkurrierender Ansprüche auf apostolischen Ursprung der jeweiligen Kirchenordnung ein⁸, und auf Viktors Seite werden Petrus und Paulus namentlich genannt (Sokrates, h. e. V 22, bzw. Sozomenos, h. e. VII 19,1).⁹ Es ist nicht recht glaubhaft, daß dieser Konflikt später konstruiert worden ist: Es steht die eine apostolische Tradition gegen die andere. Glaubhafter ist, daß dieses Vorkommnis in seiner dogmatischen Brisanz und letztlich Unlösbarkeit auch die Folgezeit stark beschäftigt hat und seinen historischen Ort tatsächlich in der Epoche des Viktor und Polykrates hat. Für frühere Stadien desselben Konflikts haben wir keine Auskünfte; ob etwa Aniket sich gegenüber Polykarp (unabhängig davon, ob es sich schon damals um den Ostertermin oder aber um die Begehung des Osterfestes überhaupt handelte) bereits auf apostolische Traditionen berief, ist weit undurchsichtiger als das gleiche im Fall Viktors, denn im letzteren Fall kennen wir die (bereits reagierende) Stellungnahme der Gegenseite im Original (V 24,2–7), während im Fall Aniket – Polykarp beide Seiten nur in der durchaus tendenziösen Beschreibung des Irenäus (s. u.) zu Wort kommen. Die Positionen der unmittelbaren bischöflichen

⁷ Die Richtigkeit dieser Annahme ist nicht erschüttert durch H. Koch, Petrus und Paulus im zweiten Osterfeierstreit?: ZNW 19 (1919/20), 174–179; vgl. ZwTh 55 (1913), 310f., denn die philologischen Beobachtungen, die K. geltend macht, sind nicht zwingend, desgleichen die Parallelisierung mit dem Sachverhalt in Euseb, h. e. III 31,4 und II 25,7 (der Kleinasiate beruft sich als erster auf Apostelgräber, daraufhin erst der Römer). Außerdem muß nicht unbedingt schon das Grab, sondern nur der Aufenthalt (und Tod) beider (des Petrus und Paulus) oder nur des Petrus in Rom reklamiert worden sein; und endlich ist römische Berufung auf die beiden Apostel zur Zeit Viktors nicht mehr »früh«, nicht mehr unwahrscheinlich, wie K. glauben lassen will (vgl. Irenäus, adv. haer. III 3,2, der um römisches Selbstverständnis wußte, für die römische Osterpraxis allerdings – soweit wir wissen – tatsächlich und begrifflicherweise nicht von einem Anspruch auf petrinisch-paulinische Herkunft und apostolisches Alter berichtet: s. u.). Siehe auch C. Schmidt, 581. Vgl. zu dem alten Streit das gegen Koch geäußerte Urteil von W. Köhler, *Omnis ecclesia Petri propinqua*, Heidelberg 1938, 28f. 31; ebd. Anm. 131. 162 prominente Autoren gleicher Meinung; Berufung auf Petrus und Paulus wird für Viktor in neuerer Zeit angenommen z. B. von J. Lebreton, in: *Fliche-Martin 2*, Paris 1948, 89; P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, 31. 67; A. Ehrhardt, *Christianity before the Apostles' Creed*: HTR 55 (1961), (73–119) 116f.; H. Chadwick, *The Early Church*, London 1967, 84. Auch C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, 92: Polykrates reagierte »auf die Herausforderung Roms mit gleicher Argumentation (große Apostel sanktionieren die lokale Tradition)«.

⁸ Für den größeren Zusammenhang vgl. N. Brox, *Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung*: Kairos NF 12 (1970), 113–140. Zum Komplex der Fälschungen im Zusammenhang des Streits um die Berechnung des Ostertermins siehe W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Altertum* (HAW I,2), München 1971, 291f.

⁹ PG 67, 632 bzw. GCS 50 (Bidez-Hansen), Berlin 1960, 330.

Kontrahenten sind also hinreichend deutlich. Polykrates berief sich auf Apostel und andere gewichtige Gestalten seiner Gebietskirche, die er alle als Quartodezimaner beim Namen nennt (V 24,2–5), und in dieser Tradition sah er allen Grund für seine Unbeugsamkeit und theologische Überzeugung, denn was die Apostel und diese Nachfolgenden taten, praktizierten sie *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον . . . κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως* (V 24,6). Desgleichen höchstwahrscheinlich Viktor von Rom, bei dem noch das Verlangen hinzukommt, daß die quartodezimanischen Kirchen sich der sonntäglichen Osterfeier anschließen.

Es standen einander zwei Überlieferungen gegenüber, die sich beide auf Apostel zurückführten, wobei man die altkirchliche Voraussetzung mitbedenken muß, daß die Apostel als Kollegium völlig einig und in ihren »Anordnungen« uniform gedacht wurden, so daß hier eine wirkliche Schwierigkeit für das dogmatische Denken entstand.¹⁰ Wir können von dieser Annahme rivalisierender Apostolizitätsansprüche mit um so größerem Recht ausgehen, als Irenäus in seinen Argumentationen genau diese Situation bestätigt bzw. erst auf ihrem Hintergrund verständlich wird. Während Viktor den Anspruch der Gegenseite offensichtlich nicht diskutiert, sondern ihn ignoriert hat und wir von Polykrates nur um Äußerungen der Selbstbehauptung, nicht um eine Stellungnahme zur Differenz der Überlieferungen wissen, läßt sich an Irenäus ein zwar ebenfalls durchaus nicht unparteiisches, aber auch nicht gewalttätig vereinfachendes, sondern wohl überlegtes und absichtsvolles Eingreifen beobachten.

2. Das Ziel der Intervention des Irenäus ist eindeutig und unbestritten, aber den Einfluß seiner Absicht auf das Abwägen der vorhandenen kirchlichen Unterschiede gilt es richtig zu bestimmen. Irenäus will zusammen mit anderen Bischöfen »Friede, Einigung und Liebe« in der Kirche (V 24,10). Man muß ihm Ehrlichkeit unterstellen und das bei der Textinterpretation als die leitende Tendenz aller Aussagen beachten. Sie äußert sich in einer ersten Stufe darin, daß Irenäus, solange er von der gegenwärtigen Streit-situation spricht, den eigentlichen Konflikt (nämlich die Kollision der Rekurse auf die Apostel) unausgesprochen läßt, wiewohl er ihn auf Grund seiner ausgesprochenen theologischen Voraussetzungen für äußerst gravierend halten mußte. Man muß mit der fraglichen kirchlichen Problemlage einige Sätze über die Apostel und ihre Bedeutung für die Kirche in jeder denkbaren Schwierigkeit konfrontieren, wie sie Irenäus wenige Jahre zuvor formuliert hatte, um die Aporie zu erkennen, in welche man geriet, wenn das dogmatische Prinzip auf die vorliegende Realität und zu deren Bewältigung angewendet wurde. Es heißt z. B. von den Aposteln: »qui quidem et omnes

¹⁰ Noch heute meint man das Problem durch Verlassen der genannten Voraussetzung auflösen zu sollen, um das dogmatische Prinzip weiterhin historisch verifizieren zu können: »Il n'y a certes rien de surprenant à ce que, dans deux provinces différentes, deux apôtres, ou deux groupes d'apôtres, aient suivi un calendrier liturgique différent et l'aient légué à leurs églises« (J. Lebreton, 89; O. Casel, JbLW 14 [1938], 12 Anm. 16, sprach vorsichtiger von unterschiedlichen Praktiken »in der apostolischen Zeit«).

pariter et singuli eorum habentes evangelium dei» (adv. haer. III 1,1)¹¹, was nach Irenäus bedeutet, daß bei allen bis ins Detail hinein dieselbe Lehre und dasselbe Tun anzutreffen ist. Überschwenglich wird die Suffizienz und die jedem kirchlichen Konflikt vorbauende Qualität der Lehre der Apostel beschrieben: »non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem quam facile est ab ecclesia sumere, cum apostoli . . . plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis, uti omnis quicumque velit sumat ex ea potum vitae . . . Et si de modica aliqua quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias in quibus apostoli conversati sunt et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et reliquidum est?» (adv. haer. III 4,1)¹². Die Kirche steht und fällt für Irenäus mit der »Ökonomie seiner (sc. des Sohnes Gottes) Fleischwerdung, die die Apostel verkündigt haben« (Epid. 99)¹³. Während also durch Rückgriff auf die Apostel jede gegenwärtige Frage in der Kirche ihre Lösung finden soll, wird die Frage der Osterfeier gerade dadurch ein unlösbares Problem, daß die Apostel ins Spiel gebracht werden. Beim Ostertermin mag es sich für Irenäus um eine quaestio modica handeln, für das dabei in Erscheinung tretende Problem bezüglich des Apostolizitätsprinzips darf man das bezweifeln. Wie sieht die für den friedienstiftenden Bischof mögliche Stellungnahme aus?

Irenäus artikuliert also zunächst den Konflikt gar nicht. Er spricht für keine der streitenden Parteien von apostolischer Legitimation ihrer Praxis, auch nicht für die Kleinasiaten und Polykrates, von dessen ausdrücklichem Anspruch wir mit Sicherheit wissen. Die rivalisierenden Präntentionen werden nicht auf der theologischen bzw. kirchengeschichtlichen Ebene geprüft, abgewogen und bewertet, sondern Irenäus (der sie mit Sicherheit kannte) läßt sie unerwähnt, hält sie zurück unter gleichzeitigem Hinweis auf die seit je vorhandene *ποικιλία* kirchlicher Lebensformen, so daß es im Hinblick auf die verschiedene Praxis sowohl von Rom wie von Kleinasien ganz allgemein heißt: »καὶ τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγонуῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν« (V 24,13)¹⁴. Irenäus schafft eine paritätische Ausgangslage für die Schlichtung des Streitens. Wenn Friede sein soll, muß man ihn ansteuern und nicht theologische oder praktische (liturgische) Differenzen hervorkehren. Statt dessen muß jeder Seite ihr Recht ermöglicht werden, damit sie – worauf Irenäus hinauswill – ihrerseits zur Toleranz gegen die andere bereit sein kann. Gleichzeitig wird der Konflikt bzw. die ihn auslösende, unerträglich scheinende *ποικιλία* in der Osterpraxis verharmlost: Sie ist schon von den Vorfahren ererbt, durchaus kein beunruhigendes Phänomen neuesten Datums. Die Abweichungen und Verschiedenheiten sind einer gewissen Einfalt und Arglosigkeit der Vorderen

¹¹ Sch 34 (F. Sagnard), 1952, 96.

¹² Sch 34, 114–116.

¹³ Übers. von K. Ter-Mekertschian und E. Ter-Minassiantz, Des hl. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung (TU 31,1), Leipzig 21908, 52; vgl. Sch 62 (L. M. Froidevaux), 1959, 169: »l'économie de son Incarnation que les apôtres ont transmise.«

¹⁴ Der Text wird zitiert nach E. Schwartz, Eusebius. Kirchengeschichte. Kleine Ausgabe, Berlin 51955.

zuzuschreiben.¹⁵ Sie können kein Grund für Viktors Schärfe und dürfen kein Anlaß zum Unfrieden sein. Und obendrein sucht Irenäus, wie W. Huber völlig richtig bemerkt¹⁶, die Osterterminfrage zu bagatellisieren, indem er neben dieser Verschiedenheit eine weitere (sc. bezüglich des Fastens) nennt (der Sache nach betreffen beide Fragen dasselbe, weil die Beendigung des Fastens mit dem Termin und der Begehung der Osterfeier zusammenhängt). Das entspricht der tatsächlichen Tendenz des Irenäus, die Streitfrage in ihrer Bedeutung herunterzuspielen und damit zugleich ihr latentes dogmatisches Gewicht zu suspendieren. Man darf nur eine *modica quaestio* (s. o.) darin sehen. Die Relation zu anderen rituellen Unterschieden in den verschiedenen Kirchen läßt das Problem kleiner aussehen und macht es leichter einer Lösung zuführbar. In diesem Gedanken liegt schon bei Irenäus der Ansatz zu einer gezielten Darlegung der gesamtkirchlichen *ποιήματα*, wie sie von Sokrates später ausgiebig betrieben und auch von Sozomenos zur Bewältigung des Problems herangezogen wird (s. u.).

3. Damit ist die Streitfrage als durchaus nicht vorrangig erwiesen, womit ein erster Zweck erreicht ist, den Irenäus deutlich verfolgt. Einen Schritt weiter in Richtung der Nutzenwendung führt der Schluß von V 24,13: »Aber trotz dieser Verschiedenheit (sc. im Fasten) lebten all diese Christen in Frieden, und leben auch wir in Frieden. Die Verschiedenheit (*διαφωνία*) im Fasten erweist die Einheit (*δύμονοια*) im Glauben.« Die absichtsvolle Zurückhaltung bezüglich der Qualifizierung der unterschiedlichen Traditionen der Teilkirchen, die Irenäus bis hierher geübt hat, tritt noch deutlicher ans Licht im Kontrast mit dem zweiten Fragment, das Euseb bietet. Wie er das unterschiedliche Fasten aus »viel früherer« Zeit ableitet, so verfolgt er jetzt auch die Osterfrage weiter zurück in die Geschichte (V 24,14–17) und weiß eine seiner typischen Episoden mit den »seligen, apostolischen Presbytern« der nachapostolischen Zeit (zu welcher für ihn Polykarp als »Apostelschüler« gehört) zu erzählen (vgl. *adv. haer.* III 3,4; *ep. ad Flor.* bei Euseb, h. e. V 20,5–8). Man muß ihr keine größere historische Genauigkeit zumessen als anderen Angaben des Irenäus über Polykarp und sonstige Presbyter der kirchlichen Frühzeit.¹⁷ Das bedeutet, daß die Einzelheiten des Berichts, die nun erstaunlich genau sind, sehr genau dem Konzept des Irenäus entsprechen.

Wir setzen ein bei V 24,16. Hier begegnet nämlich im Gegensatz zum Bisherigen eine deutliche, und zwar unterscheidende Qualifizierung der beiden kontroversen Traditionen der Osterliturgie. Seinerzeit konnten Polykarp und Aniket in Rom eine Reihe geringfügiger Differenzen (*μικρά*) ohne weiteres ausräumen, aber nicht die Osterfrage klären, die ebenfalls erörtert

¹⁵ So in der Fortsetzung des Zitats aus V 24,13. Zu einem anderen Verständnis des Textes siehe N. Brox, 125 Anm. 40. Nach J. Amstutz, *ΑΠΛΟΤΗΣ*, Bonn 1968, 117f., ist mit *καθ' ἀπλότητα και ιδιωτισμόν* eine Einfalt im Sinn von Ungelehrtheit, Unversiertheit umschrieben.

¹⁶ W. Huber, 56.

¹⁷ Siehe N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburg-München 1966, 144–157.

wurde. Um gegenüber Viktor den Frieden als die einzige Möglichkeit in diesem Fall zu demonstrieren, stellt Irenäus die völlige Aussichtslosigkeit eines jeden Versuchs heraus, die Vereinheitlichung durch das Nachgeben einer Seite zu erzwingen, und zwar auf folgende überraschende Weise: »οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πείσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισεν τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν« (V 24,16). Irenäus kehrt hier unverhüllt und wahrscheinlich nicht ungewollt seine Parteilichkeit heraus, was die theologische Bewertung der jeweiligen Traditionen betrifft, auf die sich die Kontrahenten berufen. Offenbar will er Viktor zur Zurückhaltung zwingen und ihn vorsichtiger im Vorgehen gegen andere Kirchen stimmen, indem er ganz deutlich auf Kosten der römischen Position für Polykarp von apostolischer Qualität seiner (quartodezimanischen) Überlieferung spricht, für Aniket aber nur von einer Verpflichtung auf die Gewohnheit der vorangegangenen Presbyter. Das ist eine krasse Differenz. Apostolische Herkunft wird nur auf einer Seite anerkannt, und Irenäus optiert eindeutig für die kleinasiatische Kirche, die – was man nicht übersehen sollte – seine Heimatkirche ist, aus deren orthodoxer, apostolischer Fülle er sich selbst versteht, wie die Bücher »Adversus Haereses« lebhaft beweisen. Die unterschiedliche Redeart ist bis in Nuancen hinein sicher kein Zufall: Es heißt aus der Perspektive des Irenäus, daß Aniket den Asiaten Polykarp nicht überreden bzw. überzeugen »konnte«; für Irenäus war das von der Sache her ein aussichtsloser Versuch, denn eine apostolische Tradition kann nicht aufgegeben werden. Gleichzeitig heißt es in umgekehrter Richtung lediglich, daß Polykarp den Römer Aniket de facto nicht zur anderen Observanz überredet »hat«, womit auf Asiens Seite eine konziliante Verhaltensweise markiert ist, die der anderen Gewohnheit ihr Recht läßt. In dieser Kolorierung kennt Irenäus die ganze Episode wahrscheinlich aus seiner lokalkirchlichen Katechese. Wie stark er hier mit lokal orientierten, »patriotischen« Augen sieht (wenn der Ausdruck recht verstanden wird), zeigt die Ausdrucksweise: ἅτε μετὰ Ἰωάννου . . . καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν ἀεὶ τετηρηκότα. Noch Polykrates sprach (III 31, 3; V 24,2f.) nur von Johannes und Philippus, die spätere Überlieferung allein von Johannes als dem Apostel der Quartodezimaner. Bei Irenäus aber ist die Kirche Polykarps durch Johannes »und die übrigen Apostel«, also alle zwölf, gedeckt. Und Polykarp hatte mit ihnen allen Verkehr; er gehört ja doch zu den Presbytern, »die noch mit den Aposteln verkehrten« (ep. ad Flor. V 20,4), erzählte – Irenäus selbst will es noch gehört haben¹⁸ – von seinem »Umgang mit Jo-

¹⁸ Zur angebrachten Skepsis gegenüber solcherlei Angaben N. Brox, Offenbarung etc., 146–148. Für den vorliegenden Bericht äußert sich J. Lebreton, 89 Anm. 2: »on ne peut conclure du texte d'Irénéé qu'Anicet s'autorisait de la coutume des presbytres, ses prédécesseurs, et non d'une tradition apostolique.« Jedoch scheint das so gemeint zu sein, daß Irenäus an dieser Stelle »Presbyter« sagte und »Apostel« meinte – eine allerdings undisputable Annahme.

hannes und mit den übrigen, die den Herrn gesehen haben«, konnte einen »Bericht über ihre Lehren« geben (V 20,6); ja er war sogar »οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς, καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν, ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος« (adv. haer. III 3,4)¹⁹.

Man hat in diesen Texten das »Klima«, in dem der zur Debatte stehende Passus über die Konfrontation Aniket – Polykarp zu lesen ist. Für Polykarp läßt sich Apostolizität nicht bestreiten, er verkörpert sie geradezu. Und an dieser Stelle (V 24,16) spricht Irenäus das deutlich gegenüber Viktor aus, ganz im Vokabular seiner Polykarp-Verehrung. Folglich bleibt für die nichtquartodezimanische Tradition nur ein nichtapostolischer, wenn auch ehrwürdiger Rang (»Gewohnheit der vorangegangenen Presbyter«) übrig, während Polykarp johanneisch-apostolisch und »immer«, d. h. »seit Anfang so« praktiziert. Die Parteinahme des Irenäus ist eindeutig.²⁰ Und es darf jetzt als völlig sicher gelten, daß die Paraphrase des Euseb in V 24,11 (s. o.), wonach Irenäus die Notwendigkeit der sonntäglichen Osterfeier im selben Schreiben vertreten habe, höchst ungenau und tendenziös ist.²¹ Euseb vereinnahmt Irenäus für die Stellungnahme der von ihm zitierten Synoden, die seine eigene ist, aber mit dem Brief an Viktor gehört Irenäus keinesfalls auf diese Seite.

Man mag sich darüber wundern, denn als gallischer Bischof praktizierte Irenäus mit Sicherheit nichtquartodezimanisch, also »römisch«. Man bekommt auch an keiner Stelle den Eindruck, als verteidige er seine eigene Osterpraxis. Aber er ergreift eben Partei, und zwar für »seine« Kirche Kleinasiens und deren apostolisches Gewicht, das von Viktor übergangen wird. Für Irenäus liegt aus biographischen Gründen der Schwerpunkt der Kirche »spirituell« nicht in Rom (anders offenbar »dogmatisch«: s. u.)²², sondern in Kleinasien, wo er sich persönlich in Überlieferungszusammenhänge verflochten weiß, die über nur eine Station – eben Polykarp – bis auf die Apostel zurückreichen. Er hat Polykarp gesehen (adv. haer. III 3,4) und gehört (ep. ad Flor. V 20,6f.). In dieser Kirche ist des Irenäus eigenes apostolisches Fundament, das er im Osterstreit nicht der Unterschät-

¹⁹ Sch 34, 108 (griech.: Euseb, h. e. IV 14,3).

²⁰ B. Lohse, 114 Anm. 1, zieht also einen falschen Schluß, wenn er aus der fehlenden Erwähnung eines römischen Anspruchs auf apostolische Tradition bei Irenäus folgert, in Rom habe man diesen Anspruch nicht erhoben.

²¹ Das gilt auf die angestellten Beobachtungen zur gegenläufigen parteiischen Diktion bei Irenäus und Euseb hin auch für die Wendung ἀρχαίου ἔθους παράδοσιν ἐπιτηρούσας. C. Schmidt, TU 43, 580 Anm. 1, zögerte hier und meinte: »Es ist sehr leicht möglich, daß Irenäus seine Heimatsitte in dieser Weise verkleinert hat.« Ich halte das nicht für möglich. Seine »Heimatsitte« war in diesem Konkurrenz-Fall für ihn apostolische Überlieferung, mehr als ἀρχαίου ἔθους, wie V 24,16 zeigt.

²² Man muß hier tatsächlich differenzieren und kann sich nicht mit der Bemerkung von K. Müller-H. v. Campenhausen, Kirchengeschichte I/1, Tübingen 31941, 228 begnügen, daß Irenäus, »selbst geborener Asianer, doch auf Seiten der römischen Sitte stand«.

zung überläßt. Polykarp folgt also nach Irenäus zweifellos apostolischer Praxis im wörtlichen Sinn, was im selben Zusammenhang für Aniket nicht gilt. Irenäus markiert ein eindeutiges Gefälle in den streitenden Traditionen.²³ Aber wenn seine Option so eindeutig ist, dann fällt sehr auf, daß er sein Argument nicht gegen Viktor ausspielt (denn davon kann nicht die Rede sein) und daß er nicht einmal selbst in der Osterpraxis der kleinasiatischen Überlieferung folgt.

Man erkennt ein weiteres Mal, wie konsequent und redlich Irenäus auf den Frieden in der Kirche aus ist und dafür in diesem Fall sogar dogmatische Fixpunkte zurückstellt. Nicht nur, weil er die Erzählung der Anekdote in die an Viktor adressierten Sätze ausklingen läßt: »Trotz dieser Differenzen blieben beide in Gemeinschaft . . . und sie schieden mit Frieden voneinander im Besitz des Friedens der Gesamtkirche, ob nun als Observanten oder Nichtobservanten« (V 24,17)²⁴, sondern vor allem durch die Zurückhaltung, mit der er sein Argument von der kleinasiatischen Apostolizität vorbringt, ist sein Friedenswille glaubhaft. Er demütigt Viktor nicht, er verlangt auch nicht dessen Unterwerfung unter die »apostolische« Praxis Kleinasiens. Aber durch die Betonung der letzteren schafft er das Gegengewicht, unter dessen Eindruck – so wie seinerzeit Aniket – jetzt Viktor zur Toleranz, zum Nachgeben bereit sein mag. Indem Irenäus durch seine unterschiedlichen Formulierungen in V 24,16 (hier Aposteltradition, dort nur Presbyterüberlieferung) ein Ungleichgewicht herstellt, erreicht er zweierlei: Er vermeidet es, die Kollision formal gleichberechtigter Ansprüche zu artikulieren, um die es sich im damaligen Verständnis aller Wahrscheinlichkeit nach handelte, und er korrigiert das in Viktors Präntentionen sich zeigende Ungleichgewicht im Verhältnis der Teilkirchen zueinander. – Es zeigt sich im Brieffragment keinerlei Animosität, zu der Irenäus angesichts der Behandlung seiner Heimatkirche durch Viktor Anlaß hatte. Er will Frieden und argumentiert so, daß er ihn ermöglicht.

4. Man muß seine Position allerdings noch weiter differenzieren. Nach dem Bild, das Irenäus von der Übereinstimmung der Apostel hat, kann keine andere Osterpraxis neben der quartodezimanischen apostolisch sein. Die römische, sonntägliche Osterfeier ist für ihn nachapostolisch, was aus Gründen des Friedenswillens so nicht ausgesprochen wird, aber indirekt doch dasteht: ἡ συνήθεια τῶν πρὸ αὐτοῦ (sc. Ἀνικητοῦ) πρεσβυτέρων (V 24,16); und die Vorfahren, die nicht gerade peinlich genau waren und dadurch unterschiedliche Praktiken in der Kirche aufkommen ließen (V 24,13), sind für Irenäus mit Sicherheit die Väter der sonntäglichen Osterfeier, denn die quartodezimanische Praxis ist für ihn apostolischer Brauch und folglich nicht nachträglich entstanden.

Wieso aber kann Irenäus sich selbst der sonntäglichen Praxis anschließen, warum verfährt er mit ihr nicht nach seinem wieder und wieder gegen

²³ Vgl. auch P. Nautin, 83f.

²⁴ Die Übersetzung hinter der Auslassung von C. Andresen, ZNW 56 (1965), 257.

Markion und die Gnostiker angewendeten Argument, nach welchem alles in nachapostolischer Zeit Aufgekommene einfach chronologisch und qualitativ zu spät daran ist, um in der Kirche der Apostel ein Recht zu haben (z. B. *adv. haer.* III 4,3; 12,5; 14,1; V 20,1)? Zum einen zeigt sich darin die Glaubwürdigkeit seiner Äußerung, daß er die Einheit des Glaubens auch in einer *διαφωνία* kirchlicher Lebensformen für möglich hält (Eus. h. e. V 24, 13); Irenäus fühlt sich trotz seines leidenschaftlichen Willens zur kirchlichen Einheit, der teilkirchliche Unterschiede bisweilen nicht zu kennen scheint (*adv. haer.* I 10,2), durch die Fasten- und Osterfestdifferenz nicht irritiert, sondern hat mit seinem Wechsel nach Gallien für seine Person den Ritus gewechselt. Das ist möglich, weil er offenbar nicht für jedes kirchenpraktische Detail pedantisch apostolische Herkunft verlangt, sondern es durch Autorität der so praktizierenden Kirche, die apostolisch ist, legitimiert sieht. Das scheint für Irenäus im Fall der nichtquartodezimanischen Osterfeier zuzutreffen. Sie ist durch die Menge der so feiernden Kirchen und speziell auch durch die römische Kirche gerechtfertigt, so daß ein kleinasiatischer Christ sich in Gallien ihr anschließt, ohne einen Bruch der Einheit zu empfinden.

Das muß nun freilich allem über das Urteil des Irenäus Gesagten hinzugefügt werden, daß für ihn die römische Kirche als solche der nichtquartodezimanischen Praxis einen durchaus nicht beliebigen Rang verleiht. Man kann in diesem Zusammenhang nicht außer acht lassen, daß er sie die »sehr große und sehr alte und allen bekannte Kirche« genannt hat, die »a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundata et constituta ecclesia« (*adv. haer.* III 3,2)²⁵. Rom ist für Irenäus die Gründung der beiden vorrangigen Apostel. Und wie immer die immensen Schwierigkeiten des dann folgenden Textes, zu dessen Interpretation hier kein neuer Beitrag geliefert werden soll, zu lösen sind – in der Konsequenz der gesamten Argumentation des Irenäus im Kontext kommt nur eine Auslegung in Frage, die einen Sonder Rang für die römische Kirche darin formuliert findet. Daß dieser Rang an Rom zugleich exemplarisch für alle apostolischen Kirchen demonstriert sein soll, ist genauso deutlich, aber er gilt nach Irenäus für die Kirche in Rom besonders evident, unvergleichlich und auch vorrangig.²⁶ Wenn jede – so oder so geartete – Voreingenommenheit aus dem Spiel gehalten wird, kann kaum anders exegisiert werden. Für den vorliegenden Zusammenhang darf jedenfalls daraus entnommen werden, daß die nichtquartodezimanische Osterfeier schon als römische Praxis für Irenäus jeder Diskussion entnommen ist. Sie hat ihr Recht neben der wenn auch apostolischen Tradition Kleinasiens. Damit ist dem Zuwachs von eigenkirchlichen Überlieferungen,

²⁵ Sch 34,102.

²⁶ Das wird noch jüngst anders dargestellt von P. Stockmeier, in: G. Denzler u. a., *Zum Thema Petrusamt und Papsttum*, Stuttgart 1970, 65 f., allerdings indem die Wendung »ad hanc enim ecclesiam . . . necesse est convenire omnem ecclesiam«, die sich nur auf die bis dahin einzig erwähnte Kirche Roms beziehen kann, übersetzt wird wie folgt: »Mit einer solchen (sic) Kirche . . . muß . . . jede Kirche übereinstimmen.«

der Entstehung kirchlicher Vielfalt das Recht eingeräumt. Und daß im Zusammenspiel der Teilkirchen für Irenäus die Kirche Roms aus dogmatischen Gründen eine besondere Rolle hat (während es »spirituell« für Irenäus persönlich anders ist: s. o.), dürfte sich aus *adv. haer.* III 3,2 ebenfalls ergeben. Das wird im Schreiben an Viktor insofern bestätigt, als die römische Tradition von der apostolischen des Polykrates nicht verdrängt wird. Irenäus kann für Rom keine apostolische Herkunft der Osterpraxis bestätigen, aber sie hat auch ohnedies ihren Rang. – Irenäus verrät seine Parteilichkeit soweit, als deren Argumente seinem Ziel, Frieden zu stiften, entgegenkommen.

5. Berücksichtigt man diese hinreichend deutlichen Optionen des Irenäus in der Kontroverse, so wird es unmöglich, die Angaben Eusebs unkritisch zu übernehmen. Irenäus hat nicht nur nicht die Sonntagsfeier für notwendig, also einzig möglich gehalten (V 24,11), er hat auch nicht »den Quartodezimanern . . . implizit vorgeworfen, daß sie der Auferstehung Christi an einem anderen Tag als dem Sonntag . . . gedenken«²⁷. Es ist undenkbar, daß er den Kleinasiaten ihre apostolische Praxis zum Vorwurf macht. Für die Synoden, die Euseb zitieren will, wird das zutreffen. Man muß bei der Interpretation der Einzelteile des Berichts bei Euseb ein einheitliches Bild von der Stellungnahme des Irenäus durchzuhalten suchen, weil man bei ihm auf Grund seiner klaren theologischen Positionen mit einem solchen rechnen darf und das für die Einzelinterpretation zudem ein vernünftiges heuristisches Prinzip darstellt. Wenn man die Textfragmente zu stark versachlicht und sie sporadisch nacheinander ohne Rücksicht auf den einen Autor dieses einen Schreibens analysiert, läuft man Gefahr, ein recht widersprüchliches, historisch unwahrscheinliches Bild zu entwerfen. Irenäus wirft dann in V 24,11 den Quartodezimanern ihren falschen Termin vor und ist der unbedingten Meinung, daß Ostern am Sonntag zu feiern sei; andererseits aber sagt er »recht deutlich, daß der Brauch der römischen Kirche (im Gegensatz zu dem der Quartodezimaner) ziemlich jungen Ursprungs ist«, und hält die Attacke Viktors »deshalb für eine unangebrachte Anmaßung des römischen Bischofs«²⁸. Diese doch stark schillernde Beschreibung läuft dem theologischen Denkmuster des Irenäus sehr zuwider, welches es verbieten muß, einen alten apostolischen Brauch (der die quartodezimanische Praxis für Irenäus ist) zugunsten einer Praxis von »ziemlich jungem Ursprung« fallenzulassen und ihn seinen Vertretern »implizit vorzuwerfen«. Die Tendenzen, Positionen und Parteilichkeiten des Irenäus verhelpfen bei entsprechender Beachtung zu größerer Klarheit.

²⁷ W. Huber, 30. Am Rande sei notiert: H. glaubt dort die Auferstehungsfeier als Festinhalt der quartodezimanischen Osterfeier dadurch versichern zu können, daß er sie in den Dokumenten der Gegenseite (sc. Synodalbeschluß aus V 23,2) nachweist; selbst wenn es sich dabei um wirkliches Aktenmaterial und nicht um Eusebs Formulierungen handelt, so ist eben aus dem eigenen, d. h. nichtquartodezimanischen Festverständnis heraus formuliert, so daß sich für die Quartodezimaner daraus nichts ergibt.

²⁸ W. Huber, 30.60.

6. Wir haben bisher den Passus V 24,14f. mit seinen speziellen Schwierigkeiten zurückgestellt. Zwei philologische Fragen betreffen hier dasselbe Problem: Der wiederholte absolute Gebrauch des Verbum $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ und die beiden Angaben $\pi\rho\delta$ $\Sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma$ und $\pi\rho\delta$ $\sigma\omicron\upsilon$ werden in dem Sinn verstanden, daß sie die Belege für die Einführung des Osterfestes in Rom erst etwa um das Jahr 170 bieten, so daß der Konflikt unter Aniket und Polykarp (kurz nach 150) noch gar nicht den Ostertermin, sondern die Begehung des Osterfestes überhaupt betraf. Ich kann diese These nicht für auf Grund des Irenäusbriefes bewiesen halten. Ihre neueren Vertreter liefern keine Argumente über diejenigen hinaus, die K. Holl, auf den sie sich beziehen²⁹ und der seinerseits freilich seine Vorgänger hat, entwickelte.³⁰ Die Argumentenreihe lautet, kurz zusammengefaßt, wie folgt: Irenäus zeigt mit der Angabe $\pi\rho\delta$ $\Sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma$ eine Wende in der römischen Osterpraxis an. Da aber Rom vor Soter nicht etwa quartodezimanisch praktiziert hat (es hätte dann zwischen Polykarp und Aniket keine Differenz geben können), muß es sich, da man in der Zeit nach Soter am Sonntag feiert, um die Wende der Einführung des Osterfestes in Rom überhaupt handeln. Diese Ableitung ist indes durchaus unsicher. Verschiedene Erwägungen lassen sie bedenklich erscheinen. Wenn man den Text des Irenäus durch die Annahme überinterpretiert findet, daß er in Sixtus als dem ältesten genannten Bischof den Anfangspunkt des römischen Osterfestes setzen will³¹, dann gilt das ebenfalls von der Annahme, in Soter solle der besagte Wendepunkt angegeben sein. Sollte Irenäus eine so wichtige Angabe nicht deutlicher entfaltet oder artikuliert haben? Er hätte mit ihr zudem in seinem Sinn argumentieren können: So wie er den Terminstreit dadurch in seiner Bedeutung relativiert, daß er auf die zusätzliche Divergenz auch im Fasten verweist, hätte er hier das weitere, noch schlagkräftigere Argument gewinnen können, daß früher

²⁹ Z. B. W. Huber, 57f.; vgl. M. Richard, *L'Orient Syrien* 6 (1961), 182ff.; *ZNW* 56 (1965), 276ff.; A. Ehrhardt, 116f., bezieht sich allerdings primär auf (die ihrerseits aber wahrscheinlich von K. Holl abhängigen) K. Müller-H. von Campenhäusen, 226–228, und leitet aus dieser These ab, daß Viktor seinen anfangs erhobenen Apostolizitätsanspruch fallenließ, weil er dem kleinasiatischen nicht gewachsen war, denn in Rom konnte man die Sukzession für das Osterfest nur bis etwa auf das Jahr 170 zurückführen. – W. C. van Unnik, *RGG*³ VI, 1962, 149, hält es für »wahrscheinlich«, daß Soter »die Praxis, Ostern an einem Sonntag zu feiern, in Rom eingeführt« hat; diese Vermutung scheidet an der einfachen Überlegung, worüber dann vorher unter Aniket der Streit hätte gehen sollen. – Ohne näheren Hinweis setzt C. Andresen, 247, die Entstehung der sonntäglichen Osterfeier als solcher in Rom an, eine höchst unwahrscheinliche Vermutung: »Die zuerst wohl in Rom gefallene Entscheidung für den Sonntag nach dem Frühlingsvollmond . . .«

³⁰ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. II, *Der Osten*, Tübingen 1928, 216–219. Aus älteren Autoren sei auch H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, 2, Berlin u. Leipzig 1936, 246f., genannt.

³¹ So K. Holl, 217 (W. Huber, 57) mit Recht gegen L. Duchesne, *RQH* 8 (1893), 7, und *Histoire ancienne de l'Église* I, Paris 1906, 289, und inzwischen auch B. Lohse, 117. A. Hilgenfeld, 232f., nahm an, daß von Sixtus in Rom der Umschwung von der (judenchristlichen) Quartodezimanerpraxis zur (heidenchristlichen) Sonntagsfeier vollzogen wurde.

bei einer noch schwerwiegenderen Differenz trotzdem der Friede gewahrt wurde.³² Er hat es nicht ausgesprochen. Und wenn tatsächlich eine Steigerung des damaligen Kontrastes gegenüber dem jetzigen unter Viktor aus dem $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ herausgehört werden müßte, so wäre sie naheliegenderweise nach dem vorausgehenden Kontext zu deuten, wonach sie wahrscheinlich in der direkteren Konfrontation von Observanten und Nichtobservanten, nicht in einer Differenz der Observanz selbst zu sehen ist. Bei seiner Grundtendenz will Irenäus nicht Anfangstermine und Wendepunkte für liturgische Praktiken setzen, sondern an eine vorbildliche Vergangenheit erinnern. Wie will man einigermaßen zwingend diesen weitreichenden Bedeutungsunterschied glaubhaft machen zwischen den beiden Wendungen $\rho\omicron\iota$ $\pi\rho\omicron$ $\Sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma$ $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\iota$. . . $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ $\acute{\epsilon}\tau\eta\rho\eta\sigma\alpha\nu$. . .« (V 25,14) und $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ $\mu\eta$ $\tau\eta\rho\omicron\upsilon\tilde{\nu}\tau\epsilon\varsigma$ $\omicron\iota$ $\pi\rho\omicron$ $\sigma\omicron\upsilon$ $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\iota$ (V 25,15)³³? Im ersten $\pi\rho\omicron$ ist angeblich die Einführung des Osterfestes, also der Gegensatz zwischen Osterfeiernden und Nichtfeiernden markiert, im zweiten $\pi\rho\omicron$ dagegen der »Gegensatz zwischen dem unverträglichen Viktor und seinen Vorgängern« (W. Huber). Währenddessen hat Irenäus ganz parallel formuliert, und es kommt ihm gerade und ausschließlich auf diesen letzten Gegensatz an, so daß man nicht gut annehmen kann, er habe einen weiteren in so verschleierte Form mitbenannt. Daß es um den letzteren Gegensatz geht, ist einzig sicher. Weitere Hypothesen können nur mit der angebrachten Vorsicht geäußert werden; K. Holls weittragende These ist durch die Auffälligkeit der Redeweise $\pi\rho\omicron$ $\Sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma$ (statt $\sigma\omicron\upsilon$) nicht erwiesen, da diese auch andere, und zwar wahrscheinlichere Interpretationen verträgt. Der Text läßt sich völlig zureichend und zwanglos als das für Irenäus typische und hier irenisch-belehrende Zurückgreifen auf die Vergangenheit verständlich machen, wobei man vielleicht erst seit Soter rückwärts in nennenswertem Ausmaß an maßgebliche Vergangenheit rührt, die dann gleich darauf auch bis zu Viktor heraufreichen kann; die Presbyter »vor Soter« wären die gewichtigere (weil ältere) Gruppe oder auch die eigentlich Gemeinten aller Presbyter »vor Viktor«. Dieser Gedanke würde der theologischen Vorliebe des Irenäus entsprechen, während jede nur andeutende Redeweise in so wichtigen Vorgängen der Frühzeit seinem Stil widerspricht.

Oder aber man kommt auf einen früheren, durchaus diskutablen und mit des Irenäus Tendenz zusammenstimmenden Vorschlag zurück, wonach die im Verhalten vorbildliche Vergangenheit, die Irenäus beschwört, vor Soter liegt und mit ihm ihr Ende gefunden hat. Wenn die Redeweise des Irenäus wirklich einen Einschnitt bei Soter markieren will, so ist es der, daß sich unter diesem Bischof die Einstellung der römischen Kirche zum Quartodezimanismus in dem Sinn änderte, daß man die Toleranz gegenüber der anderen Praxis aufgab und »schon Soter die Duldsamkeit gegen die $\tau\eta\rho\omicron\upsilon\tilde{\nu}$

³² Ähnlich W. Huber, 58.

³³ K. Holl, 217 Anm. 1 und W. Huber, 57 Anm. 70 gegen C. Schmidt, 595 f. Man hätte gut daran getan, die ausgewogenen und naheliegenden Erwägungen von Schmidt gelten zu lassen.

τες aufhob³⁴. Von Soter bis Viktor konnte man dann nicht von friedfertigem Verhalten reden, so daß Irenäus hinter Soter zurückgreifen mußte, um Vorbilder für die Einstellung zu finden, die er von Viktor, unter dem es zu einem Höhepunkt der Intoleranz kam, erwartete; und wenn er dann ungenauer οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι sagt, so sind doch die vorher namentlich genannten Bischöfe, d. h. ist die Zeit vor Soter gemeint. Diese Annahme ist naheliegend und plausibel, wird aber in der neueren Diskussion seit Holl nicht erwähnt. Die Befruchtung des πρὸ Σωτῆρος mit der Einführung des Osterfestes in Rom, deren Datum man freilich gern wüßte, erweist sich als höchst unwahrscheinlich angesichts dieser Deutung, die sich glänzend in den Zusammenhang fügt, während man bei der Hollschen These zu beträchtlichen Vermutungen bereit sein muß. Es gibt für das πρὸ als Marke einer Wende also auch andere Möglichkeiten.

Von einer prägnanten Abhebung der Presbyter vor Soter von denen nach Soter hinsichtlich ihrer Osterpraxis ist hier also schwerlich die Rede. Man weiß aus adv. haer. III 3,3 auch, wie geläufig für Irenäus gerade die Presbyterreihe der Kirche Roms ist, so daß man im Viktorbrief aus der namentlichen Nennung der Vorgänger Soters nicht eine eindruckliche Hervorhebung der Grenze in Soter ableiten kann (K. Holl; W. Huber). Das Ziel des nur teilweise bekannten Briefes ist offenbar immer neu von Irenäus genannt worden im Hinweis auf früheres friedfertiges Verhalten der römischen Kirche (V 24,13 b. 14 b. 15. 16 a. 17). Die dazwischen eingestreuten Daten sind unter diesem Zielgedanken formuliert. Die Namen umreißen ohne exakte Terminisierung nach rückwärts die vorbildliche Frühzeit.³⁵ Die vermeintlichen Nebenauskünfte über die Geschichte des Osterfestes in Rom müssen vorläufig als Hypothesen gelten.

7. Das gilt auch von der zugehörigen Deutung des absoluten τηρεῖν, nach dessen ungenanntem Objekt in V 24,14 f. man fragt. Auch in diesem Punkt wird bei K. Holl zumindest um eine Nuance zu sicher formuliert: »Es bleibt nichts übrig als zu τηροῦντες zu ergänzen τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα. Die früheren römischen Bischöfe (sc. vor Soter) waren μὴ τηροῦντες, sofern sie überhaupt kein Ostern feierten.«³⁶ Das ist polemisch gegen L. Duchesne gesagt, der als Objekt zu τηροῦντες ein τὴν τεσσαρσεκαίδεκάτην ergänzte und also den Unterschied im Termin annahm, sowie gegen Th. Zahn³⁷, der τὴν νηστείαν als Objekt ansetzte. W. Huber gibt auch in diesem Punkt

³⁴ A. Hilgenfeld, 250 f. mit Anm. 1, der diese Auslegung schon 1849 vertrat und sich auch bezog auf A. Neander, Erläuterungen über die Veranlassung und die Beschaffenheit der ältesten Paschastreitigkeiten in der christlichen Kirche: Kirchenhistor. Archiv (hrsg. v. K. F. Stäudlin, H. G. Tzschirner, J. S. Vater) 1823, (90–100) 95.

³⁵ B. Lohse, 115: »Irenäus will in seinem Brief lediglich betonen, daß man früher trotz der bestehenden Differenzen in Frieden gelebt hat. Wenn er dabei die Presbyter vor Soter erwähnt, so weist er auf die Gespräche zwischen Polykarp und Aniket (155 n. Chr.) hin; Soter war ja Anikets Nachfolger. Mehr ist damit nicht ausgesagt.«

³⁶ K. Holl, 218; vgl. 216. 217.

³⁷ Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, IV, 294 ff.

K. Holl – ihn wiederholend – recht und dehnt dessen Kritik auf die inzwischen angestellten Untersuchungen von B. Lohse, Ch. Mohrmann und P. Nautin³⁸ aus³⁹, die mit L. Duchesne darin übereinstimmen, daß sie mit dem absoluten $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ die quartodezimanische Praxis kurz umschrieben finden.

Man kann und muß wohl tatsächlich nicht den absoluten Gebrauch von $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ in V 24,14f. für einen technischen Terminus der Quartodezimaner im strikten Sinn halten. Trotzdem spricht aber etliches dafür, daß Irenäus es als Abbrüviatur für die kleinasiatische, quartodezimanische Praxis verwendet. Dann würde übrigens dieser Gebrauch auf eine schon längere Auseinandersetzung um den Termin (nicht um das Fest als solches) schließen lassen. Die Ausdrucksweise ist jedenfalls polemisch gefärbt; und wenn man nicht die unbeweisbare Voraussetzung macht, es gehe um die Osterfeier als solche, so ergibt sich zwanglos die Deutung, daß das $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ eine ursprüngliche, »orthodoxe« Praxis bezeichnet, während als $\mu\eta\ \tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ Abweichler, anders Praktizierende kenntlich gemacht sind. Das ist eine höchst parteiische Diktion, und zwar die der Kleinasiaten, also der Quartodezimaner.⁴⁰ Daß sie – noch im 3. und 4. Jahrhundert (s. u. zu Firmilian und Epiphanius) – ihre Praxis für ursprünglich, weil apostolisch hielten und damit alles andere als Abweichung, als Nichtbeobachten des Apostolischen einstuften, ist sicher. Also steht dem nichts im Wege, das $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ quartodezimanisch zu interpretieren, denn natürlich kennt Irenäus die apologetische Diktion seiner heimatlichen Kirche. Doch ist das keine technische, sondern eine ad hoc gebräuchliche Redeweise, die das Verteidigte positiv, das Bestrittene in Negationen faßt. Und daß man in einem geklärten Zusammenhang als Quartodezimaner ohne weitere Zusätze $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ sagen konnte, ist begreiflich, weil das quartodezimanische $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ als apostolische Ordnung für ihre Vertreter den Ausgangspunkt darstellt und die Sonntagsfeier aus dieser Perspektive heraus deren Negation ist. Für die Auflösung des absoluten $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ ist zu bedenken, daß Irenäus diesen Standpunkt teilt und aus Sympathie mit der Kirche Asiens spricht und in deren Gesichtspunkten dachte (s. o. zu V 24,16).

Das $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ selbst enthält keinerlei Indiz dafür, daß es die Feier oder Nichtfeier eines Festes meine. Zwar kann das Verb die Begehung einer Festfeier bezeichnen, ebensogut aber die Einhaltung oder Beobachtung eines tradierten, für verpflichtend gehaltenen Festtermins als eines rituellen Gebotes. Folglich kann Irenäus auf ein Objekt zu $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ nicht nur dann verzichten, wenn und »weil es selbstverständlich ist, welches Fest gemeint ist«⁴¹, son-

³⁸ B. Lohse, 114f.; Ch. Mohrmann, 166ff.; P. Nautin, 80. 84.

³⁹ W. Huber, 57–59.

⁴⁰ Wegen der Sachbezogenheit dieser Diktion auf das Problem des Ostertermins halte ich es für unzutreffend, aus ihr mit C. Andresen, 92, in einem generellen Sinn den »Geist frühkatholischer . . . Observanzfrömmigkeit« herauszulesen. Gerade in diesem Schreiben des Irenäus ist nicht »religiöser Konformismus« großgeschrieben.

⁴¹ W. Huber, 59.

dern auch, wenn und weil auf Grund des Zusammenhanges etwas anderes selbstverständlich ist, was eingehalten bzw. nicht eingehalten wurde, hier eben der Termin.

Daß diese letzte Möglichkeit hier in Betracht kommt, läßt sich nicht leugnen. Niemand kennt den übrigen Brief, insbesondere den unmittelbar vorausgegangenen Text, der vielleicht mehrmals oder aber direkt vor dem Fragment den vollen Ausdruck des Polykrates (V 24,6) oder eine ähnliche Formulierung bot: *τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης*⁴², so daß das *τηρεῖν* ohne Objekt in der (uns nun allein noch vorliegenden) Fortsetzung des Textes durchaus nicht technisch und nur noch »relativ absolut« dastünde. Man muß dazu aus dem ersten Fragment das ebenfalls sehr schnell entstandene »absolute« *ἐπιτηρούντων* vergleichen (V 24,13), um die Selbstverständlichkeit der Ausdrucksweisen gelten zu lassen. Es ist auch nicht belanglos zu notieren, daß wenig später bei Hippolyt das Verb *τηρεῖν* eindeutig für den Modus der Passafeier, nicht für deren Begehung überhaupt steht, und zwar wieder in einer Negationsform als Bezeichnung der nicht-quartodezimanischen Praxis, in deren Interesse Hippolyt spricht (s. u.): *πρὸ ἀληθινὸν πάσχα . . . οὐ γράμματι νῦν τηρούμενον*« (Refut. VIII 18,1)⁴³. Speziellere Bedeutung für *τηρεῖν* kann nur aus dem Briefzusammenhang erwiesen werden. Daß Irenäus darin von Quartodezimanern und anders Praktizierenden sprach, ist das einzig Sichere. Und darum muß zunächst angenommen werden, daß er mit den *μὴ τηροῦντες* die nichtquartodezimanisch das Osterfest feiernden römischen Christen meinte⁴⁴, und zwar (womit stark gerechnet werden muß) wohl ohne zu wissen, seit wann in Rom überhaupt Ostern gefeiert wurde. Es gibt nämlich keine Anhaltspunkte dafür, daß er viel und Genaues über die römische Kirche und ihre Geschichte wußte, auch wenn er deren Bischofsliste kannte. Die Episode um Aniket und Polykarp, die ja auch nicht eine wirklich genauere Kenntnis der Vorgänge verrät, ist ihm sicher nicht als Stück der römischen, sondern der kleinasiatischen Kirchengeschichte bekannt geworden; er hat sie im Rahmen seiner heimatlichen Presbytertraditionen als Polykarp-Anekdote, anderen vergleichbar (s. o.), kennengelernt. Daß Irenäus den Zeitpunkt der römischen Einführung des Osterfestes gekannt hat, ist also nicht das Wahrscheinliche.

8. Und schließlich: Im Zusammenhang der These, Irenäus datiere mit seiner Ausdrucksweise in Soters Zeit den Beginn des Osterfestes in Rom, wird eine Angabe Eusebs völlig ignoriert, es habe sich nach Irenäus selbst

⁴² Diese »umständliche Formel« widerlegt nicht die Möglichkeit eines quartodezimanischen *τηρεῖν* ohne Objektangabe (W. Huber, 59). Selbst wo Abbräviaturen eingeführt sind und gebraucht werden, wird die vollständige, lange Formel nicht überflüssig, zumal in der Kontroverse.

⁴³ GCS 26 (P. Wendland), Leipzig 1916, 237.

⁴⁴ Es wurde oben schon bemerkt, daß mit den Vorfahren, die in einer gewissen Arglosigkeit verschiedene Gewohnheiten in der Kirche zuließen und also eine wenn auch frühe, so doch immerhin erst nachträgliche Vielfalt und Differenz kirchlicher Praxis verursachten (V 24,13), auf die Väter der sonntäglichen Osterfeier angespielt wird.

(Ειρηναῖος ἱστορεῖ) bereits zwischen Aniket und Polykarp um den Termin (nicht die Begehung) des Osterfestes (διὰ τὴν ζήτημα περὶ τῆς κατὰ τὸ πάσχα ἡμέρας: IV 14,1) gehandelt. Es liegt auf der Hand, daß – wenn diese Angabe korrekt ist⁴⁵ – die Hollsche These hinfällig ist. Dann hat Irenäus die Terminfrage auch in die Zeit vor Soter datiert und für Rom sonntägliche Osterfeier vorausgesetzt. Das bedeutet, daß die Argumentation bei K. Holl (W. Huber u. a.) durch diese Schwierigkeit hindurch gemußt hätte. Daß Euseb an dieser Stelle wie anderwärts (s. o.) einen Text des Irenäus tendenziös bzw. aus seinen späteren Vorstellungen heraus und d. h. wenig korrekt paraphrasiert, ist möglich, aber nicht dadurch allein schon erwiesen. Weil sich diese Angabe (anders als oben) nicht nachprüfen läßt, bleibt sie jedenfalls eine starke Belastung für die beschriebene These. – Zuletzt läßt sich auch bemerken, daß Irenäus durch die Markierung einer so einschneidenden Wende in der römischen Praxis wie der Einführung des Osterfestes vor relativ kurzer Zeit das Gleichgewicht, an dem ihm unter praktischen Aspekten liegt und das er gegenüber Viktor bereits gezielt eher zugunsten der Asiaten akzentuiert hat, über Gebühr in Gefahr gebracht hätte.⁴⁶

Man kann nicht behaupten, was nicht zu erwarten gewesen war, daß nämlich die konsequentere Rücksicht auf den Verfasser des Viktorbriefes die offenen Probleme bezüglich seiner Mitteilungen zum Osterfeststreit sämtlich und gewiß lösen konnte. Sie vermag aber etliche unbegründeterweise verfestigte Positionen in Frage zu stellen und die Diskussion darum neu zu veranlassen.

II. Eusebius und Konstantin

Eine Untersuchung der Parteilichkeit des *Euseb* im Osterstreit und seiner durch sie gelenkten Berichterstattung ist unvergleichlich einfacher und kürzer zu erledigen, als es bei Irenäus der Fall war. Denn einmal liegt Euseb nicht nur im Fragment, sondern in seiner ausformulierten Stellungnahme vor, obwohl diese freilich in die sich distanzierend gebende historische Berichterstattung gekleidet ist; andererseits ist diese Stellungnahme als Parteinahme völlig eindeutig und gerät nicht, wie bei Irenäus, durch Vermittlungstendenzen in die Notwendigkeit, zurückhaltend oder verschlüsselt zu formulieren; und endlich birgt sein Referat nicht die Schwierigkeiten sachlicher Art wie der Brief des Irenäus.

1. Die Interpretation von V 24,11 darf als gesichert gelten (s. o.): Euseb unterschiebt Irenäus eine Position im Streit, die er nicht vertreten hat. Es handelt sich folglich um seine eigene Beurteilung der Sachlage: Nur am Sonntag darf das Mysterium der Auferstehung gefeiert werden. Die Formulierung wird, wie gesagt, aus zeitgenössischen Synodalakten entnommen sein, wie man aus V 23,2 schließen darf. Euseb geht ein beträchtliches Stück

⁴⁵ A. Hilgenfeld, 230 mit Anm. 3, vertraut ihr als solcher und lokalisiert sie naheliegenderweise in den Brief an Viktor.

⁴⁶ Ähnlicher Hinweis bei C. Schmidt, 591.

über das formelle Postulat der sonntäglichen Feier, das er offenbar für die in Frage stehende Zeit belegen kann, hinaus und deklariert die österliche Sonntagspraxis als (allein) apostolische Tradition. Völlig eindeutig, nicht sorgfältig vermittelnd, sondern gleich durchaus parteiisch eröffnet er seinen Bericht über die Vorgänge damit, daß er die konkurrierenden Traditionen bzw. Praktiken unterschiedlich qualifiziert: Die Gemeinden in Asien handelten »ὡς ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας . . . ᾤοντο δεῖν . . . παραφυλάττειν« (V 23,1). Anders »die Kirchen auf dem ganzen übrigen Erdkreis«: Sie sind »ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως τὸ καὶ εἰς δεῦρο κρατήσαν ἔθος φυλάττουσαι« (ebd.). Die quartodezimanischen Bischöfe Asiens verteidigen τὸ πάλαι πρότερον αὐτοῖς παραδοθὲν ἔθος, Polykrates expliziert in seinem Brief nach Rom τὴν εἰς αὐτὸν ἔλθοῦσαν παράδοσιν (V 24,1). Die Parteilichkeit ist evident. Die Formulierungen für die Asiaten in V 23,1, die einer leichten Diskriminierung nahekommen mögen, scheinen eine fast sektierische Vorliebe für (wenn auch alte) Teilüberlieferungen charakterisieren zu wollen. Die Quartodezimaner sind aus Eusebs Perspektive längst Sekte und Häresie. Die österliche Sonntagsfeier ist sowohl apostolischer Herkunft als auch »noch heute« in Übung. Die Reklamation apostolischer Qualität hatte Euseb aber in den gleichzeitigen Quellen für sie nicht gefunden. Man darf mit Sicherheit annehmen, daß er entsprechende Formulierungen exzerpiert hätte. Die Synoden hatten offenbar nur klärend die bestehende Praxis als ihr ἐκκλησιαστικὸν δόγμα entsprechend nachdrücklich formuliert, ohne eine theologische Qualifikation beizugeben und die apostolische Tradition zu bemühen. In den Texten des Irenäus konnte Euseb aus den oben gezeigten Gründen für die (römische) Sonntagsfeier ebenfalls keine Bezeugung des Apostolizitätsanspruchs finden, denn Irenäus formulierte ihn für die Gegenseite.

Diese Verteilung von Rang und Gewicht der Überlieferung zugunsten der sich dann durchsetzenden Sonntagsfeier ist also von Euseb in die Darstellung eingetragen. Suggestiv werden die Qualifikationen im Laufe des Berichts in Abständen wiederholt, wobei es sehr die Frage ist, ob man noch damit rechnen kann, daß es Euseb nicht bewußt war, daß er hier wirklich anderes tat, als seine Quellen nachzusprechen. Von apostolischem Alter spricht er nur für den Brauch, für den seine Quellen diesen Anspruch nicht erhoben; umgekehrt erwähnt er ihn nicht für den anderen Brauch, für den ihn die Quellen selbst in den mitgeteilten Zitaten (Polykrates und Irenäus) ausdrücklich formulierten. Die Parteinahme ist kraß. Für Asiens Bischöfe heißt es anspruchslos genug, daß sie »behaupteten, man müsse an dem ihnen von alters her überlieferten Brauche festhalten«; Polykrates äußert sich »über die Überlieferung, die auf ihn gekommen ist« (V 24,1), und auf solche gezielt wertenden Formeln läßt Euseb den Originaltext folgen, der prägnant und namentlich auf Apostel rekurriert. Euseb diskutiert das nicht. Und er läßt dann in der Paraphrase des nichtzitierten Teils des Briefes des Irenäus an Viktor sogar diesen für Asien nur von ἀρχαίου ἔθους παράδοσις sprechen, während er in den originalen Texten las und mitteilt, daß Irenäus entgegen-

gesetzt wertete: Für ihn standen die asiatischen Kirchen in apostolischer Tradition (s. o.), während er für den römischen Bischof Aniket lediglich von *συνήθεια τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων* spricht (V 24,16). Der Vergleich des irenäischen *»λέγοντα . . . ὀφείλειν κατέχειν«* in diesem Text in bezug auf Aniket mit dem eusebianischen *»ῥόντο δεῖν . . . παραφυλάττειν«* (V 23,1) für die Asiaten zeigt die unterschiedlichen Vorurteile. Euseb spricht ständig über seine Quellen hinaus, zum Teil sogar gegen sie. Das letzte Beispiel ist V 25, wo er auf die palästinensische unter den in V 23, 2–4 erwähnten Synoden zurückkommt. Sein Zitat der letzten Zeilen des Synodenschreibens leitet er so ein: *»συνεληλυθότες, περὶ τῆς κατελθούσης εἰς αὐτοὺς ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων περὶ τοῦ πάσχα παραδόσεως πλεῖστα διειληφότες κτλ.«* Das Zitat selbst enthält dagegen wiederum keinerlei Anspruch auf apostolische Diadoche oder dergleichen für die sonntägliche Praxis, sondern begründet die Position der nichtquartodezimanischen Kirche Palästinas mit dem Hinweis auf ihre Korrespondenz und Übereinstimmung mit der alexandrinischen Kirche. Weil es als Schlußformel des Schreibens vermutlich doch dessen Duktus wiedergibt, kann man nicht annehmen, daß der nichtzitierte Teil das Argument der Apostolizität enthielt. Ein weiteres Mal also hat Euseb seinen Quellen erheblich nachgeholfen.⁴⁷ Für ihn bedeutet die Darstellung der Kontroverse längst, der Orthodoxie gegen die Häresie das Wort zu reden. Damit rückt der ganze Vorfall in den »Grundtypus der altkatholischen Geschichtsschreibung«⁴⁸ ein, nämlich in das Schema von Wahrheit und Irrtum (Ketzerie), nach welchem auch bei Euseb ein Großteil der Begebenheiten sich gliedert. Seine getreue Zitierung der ihm widersprechenden Quellen ist dabei bemerkenswert.

2. Bei Euseb hat auch die Stellungnahme Kaiser *Konstantins* ihren Platz, weil Euseb selbst die Quelle dafür ist und die von ihm in die *Vita Constantini* aufgenommenen Dokumente trotz eines dominierenden Zutrauens der Forschung in ihre Authentizität doch auf Eusebs Auswahl und Handschrift hin immer noch durchgesehen werden müssen. Nun bietet der entsprechende Passus aus dem kaiserlichen Orientierungsschreiben über die Synode von Nicäa (VC III 18f.)⁴⁹ eine Stellungnahme, wie man sie von Kon-

⁴⁷ Wie erfolgreich Euseb mit dieser tendenziösen Diktion war, zeigt sich bei W. Huber, 50 (vgl. 51), der bezüglich V 25 schreibt: »Die Synode berief sich für ihre Osterpraxis auf ihre apostolische Überlieferung.« So viel hatte Euseb nicht einmal behauptet, aber natürlich liegt dieses Verständnis des Lesers ganz in seiner Absicht. Denselben Erfolg hatte er bei A. Ehrhardt, 117, der die Jerusalemer Kirche wegen ihres vermeintlichen, trotz besseren Wissens erhobenen Apostolizitätsanspruchs für »less squeamish« als Viktor hält, der vor dem quartodezimanischen Anspruch auf apostolische Herkunft kapituliert habe. Auch W. Rordorf, *Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag*: ThZ 18 (1962), (167–189) 169f., nimmt »die wiederholte Beteuerung im Bericht des Euseb, daß das Osterfest am Sonntag auf apostolische Tradition zurückgehe«, als historischen »Hinweis darauf, daß das Osterfest am Sonntag älter ist, als man auf Grund jener Presbyterliste (sc. h. e. V 24, 14) erschließen möchte«.

⁴⁸ F. Ch. Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen 1852 (Darmstadt 1962), 9.

⁴⁹ GCS 7 (I. A. Heikel), Leipzig 1902, 85–87.

stantin seit den Vorgängen um die Synode von Arles 314 und auch auf die im vorausgegangenen Schreiben an Alexander und Arius (VC II 64–72) bezogene Position hin erwarten durfte. In allen ausgebrochenen Streitfällen sieht Konstantin die Lösungsmöglichkeit nicht im Obsiegen einer Partei über die andere, sondern in der Zurückstellung der Kontroverse zu sofortiger Einigung im Wesentlichen. So auch hier. Konstantin rekurriert allerdings nicht auf die Frühphase des Streits im zweiten Jahrhundert, in der er in Irenäus das Vorbild für seine Friedensbemühungen gefunden hätte. Er verrät keine Kenntnis der Vorgeschichte, sondern spricht das Problem ausschließlich als gegenwärtiges an. Allerdings hätte ihn die früher erzielte Kompromißformel auch nicht zufriedengestellt, denn man ersieht aus VC III 18f. deutlich, daß Konstantin unter dem angezielten Frieden bzw. der Einigkeit nicht einen christlichen Konsens bei unterschiedlicher Osterliturgie verstehen will, sondern die einheitliche Osterfeier »an ein und demselben Tage« (III 19). Und damit sind wir zugleich bei Konstantins Argumenten für einen Frieden durch gesamtkirchliche Vereinheitlichung der Praxis. Für ihn ist eine Verschiedenheit in den zentralen Dingen des Glaubens unerträglich und »das hochheilige Osterfest« ist eben in seiner ἀγιότης (III 19) eine hochwertige Angelegenheit, weil es das »Fest einer solchen Gottesverehrung« ist (III 18).⁵⁰ Die Entscheidung, auf welchen der beiden umstrittenen Bräuche sich die Gesamtkirche festlegen soll, bemißt sich von der Sache her. Hier geben zwei Dinge den Ausschlag: Konstantin plädiert für die Praxis der Majorität, in der er außerdem die eindeutige und fällige Abhebung vom Judentum gesichert sieht (III 18. 19). Er hält die mehrheitliche Einstellung für »jene Meinung, der fremder (sc. jüdischer) Irrtum und fremde (sc. jüdische) Gottlosigkeit nicht beigemischt ist« (III 19)⁵¹. Der alte Vorwurf des JUDAISMUS hängt also den Quartodezimanern noch immer an. Ansonsten aber erkennt man die Folgen zentralistischer Bemühungen, die sich durch eine διαφωνία zentraler liturgischer Bräuche entscheidend gestört fühlten: Wie bei Viktor, so wird von Konstantin als Ausweg nur das Einlenken der »anderen« bzw. der Minderheit gesehen. Gegenüber dem zweiten Jahrhundert hat sich bis zu Konstantin hin außerdem deutlich die Möglichkeit ergeben, die quartodezimanische Praxis in die Nähe der Heterodoxie zu rücken. D. h. eindeutig, daß sich der Apostolizitätsanspruch der Quartodezimaner nicht durchsetzen können. Was sich nachdrücklich auf namentliche Apostel bezogen hatte, ist längst häresieverdächtig. Konstantin bestreitet seine Argumentation in Anlehnung an die nicänische Synode und ihre nichtquartodezimanischen Bischöfe mit den beiden Kriterien der Majorität und der evidenteren Rechtgläubigkeit. Dagegen taucht das Prinzip der Apostolizität in diesem Rundschreiben nicht auf, genauso wenig das allgemeinere Kriterium des höheren Alters. Man darf daraus wahrscheinlich schließen, daß es auch in den Konzilsverhandlungen keine

⁵⁰ »ἐν τηλικούτῳ πράγματι καὶ τοιαύτης θρησκείας ἑορτῇ διαφωνίαν ὑπάρχειν ἔστιν ἀθέμιτον« (GCS 7, 86).

⁵¹ Übers. nach A. Bigelmair, BKV 9, Kempten u. München 1913, 109.

Rolle spielte, denn nur so hätte es Konstantin als Argument zukommen können. Er selbst dachte schwerlich in den Kategorien dieser immanent ekklesiologischen Prinzipien. Aber wie immer sich das verhält, eines darf sicher aus dem Fehlen des Kriteriums der Apostolizität im Schreiben Konstantins gefolgert werden, nämlich die Authentizität dieses Schriftstückes bzw., vorsichtiger ausgedrückt, dessen Freisein von Überzeichnungen Eusebs. Denn nach Eusebs Beurteilung der Osterterminfrage in seiner »Kirchengeschichte«, die ja unzweifelhaft auf dem Hintergrund seiner Parteinahme im aktuellen Konflikt des 4. Jahrhunderts zu lesen ist, darf man annehmen, daß seine erste »Korrektur« an Konstantins Argumentation der Nachtrag gewesen wäre, daß eben die österliche Sonntagsfeier apostolischer Herkunft und Überlieferung entspricht (s. o.). Diesen Hinweis muß Euseb stark vermißt haben, er greift aber so wenig in seine Quelle ein wie in den anderen genannten Fällen, in denen die Quellen nicht seinem eigenen Konzept entsprechen.⁵²

III. Weitere Beurteilungen

Die Parteilichkeit Eusebs spielt, wie zu sehen war, noch in die historische Erstellung eines zuverlässigen Bildes von den Vorgängen und Fronten im Osterstreit des 2. Jahrhunderts hinein, weil durch sie die Überlieferung der einzigen erhaltenen Originalquellen gerahmt ist. Die im weiteren genannten frühchristlichen Schriftsteller dagegen haben mit ihren wenigen Auskünften keine Bedeutung für die Rekonstruktion der historischen Begebenheiten, weil sie keine zusätzlichen Informationen bieten. Sie wissen aber um den Konflikt und seinen Gegenstand und sind an der damals geschaffenen Lösung interessiert, zu der sie auch Stellung nehmen. Dabei kommt es an Hand des Osterstreites in der nachfolgenden Zeit zu interessanten und durchaus differenten Urteilen über das Problem der gesamtkirchlichen Einheit, des Verhältnisses der Teilkirchen zueinander und des Anspruchs auf Apostolizität für durchaus unterschiedliche Traditionen.

Den bei Euseb erhaltenen Brieffragmenten von Polykrates und Irenäus ist es wahrscheinlich zu verdanken, daß die quartodezimanische Praxis in der weiteren Tradition nicht einseitig als häretisches Phänomen begegnet, denn in beiden (auch in Irenäus) kommen kleinasiatische und damit entsprechend parteiisch argumentierende Stimmen zu Wort, die mit dem Argument der Apostolizität den orthodoxen Charakter der Praxis stark stützten. Sie finden einen polemischen Nachfolger in Firmilian (s. u.). Es gibt dann die dezidiert gegenteilige Stellungnahme, wie sie an Euseb gezeigt wurde und von Hippolyt vertreten worden war. Und endlich gibt es abwägende, nicht schon vorentschiedene Beurteilungen wie bei den Historikern Sokrates und Sozomenos, denen aus der Distanz die historische Relativität bzw. die Ambiva-

⁵² Für die Handschrift Konstantins spricht auch die Wendung: *τοιούτης θρησκείας έορτή* (VC III 18), für welche man bei Euseb eine spezifischere Umschreibung erwarten dürfte.

lenz des Sachverhalts bei der Lektüre Eusebs aufgefallen war, weil sie nicht wie Euseb dogmatisch fixiert waren.

1. Aus Hippolyt, Refut. VIII 18,1f., spricht der römische Standpunkt; vielleicht darf man ein Echo Viktors heraushören. Quartodezimaner sind hier als Ketzer gezeichnet, sowohl formal (»φιλόνοιχοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον«) als auch material (»συνιστάνουσι δεῖν . . . φυλάσσειν κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγὴν«).⁵³ Sie vertreten judaisierende Tendenzen, wobei Hippolyt ihre Berufung auf eine Verpflichtung durch Ex 12,18; Dt 27,26; Num 9,3.13 sicher zutreffend referiert (die Kontroverse hat den Schriftbeweis provoziert, sofern quartodezimanische Praxis nicht ohnehin im lebendigen Bewußtsein der Schriftgemäßheit stand), die zweite Säule aber, den Rekurs auf die Apostel, unterschlägt, wie es Euseb nach ihm dann tut.⁵⁴ Man darf wohl von bewußtem Verschweigen reden, denn Hippolyt muß um den Anspruch der Quartodezimaner, der von römischem Boden aus schlecht streitig zu machen war, gewußt haben. Noch *Theodore*⁵⁵ sowie Sokrates und Sozomenos (s. u.) wissen darum. Der Streit war spätestens seit Viktor mit dem dogmatischen Problem der Kollision konkurrierender Ansprüche auf Apostolizität belastet, und das war noch im 4. und 5. Jahrhundert (s. u.) bekannt, wurde aber parteilich zugunsten der jeweils anderen Seite (oder, wie bei Irenäus, zugunsten des Friedens) verschwiegen.⁵⁶ Hippolyt besteht auf der Notwendigkeit für Christen, das Passafest unjüdisch zu feiern, und sucht die Quartodezimaner mit ihrer teiljüdischen Liturgie durch Gal 5,3 in Verlegenheit zu bringen. Abschließend bemerkt er, daß sie in allem übrigen mit den apostolischen Traditionen der Kirche übereinstimmen. Das wertet sie zwar innerhalb des Ketzerkatalogs auf, will aber unmißverständlich heißen, daß die sonntägliche und nicht die quartodezimanische Osterfeier apostolischer Herkunft ist. Es fällt auf, daß am Festinhalt der Quartodezimaner nichts beanstandet wird und der Termin selbst zur Kontroverse und Leidenschaft Grund genug ist. Im übrigen muß damit gerechnet werden, daß die Charakteristik Hippolyts hauptsächlich den Römer Blastos und nicht die Kleinasiaten im

⁵³ GCS 26, 237 bzw. 16f. Vgl. VIII 5 (ebd. 225).

⁵⁴ Für Hippolyt wird das auch von W. Huber, 15, bemerkt.

⁵⁵ Theodoret, haer. fab. comp. III, 4 (PG 83, 405 A): »Φασὶ τὸν εὐαγγελίστην Ἰωάννην . . . διδάξει αὐτοὺς ἐν τῇ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ τῆς σελήνης ἐπιτελέσαι τοῦ πάσχα τὴν ἑορτὴν.« Im übrigen auch hier die vollständige Apostrophierung als Ketzer: »κακῶς δὲ τὴν ἀποστολικὴν νενοηκότες παράδοσιν κτλ.« mit Hinweis auf die abweichende Praxis und den Gebrauch pseudapostolischer Schriften.

⁵⁶ Es gab Variationen des Anspruchs auf Apostolizität für die Osterpraxis und der Kontroverse darum. Epiphanius, haer. 70,10,2f. (GCS 37, K. Holl, Leipzig 1933, 242f.; vgl. 70,11,2f. ebd. 244) kennt Quartodezimaner, die (statt der asiatischen Lokaltraditionen) ein Apostelwort aus einer Kirchenordnung (Διάταξις) zitieren, deren genuin-apostolische Herkunft und Qualität Epiphanius nicht anfecht, doch sieht er das Wort bei ihnen falsch interpretiert: Es verordnet und belegt gerade die (folglich apostolische) orthodoxe (d. h. sonntägliche) Osterfeier. Zur Identifizierung der gemeinten Kirchenordnung siehe E. Schwartz, AGG 8/6 (1905), 108f.

Auge hat⁵⁷, ohne daß dadurch jedoch die Darstellung sachlich beeinflußt wäre. In Rom hat man den Konflikt anscheinend dadurch zu entscheiden versucht, daß man auf das spezifisch Christliche der Sonntagsfeier und das »judaistische« Moment in der Beibehaltung des 14. Nisan gepocht hat. Ein Beleg dafür ist außer Hippolyt auch *Ps-Tertullian*: »Est praeterea his omnibus etiam Blastos accedens, qui latenter Iudaismus vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysi XIII mensis (Nisan). Quis autem nesciat, quoniam (quomodo) evangelica gratia evacuatur, si ad legem Christum redigis?« (adv. omnes haer. VIII, 1).⁵⁸ Der Anspruch auf (apostolische) Ursprünglichkeit kann dann im Stil Hippolyts beiläufig und wie selbstverständlich nachfolgen. – *Epiphanius*, haer. 50⁵⁹ ist von Hippolyt abhängig und bietet weder formal noch inhaltlich Neuigkeiten für den vorliegenden Fragezusammenhang. Bemerkenswert ist, daß bei Hippolyt (und darum auch bei Epiphanius) keine Reminiscenz an den historischen Streit im zweiten Jahrhundert begegnet. Das ist anders bei einem kleinasiatischen Bischof etliche Dezennien später, der allerdings nicht als Chronist, sondern als Polemiker an die damaligen Vorgänge erinnert und hier der Erwähnung wert ist.

2. Es ist längst deutlich geworden, in welchem Umfang der jeweilige Standort eines altkirchlichen Schriftstellers, seine Voreingenommenheit, die Sache des Osterstreites unterschiedlich sehen und beurteilen läßt. Ein hervorragendes weiteres Zeugnis dafür ist der im vorliegenden Zusammenhang meines Wissens unbeachtete *Firmilian* von Caesarea in Kappadokien (gest. um 268). In seinem gehässigen Schreiben an Cyprian gegen Stephan I. von Rom⁶⁰ sind interessante Parallelen und Differenzen zu den bisher erwähnten Quellen zu finden. Die aktuelle Situation ist der Ketzertaufstreit, also ein neuer Konflikt zwischen Rom und anderen Teilkirchen. Firmilian ist, wie Cyprian, wegen Nichtanerkennung der Ketzertaufe von Stephan attackiert worden. Sein Bestätigungsschreiben (etwa i. J. 256) für Cyprian und dessen Argumente gegen Stephan gehen von der Unrechtmäßigkeit der römischen Ansprüche aus und benutzten dazu auf bezeichnende Weise die Vorgänge um den Passastreit als Illustration und Beweismittel. Nachdem es bereits (offenbar mit Worten Cyprians) hieß, »daß niemand so töricht sei zu glauben, die Apostel hätten dies (sc. die römische Anerkennung der Ketzertaufe) gelehrt« (75,5), fährt Firmilian wenig später fort: »Daß die Römer das nicht in allem beobachten, was von Ursprung überliefert worden ist, und daß sie

⁵⁷ Siehe W. Huber, 14 Anm. 16 im Anschluß an E. Schwartz. Anders A. Hilgenfeld, 280f.

⁵⁸ CC 2 (A. Kroymann), 1954, 1410. Über diese Schrift in ihrem Zusammenhang mit den römischen Ereignissen siehe W. Huber, 14 Anm. 16 mit E. Schwartz.

⁵⁹ GCS 31 (K. Holl), Leipzig 1922, 244–248.

⁶⁰ Edition unter den Briefen Cyprians als ep. 75: CSEL 3,2 (G. Hartel), Wien 1871, 810–827; die Übersetzung ist im folgenden unter geringen Änderungen entnommen von J. Niglutsch-A. Egger, BKV, Kempten 1879, 454–480. Aus der Literatur: J. Ernst, Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung: ZKTh 20 (1896), 364–367.

vergeblich das Ansehen der Apostel vorschützen, kann man auch daraus erkennen, daß bezüglich der Feier des Osterfestes und vieler anderer göttlicher Mysterien bei ihnen offenbar einige Abweichungen vorkommen und dort nicht alles gleicherweise beobachtet wird, was zu Jerusalem beobachtet wird, wie auch in den meisten übrigen Provinzen vieles nach der Verschiedenheit der Orte und Menschen verschieden ist; doch deswegen ist man niemals von dem Frieden und der Einheit der katholischen Kirche losgerissen worden. Dies hat nun Stephan zu tun sich erdreistet, indem er den Frieden gegen euch, den seine Vorgänger immer in wechselseitiger Liebe und Ehrenbezeugung bewahrt haben, gebrochen und obendrein noch die seligen Apostel Petrus und Paulus in den üblen Ruf gebracht hat, als ob sie das überliefert hätten . . . Daher leuchtet ein, daß diese (sc. jetzt von Rom vertretene) Überlieferung nur menschlich ist . . .« (75,6).⁶¹

Man erkennt zwei Ausgangspositionen für die polemische Stellungnahme, nämlich einerseits die Ablehnung der römischen Praxis im Taufstreit aus der Sache heraus und verschärft wegen der Vorgangsweise Stephans und des nichtapostolischen Charakters der Lehrmeinung – andererseits das Zugeständnis einer Verschiedenheit in den Kirchen und den Willen zu Friede und Einheit. Kriterium ist die Apostolizität, die für den eigenen Teil reklamiert, dem anderen bestritten wird.

Die Selbstverständlichkeit, mit der hier am Osterstreit das Abweichen der römischen Kirche von apostolischen Traditionen nachgewiesen wird, verriet um die Mitte des 3. Jahrhunderts das kleinasiatische Selbstbewußtsein in dieser Sache, nämlich allein im Besitz der apostolischen Ordnung zu sein. Merkwürdig ist dann, daß offenbar Jerusalem einen Augenblick lang das Maß des Apostolischen ist, woraufhin dann allerdings seltsam fließend die Rede sogleich zu einer legitimen, selbstverständlichen Vielfalt in den Kirchen übergeht, die Frieden und Einheit nicht ausschließt; vielleicht ist Jerusalem für den Kleinasien der Ursprung seiner quartodezimanischen Praxis, deren Heimat es seit 135 n. Chr. mit Sicherheit nicht mehr ist. Man hat den Eindruck, daß bei Firmilian wie wohl auch bei Polykarp das Argument der

⁶¹ CSEL 3,2 (G. Hartel), 813 f.: »Eos autem qui Romae sunt non ea in omnibus observare quae sint ab origine tradita et frustra apostolorum auctoritatem praetendere scire quis etiam inde potest, quod circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta videat esse apud illos aliquas diversitates nec observari illic omnia aequaliter quae Hierosolymis observantur, secundum quod in ceteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est. quod nunc Stephanus ausus est facere rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores eius vobiscum amore et honore mutuo custodierunt, adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint . . . unde apparet traditionem hanc humanam esse . . .« Nachdem hier Rom in diesem Stil von der verlässlichen apostolischen Tradition abgerückt wird, kann man den Tenor des Schreibens nicht so wiedergeben, daß die Polemik Firmilians sich nur gegen die römische Beurteilung der Ketzer richte und Stephans »Anspruch, der Nachfolger des Petrus zu sein«, »keineswegs zurückgewiesen« werde: so nämlich J. McCue, *Der römische Primat in den ersten drei Jahrhunderten: Concilium 7* (1971), (245–250) 248.

Apostolizität erst in dem Augenblick zur Bestreitung anderer kirchlicher Praktiken oder Lehrmeinungen führt und sie als Abweichung qualifiziert, da die römische Kirche mit Maßnahmen zur Vereinheitlichung im eigenen Sinn auftritt. Ansonsten scheint man im Bewußtsein apostolischen Besitzes tolerant gegen teilkirchliche Sondertraditionen (freilich nicht gegen Häretiker) gewesen zu sein. Die vorhandene Vielfalt wird anerkannt und im Ernstfall gegen zentralistische Tendenzen ausgespielt. Irenäus war so verfahren, als er die unterschiedliche Fastenpraxis der Vorzeit in Erinnerung brachte, und wie er, so verweist Firmilian mahnend auf die Möglichkeit der Einheit in Verschiedenheit und tritt – allerdings anders als der vermittelnde Irenäus – als Kläger gegen den römischen Bischof als den Zerstörer des kirchlichen Friedens auf, den seine Vorgänger immer bewahrt hatten. Wie Viktor von Irenäus, so wird Stephan von Firmilian daran erinnert, daß seinen Vorgängern im Amt der Friede wichtiger war als die Durchsetzung eigener Vorstellungen. – Aus der für ihn evident unberechtigten Berufung auf die Apostel römischerseits sowie aus dem unfriedlichen Verhalten Stephans leitet Firmilian ab, daß der römische Standpunkt »nur menschliche Überlieferung« ist.

Die Parteilichkeit ist wieder offenkundig, und sie wird auch ganz massiv artikuliert in der Form, daß gegenüber Rom und auch gegenüber Nordafrika eine geradezu geographisch verankerte, also landeskirchliche Orthodoxie Kleinasiens versichert wird und dabei auf einem Umweg sogar die Apostolizität der umstrittenen Praxis (hier die Wiedertaufe der Ketzer) abgeleitet wird (siehe 75,19). Die Erinnerung an den Osterfeststreit des 2. Jahrhunderts ist hier in einer polemischen Version zum Muster für parallele Fälle geworden. Dabei sind die Konturen im Verhältnis der Teilkirchen zueinander noch dieselben wie im Osterstreit ein knappes Jahrhundert zuvor.

3. Die Kirchengeschichtsschreiber des 5. Jahrhunderts gehen wieder ausdrücklicher auf den Streit in seinem historischen Ursprung und Verlauf ein. Es finden sich da eigentümliche Stellungnahmen zur Sache als einem historischen und gleichzeitig immer noch aktuellen Problem. Bei *Socrates Scholasticus*, h. e. V 22⁶² begegnet das Thema im größeren Zusammenhang einer Darstellung der anwachsenden Aufspaltung und Zersplitterung der Kirche aus vielerlei geringfügigen und gewöhnlichen Anlässen. Als Historiker ist er entschieden abgeneigt, hinter den verschiedenen gewordenen Traditionen illustre Herkünfte, sanktionierende Ursprünge und unterschiedliche Wertstellungen anzuerkennen. Nach seinem Prinzip »ἀντὰ τὰ πράγματα δεικνύει« (V 22,13)⁶³ und »gehorsam den Gesetzen der Geschichte« (VI prooem. 9)⁶⁴ analysiert er in durchaus liberaler Manier sein Quellenmaterial. Was er über den Osterstreit weiß, verdankt er Euseb; er verweist

⁶² PG 67, 625–646; R. Hussey, *Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia*, Tom. II, Oxford 1853, 623–641.

⁶³ PG 67, 628; Hussey, II, 626.

⁶⁴ PG 67, 660 mit n. (4) von H. Valesius; Hussey, II, 654.

auf h. e. V 24 und zitiert aus VC III 19. Seine Darstellung ist dabei von vornherein stark parteiisch⁶⁵, und zwar polemisch gegen die Quartodezimaner eingenommen, die permanent attackiert werden; aber die Parteilichkeit kommt nicht aus kirchenpolitischen, ja nicht einmal aus letztlich theologischen, sondern aus historischen Gründen.

Sokrates hat eine offenkundige Aversion dagegen, wenn die unterschiedlich gewordenen Kirchenbräuche jeweils zu unaufgebbaren Gesetzen gemacht und konkurrierend mit hohen theologischen Qualifikationen ausgestattet werden. Für ihn ist nachweislich alles aus Zufall, Bedürfnis und Gewohnheit entstanden. Und die Quartodezimaner scheinen Sokrates gerade durch einen penetranten dogmatischen Unbedingtheitsanspruch, den sie für ihre Tradition erhoben, gereizt zu haben. Aus historischen Gründen nimmt er gegen sie Partei, nicht zugunsten oder aus Verpflichtung gegenüber einer für orthodoxer gehaltenen anderen Praxis. Die sonntägliche Osterfeier fällt für ihn nämlich zusammen mit der quartodezimanischen unter dasselbe Urteil, sobald sie sich mit dem dogmatischen Rang apostolischer Herkunft zierte (s. u.). Man kann, aufs Ganze gesehen, aus der einseitigen Polemik des Sokrates gegen die Quartodezimaner aber folgern, daß die Sonntagspraxis zu seiner Zeit zumindest vorwiegend nicht theologisch, sondern kirchenpraktisch mit dem Kriterium der Einheit und der Mehrheit argumentierte. Und soweit stellt sich Sokrates nachdrücklich hinter die Regelung (und deren Motivation) durch Konstantin bzw. die Synode von Nizäa, die er – wieder unter historischem Aspekt – in Schutz nehmen muß (s. u.). Er ist entschieden für die Praxis, die sich mehrheitlich durchgesetzt hat. Die Quartodezimaner sind eben faktisch die ketzerische Minderheit. Das frühere Moment des Häresieverdachts ist längst zur offenen Beschuldigung geworden. Quartodezimanisch praktizieren heißt *ιουδαϊζειν* (V 22,3), die Quartodezimaner sind die *φιλοῦντες Ἰουδαίους ἀκολουθεῖν* (V 22,73).⁶⁶ Diesen Vorwurf, den Sokrates aus der konstantinischen und aus seiner eigenen Zeit der Auseinandersetzung kennt und aus den Argumenten der Quartodezimaner selbst ableitet, erhebt er seinerseits aber nicht im Namen einer anderslautenden Orthodoxie oder aus bestimmten theologischen Absichten heraus, sondern im Namen historischer Einsicht in den Sachverhalt und einer Ablehnung unausweisbarer Absolutheits- bzw. Ursprünglichkeitsansprüche. Zur Erläuterung ist ein kurzes Eingehen auf den Gang seiner Argumentation unerlässlich.

Sein Ausgangspunkt zeigt Sokrates in der Tat unbestechlich. Er ergreift nicht von vornherein Partei und gibt theologisch sogar niemandem unter den Streitenden recht. Sokrates weiß vom Apostolizitätsanspruch wörtlich für beide Seiten: Die Tessareskaidekatiten führen ihre Tradition auf Johannes zurück, die Gemeinden in Rom und im übrigen Westen leiten ihren

⁶⁵ Ich muß meine frühere Darstellung in Kairos NF 12 (1970), 127f. hier in etlichen Punkten beträchtlich korrigieren.

⁶⁶ PG 67, 625. 644; Hussey, II, 623. 639.

Brauch von Paulus und Petrus her.⁶⁷ Die Reaktion des Kirchenhistorikers darauf lautet: »Ἀλλ' οὐδείς μὲν τούτων ἔγγραφον ἔχει παρασχεῖν τὴν περὶ τούτων ἀπόδειξιν« (V 22,29).⁶⁸ Keine Seite kann die angeblich apostolische Herkunft ihrer Überlieferung beweisen, es fehlen ganz einfach die schriftlichen Belege dafür, die nach Sokrates unabdingbar sind für eine solche Behauptung. Damit ist der Anspruch für ihn gegenstandslos, auch für den Teil der Partei, der er in der Praxis zustimmt. Er zeigt sich absolut unbeeindruckt von anderslautenden Reklamationen, die – wie die Rekurse auf bestimmte Apostel – aus einem theologischen Prinzip heraus historische Kontinuitäten postulieren, die nicht belegt werden (können). Was er auf dem Boden der *πράγματα* nicht vorfindet, zählt nicht. Und dahinter steht seine historisch gewonnene These, die auch den römischen Anspruch betrifft, aus dem genannten Grund aber (abgesehen von dem soeben zitierten Passus) ausschließlich gegen die Quartodezimaner gewendet wird: Der Ostertermin läßt sich (wie viele vergleichbare Dinge) prinzipiell nicht von Jesus oder den Aposteln herleiten, sondern ist aus Gewohnheit entstanden und hat folglich disparate Entwicklungen zeitigt.

Der Nachweis für diese These ist nun freilich ziemlich stark durch die antiquartodezimanische Perspektive des Ganzen eingefärbt, läßt aber das prinzipielle Denken deutlich erkennen. Die Quartodezimaner – das scheint im Text ständig durch – haben sich auf apostolische Praxis und auf die Praxis Jesu selbst, mit den Juden am 14. Nisan das Passa zu feiern, berufen und haben sich offenkundig auch auf das Todesdatum Jesu am Tag der ungesäuerten Brote bezogen. Darum folgende Argumentenreihe bei Sokrates: Es gibt kein einziges Gesetz (*νόμος*) Christi, das vorschreiben würde, es den Juden gleichzutun (*ἰουδαΐζειν*), im Gegenteil hat der Apostel (Paulus) genau das ausdrücklich auch unter Bezug auf Festtermine als Verrat an der christlichen Freiheit verwehrt (Hinweis auf Gal 4,21; Kol 2,16f.; Hebr 7,12: V 22,3–7).⁶⁹ Die Apostel haben auch kein Interesse an diesen Dingen gezeigt. D. h., daß für solche Details der kirchlichen Praktiken apostolische Herkunft bestritten und das Prinzip der Apostolizität rigoros eingegrenzt wird. Es wird mehrfach wiederholt, daß weder Jesus noch die Evangelien noch Paulus oder ein anderer Apostel durch eine Anordnung den Ostertermin vorgeschrieben haben, so daß für keinen Termin (auch für den quartodezimanischen nicht) solche Würde und Verbindlichkeit beansprucht

⁶⁷ »Τεσσαρεσκαίδεκατῖται δὲ φασί, ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου τὴν παρατήρησιν τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης παραδεδοῦσθαι αὐτοῖς· οἱ δὲ κατὰ τὴν Ῥώμην καὶ τὰ ἑσπέρια μέρη τοὺς ἀποστόλους Παῦλον καὶ Πέτρον τὴν ἐκεῖ παραδεδικέναι συνήθειαν λέγουσιν« (V 22,28: PG 67, 632; Hussey, II, 629). Weil Sokrates als Quelle nur Euseb angibt, Euseb den römischen Anspruch aber nicht erwähnt (s. o.), wäre es interessant zu wissen, ob Sokrates, wie oft in seinem Werk, auch hier eine ungenannte Quelle auswertet oder (was aber wegen der nachfolgenden Kritik und wegen seiner sonstigen Manier unwahrscheinlich ist) von sich aus den Rekurs auf die römischen Apostel ergänzt. Die Editionen und Quellenuntersuchungen schenken dem Tatbestand keine Aufmerksamkeit.

⁶⁸ PG 67, 623; Hussey, II, 629.

⁶⁹ PG 67, 625; Hussey, II, 623f.

werden kann. Sokrates hat einfach vergeblich nach der literarischen (bzw. biblischen) Belegstelle dafür gesucht, und anderes gilt ihm nichts. – Das positive Gesetz Jesu oder der Apostel für einen Ostertermin existiert also nicht. Wenn man sich daraufhin auf Jesu eigene Praxis beruft und es ihm nachtun will, so warnt Sokrates: Wer so spricht und handelt, hat folgerichtig auch alles andere nachzuahmen, was Jesus als Jude und unter den Bedingungen seiner Zeit tat bzw. erlitt (V 22,73–80).⁷⁰ Und das Datum der Passion Jesu ist in den Evangelien nicht aufgeschrieben, um als Festsetzung des christlichen Passatermins verstanden zu werden, sondern »bloß aus historischer Absicht (ιστορικῶς δὲ μόνον)«, um den Juden ihre an Festtagen begangenen Bluttaten vor Augen zu stellen (V 22,9f.).⁷¹ – Es bleibt also nichts von vermeintlichen Vorschriften eines bestimmten Oster- bzw. Passatermins durch Jesus oder die Apostel übrig.

Wie kam es aber zu den vorhandenen Bräuchen? Apostel und Evangelien haben anfangs die Festsetzung des Passafestes und der anderen Feste der Klugheit der εὐεργετηθέντες überlassen (V 22,7)⁷², worunter wohl einfach die Bischöfe zu verstehen sind, denn später heißt es, daß die προσεστώτες der jeweiligen Epochen als verantwortlich gelten müssen für die große διαφωνία, denn was sie praktizierten bzw. zuließen, wurde alsbald danach Tradition und Gesetz (V 22,61).⁷³ Und Sokrates stellt den Prozeß geradezu anstößig gewöhnlich dar: »Da aber nun die Menschen die Feste als Erholung von ihrer Arbeit lieben, beging man in den einzelnen Ländern je nach Gutdünken (ὡς ἐβουλήθησαν) das Gedächtnis des heilbringenden Leidens nach irgendeinem Brauch . . . Mir scheint, daß so, wie vieles andere in den verschiedenen Gegenden aus Gewohnheit wurde, auch das Passafest jeweils seine besondere Art der Begehung einer gewachsenen Gewohnheit verdankt, weil ja kein Apostel, wie ich sagte, irgend jemand darüber Vorschriften gemacht hat. Daß die Beobachtung jeweils seit alters eher aus Gewohnheit als aus einem Gesetz entstand, das zeigen einfach die Fakten« (V 22,8. 12f.).⁷⁴ Es läßt sich nämlich zeigen, daß die verschiedenen Praktiken alle in alte Zeit zurückreichen. Und weil sie auf lokale Gewohnheiten, Bräuche und Entwicklungen zurückzuführen sind, ist ihre Verschiedenheit alles andere als verwunderlich. Diese Genese der unterschiedlichen Liturgien aus Gewohnheit wird durch einen der für Sokrates bezeichnenden umfanglichen Exkurse über zahlreiche Parallelen aus der Kirchengeschichte belegt (V 22,30–63).⁷⁵ Im Grunde ist damit der Konflikt jenseits der Debatte um

⁷⁰ PG 67, 644f.; Hussey, II, 639f.

⁷¹ PG 67, 628; Hussey, II, 625; zu beachten ist die Annotatio dazu bei Hussey, III, 416f.

⁷² PG 67, 628; Hussey, II, 624f.

⁷³ PG 67, 641; Hussey, II, 636.

⁷⁴ PG 67, 628; Hussey, I, 128f.; hierher gehört die Beobachtung von P. Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie Bd. I, Freiburg-München 1967, II 4, daß Sokrates »die Menschen und ihre Schwächen . . . für die Bewegung in der Geschichte verantwortlich macht«.

⁷⁵ Ebd. 632–641; Hussey, II, 630–636.

Orthodoxie und Ketzerei angesiedelt, was nicht von ungefähr kommt. Sokrates hat sich kein theologisches Ziel gesteckt: »wir haben uns nicht vorgenommen, die Glaubenslehren zu prüfen . . ., sondern die Geschichte dessen, was sich in Bezug auf die Kirchen zugetragen hat, so gut wir können, darzustellen« (I 22,14).⁷⁶ Und wenn er die Quartodezimaner trotzdem wie Ketzer traktiert, so zu dem Zweck des Nachweises, daß sie in ihrem dogmatischen Anspruch eine historische Fiktion aufbauen, die er nicht dulden will. Der springende Punkt ist dabei, daß er als Historiker die Berechtigung solcher apostolischer Qualifikationen ohne die Möglichkeit des Nachweises (ἔγγραφον παρασχεῖν τὴν περὶ τούτων ἀπόδειξιν!) grundsätzlich und in jedem Fall bestreitet. – Und er geht in der Aufklärung über historische Illusionen, welche theologischen Prinzipien dienstbar sind, noch einen für seine Zeit erstaunlichen Schritt weiter, wenn er die anfängliche und normative Einheitlichkeit der Apostelzeit selbst bestreitet: »Ὅτι δὲ εὐθὺς ἐπὶ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων πολλαὶ διαφωνίαι διὰ τὰ τοιαῦτα⁷⁷ ἐγένοντο, οὐδὲ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους διέλαθεν, ὡς μαρτυρεῖ ἡ βίβλος τῶν Πράξεων« (V 22,65)⁷⁸, woraufhin die Umstände und Ergebnisse des sog. Apostelkonzils zu Jerusalem erzählt werden und das sog. Aposteldekret (Act 15,28f.) dann als evidenter Gotteswille herausgestellt wird und als die Gesetzgebung der Apostel in negativer Form gilt: Hier ist nämlich im einzelnen und exklusiv festgelegt, was an jüdischen Dingen in Geltung bleibt, so daß nichts darüber hinaus – etwa die Beibehaltung des jüdischen Passatertmins – legitim ist. Darüber setzen sich manche hinweg, obwohl das eine νομοθεσία ist. Sie »kämpfen um Festtage wie um ihr Leben« und stehen nun als solche da, die über die einzig vorhandene und schriftlich verbürgte νομοθεσία τῶν ἀποστόλων hinweggehen, indem sie unter fälschlicher Berufung auf Apostel etwas Jüdisches praktizieren, was nicht festgehalten werden durfte (V 22, 71). – Der ganzen damaligen Affäre entnimmt Sokrates, daß es schon am Anfang, unter den Aposteln selbst, Differenzen und Konflikte gab. Die Kirchengeschichte setzt diesen Zustand fort. Als Historiker mit seinem Überblick über die Fakten will er prinzipiell die Illusion zerstören, als könne von einer einhelligen apostolischen Praxis her in geradliniger Identität durch die Geschichte hindurch sich eine der jetzigen Praktiken ausschließlich setzen. Durch die Umstände ist es bedingt, daß sich diese Argumentation gegen die Quartodezimaner richtet. Sokrates verlängert sie, wie zu sehen war, aus gegebenem Anlaß sofort auf jeden vergleichbaren Absolutheitsanspruch für kirchenpraktische Traditionen.

⁷⁶ PG 67, 140; Übers. nach P. Meinhold, 117; vgl. auch W. Nigg, Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934, 29 (»weniger ausgesprochen theologische Interessen«) und F. Ch. Baur, 27; O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. IV, Freiburg i. Br. 1924, 138. 144. Dieselbe Zurückhaltung in dogmatischen Fragen auch II 40,22 (Hussey, I, 347).

⁷⁷ Man muß τὰ τοιαῦτα auf kirchenpraktische Dinge, keinesfalls auf zentrale Doktrinen beziehen.

⁷⁸ PG 67, 641; Hussey, II, 636.

Bei solcher Bilanz aus der liberal-historischen⁷⁹ Analyse, wonach also nicht eine der streitenden Parteien sich auf die apostolische Zeit, die ihrerseits auch gar nicht die in sich ungeteilte Norm der Orthodoxie am Anfang darstellt, zurückführen kann, bleibt nur die pragmatische Stellungnahme: den fanatisch sich äußernden dogmatischen Anspruch der Minderheit durch Hinweis auf die Fakten zu ernüchtern und für den Zusammenschluß mit der Majorität zu werben, weil dadurch müßiger Streit und weitere Konflikte vermieden werden. Denn man hatte zwar früher trotz der Differenzen Frieden miteinander, doch scheint Sokrates der Meinung zu sein, daß diese Möglichkeit seit Viktor im 2. Jahrhundert verspielt ist (V 22,15 ff.).⁸⁰ Im Prinzip liebt er das zentralistische Gleichschalten der landeskirchlichen Liturgien durchaus nicht, sondern erblickt darin den illegitimen Überschritt vom Priesterdienst (ἱερωσύνη) zur Herrschaftsausübung (δυναστεία). Denn er kritisiert scharf, daß die Bischöfe von Rom, die – wie die Alexandriner – schon früher ihre Kompetenzen überzogen haben, aus Neid (über die Erfolge der Novatianer in Rom) »sogar den Gleichgesinnten nicht gestatteten, in Freiheit (ἐπ' ἀδείας) ihre Gottesdienste zu halten, sondern beraubten sie alles Eigenen, nur um sie dann wegen der Übereinstimmung loben zu können« (VII 11,4f.)⁸¹.

In diesem Zusammenhang muß er die Synode von Nizäa vor dem historisch wieder völlig unhaltbaren Vorwurf der Quartodezimaner verteidigen, daß erst sie eine Veränderung in die Osterobservanz gebracht habe, die bis dahin also als einheitlich (sc. quartodezimanisch) vorausgesetzt wurde (V 22,22.64).⁸² Sokrates stellt die Dinge historisch richtig und »hilft« mit seinem Osterkapitel einer theologisch allerdings bequemen Unkenntnis bzw. einem opportunistisch kurzen historischen Gedächtnis »nach«.

⁷⁹ Auch W. Eltester, in: Pauly-Wissowa II 3,1 (1927), 894, nennt Sokrates »überraschend liberalk«; und F. Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus, Leipzig 1898, 11: »Daß Socrates sich sein freies Urteil in allen Dingen bewahrt hat, zeigen seine häufigen Exkurse. Selbst in direkt kirchlichen Angelegenheiten spricht er seine eigene Meinung offen aus, so über die Paschafeier V, 22 . . .«

⁸⁰ PG 67, 628f.; Hussey, II, 626f.

⁸¹ PG 67, 757; Hussey, II, 750; Übers. P. Meinhold, 119, der in den Nachweisen auf S. 470 fälschlich das Kap. VII 7,4–5 angibt, aus welchem er dem Zitat einen einzigen Satz voranstellt. Wegen des Zusammenhanges, in dem das Zitat aus VII 11 zu lesen ist, muß zu dessen rechter Einschätzung allerdings auf die Sympathie des Sokrates für die Novatianer hingewiesen werden, zu denen er aber trotz allem nicht gehörte (wie seit H. Valesius, 1668, feststeht: vgl. PG 67, 20ff.). – In der historisch nicht zutreffenden Darstellung einer Toleranz-Atmosphäre unter Theodosius d. Gr. findet sich bei Sokrates indirekt das Plädoyer für die rituelle Vielfalt: Es muß den einzelnen gestattet sein, »ihre Versammlungen an ihren besonderen Plätzen abzuhalten und den christlichen Glauben so zu preisen, wie ein jeder seinen Sinn zu erfassen vermag« (V 20,5; PG 67, 620).

⁸² PG 67, 629. 641; Hussey, II, 628. 636. Davon weiß auch Epiphanius, haer. 70,3–6 (GCS 37, K. Holl, Leipzig 1933, 241f.), der diese Kritik an Nicäa allerdings fälschlich den Audianern unterstellt – wie er alle seine historischen Reminiscenzen an den Passastreit bei der Darstellung dieser Häresie unterbringt (C. Schmidt, 638).

Im Stil einer Aufklärung über den Prozeß der Kirchengeschichte und den Charakter seiner Ergebnisse und durch die »Entzauberung« bestimmter Traditionen löst sich für Sokrates das Problem. Seine Parteilichkeit gilt nicht einer Partei, sondern dem historisch verifizierbaren Sachverhalt. Vor diesem Kriterium können – womit wir begannen – beide streitenden Seiten (mit ihrem Apostolizitätsanspruch) abgetan werden. Allerdings wird die Konzeption ihrerseits dort bedenklich, wo das quellenmäßig buchstäblich Nachweisliche im apodiktischen Sinn den alleinigen Ausschlag gibt: Sokrates glaubt, mit der einzig möglichen Sicherheit auf das dogmatisch Verbindliche zu stoßen, wenn er in der Apostelgeschichte (15,28) liest: »ἔδωξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν«, denn dann steht ihm fest: »Ταῦτα μὲν ἔδωξε τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ φησι ἡ ἐπιστολή, ὅτι Ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι« (V 22,70).⁸³ Daraus wird nun für ihn eine allerdings ebenso wenig geschichtlich vermittelte kirchliche »Gesetzgebung«.

4. *Sozomenus* hat das Thema des Osterfeierstreites als historisches aus Sokrates übernommen, er behandelt es aber weit weniger leidenschaftlich und grundsätzlich (h. e. VII 18–19).⁸⁴ Er problematisiert die Sache nicht und sieht sich auch nicht zu einer parteilichen Stellungnahme veranlaßt. Nach seiner Ansicht ist die Angelegenheit im 2. Jahrhundert unter Viktor⁸⁵ »höchst weise« geregelt worden, als man die konkurrierenden Ansprüche auf Apostolizität, die Sozomenus unter Rückgriff auf seine Vorlage lediglich zur Kenntnis bringt, ohne daran theologisch oder historisch Anstoß zu nehmen, zum Grund der irenischen Vereinbarung machte, »alle sollten das Fest nach ihrer jeweiligen Gewohnheit feiern, ohne daß sie von der gegenseitigen Gemeinschaft getrennt wurden« (VII 19,1). Das Klügste und Sachgemäße ist es demnach gewesen (und ist es für Sozomenus offenbar immer noch), den Streit zu suspendieren. Denn er geht nur um Bräuche (ἔθνη): »Sie hielten es mit vollem Recht für töricht, daß sich um ihrer Bräuche willen voneinander trennen, die in den entscheidenden Dingen der Religion übereinstimmen. Denn man kann nicht in allen Kirchen, auch wenn sie denselben Glauben haben, dieselben Überlieferungen finden, die in allem gleich wären« (VII 19,1f.).⁸⁶ Die These von den bloßen ἔθνη, um die es sich handelt, wird wiederum mit einem (gegenüber Sokrates eigenständigen) Katalog paralleler Phänomene erhärtet (VII 19,2–11), womit man seit Irenäus den ganzen Streitfall relativiert bzw. banalisiert: Die Beteiligten er-

⁸³ PG 67, 644; Hussey, II, 638.

⁸⁴ GCS 50 (J. Bidez – G. Ch. Hansen) Berlin 1960, 327–332.

⁸⁵ Sozomenus, der ganz ungenaue Vorstellungen und keine weiteren Kenntnisse der Vorgänge hat, macht – offenbar aufgrund einer Fehlangabe bei Sokrates – Polykarp von Smyrna zum Kontrahenten Viktors. Vgl. dazu die Nota in PG 67, 1473f. Derselbe Irrtum indes bei Epiphanius, haer. 70,9,8 (GCS 37, 242): ἐν χρονοῖς Πολυκάρπου καὶ Βίκτωρος. – Zu der Fehlangabe bei Sokrates V 22,17 (Märtyrertod Polykarpus unter Gordianos) vgl. Hussey, III, 417f.; B. K. Stephanides, Ἱστορικαὶ διορθώσεις εἰς τὴν Ἐκκλησιαστικὴν Ἱστορίαν τοῦ Σωκράτους: Ἐπετηρὶς τῆς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 26 (Athen 1956), (57–129), 119.

⁸⁶ GCS 50, 330.

eifern sich in völlig unangemessener Weise und bringen Wichtigeres, nämlich die Einheit in den *καίρια τῆς θρησκείας* (VII 19,1), in Gefahr.

Den Aspekt von der gewachsenen Vielfalt der kirchlichen Riten und Bräuche greift Sozomenus von seinem Vorgänger auf, aber er befaßt sich auffälligerweise nicht mit der Kollision der Ansprüche auf Apostolizität für einander widersprechende Traditionen. Er übergeht das Problem, was wohl ein Indiz dafür ist, daß es noch immer in Verlegenheit brachte, daß er sich aber der liberalen Argumentation des Sokrates nicht anschließen konnte. Allerdings dispensiert sich Sozomenus ausdrücklicher als Sokrates von der Aufgabe einer kritisch-theologischen Beurteilung der Geschichte und gibt sie bereitwillig weiter: »Über ihre (sc. der Sekten) Lehre aber mögen die urteilen, die dazu berufen sind, denn es ist nicht meine Absicht, darüber zu schreiben, auch kommt es der Geschichtsschreibung nicht zu, deren Aufgabe es ist, nur das Geschehen selbst darzustellen und nichts Eigenes hinzuzufügen« (III 15,10).⁸⁷ Im gesamten Werk nimmt er außerdem überhaupt nur ein einziges Mal Stellung zu einem Streitfall innerhalb der Großkirche (nämlich in VIII 26).⁸⁸

Sozomenus plädiert angesichts des für unabänderlich gehaltenen Formenreichtums der Kirche, den er nicht bedauert oder begrüßt, sondern konstatiert, für die *κοινωνία* trotz aller Vielfalt von *ἔθῃ*. Er tut sich als Historiker (wie Sokrates) leicht, weil er die vorliegende Differenz nicht singulär sehen und nicht besonders gravierend finden kann. Die Autorität der Einzeltraditionen, welche die Härte des Streites bedingt, wird auch von Sozomenus ganz nüchtern historisch erklärt und damit um ihren theologisch-ekkesiologischen Nimbus gebracht. Der Exkurs über unterschiedliche kirchliche Praktiken in verschiedenen Zonen und Zeiten schließt so: »Eine Vielfalt von Bräuchen läßt sich in Städten und Dörfern finden, von welchen diejenigen, die darin aufgewachsen sind, aus Respekt (*αἰδοῦ*) vor den (Autoritäten), die sie seit Beginn (*ἐξ ἀρχῆς*) überliefert, oder vor denen, die sie übernommen haben, meinen, daß ihre Übertretung frevelhaft und empörend ist. Man muß anerkennen, daß es den Menschen genauso auch mit diesem Fest ergangen ist, dessentwegen ich mich zu diesen Ausführungen verleiten ließ« (VII 19,12).⁸⁹ Merkwürdig bleibt vielleicht, daß Sozomenus sich wiederholt ausdrücklich verwundert zeigt über die Einführung neuer Osterpraktiken in einzelnen Sekten bzw. über deren Anschluß an die Praxis der (quartodezimanischen) Minderheit (VII 18,7: *ἐμοὶ δὲ θαυμάζειν ἔπεισι . . . , ὅτι τάδε ἐνεωτέρισαν*; VII 18,10: *τοὺς μὲν Ἰουδαίους περὶ τοῦτο μιμουμένους θαυμαστόν ὅτι μὴ τὴν παρ' αὐτοῖς ἀρχαίωτα μαῖλλον ἐπήνεσαν*). Hier verschafft sich wahrscheinlich die Antipathie gegen Wechsel und

⁸⁷ GCS 50, 127; Übers. P. Meinhold, 123. Vgl. W. Nigg, 30. Auch VI 27,7 und VII 17 mit ihrem Urteilsverzicht in theologischen Zusammenhängen gehören hierher. Zur diesbezüglichen Auffassung, die Sozomenus von seiner historischen Arbeit hatte, auch G. Schoo, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos, Berlin 1911, 11f.

⁸⁸ Vgl. W. Eltester, in: Pauly-Wissowa II 3,1 (1927), 1243.

⁸⁹ GCS 50, 332.

Neuerungen die Oberhand über das historische Urteil, welches keinen Anlaß hätte, solche Vorgänge verwunderlich zu finden. Darin kommt die Parteilichkeit dessen zum Vorschein, der für ein Verharren beim älteren und verbreiteten Brauch plädiert. Sozomenus wird durch seine Quelle (Sokrates) nicht in die Lage versetzt, diese Tendenz auf die ursprüngliche Alternative im Osterstreit anzuwenden, nämlich auf die Wahl zwischen der sonntäglichen und der quartodezimanischen Praxis. Die spärlichen Auskünfte, die er besitzt, erlauben hier keine Wahl, und darum bleiben bei ihm beide paritätisch nebeneinanderstehen, ohne eine Beurteilung zu erfahren.

Man sieht an den Positionen der altchristlichen Schriftsteller, daß sich die Beurteilung der vergangenen Kirchengeschichte in ihrem Verlauf und ihren Ergebnissen durchaus nicht nach gesamtkirchlich gültigen, einheitlichen Prinzipien richtet, mit welchen der verifizierbar »richtige« Reim auf die Vorgänge zu finden wäre. Die durch verschiedene Standpunkte, Sympathien und Interessen bedingte Unterschiedlichkeit im Urteil über gewachsene Phänomene des kirchlichen Lebens verweist auf den Reichtum und zugleich auf die Ambivalenz geschichtlicher Möglichkeiten der Kirche. Die nachträglich jeweils notwendige Reflexion auf die konkret so verlaufene Geschichte und auf ihre noch gegenwärtigen Folgen gelingt aus inneren Sachgründen nicht mit Hilfe von ungeschichtlich entworfenen Kategorien einer systematischen Sicherung. Weil es um die Reflexion auf Geschichte und um Stellungnahme zu konkreten Epochen und Phänomenen geht, ist das Urteil darüber nie einhellig, nie abschließend und erledigend; denn es gibt nicht den archimedischen Punkt des Außerhalb der Geschichte, von wo aus das Geschehen auf unwiderrufliche Weise in den Blick käme und definitiv beurteilt werden könnte. Anhand des altkirchlichen Osterstreites zeigten sich einige der historischen Möglichkeiten, die das Bemühen, eine Vergewaltigung der Ereignisse und der Beteiligten durch apriorische Theorien zu vermeiden, im konkreten Fall entdeckt. Sie zeugen zum Teil von beträchtlicher Bereitschaft, die Kirchengeschichte in ihrem nachträglich nicht wählbaren Verlauf unverfälscht zu sehen und die Kirche selbst in ihren konkret so gewordenen Formen als Ergebnis eben dieser Geschichte zu benennen. Andere Stimmen bleiben zwar in ihrer dogmatischen Theorie über die Geschichte gänzlich unangefochten durch die Aporien, die die Geschichte selbst diesen Theorien bereitet; den Konfliktfall suchen sie aber trotzdem mit Kategorien nicht der formalen Rechtgläubigkeit, sondern des toleranten Miteinanders der Teilkirchen und ihrer Lebensformen in Friede und Einheit zu bewältigen. Und endlich gibt es freilich die pragmatische Theorie von der Geschichte als der Konfrontation zwischen Wahrheit und Irrtum, wobei im Streitfall die Wahrheit auf einer der beiden Seiten mit Evidenz zu identifizieren ist und die historischen Vorgänge entsprechend angeordnet werden.

Zur Rechtsgeschichte der Abtei Gorze bei Metz (vor 750 - 1572)*

Von Kassius Hallinger

Über die Anfänge der Abtei Gorze¹ unterrichten zwei Urkunden des Stifters, des B. Chrodegang von Metz (742–766), die sich im Cartulaire des ausgehenden 12. Jahrhunderts erhalten haben.² Beim ersten Dokument, der Dotationsurkunde, sind durch ein Versehen des späteren Kopisten die Datumszeile und etliche andere Punkte in Unordnung geraten. Gegen die inhaltlichen Angaben bestehen dagegen keine Bedenken. Die Rechtslage ist nach der Urkunde eindeutig. Der Bischof schreitet zur Dotierung, wie er sagt, nach eingeholter Erlaubnis des Maior domus Pippin und seiner Metzger Kirche. Dann folgt der rechtlich erhebliche Satz *donamus de rebus sancti Stephani*, d. h., in die heutige Sprache übersetzt: Die neue Gründung ist auf dem Besitz der Metzger Kirche gestiftet. Nach fränkischer Auffassung blieb die Stiftung infolgedessen auch künftighin Eigentum – oder wie wir heute mit *Ulrich Stutz* formulieren,³ *Eigenkirche* des Metzger Domkapitels. Die eigenkirchliche Verfassung konnte, wie sofort zu zeigen ist, recht verschieden gehandhabt werden. Aus der rechtlichen Abhängigkeit gab es zunächst keinen Ausweg.

Auf der Bischofsversammlung zu Compiègne hat sodann der Stifter Chrodegang seine zweite Urkunde am 18. Mai 757 zur formellen Bestätigung

* Gastvorlesung an der Ruhruniversität Bochum (27. Jänner 1972). Der Anlaß erklärt das Genus literarium, die geraffte Darstellung der angeschnittenen Probleme.

¹ Lit. in chronol. Folge: A. Calmet, *Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine* . . . 1–3 Nancy 1728. – *Gallia christ.* 13 (1874) 875–893. – J. Chr. Lager, *Die Abtei Gorze in Lothringen. Stud. Mitt.* 8 (1887) 32–56, 181–192, 328–347, 540–574. Fr. Chaussier, *L'Abbaye de G. Metz* 1894. – K. Hallinger, *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart, Gorze*. 2 (1958) 1695–96. – E. Morhain, *L'Abbaye de G. à travers les siècles. Les Cahiers Lorraines* 14 (1962). – W. Wattenbach – R. Holtzmann, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Die Zeit der Sachsen und Salier*, neu hg. von Frz. J. Schmale 1 Darmstadt 1967, 179 ff. – N. Reimann, *Beitrag zur Geschichte des Klosters G. im Spätmittelalter. Stud. Mitt.* 81 (1970) 337–389 und K. H. Debus und A. Stöcklein, *Die französ. Benediktinerpropsteien am Rande der heutigen Pfalz zur Zeit d. gross. Schismas . . . Archiv f. Mittelrhein. Kirchengeschichte* 23 (1971) 235–363.

² *Cartulaire de l'Abbaye de G.*, ed. A. d'Herbomez . . . *Metzensia* 2 (1898/1901) p. 1–4 n. l. (Andernach 20. Mai 745) und p. 9–13 n. 4 (irrig 756); letztere hg. v. A. Werminghoff, *MGH Leg. III Concilia* 2, 1 (1906) 59–63 (18. Mai 757).

³ Zu A. d'Herbomez n. l. vgl. den Forschungsbericht bei J. Chr. Lager 36. – Zum Eigenkirchenwesen vgl. H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (1964)⁴ 160 ff., 105 ff, 260 ff.

vorgelegt. Das Dokument ist eine sogen. Auftragungsurkunde, d. h., B. Chrodegang überträgt Gorze in aller Form der Metzzer Kirche: *et sit ipsum monasterium subiectum sub mundeburde et defensione sancti Stephani*.⁴ Man werfe an dieser Stelle nur einen flüchtigen Blick zur Gründungsurkunde Clunis hinüber,⁵ um bereits hier den meilenweit unterschiedenen Grundansatz beider Dokumente in den Griff zu bekommen. Der Gorzer Text verharrt völlig im Traditionellen. Chrodegang hat sich eines bekannten Vortextes aus der Markulf'schen Formelsammlung bedient.⁶ Er legt für Gorze Selbstverwaltung und Abtwahl in den zeitüblichen, herkömmlichen Formen fest, d. h., der Bischof von Metz soll hierbei immer das erste und letzte Wort haben. Er besitzt obendrein Korrekptions- und Gastrecht in Gorze. Chrodegang hat die von ihm erbaute Peter- und Paulbasilika persönlich eingeweiht. Nach Alkuin war das an einem 11. Juli geschehen⁷ – ob vor oder nach

⁴ A. d'Herbomez n. 4 p. 11, A. Werminghoff p. 61. – Chrodegang zitiert übrigens seine Dotationsurk. (iuxta constitutionem quam eis instituimus), was A. Werminghoff p. 61 (non iam exstat) übersehen hat. Die Stiftungsurkunde wurde übrigens zwischen 772 und 774 Karl d. Gr. zur Bestätigung vorgelegt, vgl. *Diplom. Karol. I* (1965) 109–110 n. 76.

⁵ Vgl. A. Bernard – A. Bruel, *Recueil des chartes de l'Abbaye de Cluni* 1 (1876) 124–128 n. 112 (909/10). Die Tonart klingt hier anders als in dem Testament Chrodegangs. Der Stifter Klunis legt unter dem Einfluß des Berno von Beaume fest: *Placuit etiam huic testamento inseri, ut ab hac die nec nostro nec parentum nostrorum nec fastibus regie magnitudinis nec cuiuslibet terrenae potestatis iugo subiciantur monachi ibi congregati.* – In Gorze wurde festgelegt: *sit subiecta*, in Kluni dagegen verlangte man: *nec . . . subiciantur.* – Zur rechtsgeschichtlichen Einordnung der Freiheitsförderung vgl. K. Hallinger, *Cluniacensis ss. religionis ordinem elegimus. Jahrb. f. d. Bistum Mainz* (1958–60), bes. 224 ff.

⁶ Zur Benützung der Markulf'schen Vorlage, siehe K. Hallinger, *Cluniacensis ss. religionis*, I. c. 253 n. 15 sowie *Form. Marculfi* 1, 1 ed. K. Zeumer, *MGH Leg. sect. V* (1882) 39–40. Die Auftragungsurkunde von 757 vertritt also das traditionelle Recht des „Normalfalls“, wobei dem Bischof das Korrekptions- und Gastrecht und bei der Wahl das erste und letzte Wort zukam (cum consensu et voluntate memoratae urbis episcopi, vgl. A. Werminghoff p. 11). – Peter Josef Jörg, *Würzburg und Fulda. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg* 4 (1951) 31 Anm. 27 bemerkt zu den Bestimmungen der Gründungsurkunde Gorzes: Also genau das Gegenteil von dem, was Cluny erstrebte und im 11. Jh. erreichte. Wenn vielfach Gorze und Cluny in den Arbeiten über die Kirchenreform jener Zeit zusammen genannt und gleich bewertet werden, so ist dies m. E. ein großer Irrtum. Die Einrichtungen und Ziele von Gorze und Cluny sind in vielen Stücken . . . verschieden. So behalten in der Gorzer Reform die einzelnen Klöster entsprechend der Regula s. Benedicti ihre volle Selbständigkeit untereinander und unterstehen dem zuständigen Diözesanbischof, während die Reform von Cluny eine eigene Kongregation bildet mit dem Generalabt von Cluny an der Spitze. Ferner erstrebte Cluny schon früh für sich und seine ihm angegliederten Klöster die Exemption von jeder bischöflichen Jurisdiktion und die direkte Unterstellung unter den Papst . . .

⁷ Alkuin, *Carm.* 103, 3, ed. E. Duemmler, *MGH., Poetae lat. aevi karolini* 1 (1881) 330 n. 103, 3 (ardentis Iulii quinis et idibus . . . sacravit). Diesen Tag, der mit dem Benediktsfest vom 11. Juli zusammenfiel, scheint man später absichtlich vermieden zu haben. Eine Fälschung des (12. (?) Jhs. (A. d'Herbomez I. c. 21 f. n. 9) verlegt den Dedikationstag auf den 15. Juni 761. Das Brevier von S. Arnulf in Metz (Metz, *Bibl. munic.* 333, vgl. V. Leroquais, *Les Bréviaires* 2, 1934, 226) mel-

dem Tag von Compiègne, läßt sich kaum mehr entscheiden. Seiner Stiftung verschaffte er 765 noch den Schutzheiligen, den Martyrer Gorgonius, auf den die Gorzer noch im 12. Jh. stolz waren.⁸ Und im Gorgoniusheiligtum ließ er schließlich sich selber 766 zur letzten Ruhe betten.⁹

Man wüßte gerne Einzelheiten aus jenen frühen Anfängen. Eine erstaunliche Tatsache läßt Rückschlüsse zu. Nach dem ersten Jahrzehnt seiner Gründung hat Gorze bereits zwei weitere Klöster besiedelt: 761 Gengenbach in Baden und 765 Lorsch im hessischen Ried.¹⁰ Diese kaum faßbare Äußerung innerer Kraft läßt sich nicht einfachhin von außen her erklären. Die so beliebten Formeln von Chrodegangs „Familieninteressen“ oder vom „Ausgreifen der Metzzer Bistumspolitik“¹¹ bleiben die eigentliche Erklärung schuldig. Denn ein solch überquellendes Leben läßt sich nicht – weder durch Adelsinteressen noch durch bloße Bistumsmaßnahmen – so ohne weiteres „machen“. Dieses überströmende Leben setzt Leben, und zwar religiöses Leben, sowohl bei Chrodegang wie bei seinen Mitarbeitern voraus. Daß übrigens solch religiöse Kräfte sich im eigenkirchlichen Rahmen entfalten konnten, will einer späteren einseitig negativen Kritik der Eigenkirche gegenüber beachtet sein. Daß freilich das Eigenkirchenrecht auch andere Möglichkeiten der Handhabung besaß, sollte sich nach dem Ableben des frommen Stifters erweisen.

Die Nachfolger Chrodegangs in Metz haben bald anders gehandelt. Je nachdem sie ihre Rechte wahrnahmen, bildete sich für Gorze selber jeweils

det zum gleichen 15. Juni: *dedicatio in Gorzia*. Zu Beginn des 14. Jhs. war man also in Gorze auf den 15. Juni ausgewichen, obwohl die von Abt Heinrich d. Guten erbaute Apostelbasilika am 26. Juni 1068 durch EB Uto von Trier (1066–77) eingeweiht worden war und ein Juni-Datum somit zur Verfügung stand. Es fällt auf, daß das Oratorium s. Mauritii noch vor 1093 an einem 15. Juni eingeweiht worden war. Der Fälscher scheint an dieses Datum sich angeschlossen und in zeitlichem Abstand nach 1093 seinen Weihebericht verfaßt zu haben. Zu den verschiedenen Kirchweihen in G. vgl. die *Notae Gorzienses*, ed. Gg. Waitz, *MGH ss. 15* (1888) 974–977. Sie sind in der Liste der Dedikationstage bei V. Leroquais, *Bréviaires* 5 (1934) 80 ff. nachzutragen.

⁸ *Annales Mosellani* 765 (*MGH ss. 16*, 496): venerunt corpora sanctorum Gorgonii, Naboris et Nazarii in Gorzia monasterio. – Erst 769 war anscheinend die Außenkrypta fertig. Denn zu diesem Jahr bringen die gleichen Annalen die Nachricht: positum est corpus s. Gorgonii in basilica, que est constructa in Gorzia (*MGH ss 16*, 496). – Das Gorzer Kollektar des 12. Jhs. (Epinal, *Bibl. munic. cod.* 71 f. 173^r) meldet stolz über Gorgonius: *qui in resenti requiescit ecclesia*. Zu diesem Kollektar siehe L. Brou, in: *Ephem. litg.* 61 (1947) 334. Ebenso nennen die Urkk. des 12.–14. Jhs. den Martyrer Gorgonius als Titelheiligen (ob. Anm. 2). – Bei K. H. Debus – A. Stöcklein, *Die französischen Benediktinerpropsteien am Rande der heutigen Pfalz . . . Archiv für mittelrhein. Kirchengeschichte* 23 (1971) 359 die irriige Angabe (Anhang II n. 16): „prior s. Georgenclosters zu Gortzen . . .“.

⁹ Paulus Diac., *Gesta episcoporum Mettensium* (*MGH ss. 2*, 268). Siehe ferner J. Chr. Lager 39 und Th. Schieffer, *LThK* 2 (1958) 1184 (Lit.).

¹⁰ *Annales Mosellani* 761 (*MGH ss. 16*, 495): transmisit domnus Chrotgangus suos monachos de Gorzia ad monasterium Rohardi (Gengenbach) und *Annales Lorschhamenses* 765 (*MGH ss. 1*, 28). Vgl. dazu A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* 2 (1935)⁵ 58 und Th. Schieffer (ob. Anm. 9).

¹¹ Ähnliche Wertung bei K. Glöckner, in: *Zeitschr. Gesch. d. Oberrheins* 50 (1937) 303–313.

eine neue Phase der eigenen Rechtslage. Die auf Chrodegang folgende zweite Phase der Rechtslage läßt sich knapp etwa so umschreiben, daß nämlich die Nachfolger Chrodegangs ihre Besitzrechte nicht mehr in religiöser Verantwortung, sondern im Sinn realer Nutzung handhabten. Die Stiftungsgüter waren für sie eine willkommene Hinterlage, an der man die amici, die fideles, die eigenen Verwandten beteiligte. Um in der Nutzung möglichst ungestört zu sein, beraubte man die Gemeinschaft ihres eigenen Abtes.¹² Es war somit in Gorze genau das wiederum eingetreten, was die Reformen seit den Tagen eines Bonifatius und Chrodegang den fränkischen Adelsherren hatten aus- und abreden wollen, nämlich Mönche, Stallhasen und Pferde unterschiedslos als bloße Nutzungsobjekte zu betrachten, die man verlehnen, verkaufen, vererben und nach Belieben auch wieder wegzagen konnte. Das Ergebnis dieses Rückfalls in die unter Karl Martell beliebten Praktiken verraten die Gorzer Texte des 10. Jhs. Als der junge Adalbero einst als Kleriker seine Wallfahrt zum hl. Gorgonius machte, fand er das religiöse Leben dortselbst am Ende. Die Basilika wurde als Stall benützt, in dem der Viehmist herumlag.¹³

Als Adalbero 929 auf den Bischofsthul von Metz erhoben wurde, begann für Gorze eine dritte Phase der eigenkirchlichen Rechtslage. Adalbero warf kurzerhand das Steuer herum. Anders als seine Vorgänger sah er seine Eigenklöster wieder mit religiösen Augen an. Er suchte diese Stätten wieder mit Leben zu erfüllen. Dabei hatte er das nicht alltägliche Glück, daß seine Bemühungen unversehens von dritter Seite mitaufgenommen wurden. Im lothringischen Raum war damals eine religiöse Welle sozusagen „von unten her“ – also weder vom Adel noch von den Bischöfen gemacht – aufgebrochen. Die Erweckten jener Bewegung waren durchwegs gebildete Männer, die angesichts der schier ausweglosen kirchlichen Zeitlage nach neuen Formen religiöser Verwirklichung drängten. Unter dem Einfluß des Johannes von Vandières (des späteren Botschafters Ottos d. Gr. nach Cordoba) waren diese Männer soeben drauf und dran, nach einer Eremos in Süditalien abzuwandern. Im letzten Augenblick noch gelang es B. Adalbero, die vielversprechende Bewegung abzufangen und nach Gorze abzuleiten. Dort mußten die Frommen erst einmal die Benediktsregula in die Hand nehmen. Adalbero sicherte ihnen gleichzeitig das Existenzminimum. Da er wie seine nächsten Nachfolger mit dieser maßvollen rechtlichen Linie sich begnügten, konnte Gorze wieder zum Selbststand gelangen. Mehr noch: Die gespeicherten religiösen Kräfte der Bewegung konnten nun eigengesetzlich und sinnvoll sich entfalten. Es war dies zum andern Mal, daß im eigenkirchlich-verfaßten Gorze so etwas Ereignis wurde. Der Aufbruch der bisher mühsam gebändigten Kräfte überstieg dieses Mal das bisher Dagewesene. Binnen weniger Jahrzehnte hatte die *Gorzia mater*, wie später Sigebert von Gembloux formu-

¹² J. Chr. Lager 40–45.

¹³ *Miracula s. Gorgonii* 8 (MGH ss. 4, 241), ferner J. Chr. Lager 43–46 sowie Friedr. Lotter, *Die Vita Brunonis des Ruotger*. *Bonner Histor. Forschungen* 9 (1958) 66 n. 8 (Belege). – Über Adalbero I. von Metz (929–962) siehe E. Ewig, *NDB* 1 (1953) 40–41 (Lit.).

lierte,¹⁴ die übrigen lothringischen Gemeinschaften erfaßt. Über St. Maximin in Trier hinweg strömte die gleiche erneuernde Kraft ins Reichsgebiet.¹⁵

Mitten in die Blütezeit der *Gorzia mater* fiel das Weltereignis der Gregorianischen Revolution. Das Papsttum erhob sich zunächst als führende Macht. Die päpstlichen Schutzurkunden erhoben sich gleichfalls aus der bisherigen Juxtaposition und nahmen rechte-verdrängenden Charakter an. Das Eigenkirchenrecht verlor den Proprietätskern und wurde zum bloßen Patronat abgeschwächt. Mit dem Schutzprivileg Paschals II. setzte darum von 1105 ab für Gorze eine neue, eine vierte Phase der rechtlichen Entwicklung ein. Die neugeschaffene Lage läßt sich kurz formulieren: Den bisher von Metz garantierten Eigenstand der Gorzer Gemeinschaft hat von 1105 ab der päpstliche Schutz übernommen. Die bisherige Oberhoheit der Metzger Kirche verliert jeglichen Proprietätscharakter und erlischt hinsichtlich des Obereigentumsrechtes und aller staatlichen oder halbstaatlichen Verwaltungsrechte. Nicht erlischt dagegen die kirchliche Oberhoheit des Metzger Bischofs, der von jetzt an sein Gebiet nicht mehr eigentumsrechtlich, sondern ausschließlich im allgemein geltenden bloß kirchenrechtlichen Sinn zu versehen hat.¹⁶ Gorze schien mit dieser neuen Regelung aus aller bisherigen Unsicherheit ein für alle Male befreit zu sein. Die schwankende Handhabung der eigenkirchlichen Rechte war beseitigt. In die Zukunft vermochte freilich niemand zu schauen. Die neu gewonnene rechtliche Sicherheit sollte nämlich schon bald durch nacheinander auftauchende zeitgeschichtliche Faktoren herausgefordert werden.

Mit der ersten Mächtigkeitsgruppe, den territorialen Angrenzern von Bar, Luxembourg u. a. Herren kam man leidlich zurecht. Die Gorzer Äbte konnten nicht anders, als an dem kleinterritorialen Ringelreihen unter Einsatz ihrer Miliz sich eifrig zu beteiligen. Ihren beträchtlichen Eigenbesitz von 25 Dörfern, 45 Pfarreien und Teilrechten in rund 99 Ortschaften vermochten sie in diesen Wirren über Wasser zu halten. Auf Einzelheiten braucht nicht eingegangen zu werden. Herr Dr. N. Reimann hat hierzu bereits das Nötigste gesagt.¹⁷

¹⁴ Zur Gorzer Reform vgl. K. Hallinger, *Gorze-Kluny. Studia Anselmiana* 22–25 (1950/51) sowie Fr. Lotter (ob. Anm. 13) 65–89. – Über die Ausstrahlung der Abtei G. vgl. die *Vita Wicberti* 8 (*MGH ss.* 8, 511): hic ad disciplinam domini omnis confluebat nobilitas . . . omnis professio . . . Nec quisquam vel initium conversionis se credebat arripuisse, cui non contigerat *Gorziensi regula* initiatum esse. – Das aufschlußreiche Wort von der *Gorzia mater*, siehe Siebert von Gembloux, *Vita Deodorici episc. Meten.* 17 (*MGH ss.* 4, 478).

¹⁵ Zu der über St. Maximin, Trier, verlaufenden Reformströmung vgl. Fr. Lotter (ob. Anm. 13) 70 ff. – Die Eigenbedeutung unterstrich U. Lewald, *Rhein. Vierteljahrb.* 18 (1953) 306 f.

¹⁶ Priv. Paschalis II. für Gorze vom 6. 2. 1105 (*JL* 6006), ed. J. von Pflugk-Harttung, *Acta Pontif. Rom. inedita* 1 (1880) 84–85 n. 92 (sub tutela apostolicae sedis excipimus). – Zur Beurteilung der Schutzprivilegien des 12. Jhs., siehe H. E. Feine (ob. Anm. 3) 333 ff. und 397 f.

¹⁷ N. Reimann (ob. Anm. 1) 343 ff. – Zum Streubesitz der Abtei G., vgl. Fr. Chaussier (ob. Anm. 1) 486–493, knappe Übersicht bei N. Reimann 344–346.

Mit der zweiten, auf die Gorzer zusteuernenden Großmacht, dem vordringenden päpstlichen Zentralismus, kam man indes schlecht zu Rande. Aus mannigfachen Gründen, die hier nicht erörtert zu werden brauchen, späterhin infolge des sogen. päpstlichen Schismas, hatte der kuriale Zentralismus die Besetzung aller wichtigeren Stellen in eigener Regie übernommen. Bei den Doppelwahlen von 1310 und 1322 erbaten die Gorzer unvorsichtigerweise die Entscheidung der Kurie. Die klare Folge war, daß von da an die päpstliche Kurie sich einschaltete. Das Wahlrecht wurde praktisch illusorisch, bis Gorze unter Verlust der Selbstbestimmung 1443/4 zur Kommende, d. h. also zum bloßen Finanzobjekt, herabgedrückt war. Die Abwürgung jeglicher Handlungsfreiheit ging soweit, daß die Abtei nicht einmal mehr die Praepositi ihrer abhängigen Zellen ernennen durfte.¹⁸ Daß die Gorzer trotzdem die von der Kurie aufgebürdeten, zeitweise ganz enormen fiskalen Lasten zu bewältigen vermochten, will beachtet sein. Auch das innere Leben regte sich noch. Konnten sich doch 1322 immerhin noch 63 Wähler versammeln.¹⁹ Unter der kurialen Einschnürung ging es indessen mit Sicherheit bergab. Zu Beginn des 15. Jhs. war die Zahl der Konventualen derart gesunken, daß die Gorzer sich sogar die Befreiung vom Chordienst zu erkaufen suchten.²⁰

Wir sind den Ereignissen vorweggeeilt. *Die Doppelwahl von 1443/4* bescherte nicht nur den Gorzern, sondern auch den Kurialen unversehens einen neuen, übermächtigen Konkurrenten. P. Eugen IV. hatte, wie es bereits üblich geworden war, seinen Mann, den Propst Gerhard de Ludibus, providiert. Der Gegenkandidat Jakob de Wisse entschied sich für einen gefährlichen Ausweg. Er rief die Hilfe der französischen Krone an. Der Ruf wurde freudig gehört. Karl VII. ließ Gorze besetzen. Unter seinem Druck mußte die Kurie zurückweichen. In wortreichen Erklärungen erkannte sie im September 1446 den französischen Kandidaten als Abt an. Von da an bestimmte Frankreich in Gorze. Was das bedeutete, zeigen die nun folgenden Ereignisse. Nach dem Tod des eben gen. Jakob Wisse († c. 1465) schob Frankreich den Kard. Jean Jouffroi als Kommendatar auf Lebenszeit vor. Als nach des-

¹⁸ Zu den Doppelwahlen 1310 und 1322 siehe N. Reimann 363 ff. (Belege). Seit 1343 endet die Wahlfreiheit unter der Last der päpstlichen Provisionen (N. Reimann 374 ff.). – Über die enormen fiskalen Lasten, die Gorze von der Kurie aufgebürdet wurden, siehe wiederum die aufschlußreichen Belege bei N. Reimann 363 ff. – Zu der von den Päpsten beanspruchten Finanzhoheit, vgl. H. E. Feine (ob. Anm. 3) 346–351. – Die päpstliche Finanzhoheit erfaßte nicht nur die Abteien, sondern auch deren Streubesitz. Durch die teuer zu bezahlenden päpstlichen Provisionen waren die alten Orden praktisch zu Finanzobjekten geworden, deren vordringliche Sorge die Aufbringung der kurialen Taxen darstellte, vgl. die Unterlagen bei K. H. Debus – A. Stöcklein (ob. Anm. 1) 260–281 hinsichtlich des Gorzer Fernbesitzes, der Praepositur Georgenberg in Pfeddersheim bei Worms (8. Jh. – 1559).

¹⁹ Reimann 368 und 385 f.

²⁰ In die Zeit des Abtes Jakob de la Valle (1420–1421) fällt die Nachricht über den Versuch der Gorzer, sich durch ein kuriales Privileg von der Last der Chorpflicht loszukaufen. Quelle: Archivio del Vaticano, *Indice Garampii*, Bd. 524 f. 92^r. Der vom Schreiber des 17. Jhs. notierte Registerband (Mart. V. anno III., tom. XII, 66) ist anscheinend nicht mehr greifbar. Der Antrag der Gorzer scheint durch Personalmangel verursacht zu sein.

sen Tod i. J. 1473 die Kurie den Versuch machte, Kardinal Giuliano della Rovere auf Gorze zu providieren, besetzte Ludwig XI. von neuem Gorze, bis Giuliano 1484 zugunsten des französischen Kandidaten, des Vary de Dommartin, Verzicht leistete.²¹ Seit dem 15. Jh. hatte sich somit die Rechtslage entschieden verschlechtert, von Freiwahl, von Eigenstand war keine Rede mehr. Die französische Krone verfügte über die Abtei als Kommende.

Seit Ausgang des 15. Jhs. mehrte sich die Bedrängnis der Chrodegangstiftung. Der Druck Frankreichs verstärkte sich. Man begnügte sich nun nicht mehr, das Reichsland Lothringen mit französischen Spitzenkandidaten zu durchsetzen. Auf einmal entschloß sich die französische Politik zu echten militärischen Interventionen. Hier nur die wichtigeren Daten: Am 15. Juni 1542 kam der französische Mandatar Wilhelm von Fürstenberg. Mit deutschen kalvinischen Truppen suchte er die neue Religion durchzudrücken. Das rief die Gegenaktion der Guise auf den Plan. Schon am 25. März 1543 verjagte Claude Guise die kalvinischen Truppen. Die Kaiserlichen setzten daraufhin von Diedenhofen aus am 27. April 1543 zum Gegenstoß auf Gorze an. Am 29. Juni desselben Jahres kam wieder Claude Guise, bis Karl V. persönlich erschien und eine Besetzung in die Festung Gorze legte. Der französische Gegenstoß ließ dieses Mal auf sich warten. Aber er kam. Durch Überraschungsangriff vernichtete Coligny am 10. 4. 1552 die kaiserliche Besatzung in Gorze, wobei er Feuer in die Gebäude und in die Apostelbasilika warf. Der erneute Gegenstoß des alternden Kaisers blieb bekanntlich schon im Vorfeld von Metz liegen, während zur selben Zeit Heinrich II. das Gebiet der Trois Évêchés ungestört unter dem Titel eines Vicarius sacri imperii okkupierte – was dann 1559 im Vertrag von Cateau-Cambrésis zur Kenntnis genommen wurde.²²

²¹ Provision des Gerhard de Ludibus, des Propstes der von Gorze abhängigen Propstei von Varangéville, auf die Abtei Gorze durch Eugen IV. (III. kal. Mai 1444): Archivio del Vaticano, Reg. Vat. 362, f. 231^r–232^v. – Kassation der gen. Providierung Gerhards durch ebendenselben Eugen IV. (V. kal. Oct. 1445): Reg. Vat. 378, f. 296sq. Nach der narrativen Anamnese mußte der Papst auf den Druck des Königs Karl VII. sowie des René von Lothringen–Sizilien zurückweichen. Ausschlag gab dabei der Bericht des zur Kontrolle entsandten Kardinals Wilhelm von Estouteville. – Die Nomination des französischen Kronkandidaten, des Kardinals Jean Jouffroi, zum Kommendatar von Gorze durch Paul II. (12. Dezember 1466): Reg. Vat. 526, f. 167^r (*per ipsius Jacobi obitum*). – Zum Versuch Sixtus IV., den Neffen Giuliano auf Gorze zu bringen vgl. die Providierung vom 31. Dezember 1473: Archivio del Vaticano, *Indice Garampii* Bd. 537, f. 16^v. Ebendort auch die VIII. id. Nov. 1484 erzwungene Verzichtleistung des Kardinals Giuliano auf Gorze zugunsten des Vary von Dommartin, l. c. Bd. 537, f. 15^v. Hierzu ist obendrein zu vergleichen Lager 267 f. und Chaussier 270–274. Als Vary de Dommartin 1508 starb, erzwang Frankreich die Nominierung des im Knabenalter stehenden Johann Guise zum Kommendatar von Gorze, vgl. die Gesamtdarstellung bei Chaussier 184–292.

²² Belege bei Fr. Chaussier 293–311, ferner bei R. Parisot, *Histoire de Lorraine* 2 Paris 1922, 13 ff. – Zur Stellung des Wilhelm von Fürstenberg als Mandatar des französischen Königs ist die spätere Präzisierung Franz I. zu beachten, siehe J. Chr. Lager 569–570. – Zur rechtlichen Definition der Okkupation Heinrichs II. (1552), vgl. R. Parisot, *Hist.* 2, 168 sowie die Nachricht bei A. Calmet, *Hist.* 3, 102,

Inzwischen war mit Karl Guise († 1574) jener Mann Frankreichs auf der Szene erschienen, dem es vorbehalten war, die Chrodegangstiftung zu zertreten. Schon in früher Jugend war dieser Mann mit Machtpositionen überhäuft worden. Er war bereits der erste Pair Frankreichs, Erzbischof und Herzog von Reims, als ihm 1547 noch dazu das Kardinalat Lothringen sowie die Administratur von Metz übertragen wurden. Im gleichen Jahr wurde er auch noch Kommandatar von Gorze.²³ Bei Übernahme hatte er zweifellos den Eid der Schadloshaltung abzuleisten. Karl Guise hielt sich an einen solchen Eid nicht gebunden. Sein einziges großes Ziel war die militärische Vernichtung der Hugenotten. Sein Frankreich liebte er heiß, wie er umgekehrt aus seiner Abneigung gegen Karl V. keinerlei Hehl machte.²⁴ Um die blutigen Kämpfe zu finanzieren, brachte Karl Guise erstaunliche Summen auf. Er entnahm sie dem Kirchengut. Es ist erschütternd zu sehen, wie just im gleichen Augenblick, als der kalvinische Kurfürst Friedrich III. den Gorzer Fernbesitz bei Worms an sich riß, auf der Gegenseite Karl Guise seit 1559 ebenfalls damit anfang, die in Lothringen gelegenen Güter von Gorze zu dismembrieren.²⁵ Nächster Anlaß hierzu war sein Universitätsprojekt. Schon in Reims hatte Karl Guise eine Universität gegründet. Auch in Lothringen wollte er ein ähnliches Bollwerk gegen die Kalviner errichten. 1559 holte er dazu durch eine Metzger Gesandtschaft die Erlaubnis des französischen Königs ein. Als materielle Grundlage hatte Guise dem König einfach vorgeschlagen: *aux frais des Châpîtres, des Abbayes et du corps de ville*.²⁶ Bei Ausführung dieses Anliegens fand der Kardinal in Bischof Nikolaus Pseume von Verdun ein williges Werkzeug. Ihm übertrug er zunächst einmal die Administration des Metzger Bistums (1568). 1569 begann Karl Guise mit den Jesuiten über sein

der berichtet, daß Heinrich II. 1552 sich in Verdun als *Vicarius Imperii* erklären ließ. – Über die erfolglose Intervention Karls V. vor Metz 1552 siehe Fr. Chaussier 312–313.

²³ Zusammenfassende Angaben über Kard. Karl I. von Lothringen († 1574) bei Fr. Chaussier 308–312. – Seine Titel und Ehrenämter sind vollzählig aufgeführt in der Aufhebungsbulle Gregors XIII. von Gorze (*Sacro-sanctae Romanae Ecclesiae*) vom 5. Dez. 1572 (unten Anm. 31). – Seine Ernennung zum Kommandatar von Gorze auf Lebenszeit (16. Nov. 1547) ist notiert: *Archivio Vatic., Indice Garampi* vol. 462, f. 12^v.

²⁴ Karl I. Guise war im Oktober 1547 nach Rom gekommen. Er suchte unter schweren Beschuldigungen gegen Karl V. P. Paul III. zum Bündnis mit Frankreich zu drängen, vgl. Ludw. Frh. von Pastor, *Geschichte der Päpste* 5 (1925) 630–631.

²⁵ Über die Säkularisierungen Karls I. von Lothringen vgl. J. Chr. Lager 571 und Fr. Chaussier 314–316. – Solche Ideen lagen damals in der Luft. So wollte Karl V. die Hälfte aller geistlichen Güter (1546/47) an sich ziehen, welchem Plan Paul III. energisch widerstand, vgl. Pastor 5 (1925) 595–596. – In England war Heinrich VIII. beispielgebend vorangegangen. – Zur Säkularisation des kalvinischen Kurfürsten im Wormser Raum 1559, siehe jetzt K. H. Debus – A. Stöcklein, *Die französischen Benediktinerpropsteien . . .* (ob. Anm. 1) 281. – Diese Einstellung, kirchliche Güter im Bedarfsfall wegzunehmen und für eigene Zwecke zu verwenden, verdichtete sich im folgenden Jahrhundert, vgl. die aufschlußreichen Darlegungen von A. Phil. Brück, *Mainzer Säkularisationspläne für Bleidenstadt, Eberbach und Seligenstadt in der Mitte des 16. Jhs. Nassauische Annalen* 79 (1968) 363–368.

²⁶ E. Martin, *L'Université de Pont-à-Mousson*. Nancy 1891, 9 f. und R. Parisot 2, 250 ff.

Projekt zu verhandeln. Er besprach sich mit dem Gründungsspezialisten, dem Père Edmond Auger, der bereits einen Taubenschlag jesuitischer Kollegien in Tournon, Lyon, Bordeaux, Toulouse und Rodez erstellt hatte und nun mit Pont-à-Mousson sein Lebenswerk krönen sollte. Dort in Pont-à-Mousson sollte er eine Universität mit fünf Fakultäten und etwa 70 Professoren schaffen. Als Subsistenz waren die Gorzer Güter ausersehen. Bis 1571 waren diese Pläne mit den Vertretern der Familie Guise durchverhandelt. Im Jänner 1572 besprach sich Karl Guise in Blois mit Franz Borgia. Der Jesuitengeneral zögerte anfangs mit seiner Zusage – offenbar weniger aus Bescheidenheit denn aus finanziellen Gründen. Die wirtschaftlichen Voraussetzungen waren damals ja noch nicht verfügbar.²⁷ Doch auch für diese Vorausbedingung hatte Karl Guise schon seine Maßnahmen getroffen. Er hatte vorsorglich am 7. Juni 1571 seinen Vertreter, den Bischof Nicolas Pseume, als Visitor nach Gorze entsandt, um sich auf diese Weise die Unterlagen für seine römische Eingabe zu verschaffen. Die Visitation fiel, wie erwünscht, vernichtend aus. Pseume berichtete einleitend, er habe sich von Mönchen und Bürgern an jene Stelle führen lassen, an der ehemals die Abtei sich befunden habe. Durch die Kriegswirren seien die Gebäude seit 1542 mehr und mehr beschädigt worden, sodaß eine Wiederherstellung nicht mehr in Frage komme. Gegen eine solche Wiederherstellung hätten übrigens sowohl Mönche wie Bürger protestiert, um nicht von neuem wieder in Kriegswirren gezogen zu werden. Pseume schlug schließlich die Umwandlung der Abtei in ein Kleinkanonikat vor.²⁸ Mit diesen brüchigen Unterlagen im Reisegepäck eilte Karl Guise zum neugewählten Gregor XIII., den er unausgesetzt im Sinne seines Projektes zu beeinflussen suchte. Zu seiner Überraschung zeigte sich der neue Papst anfänglich schwierig. Gregor XIII. machte die aufschlußreiche Bemerkung, er wünsche nicht das Gerede derer zu bestätigen, die da sagen, die Jesuiten möchten alle Kirchengüter an sich reißen.²⁹ Doch auch dieses Hindernis wußte Karl Guise geschickt zu überspringen. Er war es, der schon am 2. September 1572 (also mehrere Tage bevor die amtlichen Boten aus Frankreich eintrafen) dem froh bewegten Papst die Nachricht vom ‚estermínio‘, von der Vernichtung der Hugenottenführer, überbrachte. Als dann nähere Einzelheiten über die Bartholomäusnacht bekannt wurden, unternahm es Karl Guise, vor dem sich distanzierenden Papst und den Kardinalen den französischen Hof mit Engelszungen zu verteidigen.³⁰ Auch bei

²⁷ Beauftragung des Nicolas Pseume mit Metzger Geschäften 1568, vgl. A. Calmet, *Hist.* 3, 58. – Zu den Verhandlungen mit den Jesuiten vgl. E. Martin 9–11. – Über Pseume siehe E. Martin 9–11. – Die Zusammenkunft des Karl I. von Lothringen mit dem Jesuitengeneral Frz. Borgia (1572) bei E. Martin 12 f. – Das Zögern des Generals erwähnt R. Parisot 250.

²⁸ Zur Vernichtungsvisitation des B. Pseume in Gorze (7. 6. 1571): Akten in Metz, *Archives Départementales H 709* n. 2, vgl. dazu A. Calmet, *Hist.* 3, 111–112 sowie Fr. Chaussier 316–318 und E. Martin 8 ff. sowie R. Parisot, *Hist.* 2, 250–255.

²⁹ Die Äußerung Gregors XIII. über die Expansion der Jesuiten bringt E. Martin 13. – Zur Romfahrt Karl I. im Jahr 1572 vgl. Fr. Chaussier 318 sowie die nachfolg. Anm., ferner Pastor 9 (1928) 7.

³⁰ Die erste amtliche Nachricht über die Bartholomäusnacht erreichte Rom am 5. Sept. 1572. Kard. Karl von Lothringen überbrachte schon am 2. Sept. dem Papst:

seinen weiteren Verhandlungen ließ er geschickt einfließen, ohne die Gorzer Güter könne seine Familie den Endkampf gegen die Hugenotten nicht bestehen. Die Zähigkeit des Metzzer Kardinals kam so langsam zum Ziel. Gleichzeitig mit der Erektionsbulle für Pont-à-Mousson promulierte Gregor XIII. die Auflösung der Chrodegangstiftung (5. Dez. 1572). Der narrative Teil der Auflösungsbulle (*Sacrosanctae Romanae ecclesiae*) wiederholt die Angaben des Nikolaus Pseume – so die zweifelhafte Angabe des Protestes der Gorzer Mönche, die im weiteren Verfolg durch diese selbst widerlegt wurde, als auch die unverflorene Behauptung, daß eine Wiederherstellung zu teuer käme, indes die Schaffung einer ganzen Universität aus den gleichen Mitteln eben doch möglich gewesen ist.³¹ Als die Beauftragten des Kardinals nach seiner Rückkehr zur amtlichen Auflösung schreiten wollten, blieben die Gorzer Mönche unter Protest fern, sodaß die erste Phase des Aktes juridisch nicht vollziehbar war. Der alternde Karl Guise schrieb ungeduldig zweimal an B. Pseume – es war dies im April wie im Okt. 1574 – er möchte nun doch zur Aufhebung, auch in Abwesenheit der protestierenden Mönche, schreiten.³² Nach dem Tod des Karl Guise (im Dez. 1574) zögerte sein gleichnamiger Nachfolger nicht länger. Zwischen 1580 und 1608 ließ er die Apostelkirche sowie sämtliche Konventgebäude niederreißen, um den Protestierenden keinerlei örtlichen Anhalt zu belassen.³³ Die Mauriner haben noch 1649 versucht, die Entwicklung rückgängig zu machen. Sie haben wegen der gefärbten *Narratio* des B. Pseume das Auflösungsdocument als *bulła surrepticia* bezeichnet.³⁴

lo esterminio loro [der Hugenotten] portiamo alla Santità Vestra a gloria del Signore nostro Dio, vgl. Pastor 9 (1928) 364–368.

³¹ Text der Aufhebungsbulle Gorzes (ungedr.): Gregor XIII. (*Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*) vom 5. Dez. 1572 in Metz, *Archives Départementales*, H 709 n. 1 (Orig. und mehrere Abschriften). Pastor 9 (1928) 172 f. erwähnt lediglich die Gründungsbulle von Pont-à-Mousson vom gleichen Datum 5. Dez. 1572 (In supremo), die mehrfach gedruckt ist, vgl. A. Calmet, *Hist.* 3 (épreuves) DCLXXXVIII sqq. und *Bullarium Romanum* 8 Torino 1863, 519–526 – von der Vernichtung der Abtei Gorze erwähnt Pastor a.a.O. nichts. – Zum Inhalt der Aufhebungsbulle Gorzes vgl. Fr. Chaussier 318–319 und R. Parisot 255 f.

³² Die beiden drängenden Briefe des vor seinem Tod stehenden Karl I. von Lothringen an B. Pseume, auch in absentia der Gorzer Mönche zur Aufhebung zu schreiben, erwähnt A. Calmet, *Hist.* 3, 66 sowie J. Chr. Lager 572, und auch Fr. Chaussier 321.

³³ Der Aufhebungsakt konnte erst am 22. März 1580 durchgeführt werden. Dabei unterwarfen sich drei Gorzer Mönche, indes die übrigen unter Protest ausgetrieben wurden (Fr. Chaussier 324–325). 1582 begann der Herzog von Lothringen die Apostelkirche einzureißen – der Vorwand der Baufälligkeit war nichtig (Fr. Chaussier 325). 1584 beschlagnahmte er die in der Metzzer Kathedrale deponierten kostbaren Reliquiare von Gorze (ebenda). 1609 erfolgt die Niederreißung der restlichen Konventgebäude (ebenda 343).

³⁴ Zum Wort von der *bulła surrepticia* vgl. A. Calmer, *Hist.* 3, DCLXXXIX mit *Gallia christiana* 13, 881. – Die Mauriner hatten bereits von Ludwig XIV. die Wiederherstellung Gorzes erreicht (1647), als Herzog Karls IV. von Lothringen Einspruch an der römischen Kurie die Wiederherstellungsbemühungen verhinderte (Fr. Chaussier 368).

Die Erörterungen können an dieser Stelle abgebrochen werden. Zusammenfassend läßt sich feststellen: Nach den Absichten ihres Gründers war die Abtei Gorze Eigenkloster der Metzzer Kirche. Die eigenkirchlichen Rechte konnten, wie gezeigt wurde, unterschiedlich gehandhabt werden. Je nach Art der verschiedenen Handhabung eben dieser Metzzer Rechte können drei aufeinanderfolgende eigenkirchenrechtliche Phasen in der Entwicklung der Abtei zunächst unterschieden werden. Mit dem Paschalisprivileg von 1105 setzt eine vierte Phase der Rechtsentwicklung ein, die Durchbrechung des Eigenkirchenrechts und der Übergang zum kirchenrechtlichen Eigenstand von Gorze. Dieser neue Rechtsstand wurde freilich sehr bald wieder durch Einmischung übermächtiger äußerer Faktoren verändert. Der kuriale Zentralismus nahm der Abtei im 14. Jh. den so mühsam errungenen Selbststand. In der ersten Hälfte des folgenden 15. Jhs. drückte dann die Intervention der französischen Krone im Verein mit der päpstlichen Kurie Gorze zum Wirtschaftsobjekt einer bloßen Kommende herab, die in der Zeit der Religionskämpfe aus finanziellen Erwägungen auseinandergenommen wurde. Vom Metzzer Einfluß ist Gorze somit nie ganz losgekommen. Ein Metzzer Bischof hatte die Abtei Gorze einst gegründet. Ein Metzzer Kardinal sollte Gorze später vernichten.

ANHANG

Ergänzung der Gorzer Äbtereihe (Ende 12. Jh. bis 1572)

Die Gorzer Äbtereihe hat wiederholte Beachtung gefunden. Seit den Tagen eines *A. Calmet* (1728) und der *Gallia christiana* (1874) mühte man sich stets von neuem um eine *rectification*, d. h., um Berichtigung und Ergänzung der mangelhaft überlieferten Series. Auf *R. Dupriez* (1879) folgten *J. Chr. Lager* (1887) und Fr. *Chaussier* (1894) sowie die mit dem Jahr 1971 im voraus versehene Untersuchung des *M. Parisse*.¹ Die von Parisse unabhängige, gleichzeitig entstandene Studie von *N. Reimann*, ist hinsichtlich der Datenverarbeitung dem Forschungsziel wohl am nächsten gekommen. Reimann hat nämlich für die Zeit vom 13. bis 15. Jahrhundert erstmals die Regestenpublikationen der vatikanischen Quellen herangezogen. Geht man indes über die Kurzregesten zu den Quellentexten selbst zurück, so melden sich sofort neue Einsichten. Die narrativen Teile der Originalien lassen sowohl Daten wie auch die rechtsgeschichtlichen Phasen jener lothringischen Gemeinschaft schärfer hervortreten. Als Ergänzung zur vorausgehenden Studie dürfte somit eine Übersicht über die spätmittelalterliche Epoche bis hin zur Vernichtung der Chrodegangstiftung (1572) erwünscht sein.²

¹ Einzelangaben bei N. Reimann, a.a.O. 337–389. – M. Parisse, *Le Nécrologe de Gorze. Annales de l'Est*, publiées par l'Université de Nancy II. Mémoire n. 40. Nancy 1971, bes. 29–38.

² Übersicht über die im Anhang verwandten Kürzungen:
Chaussier = Fr. *Chaussier, L'Abbaye de G.* (ob. Aufsatz Anm. 1).

- Ehlen = L. Ehlen, *Das Schisma im Metzzer Sprengel. Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde*, 21, 2 (1902).
- Eubel = K. Eubel, *Die päpstlichen Provisionen auf deutsche Abteien während des Schismas und des Pontifikats von Martin V. (1378–1431). Stud. Mitt. OSB* 15 (1894).
- Gall. christ. = *Gallia christiana in provinciis ecclesiasticas distributa*, auct. Denis de Sainte-Marthe, ed. P. Piolin 13 (1874)² 875–898.
- HM = *Histoire Générale de Metz* (edd. J. François et Nic. Tabouillot) II–III (1775), IV (1781).
- Lager = J. Chr. Lager, *Die Abtei G . . .* (ob. Aufs. Anm. 1).
- Oblig. = Archivio del Vaticano, *Obligaciones et solutiones*.
- Parisse = M. Parisse, *Le Nécrologe de G.* (siehe ob. Anm. 1).
- Reg. Avin. = Archivio del Vaticano. *Registra Avinionensia*.
- Reg. Lat. = Archivio del Vaticano. *Registra Lateranensia*.
- Reg. Vat. = Archivio del Vaticano. *Registra Vaticana*.
- Reimann = N. Reimann, *Beitrag . . .* (ob. Aufsatz Anm. 1).
- Rep. Germ. = *Repertorium Germanicum . . .*, hg. vom Preussischen Historischen Institut in Rom.
Bd. I. Clemens VII. von Avignon (1378–94), bearb. von E. Göller. Berlin 1916.
Bd. II. Urban VI., Bonifaz IX., Innozenz VII. und Gregor XII. (1378–1415). Teil I–III, Berlin 1933–1938 (Neudruck 1961).
- RLP = *Registres et lettres des Papes*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome.
XIII. e siècle . . . Boniface VIII. (1294–1303), ed. G. Digard etc. 1–4 (1884–1939).
XIV. siècle . . . Jean XXII. (1316–1334), ed. G. Mollat 1–16 (1921–1947). – Benoît XII. (1334–1342), ed. J. M. Vidal 1–3 (1903–1911).
- Stöcklein = K. Hz. Debus und A. Stöcklein, *Die französischen Benediktinerpropsteien . . .* (ob. Aufsatz, Anm. 1).
- VUR I–II = *Vatikanische Urkunden und Regesten zur Geschichte Lothringens*, bearb. von Hch. Volbert Sauerland.
 I. Bonifaz VIII. bis Benedikt XII. (1294–1342).
 II. Clemens VI. bis Urban V. (1342–1370).
Quellen zur lothringischen Geschichte 1–2 (1901–1905).

Jean de Briey (1270 – 4. 9. 1294)

Regierungsantritt: angeblich 1270.¹ Vater: Hardubrand de Briey.² Erstmals urkundlich erwähnt 17. 6. 1273.³ Am 3. 9. 1293 noch im Amt.⁴ Tod: an einem 4. Sept.⁵ 1294. Die von Bonifaz VIII. am 4. Sept. 1295 in Anagni ausgestellte Urkunde setzt den Tod des Gorzer Abtes voraus, der infolgedessen am 4. Sept. des Vorjahrs gestorben ist.⁶

¹ So Chaussier 480. – Gall. christ. 13, 890 nennt für die gleiche Zeitspanne zwei Äbte mit dem gleichen Namen Johannes.

² Reimann 352, Anm. 1.

³ Herbomez 153 f. n. 64 bis.

⁴ Herbomez 615 n. 247. – Chaussier 205 bezeugt den Abt noch 1294 unter den Lebenden.

⁵ Parisse 85.

⁶ Reg. Vat. 47, f. 77r-v.

Pierre de Boiffremont (1299 – c. 1302)

Fünffährige Vakanz des äbtlichen Amtes (1294/99) durch Verfügung Bonifaz VIII., der die Abtei am 4. Sept. 1295 der mensa episcopalis von Metz zur Behebung der Schuldenlast des Bistums inkorporierte. B. Burkard von Metz (1282–1296) hatte die päpstliche Verfügung beantragt, als kein Abt mehr im Regiment war. Die Verfügung beseitigte bis auf weiteres das Wahlrecht der Mönche. Der Metzzer Bischof sollte jeweils den Prior ernennen.¹ Kassation dieser Verfügung durch ebendenselben P. Bonifaz VIII. am 18. August 1297.² Zusicherung des Wahlrechts durch parallele Verfügung.³

Neuwahl: zu Beginn des Jahres 1299. Bestätigung der erfolgten Wahl durch Bonifaz VIII. am 6. 4. 1299.⁴ Der Erwählte war vorher Abt im Kloster Lux (Diöz. Besançon) gewesen. – Neuordnung der Schöffenwahl in Metz am 2. 4. 1300 zuungunsten der überlieferten Gorzer Rechte.⁵ – Letzte urkundliche Erwähnung am 3. 6. 1301.⁶ Tod: an einem 23. Okt. oder 21. Dez.⁷

¹ Reg. Vat. 47, f. 77^{r-v}. Vgl. VUR 1, 2–4 n. 4. – Reimann 356.

² Reg. Vat. 48, f. 275^r und VUR 1, 22 f. n. 32 sowie RLP 1, 765 n. 1997.

³ Reg. Vat. 48, f. 275^v und VUR 1, 23 f. n. 33. – Text bei Herbomez 71–73. n. 33. – Reimann 357.

⁴ VUR 1, 31 f. n. 52 und RLP 2, 362 f. n. 2973.

⁵ Reimann 359.

⁶ Herbomez 177 n. 75.

⁷ Parisse 88 n. 6.

Vautier (Walter) Duveux (c. 1304–1309)

Amtsantritt: unbekannt. Erste Erwähnung im März 1304.¹ Visitationsstreit 1308. Klemens V. beauftragte in diesem Jahr den Trierer Erzbischof Balduin von Luxemburg (1308–1354) mit der Visitation der Abteien seines Gebietes.² Die Visitatoren erklärten am 5. Oktober 1308, daß sie am 29. Oktober in Gorze erscheinen wollten, wo Abt Walther auf unkanonische Weise und ohne kirchliche Bestätigung sich seines Amtes bemächtigt habe.³ Da Abt Walter die Visitatoren nicht vorließ, gelangte der Streitfall vor den päpstlichen Hof. Als Klemens V. am 12. Mai 1309 den Fall untersuchen ließ, war Abt Walter kurz zuvor gestorben.⁴ Der Todestag fällt ins Frühjahr 1309.⁵

¹ Herbomez 493 n. 196. Reimann 360.

² Am 30. März 1308, vgl. VUR 1, 87 n. 133.

³ Belege bei Reimann 362.

⁴ VUR 1, 92–94 n. 143.

⁵ Parisse 71 n. 5 nennt den 27. Februar oder den 19. April. – Da Abt Walter am 16. Nov. 1308 noch unter den Lebenden weilte (Reimann 362 Anm. 66), kommt als Todesjahr nur das Frühjahr 1309 in Frage.

Adam (1310–1322 res.)

Vor Juni 1310 Doppelwahl: die Minderheit wählte den Propst Jakob von Stenay, die Mehrheit den Propst Adam von Varangéville. Beide Kandidaten sprachen an der Kurie in Avignon vor, wo beide zur Resignation veranlaßt

wurden. Klemens V. ernannte dann am 22. Juni 1310 Propst Adam,¹ dessen finanzielle Absprachen den Entscheid bestimmt haben dürften.² Resignation im Jahr 1322 – ob finanzielle Bedrängnis oder andere Ursachen den Rücktritt erzwangen, ist vorderhand nicht zu ermitteln.³ Tod an einem 4. Oktober.⁴

¹ Reg. Vat. 57, f. 91^v sowie VUR 1, 106 f. n. 163.

² Belege bei Reimann 364–366.

³ Reg. Avin. 18, f. 206^v–207^r: per liberam renunciacionem dilecti filii Ade.

⁴ Parisse 94.

Theobald (1322–1343 res.)

Erneute Doppelwahl vor Dezember 1322. Die Gegenkandidaten waren dieses Mal Johannes de Calvomonte, Propst in Pfeddersheim bei Worms, und Theobald, der Propst in dem von Gorze abhängigen Amel. Der Streit wurde wiederum vor die Kurie gebracht, wo das Ganze den gleichen Verlauf wie bei der letztvergangenen Doppelwahl nahm. Beide Kandidaten wurden zur Resignation veranlaßt, woraufhin Johannes XXII. am 21. 12. 1322 Theobald zum Abt ernannte.¹ Anweisung zum Empfang der Abtsbenediktion am 9. 1. 1323.² Bezahlung der Servitientaxen seitens des neuen Abtes noch im April 1323.³ Abt Theobald wurde wiederholt mit der Durchführung päpstlicher Aufträge betraut.⁴ Vor Mai 1343 reichten zwei Gorzer Mönche eine Klageschrift gegen ihren Abt in Avignon ein,⁵ die zum Rücktritt des Abtes führte.⁶ Abt Theobald starb an einem 15. 1. 7 nach 1343.

¹ Reg. Avin. 18, f. 206^v–207^r, vgl. VUR 1, 183–185 n. 361 und RLP 4, 221 n. 12 763. – Auswertung des für die Wahlvorgänge von 1322 ungemein aufschlußreichen Dokumentes bei Reimann 368 f. – Über Jean de Chaumont, Propst von Pfeddersheim, der 1322 als Propst bezeugt ist und in dieser Funktion 1331 durch einen Johannes (Wyss) ersetzt erscheint, siehe jetzt Stöcklein 262–265.

² Reg. Avin. 18, f. 182^v, ferner RLP 4, 226 n. 16 810 und Reimann 369.

³ Oblig. 3, f. 108 und 6, f. 33 sowie für das Jahr 1324 Oblig. 3, f. 113.

⁴ Belege bei Reimann 371 f.

⁵ Bescheid Klemens VI. an die Untersuchungskommission vom 24. Mai 1343: Reg. Vat. 159, f. 448^v–449^r sowie VUR 2, 25–27 n. 888.

⁶ Rücktrittserklärung vom Jahr 1343: Regest in VUR 2, 32 n. 901.

⁷ Parisse 64 n. 7 (der hier von einem zweiten Abt dieses Namens spricht, der 1421–29 in Gorze regiert haben soll).

Jean Dauphin (1343–1350/1 res.)

Päpstliche Provision gegen das Wahlrecht der Gorzer Gemeinschaft: Am 12. Dez. 1343 providiert Klemens VI. den Prior des kluniazensischen Priorates Valbonnais (Diöz. Grenoble) auf die Abtei Gorze. Das Dokument¹ ist ein sprechendes Zeugnis dafür, daß man noch im 14. Jahrhundert in höchsten Kreisen sich des Unterschieds zwischen dem Ordo Gorzes und Klunis sehr wohl bewußt gewesen ist.² Der Providierte gehörte zum Hochadel von Vienne,³ der nur an den Gefällen der Abtei interessiert war und die Geschäfte durch seinen Administrator Wilhelm Xaving⁴ erledigen ließ. Trotz gehäufte kurialer Gunsterweise⁵ bereiteten dem Abt die Begleichung der

Servitien größte Schwierigkeiten,⁶ sodaß er nach Mitte Juni 1350 sich dazu bereit finden mußte, auf das einträgliche Gorze Verzicht zu leisten.⁷ Am 28. September 1351 wurde Jean Dauphin auf das Bistum Tunis amoviert.⁸

¹ Reg. Vat. 161, f. 58^r-59^r, vgl. Reg. Vat. 215, f. 84 und VUR 2,32 n. 901. – Der Garampi-Indice im Vatik. Archiv Bd. 524, f. 91^r zitiert die gleiche Verfügung Klemens VI. (anno secundo) tom. 5, f. 58 und sagt von Jean Dauphin: fit abbas ex cessione Theobaldi . . .

² Klemens VI. ernennt den kluniazensischen Prior (Reg. Vat. 161, f. 58^r): *non obstante quod dicti Ordinis Cluniacensis existis ac in dicto monasterio (scil. Gorze) alterius formae habitus regularis quam in dicto Prioratu (Valbonnais) habetur . . . teque illi preficimus in abbatem . . . Volumus autem quod ex nunc in antea illum gestes habitum, qui in dicto monasterio (scil. Gorze) geritur et habetur ac ipsius monasterii institutis regularibus te conformes.* – K. U. Jaeschke, *Zur Eigenständigkeit einer Junggorzer Reformbewegung. Zeitschrift für Kirchengesch.* 71 (1970) 17–43 hat erneut die Tatsache unterstrichen, daß von der Wende des 11. Jahrhunderts ab die Reformgegensätze sich mehr und mehr einebnen. Daß man aber nach wie vor sehr wohl zwischen den einzelnen Bewegungen zu unterscheiden wußte, zeigt das aufgeführte späte Zeugnis vom Papsthof zu Avignon.

³ Siehe Reimann 374 f. nach Reg. Avin. 76, f. 277^{r-v} und Reg. Vat. 159, f. 405^{r-v}.

⁴ Erwähnt bei Herboz 561–571 n. 217–219 (zum Jahr 1347).

⁵ Belege bei Reimann 375 f.

⁶ Vgl. Oblig. 6, f. 208 und Oblig. 16, f. 83 und 87, ferner Reimann 375.

⁷ Am 16. 6. 1350 protestierte Abt Jean Dauphin gegen die Beschlagnahme seiner Gefälle in S. Nicolas-de-Port, vgl. VUR 2, 89 f. n. 1063. Der Nachfolger (siehe unten) wird am 28. Sept. 1351 ernannt. Jean Dauphin muß also zwischen Juni 1350 und vor September 1351 seinen Verzicht auf Gorze abgeleistet haben.

⁸ Reg. Vat. 207, f. 52^v. – Jean Dauphin war noch 1356 am Leben. Seine von seinem Nachfolger in Gorze übernommene Schuldenlast sollte auch noch diesen Nachfolger „zur Strecke bringen“ (siehe unten), vgl. Reg. Avin. 133, f. 211^r. – Die Kopie des Gorzer Nekrologs aus dem 16. Jh. (ed. M. Parisse, *vid. p.* 102) verzeichnet keinen Todestag des Jean Dauphin.

Nikolas de Prény (1351–1358 res.)

Der Nachfolger wird nicht durch Wahl, sondern durch päpstliche Provision am 28. September 1351 zum Abt von Gorze ernannt.¹ Der neue Abt war von 1343–1351 Propst in Amel gewesen. Am 15. Dezember 1343 hatte Klemens VI. eben diesen Propst auch noch zum Abt von St. Martin in Glandern ernannt.² Auch Nicolas vermochte den drückenden Zahlungsverpflichtungen nicht nachzukommen.³ Resignation vor Mai 1358.⁴

¹ Reg. Vat. 207, f. 52^v-53^r, vgl. VUR 2, 104 n. 1102, Reimann 377.

² Reg. Vat. 161, f. 59^r.

³ Belege bei Reimann 377 f.

⁴ Vgl. die Ernennung des Nachfolgers am 11. Mai 1358: Reg. Avin. 138, f. 117^{r-v} (*sponte cessit* – so die Angabe über den Vorgänger Nicolas).

Hugo von Finstingen (1358–1375)

Wiederum Übergang des Wahlrechtes der Gorzer Gemeinschaft. Hugo, bisher Mönch von Weißenburg im Elsaß, wird von Innozenz VI. am 11. Mai 1358 zum Abt in Gorze ernannt.¹ Hugo erreicht für seinen Vorgänger bei Innozenz VI. die Verleihung des Kämmereramtes zu Pont-à-Mousson² – ein

neuer Beleg dafür, wie sehr die Kurie die fiskalistische Verleihung selbst untergeordneter Ämter beanspruchte. In der Abtragung der Schuldverpflichtungen muß Abt Hugo ein beachtliches Geschick entwickelt haben.³ Er ist unter seinen zahlreichen Vorgängern seit über sechzig Jahren der Erste, der seine Amtszeit *per obitum*⁴ und nicht durch Resignation beendet hat. Letzte urkundliche Erwähnung am 18. Juni 1375.⁵ Tod: 28. Oktober⁶ des gleichen Jahres.

¹ Reg. Avin. 138, f. 117r-v, vgl. VUR 2, 177 n. 1298. – Der Name des deutschen Rittergeschlechtes erscheint in der Form: de Fenestrangis, französ.: Fenestranges. – Zum Eindringen Weissenburger Mönche in Gorzer Positionen vgl. jetzt A. Stöcklein 268–271.

² Regest in VUR 2, 178 n. 1301/2 vom 24. 5. 1358.

³ Belege bei Reimann 379.

⁴ Siehe die Ernennung des Nachfolgers: Reg. Vat. 289, f. 52r (per obitum ipsius Hugonis abbatis).

⁵ Herbomez 257 n. 112.

⁶ Parisse 88 n. 10. – Das Todesjahr ergibt sich aus dem Ernennungsdatum des Nachfolgers (7. Januar 1376) und der letzten urkundlichen Nennung im Juni 1375 (ob. Anm. 5).

Nikolaus von Lützelstein (1375–1380)

Amtsantritt: zwischen 28. 10. 1375 und dem 7. Januar 1376 durch Wahl vonseiten der Gorzer Gemeinschaft. Gregor XI. unterdrückte jedoch sofort diesen Versuch der Gorzer, ihr Wahlrecht wieder wahrzunehmen. Er kassierte die erfolgte Wahl, obwohl diese einmütig erfolgt war (licet de facto concorditer elegerint). Er erklärte das Vorgehen der Wähler aus deren „Unwissenheit“ und ernannte dann seinerseits am 7. Januar 1376 den Gewählten zum Abt von Gorze.¹ Nikolaus war vor seiner Wahl Praepositus im Gorzer Priorat Varangéville gewesen, das Gregor XI. schon am 11. Januar 1376 dem Dijoner Mönch Wilhelm von Arcy übertrug.² Über die Begleichung der nun fälligen Servitien durch den neuen Abt liegen in den vatikanischen Quellen eine Menge Einträge bereit.³ In die letzten beiden Lebensjahre des Abtes fällt die große Wende, der Übergang des Metzger Bistums und seiner Abteien von der römischen Observanz zu der von Avignon, welche Wende der Legat Klemens VII., Kardinal Wilhelm von Aigrefeuille († 1401), zu Wege gebracht hat.⁴ Die Folgen dieser Spaltung sollten sich schon beim folgenden Abbatat zeigen. – Tod: 1380.⁵

¹ Verfügung Gregors XI. vom 7. Januar 1376: Reg. Vat. 289, f. 52r-v, die Reimann 382 f. unbekannt geblieben war. Er vermutete deshalb, daß Nikolaus von Lützelstein genau so wie seine Vorgänger nicht durch Wahl, sondern durch päpstliche Provision zur Abtswürde gelangt sei. Die Rückbesinnung auf das Prinzip der kanonischen Wahl hält er deshalb zu diesem Zeitpunkt für unwahrscheinlich (Reimann 382 Anm. 190). – Indes haben die Gorzer sich schon beim Nachfolger und späterhin noch mit dem Wahlprinzip (wenn auch wenig erfolgreich) versucht – ein Zeichen dafür, wie wenig man mit der Wegnahme eines der Grundrechte der Benediktus-Regula einverstanden war. – Der Ernannte wurde mit päpstlichen Gnaden überhäuft, vgl. z. B. die ihm von Gregor XI. gewährte Vollmacht der Beichtvaterwahl oder des Tragaltars (Reg. Vat. 288, f. 68 und f. 429v).

² Reg. Vat. 289, f. 127r-v.

³ Oblig. 20, f. 184^v und Oblig. 43, f. 32^v (für den 19. Febr. 1376), ferner Oblig. 43, f. 6 (14. März 1377) und Oblig. 43, f. 18 und 27^v (für Monat Januar und Mai 1378) usw. – Daß Abt Nikolaus am 12. Juni 1378 sein Servitium an Urban VI. gezahlt habe, hat L. Ehlen S. 14 behauptet, aber nicht belegt.

⁴ Über die Tätigkeit des Kardinals von Aigrefeuille im Metzzer Raum vgl. die narratio der Verfügung Klemens VII. vom 17. Mai 1381 (Reg. Avin. 226, f. 203^{r-v}), ferner L. Ehlen 27, sowie E. Santovito, *Enciclop. cattolica* 1 (1948) 597 sowie Reimann 382.

⁵ Beleg bei Reimann 383. – In der Kopie des Totenbuchs von Gorze (Parisse 104) fehlt der Toteneintrag des Abtes Nikolaus.

Johannes von Heyss (1380–c. 1387)

Amtsantritt: 1380 durch Wahl. – Auskunft über die tatsächlich durch die Gorzer Mönche getätigte Wahl und die zwischen 1380 und 1388 sich abspielenden turbulenten Vorgänge erteilt die ausführliche Berichterstattung der Verfügung Klemens VII. vom 3. April 1388.¹ Darnach war Abt Johannes Mönch von Gorze gewesen. Seinen Aufstieg verdankte er dem Wahlakt, der einmütig erfolgt war (concorditer elegerunt). Der Beauftragte Klemens VII., der bereits erwähnte Legat Wilhelm von Aigrefeuille, habe die Konfirmation erteilt, was von Klemens VII. indes widerrufen worden war, der auf Gorze nacheinander Heinrich Conflandel und Ferry von Lenoncourt providierte. Die Wahl des Abtes Johannes muß vor dem 12. Oktober 1380 erfolgt sein.² Die Vermutung, daß Johannes der Kandidat Urbans VI. gewesen sei,³ ist schon deswegen hinfällig, da der Legat Klemens VII. anfänglich der Wahl zugestimmt hatte. Der von Klemens VII. providierte Abt Heinrich Conflandel vermochte sich in Gorze selbst nicht durchzusetzen. So rief Klemens VII. am 17. Mai 1381 den Dekan von Metz u. a. um Hilfe an, um Abt Heinrich nach Gorze zu bringen.⁴ Der Vorstoß hatte indes nur ephemeren Charakter.⁵ Im Jahr 1385 ist Abt Johannes offenkundig Herr der Lage in Gorze.⁶ Da Abt Heinrich gar nicht zum Zuge kam, transferierte ihn Klemens VII. am 1. November 1387 nach Anchin und ernannte Ferry von Lenoncourt zum neuen Abt von Gorze.⁷ Ob Abt Johannes gleichzeitig starb oder dem übermächtigen Lenoncourt das Feld überlassen mußte, ist vorderhand aus den Quellen nicht zu erheben.

¹ Reg. Avin. 253, f. 511^v–512^r. Nikolaus von Lützelstein wird als verstorben bezeichnet. – Zur Wahl heißt es: Johannem de Heyss, monachum ipsius monasterii . . . concorditer elegerunt. Dann fährt der Bericht fort: idemque Johannes pretextu electionis huius in prefato monasterio se intrusit etc. – Weitere Informationen über die Vorgänge liefert der Hilferuf Klemens VII. an den Dekan von Metz vom 17. Mai 1381 (Reg. Avin. 226, f. 203^r), wo über Johannes de Heyss ähnlich berichtet wird, nämlich: pretextu cuiusdam electionis . . . et confirmationis per dilectum filium nostrum Guillelmum, tit. s. Stephani in Celio monte presb. Cardinalem, in illis partibus s. Apostolicae Sedis Legatum . . .

² Am 12. Oktober 1380 providierte Klemens VII. Heinrich Conflandel auf die Abtei Gorze, vgl. Reg. Avin. 223, f. 76^v. Die Datierung im Rep. Germ. 1, 43 ist richtig, die Datierung bei Eubel 236 (4. Okt.) ist dagegen falsch. Da nach den in der vorausgeh. Anm. 1 genannten Quellen die Vorgänge sich überkreuzt haben, muß Abt Johannes unmittelbar vor dem 12. Oktober 1380 vom Legaten Klemens VII. konfirmiert worden sein.

³ L. Ehlen 405–407 und 415 wußte bereits, daß Abt Johannes in Gorze zunächst

gewählt und von Kard. Aigrefeuille konfirmiert, von Klemens VII. jedoch nicht anerkannt worden war. Daß Abt Johannes erst durch die Erstürmung Gorzes durch Walram von Luxemburg in die klementistische Partei hineingezwungen worden sei, ist kaum anzunehmen. Dasselbe gilt von Reimann 384, der den Schluß für nahelegend findet, daß Abt Johann „von Urban VI. berufen sein müßte“.

⁴ Reg. Avin. 226, f. 203^r, vgl. die vorausgeh. Anm. n. 1.

⁵ Vgl. Reimann 384.

⁶ Herbomez 477–483 n. 192, vgl. dazu Reimann 384 Anm. 209.

⁷ Reg. Avin. 253, f. 511^v und Reg. Avin. 254, f. 338^v (stark beschädigt), ferner Rep. Germ. 1, 28.

Heinrich Conflandel (1380–1387)

Der klementinische Kandidat, der auf die Abtei Gorze Anspruch erhob, war Heinrich, gen. Conflandel, bisher Prior in Samberone (Diöz. Langres). Klemens VII. providierte diesen Mann am 12. Oktober 1380 auf Gorze.¹ Gleichzeitig sprach er die Ungültigkeit der durch den Konvent vorgenommenen Wahl des Abtes Johannes Heys aus sowie der durch den Legaten Klemens VII. getätigten Wahlkonfirmation.² Ein zwischen Mai und November 1381 von Freunden des klementinischen Abtes Heinrich auf Gorze geführter Vorstoß brachte nur ephemeren Erfolg. Heinrich vermochte sich gegen den vom Konvent gewählten Abt nicht durchzusetzen, wie sehr auch die Urbanisten im Metzter Raum mit der Zeit in Bedrängnis gerieten.³ Klemens VII. transferierte darum am 1. November 1387 seinen erfolglosen Kandidaten auf die bei Arras gelegene Abtei Anchin.⁴

¹ Reg. Avin. 223, f. 76^v. – Name: Calmet, Hist. 3, CXX, Gall. christ. 13, 891 und Chaussier 234.

² Reg. Avin. 226, f. 203^r und Reg. Avin. 254, f. 338^v.

³ Hierzu Reimann 384 nach Ehlen 405–407, 415 und Rep. Germ. 1, 43.

⁴ Reg. Avin. 253, f. 511^v.

Franciscus, abbas Gorziensis (1380?)

Dieser Abt dürfte der tatsächliche urbanistische Kandidat gewesen sein. Er bekennt sich in der (damals noch) römischen Obligationsliste am 4. Dezember 1380 als Abt von Gorze zu seiner Servitientaxe von 1500 flor. sowie zu den Schulden seines Vorgängers Nikolaus von Lützelstein († 1380). Man hat somit an der römischen Kanzlei diesen Kandidaten für voll genommen.¹ Sonstige Nachrichten über diesen Abt sind bislang nicht aufgetaucht.

¹ Oblig. 43, f. 69^v: dns frater Franciscus abbas mon. Gorzien . . . promisit pro communi servitio . . . 1517 flor. auri . . . Dann folgt die Übernahme der Schuldverpflichtung für den Vorgänger Nikolaus. – Wieso das Rep. Germ. 1, 43 diesen Franziskus mit Abt Heinrich identifiziert, ist nicht ersichtlich.

Ferry de Lenoncourt (1387–1415)

Der auf Jahre hinaus erfolgreiche Platzhalter in Gorze sollte Ferry de Lenoncourt aus dem lothringischen Hochadel werden. Ferry ist eindeutig der Kandidat der inzwischen siegreichen klementistischen Partei. Zeit seines Lebens suchte die urbanistische Observanz ihre Gegenkandidaten auf die

Abtei Gorze zu bringen. Gegen den mächtigen Lenoncourt kamen diese indes nie auf. Ferry von Lenoncourt hielt bis unmittelbar vor Beendigung des Papstschismas an Ort und Stelle aus. Seine Gegenkandidaten werden infolgedessen nicht gesondert behandelt, sondern lediglich als Appendix zu dem in jenen Jahren tatsächlich in Gorze amtierenden Abt aufgeführt. Klemens VII. hatte am 1. November 1381 Abt Ferry (Ferricus, Fridericus) auf Gorze providiert.¹ Am 22. Februar 1388 erteilte Klemens VII. ihm die Vollmacht, von einem Beliebigen sich die Abtsweihe erteilen zu lassen.² Am 3. April 1388 verwendet sich Klemens VII. beim Dekan und Thesaurar von Metz und beim Kantor in Toul zugunsten seines Kandidaten, den diese gegen Abt Johannes unterstützen möchten. Gleichzeitig verleiht er den Genannten die Vollmacht, nach erfolgreicher Aktion gegen den *expulsus* die Mönche von Gorze von den kirchlichen Zensuren zu absolvieren.³ Zur selben Zeit versieht das Amt des avignonesischen Prokurators für Abt Ferry der aus Toul stammende Kleriker Dominique du Port.⁴ Am 12. Juni desselben Jahres 1388 bekennt sich Abt Ferry durch seinen Prokurator zur Zahlung der fälligen Servitientaxe von 1500 flor.⁵ In den Avignonesischen Registern ist Abt Ferry über 1408 hinaus gut bezeugt.⁶ Todesjahr: 1415,⁷ Todestag wohl der 20. April.⁸ –

Urbanistische Gegenkandidaten gegen Abt Ferry:

Letonius abb. (1380)⁹

Wilhelm von Ramberg (1396–1398), der Genannte war ehemals Mönch in Weißenburg im Elsaß und Propst im Gorzer Fernbesitz zu Pfeddersheim bei Worms. Gestorben 1398.¹⁰

Petrus (1398 ?).¹¹

¹ Reg. Avin. 254, f. 338^v (stark beschäd.), Reg. Avin. 253, f. 511^v (per translationem Heinrici . . .). Rep. Germ. 1, 28.

² Reg. Avin. 253, f. 369^v (22. 2. 1388) und Reg. Vat. 299, f. 14^v.

³ Reg. Avin. 253, f. 511^v–512^r (3. April 1388) mit ausführlicher Narratio der vorausgegangenen Ereignisse. Aus dem Bericht ergibt sich, daß Abt Johannes Heyss noch immer als in Betracht kommender Gegner des neu providierten Abtes Ferry erachtet wurde, daß aber mit dem Zusammenbruch seiner Position zu rechnen war.

⁴ Reg. Avin. 279, f. 224.

⁵ Oblig. 43, f. 115^r und Reg. Avin. 279, f. 108^v.

⁶ Siehe, Archivio del Vaticano, Garampi-Indices, bes. Band 524, f. 92^r f.

⁷ Procès verbal de la mort de Ferry de Lenoncourt 1415 (Moselle H n. 703, n. 1), vgl. Parisse 85 Anm. 12.

⁸ Die späte Kopie des Gorzer Totenbuches (Parisse 77) notiert (in offenkundiger Verschreibung des späten Kopisten): XII. kal. Maii: *Ferveus* (corr. Ferricus) piaemem. abb. (s. Gorgonii).

⁹ Gall. christ. 13, 891 sowie Chaussier 236 und Stöcklein 255 n. 137.

¹⁰ Vgl. die Angaben bei Stöcklein 312 und 328.

¹¹ Reg. Lat. 66, f. 250 und Stöcklein 273 und Text Seite 328. – Der Name des dilectus filius Petrus ist sicher nicht irrtümlich für Fridericus verschrieben, wie Stöcklein 328 annimmt.

Raimundus abb. (1415, 1416–?)

Raimund wird bereits in der amtlichen Todesurkunde des Abtes Ferry erwähnt.¹ Seine Konfirmation erhielt Raimund durch den Metzger Bischof

Konrad am 20. Juni 1416.² Das Gorzer Totenbuch verzeichnet seinen Todestag unter dem 6. April.³ Sein Nachfolger tritt 1420 sein Amt an.

¹ Siehe Vorgänger, Anm. 7.

² Gall. christ. 13, 891. – Wegen der ins Einzelne gehenden Angaben ist an der Notiz der Bearbeiter der Gall. christ. nicht zu zweifeln.

³ Parisse 76.

Jacques de Lavaux (1420–1421 res.)

Sein Vorgänger Raimund war der letzte Vertreter der klementistischen Ara. Nach der Beseitigung des Papstschismas und der Wahl Martins V. (1418–1431) werden wieder römische Kandidaten auf Gorze providiert. Die Provision Martins V. für Jacobus de la Valle nimmt auffälligerweise keinerlei Rücksicht auf den Vorgänger Raimund, sondern definiert die Gorzer Vakanz als verursacht *per obitum Frederici*,¹ obgleich doch gerade Ferry von Lenoncourt der eigentliche Mann der klementistischen Partei gewesen war. In die kurze Regierungszeit eben dieses Abtes Jakob fällt die Suspendierung des von den Gorzern beantragten Privilegs auf Befreiung von der Last des liturgischen Offiziums.² Nach der narratio der Provisionsurkunde für den Nachfolger Balduin war Abt Jakob nur für kurze Zeit im Amt gewesen. Das Gorzer Beneficium erledigte sich vor dem 14. März 1421 *per renunciacionem Jacobi*.³ Man wüßte gerne, welche Macht es gewesen war, die Abt Jakob so rasch zum Weichen gebracht hat. Todestag: 8. September nach 1421. Abt Jakob war vor und nach seiner so kurz bemessenen äbtlichen Amtszeit Prior im Gorzer Priorat Stenay.⁴

¹ Verfügung Martins V. (1420) im Arm. XII., tom. 121, f. 132 (Eubel 236).

² Siehe vorausgeh. Abhandlung, Anm. 20.

³ Reg. Lat. 217, f. 109.

⁴ Parisse 85, Anm. 12 mit Angaben zur Familie des Abtes.

Balduinus de Fléville (1421–1443)

Der neue Abt wurde von Martin V. am 14. März 1421 auf Gorze providiert, nachdem Abt Jakob angeblich *sponte cesserit* und der Konvent von Gorze schriftlich um die Ernennung des Balduin von Fléville gebeten habe.¹ Dieser Bericht läßt mehrere Deutungen zu. Es könnte sehr gut so gewesen sein, daß die Gorzer 1420 sich wieder einmal mit einer Wahl versucht hatten, bei der dann der neue Papst Martin V. zugunsten des Priors von Stenay das entscheidende Wort gesprochen hatte, während kurze Zeit darnach Martin V. auf das Drängen der Gegenpartei sich für Balduin entschieden hat. Nicht zu entscheiden ist freilich vorderhand, ob der neue Abt Balduin schon 1420 seinen Anhang hatte, oder ob er erst nachher sich in Szene gesetzt hat. Wie dem auch gewesen sein mag – am 9. April 1421 bekennt der neue Abt Balduin schon seine Servitien an der päpstlichen Kammer.² Für einen gleichzeitig amtierenden Abt namens Theobald, der 1422 am Trierer Kapitel teilgenommen haben soll und noch 1429 im Amt gewesen sei,³ bleibt kein Platz. Der Gorzer Abt hat an jenem Kapitel überhaupt nicht teilgenommen und

wurde deshalb vom Kapitel mit einer Geldstrafe belegt.⁴ Todestag: 9. Juni⁵ 1443.

¹ Reg. Lat. 217, f. 110^r und Rep. Germ. 4, 1 (1943) 176.

² Oblig. 62, f. 72^v. – Weitere Akten sind notiert in Rep. Germ. 4, 1 (1943) 176–177.

³ So die Bearbeiter der Gallia christ. 13, 891.

⁴ Belege bei Reimann 388.

⁵ Parisse 80: Balduinus de Flevilla, piae mem. abb. – Das Gorzer Totenbuch notiert am 29. Mai einen Balduinus abb. (Parisse 79), der in der bekannten Abtsreihe nicht unterzubringen ist. – Das Jahr ergibt sich aus der im April 1444 erfolgten Provision des Nachfolgers.

Gerhardus de Ludibus (1444–1446 res.)

Zwischen Juni 1443 und Ende April 1444 hatten sich die Gorzer Mönche wieder einmal an einer Wahl versucht. Es war zu einer Doppelwahl gekommen. Der zunächst erfolgreiche eine Kandidat, der Praepositus des von Gorze abhängigen Varangéville, Gerhard, wußte sich von Eugen IV. am 29. April 1444 die Provision auf Gorze zu verschaffen.¹ Sein römischer Prokurator Jacques Bouron bekannte sich am 20. Mai desselben Jahres 1444 anstelle des *electi abbatis, monachi Gorziensis*, Gerhard, zur Zahlung der vorgeschriebenen 1500 flor.² Ende März 1445 wandte sich Eugen IV. in einer Personalangelegenheit an Abt Gerhard.³ Nach März 1445 schrieb Karl VII. von Frankreich an P. Eugen IV. und verlangte die Nichtigkeitserklärung der Providierung Gerhards. Das königliche Schreiben erwähnt in aufschlußreicher Weise ebenfalls, daß vor der Providierung in Gorze eine Wahl stattgefunden habe.⁴ Nach den üblichen Verhandlungen wich Eugen IV. zurück und kassierte am 27. September 1446 die Provision Gerhards.⁵ Ende August 1449 sicherte Nikolaus V. dem unterlegenen Gerhard, der jetzt wieder als Praepositus von Varangéville erscheint, die Erträgnisse von St. Nicolas-du-Port zu.⁶ Vorher, am 19. August desselben Jahres 1449, absolvierte der Papst den unglücklichen Propst von allen während des Streites zugezogenen Zensuren.⁷ Im Juni 1450 schließlich erkannte Nikolaus V. dem unterlegenen Gerhard eine Pension von 700 Gulden lothringischer Währung zu.⁸

¹ Reg. Vat. 362, f. 231^r–232^v (III. Kal. Maii).

² Oblig. 71, f. 10^r. – Weitere Zahlung, ebenda Oblig. 72, f. 4^r.

³ Alte Signatur: Eug. IV., tom. 4, 236.

⁴ Text des kgl. Schreibens bei Luc d'Achery – de la Barre, *Spicilegium* 3. Paris. Lutet. 1723, 798–799. Der König verlangt geradeheraus von P. Eugen IV.: Gerardi provisionem revocare. Er hält außerdem dem Papst die für Gerhard ausgesprochene Provision vor (a Vobis obtinuit).

⁵ Reg. Vat. 378, f. 296. – Auch hier wird die vorausgehende Wahl in Gorze erwähnt. Dem unterlegenen Gerhard wird *perpetuum silentium* auferlegt. – Auf die gleiche Angelegenheit kam Eugen der IV. nochmals zurück, vgl. Reg. Vat. 364, f. 177.

⁶ Reg. Vat. 409, f. 180^{r-v} (IV. kal. Sept. 1449).

⁷ Reg. Lat. 390, f. 1^v.

⁸ Reg. Vat. 415, f. 148^r–151^v (XVII. kal. Julii 1450). Der lange Vorbericht gerade dieses Dokuments ist wiederum aufschlußreich. Vom unterlegenen Propst Gerhard heißt es da, daß er angesichts der entstandenen *scandala sponte et libere cessisti*.

Jakob Wisse (1443/44–1465/66)

Der eigentliche Platzhalter, der seit 1443 nach der schicksalhaften Doppelwahl in Gorze selbst sich behauptet hatte, war der nach Gerbweiler bei Lunéville (ehedem: Gerbertvilleir, heute: Gerbéviller) genannte Jakob Wisse. Nach der bereits erwähnten Protestnote des französischen Königs war Jakob in Anwesenheit seines späteren Gegenspielers Gerhard in Gorze gewählt worden.¹ Eugen IV. ergänzte dazu aufgrund der von Kard. Estouteville² gelieferten Unterlagen am 27. September 1446, daß Abt Jakob seitdem nun schon drei Jahre in Gorze selbst regiert – und zwar geschickt gewirtschaftet habe.³ Der Wahlakt muß somit in der späten zweiten Jahreshälfte von 1443 stattgefunden haben. Die darnach am 29. April 1444 ausgesprochene Providierung des Propstes Gerhard auf Gorze⁴ hat die nun einmal eingetretene Lage in Gorze nicht verändert. Um jedoch alle Belästigungen seitens des päpstlichen Gegenspielers abzuwehren, muß Abt Jakob spätestens um 1445 die Hilfe des französischen Königs angerufen haben, mit dem er persönliche Verbindungen besessen hat. Denn der König nennt ihn seinen getreuen Ratgeber (*consiliarium*). Für die Zukunft der Abtei sollten die Schlußworte der Note entscheidend werden. Gegen die Einrede des damaligen Nuntius nimmt der König hier die politische Oberhoheit über Gorze in Anspruch, das von seinen Vorfahren gegründet und dotiert worden sei.⁵ Für die Zukunft waren hiermit die Akzente gesetzt. Über die Besetzung Gorzes verfügte von da an die französische Krone. Mit anderen Worten: Aus der bisher päpstlichen Kommende war die Abtei durch den verhängnisvollen Schritt des Jakob Wisse zur französischen Kronkommende geworden.

Die französische Protestnote führte, wie oben schon ausgeführt wurde, am 27. September 1446 zunächst zur Kassation der Providierung des Propstes von Varangéville, Gerhard.⁶ Dieses Dokument Eugens IV. wie auch die beiden folgenden päpstlichen Äußerungen vermitteln in den narrativen Teilen eine ausgedehnte Vorgeschichte des ungewöhnlichen Falles, wobei immer wieder einmal neue Gesichtspunkte auftauchen. So erfährt man, daß vor der Kassation in Rom in aller Form ein Prozeßverfahren aufgezogen worden war, man hört ferner von dem politischen Druck, von dem ganz ungewöhnlichen Interesse, das der französische König, wie auch René von Lothringen – Sizilien am Fall Gorze bekundeten. Die Entscheidung, so erfährt man weiter, gründete auf den Ermittlungen des französischen Kardinals Estouteville, der an Ort und Stelle die Behauptungen des Königs als wahr erfunden habe. Aufschlußreich ist außerdem die hier zitierte Äußerung des Königs, daß er Gorze als ein *fortalitium inexpugnabile* erachte, auf das er keinesfalls verzichten könne.⁷ – Die päpstlichen Register enthalten übrigens zwischen 1446 und 1456 noch weitere Angaben über Abt Jakob, die hier nicht ausgeschöpft zu werden brauchen – die indes zeigen, daß Jakob 1456 noch immer im Regiment saß.⁸ – Über Herkunft und Familie des genannten Abtes Jakob können neustens genauere Angaben gemacht werden. Im Jahr 1417 – es handelt sich offensichtlich um ihn – hatte der zielbewußte junge Mann, der damals noch ein Kanonikat in Metz innehatte, ein Bittgesuch nach

Rom gerichtet.⁹ Nachdem aber der durch Anheirat ihm nahestehende Fléville seine Ernennung zum Abt von Gorze in Rom durchgesetzt hatte, dürfte auch Jakob Wisse nach Gorze übergewechselt sein.¹⁰ Seine ursprünglich aus Pfaffenhofen im Elsaß kommende Familie hatte die drei großen lothringischen Verwaltungszentren in herzoglichen Diensten zu betreuen. Der mehrfach wiederkehrende Zuname *de Gerbevillair* besagt weniger den eigentlichen Geburtsort als das von herzoglichen Gnaden zugewiesene Adelsprädikat. Ob Jean Wisse der Ältere († 1419) Vater oder Bruder des Abtes Jakob gewesen ist, muß nach den bisherigen Forschungen vorläufig noch offen bleiben.¹¹ Dasselbe gilt von der Familienzugehörigkeit des Anton Wyssse, der ursprünglich Mönch in Marmoutier gewesen war, um die Jahrhundertmitte die von Gorze abhängige Propstei Georgenberg in Pfeddersheim bei Worms innehatte, um dann ab 8. April 1471 für acht Jahre den Abtsthron von St. Martin in Glandern zu besteigen.¹² – Abt Jakob Wisse war Ende der fünfziger Jahre sicher noch am Leben. Er ist an einem 11. September¹³ und vor dem 12. Dezember 1466¹⁴ – vielleicht 1465 – verstorben.

¹ Siehe vorausgehenden Abschnitt über Abt Gerhard, Anm. 4.

² Hierüber K. Eubel, *Hier.* 2 (1914) 8, 18, 64. – Vgl. ferner L. Fhr. von Pastor, *Geschichte der Päpste* 2 (1925) 807 Register.

³ Reg. Vat. 378, f. 296.

⁴ Reg. Vat. 362, f. 231^r–232^v.

⁵ Oben Gerhard, Anm. 4.

⁶ Siehe diesen Abschn., Anm. 3.

⁷ Reg. Vat. 364, f. 177 (vom Jahr 1446) und Reg. Vat. 388, f. 168^v–171^r (Nikolaus V. vom VIII. id. Sept. 1447).

⁸ Die Zeitangaben der bisherigen Lit. (vgl. Reimann 387, Parisse 86 Anm. 2) sind wie vorher, so auch hier zu berichtigen. – Aufzählung der wichtigsten päpstlichen Äusserungen: Reg. Vat. 364, f. 7^v (Varangéville betr., 1446), ferner Reg. Vat. 409, f. 180^{r-v} (Nikol. V. vom IV. Kal. Sept. 1449), ferner Reg. Lat. 390, f. 1^v (XIV. Kal. Sept. 1449), ferner Reg. Vat. 415, f. 148^r–151^v (XVII. Kal. Jul. 1450), außerdem Archivio del Vaticano, Alte Sign. Kalixt III., tom. 8, f. 73 und tom. 21, f. 122 (beide von 1455) sowie ebenda Alte Sign. im Indice Garampi Bd. 524, f. 93^v: 29 tom. 28, f. 154 mit dem Regest: 1456 Jacobus abb. Gorzien. Metens. u.a.m.

⁹ K. A. Fink, *Rep. Germ.* 4, 2 (1957) col. 1564: Jac. Wisse de Gerbeuilleir (1417).

¹⁰ Ein Bruder (Neffe?) des Abtes Jakob namens Colin († 1431) hatte die Beatrice von Fléville geheiratet. Siehe folg. Anm.

¹¹ J. Choux, *Obituaire de l'Abbaye de Beaupré* . . . Nancy 1968, 22–24. Die mir vorläufig nicht zugänglichen Ergebnisse dieser Arbeit hat M. Parisse mir dankenswerterweise mitgeteilt (12. 2. 1972).

¹² Stöcklein 264, Anm. 214 und Seite 279 ist hiernach zu ergänzen. Anton Wyssse wurde am 8. April 1471 auf Glandern providiert, vgl. Archivio del Vat., Indice Garampi Bd. 537, f. 15^v. Ebendort ist das Regest festgehalten, daß in Glandern 1479 – also vor dem am 20. Aug. 1483 erfolgten Ableben des Anton Wyssse – ein neuer Abt Philippus nachfolgte.

¹³ Todestag: Parisse 86.

¹⁴ Das Todesjahr: vor der am 12. Dezember 1466 erfolgten Providierung des Nachfolgers (siehe dort, Anm. 1), also 1465/66.

Jean Jouffroi, Cardinalis s. Martini (1466–1473)

Was Jakob Wisse anlässlich der Doppelwahl von 1443/44 mit seinem Hilferuf an den König von Frankreich angerichtet hatte, wurde sofort bei der Regelung der Nachfolgefrage deutlich. Hatte schon vorher die Kurie jeden Wahlversuch des Gorzer Konvents rücksichtslos unterdrückt, so nahm jetzt die französische Krone hinwiederum den Kurialen die Verfügungsfreiheit, die diese seit 1310 den Gorzer Wählern hinterzogen hatten. Nur so wird verständlich, wenn nach Abt Jakob im Jahr 1466 schon wieder ein französischer Kandidat die Einkünfte der begüterten Abtei an sich bringen konnte. Am 12. Dezember 1466 providierte Papst Paul II. Jean Jouffroi, den Bischof von Albi, auf die Abtei Gorze. Seine geflissentliche Behauptung, daß dieser Akt von keinem erbeten, sondern *motu proprio* erfolge,¹ wirkt nicht gerade überzeugend. Jouffroi, der 1461 zum Kardinalat aufgestiegen war,² hatte damals bereits die fetten Kommenden von Luxeuil, von St. Denis in Paris und anderer Klöster inne.³ Im Jahr 1468 kommandierte ihm, der den Hals nicht voll bekam, Paul II. auch noch die kleine Abtei St. Symphorian bei Metz.⁴ Im hier zu behandelnden Zusammenhang interessiert vor allem die in der Providierung enthaltene Bemerkung, daß am 12. Dezember 1466 Gorze vakant war *per ipsius Jacobi obitum*, welcher lange die Abtei geleitet habe. Abt Jakob hatte also vorher (1465/66) seine so bitter erkämpfte Pfründe mit dem ewigen Leben vertauschen müssen. Auch für den neuen Kronkandidaten kam das Ende. Jean Jouffroi starb vor dem 7. Dezember 1473.⁵

¹ Reg. Vat. 526, f. 167^r–168^v (prid. id. Dec. 1466). – Die Angaben der früheren Lit. (vgl. Chaussier 165) sind auch hier zu berichtigen.

² Eubel, *Hier.* 2 (1914) 13 n. 7.

³ Chaussier 165. – Hier übrigens die aufschlußreiche Angabe, daß der Kardinal zur eigenen Verwaltung und Führung seiner Kommende überhaupt nicht in der Lage war. Dafür hatte er zwei Verwalter, einen Simon du Boisson und einen Philibert Châtelet, in Gorze angestellt.

⁴ Archivio del Vaticano, Alte Signatur: Paul II., tom. 6, f. 302 f.

⁵ Eubel, *Hier.* 13.

Giuliano della Rovere (1473–1484)

Lediglich als Gegenzug gegen die konkurrierenden Einflüsse der französischen Krone ist die Nominierung des Papstneffen, des damaligen Legaten und Erzbischofs von Avignon und des künftigen Julius II. zu verstehen. Papst Sixtus IV. providierte nach dem Hinscheiden des Kardinals Jouffroi seinen eigenen Neffen Giuliano della Rovere am 31. Dezember 1473 auf die Abteien St. Symphorian in Metz und Gorze.¹ Der Gegenzug wurde in Frankreich verstanden. Noch 1475 muß der Papst beim französischen König geradezu betteln, daß dieser endlich den Papstneffen in der ihm kommandierten Abtei Gorze zulassen möchte.² Der König gab indes nicht nach. Seit 1481 wird der französische Gegenkandidat Vary de Dommartin, der ehemalige Mönch aus Verdun, greifbar, der als unangenehmer Karrieremacher von der traditionellen Literatur gezeichnet wird.³ Der Widerstand der fran-

zösischen Krone erwies sich als unübersteigbar. So verzichtete schließlich selbst der Kraftmensch Giuliano auf die ihm unerreichbare Pfründe im Jahr 1484.⁴

¹ Archivio del Vaticano, Alte Signatur: Sixtus IV. tom. 81, f. 183.

² E. Martène-Durand, *Veterum scriptorum . . . coll.* 2. Parisiis Lutet. 1724, 1503–1504, vgl. auch Calmet, *Hist.* 3 (1745) XXXI und Lager 567.

³ Chaussier 270–273. Lager 567.

⁴ Siehe Nachf., Anm. 1.

Vary de Dommartin (1484–1508)

Im November 1484 fand sich endlich Innozenz VIII. dazu bereit, den französischen Kronkandidaten auf Gorze zu providieren.¹ Vary war ehemals Mönch in St. Evre in Toul gewesen. Dann hatte er sich die von Gorze abhängige Praepositur von Varangéville verschafft. Über den verschlagenen Abt Martin Pinguet von der Martinsabtei im Raume Metz hinweg führte ihn dann der Weg nach Gorze. Als Zwischenunterhändler zwischen dem französischen König und Guiliano della Rovere hatte der geschickte Pinguet es verstanden, Giuliano endlich 1484 zum Verzicht auf die ihm zuge dachte Gorzer Kommende zu bewegen.² In diesem Augenblick war dann der Weg nach Gorze für Vary frei. In konniventem Entgegenkommen gegen die deutlich geäußerten Wünsche der französischen Krone providierte, wie gesagt, Innozenz VIII. den Kronkandidaten auf Gorze. 1499 erreichte Vary sogar die Providierung auf das Bistum Verdun. Aber die gegen den Karriere-macher plötzlich aufspringende Mißgunst des René von Lothringen zerstörte die hochgespannten Hoffnungen des Gorzer Kommandatars. Der Aufstieg zum Bischofsamt blieb ihm verschlossen. Tod: am 7. Juli 1508.³

¹ Archivio del Vaticano, Alte Signatur: Innoz. VIII. tom. 83, f. 94 und tom. 43, f. 115 (VIII. idib. Nov. 1484: Varicus . . . fit abb. Gorzien.). – Vary bekannte seine *servitia communia* am 29. Nov. 1484, vgl. *ibid.* Prov. S. C. 27, f. 110.

² Chaussier 270–274.

³ Lager 267 ff.

Jean de Guise (1509/10–1530. 1547, vom 16. Januar bis 16. Nov.)

Julius II. providierte am 26. Juli 1502 auf den Wunsch französischer Kreise den kaum zehnjährigen Jean de Guise zum Bischof von Metz.¹ – Im zeitlichen Abstand davon – etwa 1509/10 – übertrug derselbe Papst dem jungen Menschen auch noch die Kommende von Gorze,² welche Würde Johannes bis zum Jahr 1530 in Händen hielt. In diesem Jahr zedierte Johannes die Gorzer Pfründe an den ihm verwandten *Nikolaus Guise*, die jener im Laienstand verharrende Adlige bis 16. Jänner 1547 innehatte.³ Mittlerweile hatte sich *Wilhelm von Fürstenberg* 1542 als französischer Mandatar in Gorze geriert.⁴ Als Karl V. 1543 zugriff, ließ er einen *Wilhelm von Orval* zum Abt in Gorze wählen, der sich in den Kriegswirren jener Jahre nicht zu behaupten vermochte.⁵ Als sich die Gorzer Pfründe anfangs 1547 durch den Rücktritt des Nikolaus Guise erledigte, wurde Karl I. Guise-Lothringen

(† 1574) am 16. November 1547 auf Lebenszeit zum Kommendatar von Gorze ernannt.⁶

¹ Archivio del Vaticano, Alte Sign.: Prov. Jul. II., tom. 6, f. 290.

² Archivio del Vat., Oblig. C. A., f. 77 (Jul. II. anno septimo = c. 1509/10). Die vorausgehende Einweisung auf Gorze ist somit vor 1511, um 1509/10 erfolgt. Die Zahlung der Obligation erfolgte am 1. 1. 1511.

³ Archivio del Vat., Alte Sign. Cons. 108, f. 200 (24. 1. 1530). Das Regest lautet: Card. Joh. de Lotharingia resignat eccl. Metensi Nicolao nepoti et remanet administrator. – Nikolaus Guise verzichtete am 16. Jänner 1547 auf Gorze, vgl. Indice Garampi Bd. 462, f. 11^v (XVII. Kal. Febr.).

⁴ Chaussier 193–311 und Lager 568–571.

⁵ Siehe vorausgeh. Anm. – Über die Familie Guise siehe. L. Just, *LThK* 6 (1961) 1146 f.

⁶ Archivio del Vat., Indice Garampi Bd. 462, f. 12^v (id. Nov. 1547). – Chaussier 305 f. ist hiernach zu korrigieren.

Karl I. von Lothringen (1547–1572)

Wie bereits ausgeführt, wurde Kard. Karl von Lothringen am 16. November 1547 auf Lebenszeit zum Kommendatar von Gorze ernannt. Über seine Vernichtungssaktion gegen Gorze wurde in der vorausgehenden Abhandlung berichtet. Zwei Jahre vor seinem Tod († 1574) verzichtete er zugunsten Karls II. von Lothringen († 1607) auf Gorze. Karl II. wurde am 15. September 1572 Gorze übertragen. 1578 wurde dieser Bischof von Metz, 1589 Kardinal. Er trieb in den achtziger Jahren die Mönche aus ihrem Kloster Gorze aus und ließ die Gebäude niederreißen.¹

¹ Lager 570–574, Chaussier 305–321.

Die neu gefundene „Leien Bibel“ des Straßburger Druckers Wendelin Rihel vom Jahre 1540 mit 200 unbekanntenen Holzschnitten von Hans Baldung Grien und seiner Schule

Ein Beitrag zur Schule Albrecht Dürers

Von Ernst-Wilhelm Kohls

Bereits im Jahre 1537 hat der Straßburger Drucker Wendelin Rihel¹ den „kürtzer Catechismus“ von Martin Bucers mit Holzschnitten herausgebracht, die nach näherer Prüfung dem Dürer-Schüler und zuletzt in Straßburg wirkenden *Hans Baldung Grien* zugeschrieben werden konnten.² Die Kunst trat in diesem kleinen Werk in vollendeter Weise in den Dienst der Reformation, speziell in den Dienst der religiösen Unterweisung, die ja eine der Hauptaufgaben sowohl für die Ausbreitung als auch für die Erklärung und Festigung der evangelischen Anschauungen darstellte.³ Die weite Verbreitung, die gerade Bucers „kürtzer Catechismus“ vom Jahre 1537 gehabt hat, darf nicht zum wenigsten auf die hervorragende Illustration dieses Katechismus zurückgeführt werden.

Die Reformation hat sich auch auf dem Gebiet der Bibelverbreitung sehr stark der Holzschnittkunst bedient. Cranachs Holzschnitte etwa zu Luthers Bibelübersetzungen haben geradezu eine Einheit mit den religiösen Inhalten der durch Luthers Übersetzung jener Zeit wiedergewonnenen Aussagen des Alten und Neuen Testaments gebildet.⁴ Luther selbst hat die ergänzende Aufgabe der Kunst bei der eigentlichen religiösen Lebensaufgabe betont und

¹ Über den Straßburger Drucker Wendelin Rihel, der von 1525–1555 in Straßburg gewirkt hat, siehe die Angaben bei François Ritter, *Histoire de l'imprimerie Alsacienne aux XV^e et XVI^e siècles*. Paris (Strasbourg/Paris 1955), S. 261 ff. und S. 538 ff. und J. Benzing, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*. (Wiesbaden 1963), S. 418, Nr. 32. Siehe auch E. Wolgast, *Der Plan einer Straßburger Luther-Ausgabe (1536/38)*. In: *Archiv f. Geschichte d. Buchwesens*, 7, 1966, S. 1131–1139.

² Vgl. E.-W. Kohls, *Holzschnitte von Hans Baldung in Martin Bucers „kürtzer Catechismus“*, *Theologische Zeitschrift* 23 (1967), S. 267–284.

³ Vgl. Friedrich Hahn, *Die evangelische Unterweisung in den Schulen des 16. Jahrhunderts* (Heidelberg 1957). (*Pädagogische Forschungen, Veröffentlichungen des Comenius-Instituts Münster i. W.*, Nr. 3).

⁴ Dazu ist besonders hinzuweisen auf das umfangreiche, zusammenfassende Werk von Philipp Schmidt, *Die Illustration der Lutherbibel, 1522–1700. Ein Stück abendländischer Kultur- und Kirchengeschichte. Mit Verzeichnissen der Bibeln, Bilder und Künstler*. 400 Abbildungen (Basel 1962).

bejaht,⁵ darin in Übereinstimmung mit der Überzeugung der Alten Kirche und den Hauptvertretern auch der spätmittelalterlichen Kunst stehend, die Albrecht Dürer z. B. nicht nur praktisch meisterhaft verwirklicht, sondern auch theoretisch prägnant in Worte gefaßt hat.⁶

Da einige Vertreter der Reformation und ihre Anhänger – z. T. in einseitiger und gesetzlicher Weise – aus dem alttestamentlichen Bilderverbot eine schroffe Ablehnung aller „Bilder“ und der Kunst überhaupt abgeleitet hatten, hat die Reformation in einigen ihrer Richtungen durch sog. „Bilderstürmer“ und die konsequente „Bilderfeindlichkeit“ geradezu ein Ende der kirchlichen Kunst herbeigeführt. Im Umkreis der Zürcher Reformation Huldrych Zwinglis, aber auch der Straßburger Reformation Martin Bucers, der in vielen Punkten zu Zwinglis Anschauungen hinneigte, läßt sich das deutlich feststellen – bis hin in den weitergehenden Bereich der oberdeutschen Reformation: Konstanz, Ulm und die vielen anderen oberdeutschen und schwäbischen Städte.⁷

Sollte die Kunst ganz aus dem Raum der Kirche verbannt sein? Das mußte nicht nur äußerlich den Niedergang, ja sogar den Untergang eines ganzen Wirtschaftszweiges der Bildschnitzer und der kirchlichen Kunstmaler bedeuten. Es nahm diesen Berufen auch die Möglichkeit einer Aussage und

⁵ Vgl. ebd., bes. S. 20 ff., S. 23 ff. u. ö.

⁶ Siehe dazu Albrecht Dürers Bemerkungen: „Denn zu gleicher Weis, wie sie [= die antiken Künstler] die schonsten Gestalt eines Menschen haben zugemessen ihrem Abgott Abblo [= Apoll], also sollen wir dieselb Moß [= Maße] brauchen zu Crysto, dem Herrn, der der schönste aller Welt ist. Und wie sie braucht haben Fenus [= Venus] als das schönste Weib, also wollen wir dieselb zierlich Gestalt keuschlich [= keusch] darlegen der allerreinsten Jungfrau Maria, der Mutter Gottes . . .“, vgl. die Edition von E. Heidrich und H. Wölflin, Albrecht Dürers schriftlicher Nachlaß (Berlin 1908), S. 321 f. Vgl. auch W. Paatz, Die Kunst der Renaissance in Italien (Stuttgart 1953), bes. S. 19 f.

⁷ H. Rott, Quellen und Forschungen zur Südwestdeutschen und Schweizerischen Kunstgeschichte im XV. und XVI. Jahrhundert. Bd. III, Der Oberrhein (Stuttgart 1938), S. 88 hat gerade auch zu diesem Problem speziell im Blick auf die Straßburger Verhältnisse eine sehr zutreffende Darstellung gegeben: Die Akten lassen „deutlich erkennen, daß es um die kirchliche Kunst und ihre Ausübung im zweiten Jahrhundertviertel ziemlich schlecht bestellt war, da Straßburg unter dem Einfluß der Schweizer und der Konstanzer Richtung seine Gotteshäuser von ‚Götzenwerk‘ gründlich reinigte. Selbst die Werkstätten der Maler wurden damals kontrolliert: Als man Anfang der 40er Jahre vernahm, daß Meister *Jost Krieg* (1523–42), ein ehemaliger Lehrknabe Nikolaus Kremers, in seinem Atelier an der Lange Straße ‚schantliche Marienbild‘ anfertige und den damals vieldeutigen Spruch darüber anbringen ließ: ‚O mater dei miserere mei‘, schickte ihm der hohe Rat eine Kunstkommission ins Haus, die ihm das Malen untersagen sollte, falls ‚die Marien pilde also schandlich und entblößt gemalet‘. Mancher Künstler legte damals Pinsel und Meißel nieder und ergriff einen anderen Beruf oder bewarb sich um eine städtische Stelle, um mit seiner Familie aus Mangel an Kunstaufträgen nicht hungern zu müssen. Der Straßburger Maler *Christ. Zürner* aus Kreuznach, schon 1526 in der Reichsstadt eingebürgert und künstlerisch tätig, ließ sich 1535 im württembergischen Wildberg als Geistlicher anstellen, kam dort aber in den Verdacht wiedertäuferischer Lehrmeinungen, kehrte deshalb nach Straßburg zurück, trat wieder in die Künstlerzunft zur Stelze ein, zog sodann aufs neue den Pfarrock an und übernahm das geistliche Amt zu Kaufenheim.“

Funktion innerhalb der Kirche, zu der sie sich berufen fühlen konnten. In dieser Situation markieren Albrecht Dürers „Apostel“ nicht nur künstlerisch eine Neuauflage der Kunst, sondern auch kunsttheoretisch den bewußten Neuanfang und Hinweis, wie allgemein die Kunst in neuer Weise in den Dienst des Kampfes für das Evangelium und der werdenden evangelischen Kirche treten konnte.⁸

I

In den Zusammenhang dieser Fragen der Reformationszeit führt in einzigartiger Weise die „Leien Bibel“ des Straßburger Druckers Wendelin Rihel vom Jahre 1540.

Bislang freilich ist diese „Leien Bibel“ sowohl in der Forschung zur Straßburger als auch zur allgemeinen Reformationsgeschichte gar nicht bekannt geworden. Offensichtlich hat sich nur ein einziges Exemplar der „Leien Bibel“ Wendelin Rihels erhalten, das in der Memminger Stadtbibliothek aufbewahrt wird und auf das Fritz Huber im 20. Jahrgang der Zeitschrift für Kirchengeschichte (1900) aufmerksam gemacht hat, ohne die Bedeutung und den Wert der Illustrationen dieser „Leien Bibel“ zureichend erkannt zu haben.⁹ Wie schon bei dem „kürtzer Catechismus“ Martin Bucers vom

⁸ Aus der Fülle der Literatur über Albrecht Dürer sei – und besonders hinsichtlich seiner Darstellung der „Apostel“ – hingewiesen auf G. Pfeiffer, Die Vorbilder zu Albrecht Dürers „Vier Aposteln“. In: Programm des Melancthon-Gymnasiums, 1959/1960 (1960). Vgl. auch K. Martin, Albrecht Dürer. Die vier Apostel (Stuttgart 1963) und jetzt: H. Kressel, Albrecht Dürer. Der Mensch – der Christ – der Künstler (Nürnberg 1970), bes. S. 34 ff.

⁹ F. Huber, Straßburger Katechismus aus den Tagen der Reformation. Zeitschrift für Kirchengeschichte, 20 (1900), S. 395–413, bes. S. 410–413.

Den Angaben dieser Abhandlung von Fritz Huber verdanke ich den Hinweis auf das Exemplar der „Leien Bibel“ des Straßburger Druckers Wendelin Rihel in der Stadtbibliothek zu Memmingen. Dort wird das Exemplar unter der Signatur 9, 1, 4 1953 in einem Sammelband aufbewahrt. Der Leiterin der Memminger Stadtbibliothek und des Memminger Stadtarchivs Fräulein Dr. Hilde Miedel habe ich auch hier für die großzügige Überlassung dieses Exemplars zur Bearbeitung und Edition herzlich zu danken, ebenfalls Herrn Oberstudiendirektor Dr. Walter Braun in Memmingen. Nachforschungen nach weiteren Exemplaren der „Leien Bibel“ in anderen Bibliotheken sind bislang ergebnislos geblieben. Vor allem hat sich in Straßburg selbst in den Bibliotheken kein Exemplar der „Leien Bibel“ erhalten, wie dank der freundlichen Mithilfe von Herrn Dr. Jean Rott von der Bibliothèque Nationale et Universitaire festgestellt werden konnte, vgl. auch die Fehlanzeigen in den Werken von Francois Ritter, Catalogue des Livres du XVI^e siècle ne figurant à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg (1960) und: Ders. Repertoire Bibliographique des livres imprimés en Alsace au 16^{me} siècle (1938). Hinweise auf die „Leien Bibel“ des Wendelin Rihel finden sich bei J. B. Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte, Bd. 2 (Altdorf 1765), S. 130–133 [mit dem Hinweis auf ein Exemplar der Original-Ausgabe vom Jahre 1540, das sich in Riederers Besitz befunden hat] und bei M. G. Veesenmeyer, Literarisch-bibliographische Nachrichten von einigen Evangelischen catechetischen Schriften und Catechismen vor und nach Luthers Catechismen (Ulm 1830), S. 16 [Veesenmeyer hat nach seinen Angaben in der Anmerkung auf der betr. Seite eine Ausgabe der „Leien Bibel“ vom Jahre 1542 besessen]. Auf den Hinweisen beider Werke beruhen die Angaben von A. Ernst und J. Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses bis

Jahre 1537 (von dem man in der Katechismusforschung mindest ein Exemplar sicher kannte) die darin enthaltenen wertvollen Holzschnitte gar keine weitergehende Beachtung gefunden haben,¹⁰ so auch im Falle der „Leien Bibel“ Wendelin Rihels.

Zwei wertvolle Werke Wendelin Rihels haben insofern noch nicht die ihnen zukommende Beachtung gefunden, wie überhaupt die Bedeutung dieses Straßburger Druckers innerhalb der Straßburger und allgemeinen Druckgeschichte des 16. Jahrhunderts noch nicht erkannt worden ist. Dabei hat sich kaum ein anderer Straßburger Drucker so bewußt in den Dienst der evangelischen Bewegung und Reformation gestellt wie Wendelin Rihel.

Das Anliegen, das hinter der von Wendelin Rihel gedruckten „Leien Bibel“ steht, läßt sich aus der Vorrede „Zum Leser“ deutlich entnehmen, die Wendelin Rihel selbst verfaßt hat. Offensichtlich ist die Kritik an illustrierten Bibelausgaben unter Berufung auf das alttestamentliche Bilderverbot in Straßburg nicht gering gewesen. In solcher Auffassung sieht Wendelin Rihel ein Fehlen des „rechten verstand Christlicher Freiheit“. Luthers Gedanken aus seiner Reformationsschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) bilden den Hintergrund der Darlegungen Rihels: „... Christen leut sind Herren aller ding, also das sie frei mögen aller creaturen Gottes sich gebrauchen zur auffbawung an Got vnd des nehisten besserung, one, was an jm selbs böse oder von Got verboten ist.“¹¹ Insofern ist der Maler- und Bildschnitzerberuf an sich nicht verwerflich: „Wer weisse aber nicht, das malen vnd bilder machen an jhm selbs nicht böse, sonder ist ein edle gabe Gottes vnd nicht alleweg übel gebraucht. Sunst würde du Allmechtig alle figuren vnnnd bilder verbotten haben, die verehret oder dadurch er verehret vnd angeruffen werde.“¹²

Wendelin Rihel kann mit Recht auf alttestamentliche Aussagen hinweisen, die erkennen lassen, daß auch die Gläubigen des Alten Bundes durchaus Bilder und Kunstdarstellungen im Dienste der Gottesverehrung gekannt haben.¹³

Dazu führt Wendelin Rihel den pädagogischen Wert an, den Illustrationen der Bibel sowohl für Erwachsene als auch für Jugendliche besitzen, indem sie „bei meniglich die gedechtnis fürderen vnd bei einfaltigen Leien vnd juget auch den verstand heller machen. Dann die kleinverstendige vnd kindische leut schawen an die bilder vnd vnderdes bedencken sie die Historien desto fleissiger, so damit abgebildet sind. Sunst pflegen sie one dieffes

zur französischen Revolution (Straßburg 1897), S. 96–97. Beiden Autoren hat kein Exemplar der „Leien Bibel“ vorgelegen. Vgl. auch J. M. Reu, Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts (Gütersloh 1904 ff.), Bd. 11, S. 57 ff.

¹⁰ Vgl. die Hinweise bei E.-W. Kohls, Holzschnitte von Hans Baldung in Martin Bucers „kürtzer Catechismus“, a.a.O., S. 268 f.

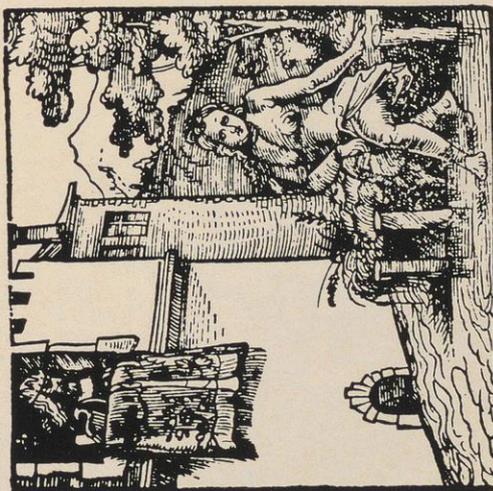
¹¹ In der Leien-Bibel Blatt Aij a.

¹² In der Leien-Bibel Blatt Aij a.

¹³ In der Leien-Bibel Blatt Aij b: „Ezechiel beschreibet gemelde im inneren heilichthum des tempels [vgl. Hes. 40, 4 ff.], und Moses die Cherubim auff der archen, welche Bezaleel der werckmeister voller geists vnd weisheit Gottes gemacht hat [vgl. 2. Mose 31, 2 ff.] ...“

Die Zehen

Das sechste.
Du solt nicht chebrechenn.

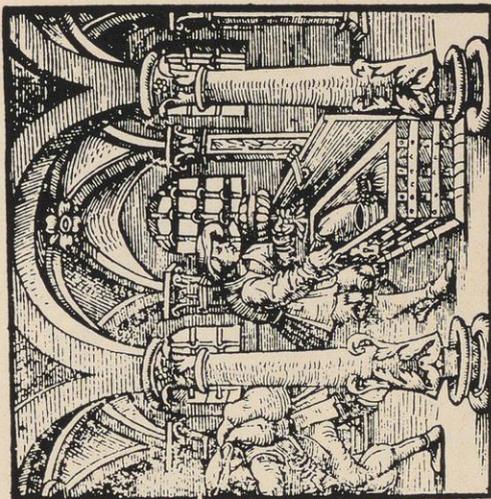


Dein Eh solt du bewaren rein/
Das auch dein hertz kein ander mein/
Vnd halten keusch das leben dein/
Wilt such vnd melligkeit sein.

Darstellung zum 6. Gebot (Dt 5, 18)
Blatt D 6 b

Gebot.

Das sibende.
Du solt nicht stelen.



Du solt nit stelen gelt noch güt/
V sit wüchern iemans schweis noch blüt/
Du solt vff thün dein milte hand/
Dem armen inn deinem land.

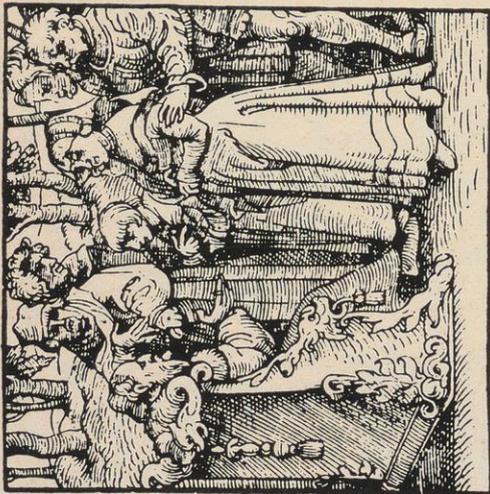
Darstellung zum 7. Gebot (Dt 5, 19)
Blatt D 7 a

Aus der „Leien-Bibel“ des Straßburger Druckers Wendelin Rihel vom Jahre 1540 zum Alten Testament
Buchblock des Originals: 100 x 150 mm. – Holzschnittgröße des Originals: 73 x 73 mm

Die Zehen

Das achte.

Du solt kein falschezeugnis reden wider deinen nechsten.



Du solt kein falscher zeuge sein/
Nit liegen vff den nechsten dein/
Sein vnschuld solt auch retten du/
Vnd seine schand decken zu.

Darstellung zum 8. Gebot (Dt 5, 20)
Blatt D 7 b

Gebot.

Das. ix. vnd x.

Du solt nit begereu deines nechsten haus
Du solt nit begereu seines weibs/etc.



Du solt deins nechsten weib vnd haus/
Begereu nit/noch etwas draus/
Du solt im winschen alles güt/
Wie dir dein hertz selber thüt!

Darstellung zum 9. und 10. Gebot (Dt 5, 21)
Blatt D 8 b

Leien

Der engel Gabriel verkündet Marie/
das sie vom h. Geiſt/empfaſehen vnd der
welt heiland geberen ſolle. Luc. i.

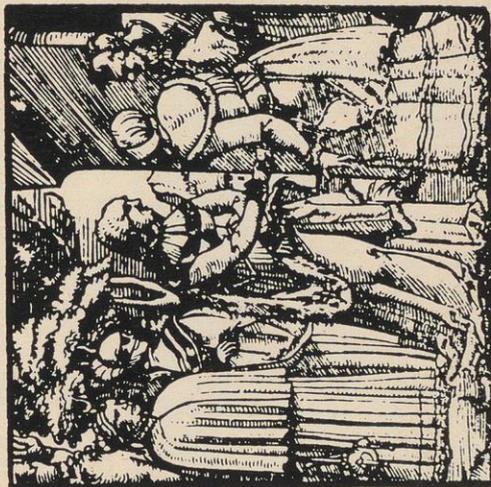


Ein Engel Gabriel genant/
Zu Maria ward gefant/
Verkündet, das sie werden müß/
Chriſti ſchwanger/nach dem grüß.

Mariä Verkündigung (Luc 1, 26–38)
Blatt E 2 b

Bibel.

Maria get übers gebürg/ſre müßm Eli
ſabeth zu beſüchen/ Johanes hupffet in
mutter leib/Maria lobet got. Luc i.



Elisabeth beſuchet ward/
Züchtig von Maria zart/
Johannes hupfft in müter leib/
Got alhie ſein wunder treib. ^{14.}

Marias Besuch bei Elisabeth (Luc 1, 39–56)
Blatt E 3 a

Aus der „Leien-Bibel“ des Straßburger Druckers Wendelin Rihel vom Jahre 1540 zum Neuen Testament
Buchblock des Originals: 100 x 150 mm. – Buchholzschnittgröße: 73 x 73 mm

Leven

Maria gebürt zu Bethlehem 'nseren
herren Jesum/wicklet in in wunden vñ
legt in in ein krippff. Luc. ij.



Dü Bethlehem geboren ist/
'nser Heiland Jesu Christ/
Von einer Jungfraw rein vnd zart/
Heil den menschen widerfart.

Christi Geburt (Luc 2, 1-7)
Blatt E 3 b

Bibel.

Der Engel verkündet den Hirten vff
dem feld/der heiland seie/geboren sie für
den alles also sein. Luc. q.



Des Herren Engel sagen thür/
Die geschicht den Hirten güt/
Sie gehn zu sehen alles das/
Sünden, wies verkündet was. Luc. ijij

Die Engel und die Hirten auf dem Felde (Luc 2, 8-14)
Blatt E 4 a

Aus der „Leien-Bibel“ des Straßburger Druckers Wendelin Rihel vom Jahre 1540 zum Neuen Testament
Buchblock des Originals: 100 x 150 mm. — Holzschnittgröße des Originals: 73 x 73 mm

nachdencken schnell überhin zu lauffen vnd weniger verstand zu fassen. Das ist vnleugbar. Welches mich verursacht, alle Biblische figuren, so fil ich habe, zusammen zu setzen mit angehenckter meldung der summ einer jeden histori, welche die müter jren kinderen mögen für augen legen vnnnd also jnen fil heilsamer werck Gottes on grosse mühe, ja mit lust vnd freuden einscherpffen, die hiedurch abgebildet sind, wie das in der erfahrung ist vnd bei filen, Gott lob, gebraucht würt.“¹⁴ In diesem Sinne ist auf jeder Seite der „Leien Bibel“ Wendelin Rihels jeweils in einem Satz der Hauptinhalt einer biblischen Geschichte des Alten und Neuen Testaments festgehalten. Dann folgt ein Holzschnitt, der die Geschichte illustriert, und unten auf der Seite steht jeweils ein vierzeiliger Reim, der die Hauptaussagen der betreffenden Geschichte zusammenfaßt.

II

Auf diese Weise wird mit der „Leien Bibel“ ein exemplarischer Durchblick durch die gesamte heilige Schrift geboten. Zum Memorieren, aber auch zum inhaltlichen Verstehen und zum Begreifen des Ganzen der heiligen Schrift sind auf diese Weise die besten Voraussetzungen geboten worden. Diese Form der „Leien Bibel“ dürfte, wie es beabsichtigt gewesen ist, in der Tat nicht nur Erwachsene, sondern auch Jugendliche angesprochen haben. Die ganzheitliche Form hat dem evangelischen Anliegen einer Erarbeitung der *Summe der ganzen heiligen Schrift* am angemessensten dienen können. Jeder evangelische Christ sollte sich ja einen solchen Überblick über das Ganze der heiligen Schrift selbst erarbeiten, wobei etwa auch Luthers Kleiner Katechismus als eine „Summe der ganzen heiligen Schrift“ diesem Anliegen dienen wollte,¹⁵ wie auch Martin Bucers „kürtzer Catechismus“ vom Jahre 1537, den Wendelin Rihel ebenfalls illustriert herausgegeben hatte. Solchen evangelischen und religionspädagogischen Gesamtanliegen ist die „Leien Bibel“ Wendelin Rihels entgegengekommen; ihnen verdankt sie ihre Entstehung.

In der Gestalt der „Leien Bibel“ ist damit von Wendelin Rihel ein kleines Werk von Laien für Laien geschaffen worden, das das reformatorische Ideal Luthers vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen auf beredte Weise zum Ausdruck bringt.¹⁶

„Für die einfaltigen Leien vnd juget“ ist diese „Leien Bibel“ schon in ihrem Gesamttitel bestimmt, zugleich aber auch für die „Maler vnd Bildwürcker“ insbesondere mit den einfachen, schlichten Reimen auf jeder Seite. Durch den Hinweis auf die „Maler vnd Bildwürcker“ wird erkennbar, daß

¹⁴ In der Leien Bibel Blatt Aij b–Aijj a.

¹⁵ Vgl. dazu die Einleitung zu meiner Edition: Der evangelische Katechismus von Gengenbach aus dem Jahre 1545 (Heidelberg 1960), (Pädagogische Forschungen, Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Bd. 14), bes. S. 23 ff.

¹⁶ Siehe zu diesem reformatorischen Ideal W. Maurer, Der Laie in der Reformationzeit: Zeitwende 33 (1962), S. 21–29. Siehe auch E.-W. Kohls, Luther oder Erasmus (Basel 1972), S. 73 ff. und S. 142 ff.

diese „Leien Bibel“ besonders für die jungen Lehrlinge der Maler- und Holzschnitzerzunft gedacht gewesen ist.¹⁷ Aus dem Zunftleben ist dieses kleine Werk mit erwachsen.

Wir wissen, wie die Zünfte schon vor der Reformation abgesehen von ihrer großen verfassungsgeschichtlichen Funktion für das politische Leben in den Städten eine nicht minder geringe kulturgeschichtliche Bedeutung besessen haben, etwa für die Ausbildung und Entwicklung des „Meistergesangs“. Aus dem Geiste des Meistergesangs, der ja seine Hochform während der Reformationszeit in der Gestalt des Nürnberger Schuhmachers Hans Sachs gefunden hat, sind auch die Reime der „Leien Bibel“ des Wendelin Rihel gestaltet.¹⁸

In der ganzen formalen Gestalt dieser Straßburger „Leien Bibel“ wird überhaupt sichtbar, wie fruchtbar die Reformation dem Berufs- und Zunftleben neue Impulse gegeben hat.

Die Maler- und Holzschnitzerzünfte, auch die Holzschnitzerzunft wurden durch die Reformation zunächst in eine schwere Wirtschaftskrise geführt, weil diese Berufe durch die evangelische Ablehnung neuer Altäre und Bilder im spätmittelalterlichen Stil um ihren Erwerb nahezu vollständig gebracht wurden. Im Spätmittelalter hatten diese Berufe infolge der massenhaften, geradezu serienmäßigen Herstellung prunkvoller Altäre und Bilder ein blühendes Erwerbsleben. Das starb jetzt mit einem Schlage dahin. In der alten, vielfach entarteten Form einer selbständig gewordenen Kunst ohne evangelischen oder biblischen Bezug konnte und wollte die Kunst in der Reformation nicht fortgeführt werden. Man bedenke nur, wie sich etwa die berechnete evangelische Ablehnung des herkömmlichen spätmittelalterlichen Heiligen- und Marienkultes für viele Maler und Schnitzer als Ende ihres bisherigen Berufes auswirken mußte.¹⁹

In dieser Situation zeigt die Straßburger „Leien Bibel“ Wendelin Rihels einen *neuen Weg, indem sie die neue evangelische Bedeutung der Kunst für die Aussage und Erhellung des Inhaltes der biblischen und evangelischen Botschaft zeigt*. Der „nutz“ der Kunst, d. h. der Berufe der „maler, gold-

¹⁷ Vgl. in der Leien-Bibel Blatt Aij a: „Darin auch jren lust vnd nutz haben mögen die Künstler, als maler, goldschmid, bildwürcker vnd dergleichen . . .“

¹⁸ Es handelt sich bei den Versen der „Leien Bibel“ des Wendelin Rihel um paarweise gereimte Vierheber, wie sie in der dramatischen, erzählenden und auch satirischen Dichtung des 15. und 16. Jahrhunderts überwiegend begegnen, nicht zuletzt allgemein im Meistergesang und speziell bei Hans Sachs. Die spätere Poetik des 17. und 18. Jahrhunderts hat für diesen Vers wegen seiner gewissen Schwerfälligkeit die bald allgemein verbreitete Bezeichnung „Knittel-Vers“ eingeführt; der Vers selbst hat sich auch über das 18. Jahrhundert hinaus gerade in volkstümlichen Dichtungen einer großen Beliebtheit erfreut. Zur Geschichte und Würdigung dieses Verses vgl. die spezielle Darstellung von O. Flohr, *Geschichte des Knittelverses vom 17. Jahrhundert bis zur Jugend Goethes* (1893). Aus der allgemeinen Literatur sind hier zu nennen: A. Heusler, *Deutsche Versgeschichte*, Bd. III, 2. Aufl. Berlin 1956, § 1190 ff.; W. Kayser, *Geschichte des deutschen Verses* (Bern und München 1960), S. 18–25, bes. S. 22–24; O. Paul und I. Glier, *Deutsche Metrik*. 7. Aufl., (1968), S. 100–104; W. Kayser, *Kleine Deutsche Versschule*. 14. Aufl., (Bern 1969), S. 21 ff.

¹⁹ Vgl. oben Anmerkung 7.

schmid, bildwürcker vnd dergleichen“ für die neue Aussage der biblischen Botschaft wird mit dieser „Leien Bibel“ demonstriert.

Durch die neuerkannte *evangelische* Aufgabe der Kunst wird also mit der „Leien Bibel“ Wendelin Rihels zugleich eine neue Berufsmöglichkeit für alle Berufe dieser Art eröffnet. Man wird in diesen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gedanken keineswegs die eigentliche Anregung und Ursache zu diesem Werk der „Leien Bibel“ sehen dürfen. Das evangelische Anliegen der Aussage der biblischen Botschaft steht zu sehr im Mittelpunkt, auch gerade in den Holzschnitten der „Leien Bibel“.

Deutlich sichtbar aber wird hier, wie ein neuerwaches evangelisches Anliegen als eigentliche Ursache nun seinerseits berufsmäßige und gesellschaftliche *Folgen* mit sich bringt. Ursache und Wirkung wollen freilich nicht verwechselt werden. Ohne das ursächliche evangelische Anliegen eines neuerwachten Verständnisses der Kunst wären die gesellschaftlichen Folgen weder zu haben noch zu verstehen. In ihrer dienenden Funktion am Evangelium hat die Kunst eine neue Aufgabe, zugleich eine *neue Freiheit* erhalten, die dem Berufs- und Selbstbewußtsein der Künstler eine ganz neue Grundlage verleiht – nur dem Inhalt der biblischen Botschaft, keiner menschen- oder zeitgebundenen Auffassung verpflichtet zu sein.

III

Wie einst in den religiösen Kunstwerken der antiken und mittelalterlichen Zeit sind die Namen der Künstler der Holzschnitte der „Leien Bibel“ Wendelin Rihels nicht angedeutet oder genannt. Schon bei den Holzschnitten zu Bucers „kürtzer Catechismus“, den Wendelin Rihel 1537 gedruckt hat, begegnet dieses Phänomen. Jene Holzschnitte ließen sich eindeutig dem Dürer-Schüler *Hans Baldung Grien* zuweisen. Alle 24 Holzschnitte, die schon Bucers „kürtzer Catechismus“ illustriert haben, sind auch in die „Leien Bibel“ übernommen und dort auch z. T. doppelt verwandt worden. Die Fülle der insgesamt 199 Holzschnitte der „Leien Bibel“ läßt erneut deutlich erkennen, daß auch hier der ungenannte Künstler niemand anders als Hans Baldung Grien gewesen ist. Nahezu jeder der Holzschnitte stellt ein kleines Meisterwerk aus dem Geiste dieses begnadeten Künstlers dar: Die Illustration der Weihnachtsgeschichte²⁰ etwa oder der Offenbarung Johannis²¹ sind biblisch gefüllte Kunstwerke. Das bei *Hans Baldung Grien* beliebte Motiv der Schöpfung Evas aus Adams Rippe,²² die Darstellung

²⁰ In der Leien-Bibel Blatt Eijj b.

²¹ In der Leien-Bibel Blatt Eijj b ff.

²² In der Leien-Bibel Blatt Aiiij a.

Das Motiv der Schöpfung Evas aus Adams Rippe hat Hans Baldung Grien in der Weise des Holzschnittes in der „Leien Bibel“ in seinen Buchholzschnitten zum „Beschlossen Gart . . .“, der im Jahre 1505 bei Ulrich Pinder in Nürnberg gedruckt wurde, in ähnlich wörtlich verstandener Weise künstlerisch (wenn auch in vereinfachter Form) gestaltet. Die gleiche Durchführung begegnet bei Baldung auf einer von ihm um 1530 geschaffenen Tafel mit Szenen aus der Schöpfungsgeschichte, Walter Hugelshofer hat in dieser Tafel Baldungs ein „nordisches Gegenstück zur

Marias unter dem Nimbus inmitten der inspirierten Apostel,²³ die Gestaltung der Kreuzigungsszene²⁴ und viele andere Motive mehr deuten auch in der „Leien Bibel“ Wendelin Rihels auf Hans Baldung als den Schöpfer der Holzschnitte. Baldungs Schülerverhältnis zu Albrecht Dürer wird in einer ganzen Reihe von Holzschnitten sichtbar, etwa in den Marien-Darstellungen²⁵ und in den apokalyptischen Reitern der Offenbarung.²⁶ Eigentümlichkeiten der Baldung'schen Kunst: Die Vorliebe für das Muskelhaft-Vitale,²⁷ dazu eine deutliche Bevorzugung bewegter Szenen und z. T. schon barock anmutender Gestalten,²⁸ durchziehen alle Holzschnitte der „Leien Bibel“.

Freilich darf nicht von der Gesamtheit dieser Holzschnitte angenommen werden, daß *Hans Baldung Grien* sie eigenhändig „gerissen“, d. h. in Holz

Jo des Correggio“ sehen wollen und dazu weiter bemerkt: „Die Auffassung entbehrt für uns heute nicht einer gewissen naiven Raffiniertheit. Ich weiß nicht, ob ich mich irre, wenn ich aus diesem absonderlichen opus, das sich so genau an den Wortlaut der Genesis hält, einen gewissen protestantischen Tonfall heraushöre, der im Straßburg Bucers weiter nicht auffallend wäre.“

Dieses letzte Urteil geht ohne Zweifel zu weit, denn in dieser Art begegnet die Darstellung der Schöpfung Evas bereits in der *Biblia pauperum* des 15. Jahrhunderts, ebenfalls in den von Michael Wohlgemuth und Wilhelm Pleydenwurf geschaffenen Buchholzschnitten zu der Schedelschen Weltchronik, die bei Anton Koberger in Nürnberg 1483 herauskam, und nicht zuletzt bei Hans Holbein d. J. in seinen Holzschnitten für den Nachdruck des 1. Teiles von Luthers Altem Testament bei Petri in Basel vom Jahre 1524. Vor allem findet sich diese Darstellung der Schöpfung Evas in der mit 109 Holzschnitten illustrierten Straßburger Bibel des Druckers Johann Grüninger vom Jahre 1485, vgl. Paul Ahne (Hrsg.), *La Bible de Jean Grüninger 1485* (Straßburg 1952), Abbildung 1. Baldung steht also mit seiner Darstellung keineswegs allein. Andererseits freilich läßt sich gerade bei Baldung eine besondere Vorliebe für diese künstlerische Durchführung des Themas gar nicht übersehen, mit der er unter den Straßburger Meistern alleine steht. Vgl. W. Hugelshofer, *Nachträge zu Baldung: Oberrheinische Kunst*, 5 (1932), S. 197–212, bes. S. 211 und Ph. Schmidt, a.a.O., S. 39, Abb. 2; S. 58, Abb. 17; S. 151, Abb. 86; S. 157, Abb. 95. Siehe auch Maria Consuelo Oldenbourg, *Die Buchholzschnitte des Hans Baldung Grien* (Baden-Baden 1962), S. 25, Abbildung 14.

²³ In der „Leien Bibel“ Blatt LI b. Die Pfingstszene in der „Leien Bibel“ (Maria unter dem Nimbus inmitten der inspirierten Apostel) zeigt eine auffällige Übereinstimmung in Form und Inhalt mit Baldungs Illustrationen zum *Hortus animae* (1511–1512). Im „kürzter Catechismus“ Bucers von 1537 ist zur Illustration der Pfingstszene ein parallel aufgebauter, aber älterer (und offensichtlich schon anderweitig gebrauchter) abgenutzter Druckstock verwandt worden, vgl. E.-W. Kohls, *Holzschnitte von Hans Baldung*, a.a.O., S. 282, Anm. 27. Das Vorbild für diese Komposition der Pfingstdarstellung hat dabei Albrecht *Dürer* abgegeben mit seiner Darstellung der Pfingstszene in seiner kleinen Holzschnittpassion (1509/1511), vgl. K.-Adolf Knappe, *Dürer. Das graphische Werk* (1964).

Zum Verhältnis von Hans Baldung zu Albrecht Dürer vgl. die Untersuchung von K. Oertinger und K.-A. Knappe, *Hans Baldung Grien und Albrecht Dürer in Nürnberg* (Nürnberg 1963).

²⁴ In der „Leien-Bibel“ Blatt K V b.

²⁵ In der „Leien-Bibel“ Blatt Eij b – Eijj b, EV b, E VIa u. ö.

²⁶ In der „Leien-Bibel“ Blatt Liiij b.

²⁷ Vgl. ebd. Blatt G VIII a (ungezählt), Blatt KI a, KII b und öfter. Vgl. auch die Hinweise in meiner Abhandlung: *Holzschnitte von Hans Baldung*, a.a.O., bes. S. 283 f.

²⁸ Vgl. im einzelnen ebd.

geschnitten und angefertigt hat. Unverkennbar geht ein Großteil auf seine vollständige Eigenfertigung zurück. Ein Teil der Holzschnitte der „Leien Bibel“ dürfte in Werkstatt-Arbeit gefertigt worden sein: Gesellen der Baldung'schen Werkstatt haben sie – nach Entwürfen des Meisters – „gerissen“. In diesem Sinne will Wendelin Rihels Bemerkung im Vorwort verstanden sein, die Holzschnitte seiner „Leien Bibel“ seien „von hohen meistern gerissen“.²⁹ Dieser Tatbestand ist offensichtlich für einen Großteil der Holzschnitte zum Alten Testament vorauszusetzen. Der künstlerische Wert auch dieser Holzschnitte wird davon nicht berührt. In den meisterlichen Kompositionen der Szenen, in der einfachen und prägnanten Erfassung des Hauptinhaltes der zugrundeliegenden biblischen Geschichten und großartigen Beherrschung der Gestaltung von Menschen und Tieren atmen auch diese Werkstatt-Arbeiten den schöpferischen Geist *Hans Baldungs* selbst.

Mit diesem Werk der „Leien Bibel“ ist nicht nur ein Beitrag der Lebensgeschichte des Straßburger Druckers Wendelin Rihel neu auf uns gekommen, sondern auch des Wirkens des Straßburger Künstlers Hans Baldung Grien. Es ist schon einmal darauf hingewiesen worden, wie sich dieser – wohl genialste – Dürer-Schüler in Straßburg für die Sache der Reformation eingesetzt hat. Die Verantwortung eines evangelischen Laien für die Allgemeinheit seiner Stadt hat dieser Künstler dadurch bejaht, daß er sich im Jahre 1540 als Mitglied in den Rat der Stadt Straßburg wählen ließ.³⁰ Wie sehr Hans Baldung Grien seine Aufgabe als evangelischer Künstler verstanden hat, das können nach seinen Illustrationen zu Bucers „kürtzer Catechismus“ seine Holzschnitte zur „Leien Bibel“ Wendelin Rihels zeigen. Nach Albrecht Dürer und seinem bahnbrechenden Werk der „Apostel“ hat wohl kaum ein anderer Künstler der Reformationszeit so leidenschaftlich diese neue Aufgabe des evangelischen Künstlers erkannt wie Hans Baldung Grien. Ja man kann sagen: Die Erkenntnis dieser zeitlosen Aufgabe eines evangelischen Künstlers tritt uns in keinem anderen Werke der Druckgeschichte so eindrucksvoll entgegen wie in der „Leien Bibel“ des Straßburger Druckers Wendelin Rihel. In diesem Sinne ist dieses kleine Werk ein einzigartiges Zeugnis lebendiger evangelischer Laientheologie, und es ist nicht dankbar genug zu begrüßen, daß sich wenigstens ein Exemplar dieses einmaligen Druckwerkes bis in unsere Tage erhalten hat.

²⁹ In der „Leien-Bibel“ Blatt Aiiij a. Zu Baldungs Schülern vgl. vor allem den Überblick im Katalog der Baldung-Ausstellung: Ausstellung Hans Baldung Grien, Staatliche Kunsthalle Karlsruhe (*Karlsruhe* 1959), bes. S. 95 ff. und S. 120–137. Eine umfassende Bibliographie über das Baldung-Schrifttum findet sich in diesem Katalog auf S. 27–32.

³⁰ Vgl. dazu F. Baumgarten, Hans Baldungs Stellung zur Reformation. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, 19 (1904), S. 245–264. Siehe auch die aufschlußreiche biographische Skizze von J. Ficker über Hans Baldung: Handschriftenproben des 16. Jahrhunderts nach Straßburger Originalen, hrsg. von J. Ficker und O. Winkelmann, Bd. II (Straßburg 1905), Tafel 98 und ebenfalls C. Koch, Hans Baldung Grien. In: Die Großen Deutschen. Hrsg. v. H. Heimpel, Th. Heuß und B. Reifenberg, Bd. I (Berlin 1956), S. 401 ff.

Zusammenfassend läßt sich sagen:

1. Für die Druckgeschichte des 16. Jahrhunderts stellt die „Leien Bibel“ des Straßburger Druckers Wendelin Rihel vom Jahre 1540 ein besonders wertvolles Dokument dar. Die befreiende Erneuerung des Berufsverständnisses auf der Grundlage eines neu erwachten Verständnisses der heiligen Schrift kann an diesem Werk sichtbar werden.

2. Dieses kleine Druckwerk enthält somit ein Anliegen, das der christlichen Kirche alle Zeit neu vor Augen stehen sollte: Die Kunst als *christliche Kunst* in den Dienst der Bibel zu stellen. Eine evangelische Laienbewegung und Laientheologie der Reformationszeit hat diese Aufgabe einst erkannt und erfüllt.³¹ Eine evangelische Laienbewegung unter den Künstlern auch unserer Tage würde mit der Erkenntnis dieses Anliegens eine große Aufgabe erhalten.

3. Welche befreiende Wirkung von dieser Auffassung ausgehen konnte, das zeigen der künstlerische Rang und die Ausdruckskraft der Holzschnitte dieser „Leien Bibel“. Es würde zu weit führen, darzustellen, wie großartig das Anliegen der befreienden Einordnung der Kunst in den Dienst des Glaubens und der heiligen Schrift in der Neuzeit etwa Meister wie Ludwig Richter³² wiederum neu beseelt hat. Unserer Zeit kann dieses Anliegen vielleicht in der Gestalt der „Leien Bibel“ des Straßburger Druckers Wendelin Rihel erneut nahegebracht werden.³³

³¹ Die Ausbreitung und Bedeutung der Gattung der Laien-Bibel in der Reformationszeit können die zahlreichen Drucke dieser Art in ganz Deutschland im 16. Jahrhundert zeigen. Es ist etwa hinzuweisen auf Johann Fischart's „Biblische Historien“ (1576), vgl. Johann Fischart's Sämtliche Dichtungen, hrsg. v. H. Kurz (Leipzig 1866), Teil 2, S. 275–327.

Tobias Stimmer hat dazu – wie zu vielen Werken Fischarts – wertvolle Illustrationen geschaffen, vgl. Max Bendel, Tobias Stimmer. Leben und Werk (Zürich/Berlin 1940), bes. S. 82–95 [auf S. 119 das Drucker-Signet von Wendelin Rihels Sohn: *Theodor Rihel*]. Siehe auch Margarete Barnass, Die Bibelillustrationen Tobias Stimmers. Ein Beitrag zur Bibelillustration des 16. Jhds. (Phil. Diss. Heidelberg 1932). Zur *Vorgeschichte* der Straßburger Bibelillustration des 16. Jahrhunderts vgl. die von Hans Georg Rott und Georg Wild besorgte Ausgabe: Hortus Deliciarum. Der „Wonnen-Garten“ der Herrad von Landsberg. Eine elsässische Bilderhandschrift aus dem 12. Jahrhundert (Mülhausen i. E. 1944) und für das 15. Jahrhundert siehe die von Paul Ahnne neu edierte Grüninger-Bibel von 1485 (vgl. oben Anm. 22, Mitte).

³² Vgl. dazu Marianne Fleischhack (Hrsg.), Ludwig Richter: Lebenserinnerungen eines deutschen Malers (Berlin 1955).

³³ Eine Neuauflage der „Leien-Bibel“ des Wendelin Rihel bereite ich vor im Verlag E. Mauersberger, 355 Marburg/L., Frankfurter Str. 4 b.

QUELLEN

Ein spanischer Katechismus aus dem Jahre 1529 von Francisco de Ossuna

Von Hans-Jürgen Prien

I. Leben und Werk des Francisco de Ossuna

Vor einer Erörterung von Ossunas Katechismus soll der verhältnismäßig unbekannte Spanier kurz vorgestellt werden.

Ossuna ist ein franziskanischer Theologe und Mystiker der vortridentischen Epoche, der die mitteleuropäische mystische Tradition in bahnbrechender Weise für die spanische Frömmigkeit des 16. Jahrhunderts fruchtbar gemacht und dabei Ansätze des Vorläufers der spanischen Mystik Raimondo Lulio († 1315) aufgenommen hat. Ossunas Einfluß war bestimmend für die innere Entwicklung von Teresa de Jesús und reicht hin bis zu Juan de los Angeles († 1609).

Francisco ist um 1492 in dem kleinen andalusischen Städtchen Osuna¹ geboren. Sein bürgerlicher Name ist unbekannt. Etwa 1513/14 trat er in das Noviziat eines Minoritenklosters der Observanten der kastilischen Ordensprovinz. Seine Studien in humanistischen, philosophischen und theologischen Fächern dürften 8 Jahre gedauert haben, wovon er die letzten 4 Jahre an der damals nach Salamanca berühmtesten spanischen Universität verbrachte, der 1509 von Kardinal Ximénez de Cisneros begründeten Universidad de Alcalá de Henares, die es im 16. Jahrhundert bis auf 12 000 Hörer brachte. In seiner Zeit wurde dort bekanntlich die Polyglotten-Bibel „La Complutense“ (1515–20) bearbeitet und gedruckt.

1519/20 wurde Ossuna wohl als Priester ordiniert und studierte anschließend noch weitere drei Jahre in Alcalá Theologie, ohne indes zu promovieren. In der Einsamkeit des Rekollektenhauses seiner Ordensprovinz „Nuestra Señora de la Salceda“ hat er dann seine grundlegenden mystischen Erfahrungen gesammelt. Dort wurde er auch zum Schriftsteller wider Willen. Als Freunde die in alphabetischer Reihenfolge abgefaßten Merksätze seiner geistlichen Methode verbreiteten, die wegen ihrer Kürze mißverständlich waren, zumal zur Zeit der mystischen Erweckungsbewegung der Alumbrosos, sah er sich nämlich zu näheren Erläuterungen veranlaßt.

Aus diesem Bemühen entstand das zunächst auf drei Bände geplante *ABECEDARIO*, das seine *frühe Hauptschaffensperiode (1523–1531)* eröffnet.

¹ Vgl. zur Vita im einzelnen meine Dissertation, S. 17 ff. Francisco de Ossuna. Mystik und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur Erforschung der spanischen Theologie und Frömmigkeit in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Diss. Hamburg 1967. 599 S. (Photo-Offsetdruck) – vgl. ThLZ Jg. 93, Sp. 552 f. Verweise auf die Diss. werden im Folgenden abgekürzt: FdO. Für die Stadt wähle ich die heutige Schreibweise.

net. Der erste Band bietet eine Anleitung zur *Imitatio Christi*, der zweite ist der Askese gewidmet und der dritte, der als sein bedeutendstes Werk anzusehen ist, führt in den *recogimiento*, das mystische Gebet der Sammlung, ein. Bis 1527, als der 3. Bd. des ABC als erster von allen im Druck erschien, blieb Francisco in der kastilischen Ordensprovinz, wo er zuletzt im Kloster Escalona extra muros wohnte. Von 1528–31 hielt er sich in seiner andalusischen Heimat in Sevilla auf, wo er kurze Zeit als Indiengeneralkommissar seines Ordens fungierte. Hier erschien 1528 der erste und 1530 der zweite Band des ABC, ferner ebenfalls 1530 ein vierter Band unter dem Titel „*Ley de amor . . .*“, sowie der „*Gracioso convite de las gracias del santo sacramento del altar . . .*“.

Das 4. ABC bietet eine Lehre des vollkommenen Gebets, das die höchsten und die niedrigsten Dinge auf Gott bezieht und in ihnen Gottes Liebe zurückstrahlen sieht. Der „*Convite*“ ist eine Schrift über das Altarsakrament, deren Proprium in der Propagierung der häufigen Kommunion besteht. Dieses Werk markiert damit gleichzeitig Ossunas innere Entwicklung, die ihn von der täglichen Sammlung zur täglichen Kommunion und Sammlung führte, also zur sakramentalen Mystik. Die Eucharistie führt die mystische *unio* mit Christus auf körperliche und geistige Weise herbei. 1531 kam dann der „*Norte de los estados*“ heraus, aus dem der Katechismus stammt. Hierüber wird weiter unten noch einiges zu sagen sein.

Franciscos europäische Wanderjahre (1532–1536) führten ihn über Toulouse, wo er erstmals mit protestantischen Kräften in Berührung kam, Lyon und Paris nach Flandern, wo er 1535–36 in Antwerpen blieb und auch eine Wallfahrt nach Köln und Aachen unternahm. In dieser zweiten Schaffensperiode trat der Andalusier besonders als Prediger hervor. Er veröffentlichte 4 Predigtbände, die er nach den vier Himmelsrichtungen benannte, sowie 2 biblisch exegetische Traktate. Diese sechs für die europäische Öffentlichkeit bestimmten Werke verfaßte er in Latein, während er sonst spanisch schrieb.

Seine letzten Lebensjahre (1537–41) verbrachte Ossuna in Nordspanien, wo er noch zwei Bücher schrieb, die erst posthum herauskamen. Es handelt sich um das 5. ABC und um „*Die fünf Wunden*“. Im 5. ABC hat Francisco seine flandrischen Erfahrungen verarbeitet und seine ethischen Vorstellungen breit entfaltet. Wie der Untertitel „*Consuelo de pobres y Aviso de ricos*“ andeutet, will der Verfasser äußerlich Reiche und Arme von der Liebe zu den falschen Reichtümern abhalten und sie entsprechend seinem franziskanischen Armutsideal äußerlich arm und innerlich reich machen.

„*Die fünf Wunden*“, die erst 1554 unter dem Titel „*Sechster Teil des ABC . . .*“ veröffentlicht wurden, schrieb Ossuna bereits als Schwerkranker nur noch auf Drängen einer Herzogin. In seinem letzten Werk kehrt er wieder zum Ausgangspunkt seiner Frömmigkeit zurück, d. h. zur Betrachtung des Kreuzesleidens Christi.

Der „*Norte de los estados*“, aus dessen Kapitel *El estado del niño*, der Stand des Kindes, Bl. 92v–96r, der aus dem Kontext nicht besonders herausgehobene Katechismus stammt, erschien in Spanien von 1531–1550 in drei Auflagen. Dieser „*Polarstern der Stände*“ soll ein Wegweiser sein für Jünglinge, Verlobte, Verheiratete, Verwitwete und Enthaltene. Das Buch ist in Form eines Dialogs zwischen dem Autor und seinem fiktiven Neffen *Villa señor* abgefaßt, der seinen Onkel in allen Lebenslagen zu Rate zieht.

Da Villa señor alle oben erwähnten Stände durchläuft, kann Ossuna in den Dialogen, die oft zu langen Monologen des Autors ausarten, für jeden Stand einprägsame Regeln aufstellen. Das Kapitel über das Kind enthält außer dem Katechismus noch vielfältige Erziehungshinweise, sowie Anweisungen zum Beten, zur Erklärung des Kirchgebäudes etc. Ossunas pastorale Absicht im „Norte“ geht dahin, die scholastische Ethik volkstümlich vorzutragen und zu erläutern. Damit entspricht Francisco wesentlich dem Anliegen der von Kardinal Ximénes de Cisneros eingeleiteten Reform der spanischen Kirche, die Spanien zum Vorort der katholischen Reform machen sollte.

II. Ossunas Katechismus im Kontext der zeitgenössischen katechetischen Literatur

Die Geschichte der katechetischen Literatur Spaniens im 16. Jahrhundert ist kaum erforscht.² Deshalb schien es mir angebracht zu sein, den Text des Katechismus von Ossuna, auf den ich bei der Arbeit an meiner Dissertation stieß, in deutscher Übersetzung zu veröffentlichen und zu kommentieren, dies um so mehr als er in einem Buch enthalten ist, dessen Titel die Forschung bisher kaum auf ihn hat aufmerksam werden lassen.³

Franciscos Katechismus steht in der spätmittelalterlichen Tradition. Querverbindungen zu Luthers Katechismen sind schon rein zeitlich ausgeschlossen, da sich wahrscheinlich machen läßt, daß der Spanier den „Norte“ schon 1529 verfaßt und zum Druck eingereicht hat.⁴ Der Begriff Katechismus begegnet bei ihm freilich nicht. Das ist nicht weiter verwunderlich, da Katechismus herkömmlich „entweder einen liturgischen Akt vor der Taufe oder den dadurch veranlaßten Unterricht der Paten sowie auch das Abfragen des Erlernen in der Beichte durch die Priester“ bezeichnete.⁵ Ossuna hingegen will den Hausvätern eine Hilfe zur christlichen Erziehung ihrer Kinder in den Hauptstücken des Glaubens und der Ethik geben. Seine Intention entspricht insofern weitgehend derjenigen Luthers.⁶ Aber erst der Reformator machte den Begriff Katechismus auch in diesem Sinne populär, indem er darunter sowohl den Unterricht in der christlichen Religion als Handlung wie als abgegrenzten Lehrstoff, ferner die Bezeichnung eines Buchinhalts und schließlich auch ein Buch mit diesem Inhalt verstehen konnte.⁷

Während Katechismus als Buchtitel, womöglich auf Grund von Luthers Anregung in der Deutschen Messe von 1526,⁸ in Deutschland zuerst 1528

² Von den Nachschlagewerken bringt lediglich der DThC, Bd. 12, Paris 1910, Sp. 1916 im Art. *Catéchisme* von E. Manganot die Aufzählung einiger Katechismen, die ab 1552 erschienen sind.

³ Nur Fidèle de Ros, *Un Maître de Ste. Thérèse. Le Père François d'Ossuna*. Paris 1936 erwähnt S. 270, daß Ossuna einen Katechismusversuch auf 14 Seiten vorgelegt habe, und kennzeichnet die Stücke kurz dem Inhalt nach.

⁴ FdO 22.

⁵ O. Albrecht, *Vorbemerkungen zu den beiden Katechismen*, WA 30 I, 455.

⁶ Vgl. ebd. 458 ff.

⁷ A.a.O. 449 ff.

⁸ WA 19, 76, 2 ff.

bei Althamer sowie bei Brenz – bei letzterem nur im Untertitel – vorkommt,⁹ begegnet er in Spanien selbst, soweit ich sehe, erstmals 1568, wohl unter dem Einfluß des Tridentinums.¹⁰ Schon 1556 waren hingegen in Venedig die „Comentarios sobre el Catechismo Cristiano“ des spanischen Konziltheologen und Erzbischofs von Toledo Bartolomé Carranza de Miranda erschienen, der bekanntlich u. a. wegen der hierin vertretenen Theologie von der Inquisition angeklagt worden ist.

Nun steht Ossunas Katechismus allerdings in der spanischen Devotionsliteratur der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts keineswegs allein da. Genauso wie in Deutschland sind in Spanien mittelalterliche Beicht- und Betbücher als Vorläufer der Katechismen anzusehen.¹¹ Auch Luthers Betbüchlein von 1522 mit seiner „Kurzen Form“ der drei Hauptstücke ist ja nur eine evangelische Überarbeitung derartiger mittelalterlicher Erbauungsliteratur.¹² Als Beispiel für Spanien sei der 1507 erschienene „Espejo de la conciencia“, der Juan Bautista Viñonez zugeschrieben wird, erwähnt.¹³ Neben derartigen Beichtspiegeln, die auch häufig als „confesionarios“ bezeichnet werden, gibt es Moraltraktate wie die „Epilogación de la Moral Philosophia“ des Juan de Luzón aus dem Jahre 1508.¹⁴ In diesem Buch werden u. a. die Kardinaltugenden, die Laster und die Todsünden an Hand vieler Beispiele abgehandelt. Ein Ständebuch, wie es Franciscos „Norte“ ist, findet sich, soweit ich sehe, erst wieder 1555 unter dem Titel „Echiridion de estados“ von Domingo de Valtanes.¹⁵ Enchiridion ist bekanntlich auch der zweite selbändige Titel von Luthers Kleinem Katechismus.¹⁶

Die nach Inhalt und Zeitpunkt der Abfassung nächste Parallele zu Ossunas Katechismus dürfte indes der 1532 erschienene „Libro de doctrina christiana“ von Gutierre González sein,¹⁷ der im Folgenden hauptsächlich zum

⁹ Vgl. Albrecht a.a.O. 456 – Althamer, Katechismus, d. i. Unterricht zum christlichen Glauben . . . in Frageweise und Antwort gestellt; Brenz, Fragestücke des christl. Glaubens. Catechismus minor und major.

¹⁰ Cathecismo prouechoso . . . En el cual se declara solamente nuestra ley Christiana ser la verdadera . . . y las otras sectas, ser engaños del demonio. Zaragoza. Juan Millán. 1558. 132 fols. + 2 hs. 8^o vgl. José Simon Diaz, Bibliografía de la Literatura Hispánica, Bd. 5, Madrid 1961 ff. – No. 1479.

¹¹ Vgl. F. Cohrs, Die evangelischen Katechismus-Versuche vor Luthers Echiridion, 5 Bde., 1900–1907, Bd. 4, 241.

¹² Albrecht a.a.O. 437 – „Ein Betbüchlein . . .“ WA 10 II 376 ff.

¹³ 52 fols. + 24 hs. 27, 5 cm. gót. – J. Simon Diaz, Cuadernos Bibliográficos, Impresos Del XVI: Religión, Madrid, 1964, No. 6.

¹⁴ Ebd. No. 7 – erschienen in Zaragoza.

¹⁵ „ . . . donde se pone lo que deuen guardar los que tienen el estado del matrimonio: y los eclesiásticos: y los religiosos, hombres y mugeres“. Vgl. Diaz, Bibliografía Bd. 6, No. 2368.

¹⁶ Druck B v. I. 1529 – vgl. Albrecht, Besondere Einleitung in den Kl. Katechismus, WA 30 I, 539 ff.

¹⁷ Es enthält auf Bl. 1–38^r Erklärungen zum Credo, zum Dekalog, zum Septenar der Todsünden, zu den Werken der Barmherzigkeit, den fünf Sinnen, den 10 Geboten des kanonischen Rechts, dem Beichtsakrament und seinen Bedingungen und zum Vaterunser. Der 2. Teil Bl. 39^r–53^r enthält unter der Überschrift „Libro de doctrina moral“ Verhaltens- und Erziehungsmaßregeln und eine Art Ständeethik.

Vergleich herangezogen werden soll. Es ist ein eigenartiger Zufall, daß dieses Buch fast auf den Tag genau ein Jahr nach Franciscos „Norte“ in der selben Stadt, nämlich Sevilla, ediert worden ist („Norte“ 7. 6. 1531 – „Libro . . .“ Juni 1532). Sein Verfasser war zur Zeit des Drucks bereits als apostolischer Protonotar in Rom. Er wird als Stifter der „Santa capilla de la concepción de nuestra señora de sant Andres de Jaen“ bezeichnet und dürfte vor seiner Berufung an den päpstlichen Stuhl Bischof der ca. 100 km östlich von Córdoba gelegenen Provinzhauptstadt Jaén gewesen sein. Er hat einen dauernden Unterricht für Kinder und andere Lernwillige in Jaén eingerichtet, für den sein Buch als Leitfaden dienen soll. Er schreibt darin sogar die Einteilung des Katechismusunterrichtes vor. Dieses Katechismusbuch und der von González ins Leben gerufene Katechismusunterricht in Jaén sind in der durch den Verfall des Katechismusunterrichtes gekennzeichneten Epoche durchaus bemerkenswert¹⁸ und mögen eine Auswirkung des Geistes der katholischen Reform in Spanien darstellen. Daß Luthers Katechismen einen Einfluß ausgeübt haben, ist sehr unwahrscheinlich, da man in Spanien in jener Zeit noch außerordentlich schlecht über die Vorgänge¹⁹ in Deutschland informiert war. Außerdem verrät der Inhalt der Schrift keinerlei antireformatorischen Akzent. Selbst in Deutschland erschienen erst ab 1533 von Luthers Arbeiten auf diesem Gebiete angeregte katholische Katechismen von Erasmus, G. Witzel (1535) und Joh. Dietenberger (1537).

Wie dieser Überblick zeigt, dürfte Ossunas Katechismus, der kein Beichtspiegel sein will, sondern der Förderung der christlichen Erziehung dienen soll, zu den frühesten spanischen Werken dieser Gattung gehören, wenn er nicht überhaupt der erste in dieser Intention verfaßte Katechismus ist, was sich angesichts der derzeitigen Forschungslage schwer mit Sicherheit feststellen läßt, da man nie sicher sein kann, daß die geprüften Bibliographien auch wirklich alle Quellen berücksichtigt haben. Eine kritische Gesamtausgabe der spanischen Katechismen des 16. Jahrhunderts, die etwa der von Cohrs entspräche,²⁰ gibt es bislang nicht. Symptomatisch ist auch, daß z. B. in dem ansonsten recht gründlichen Artikel „Catechism“ in der 1967 erschienenen *New Catholic Encyclopedia* (Bd. III, 225 ff. G. S. Sloyan) spanische Katechismen des 16. Jahrhunderts überhaupt nicht erwähnt werden.

Der Katechismus steht in Ossunas Werk keineswegs isoliert da. Er ist eingebettet in die Ständeethik des „Norte“ und in vielfältige Bemühungen des Autors, die Glaubenslehre auch den Laien nahezubringen. Er hat schon 1527 im 3. ABC eine ausführliche Erklärung des Paternoster vom Doppelgebot der Liebe her vorgetragen und ebd. eine andere von Franz von Assisi kommentiert. Weitere Erklärungen des Herrengebets finden sich im „Convite“

¹⁸ Vgl. dazu die entsprechenden Äusserungen von Luther, Melancthon, Jonas Brenz u. a. bei Albrecht, Vorbemerkungen 466 f.

¹⁹ Vgl. Pfandl, Das spanische Lutherbild des 16. Jhs., HJ 1930, 472 ff. Zur katechetischen Arbeit von Erasmus vgl.: Rudolf Padberg, Erasmus als Katechet (Freiburg) 1956.

²⁰ Vgl. Anm. 11.

und im 6. ABC.²¹ Im 3. ABC und besonders im 4. ABC hat er das Doppelgebot der Liebe eingehend ausgelegt, sowie die Tugenden erklärt, im „Convite“ ausführlich die Eucharistie erläutert und im 5. ABC seine Ethik für Arme und Reiche entwickelt. Außerdem hat er vielfach sein Ideal der Bußtugend dargelegt. All dies tat er bewußt in der Landessprache. In den im Ausland in Latein erschienenen Predigtbänden finden sich keine Katechismuspredigten. Seine ethischen Bemühungen scheint der Spanier bewußt auf seine Landsleute konzentriert zu haben. Es ist nicht auszuschließen, daß Francisco in seiner Katechetik Anregungen von Johannes Gerson empfangen hat, den er in seinen Schriften sonst mit Vorliebe zitiert.²²

Es soll hier nun keineswegs der Eindruck erweckt werden, als hätte das katechetische Interesse im Zentrum des Wirkens von Ossuna gestanden. Aber es gehört gleichsam in den Unterbau seines asketisch-mystischen Bemühens um eine Verinnerlichung der Frömmigkeit und um ein persönliches Gottesverhältnis mit dem Ziel einer totalen imitatio Christi. Diese von der Devotio moderna befruchtete asketisch-mystische Frömmigkeit sucht der Spanier unter Mönchen und Laien zu popularisieren, wengleich er seine besondere Hochschätzung des Ordensstandes nicht verheimlichen kann. Denn trotz der von ihm angeregten freiwilligen Übernahme von monastischen Idealen durch die Weltchristen wie Armut, Enthaltensamkeit, Einsamkeit, dauernde Buße und geheime Gelübde, bleiben diese den Mönchen unterlegen, weil die von Francisco angestrebte Form der Devotio im Ordensstand in vollkommener Weise und mit größerer Verdienstlichkeit hervorgebracht werden kann.²³

III. Bemerkungen zum Aufbau und zur Theologie Ossunas Katechismus

Wie sich aus seinen Schlußbemerkungen ergibt, hat Ossuna seinem Katechismus bewußt einen dreiteiligen Aufbau gegeben, dessen Teile sich folgendermaßen kennzeichnen lassen:

- 1) Glaubensinhalt: Symbolum Apostolicum, sieben Sakramente,
 drei theologische Tugenden,
- 2) Positive Glaubenstat: Dekalog, Kirchengebote, Werke der Barmherzigkeit,
- 3) Abwehrende Glaubenstat: Kampf gegen die sieben peccata mortalia, die Versuchungen der fünf Sinne und gegen die drei Feinde: Teufel, Welt und Fleisch.

Der Aufbau von Franciscos Katechismus – übrigens in anderer Weise auch derjenige seines Landsmanns González²⁴ – weicht mithin erheblich von der seit Mitte des 15. Jahrhunderts üblichen Form ab, in der als Hauptstücke

²¹ 3. ABC, Trat. 16, c. 8, ebd. Trat. 13, c. 2; Convite – 25. gracia, Bl. 96^v; 6. ABC, Pról., Bl. 9^r.

²² Vgl. besonders Gersons, de parvulis ad Christum trahendis.

²³ Vgl. hierzu FdO, 170 ff. Ossunas monastisches Ideal.

²⁴ Vgl. Anm. 17.

Vaterunser, Ave Maria, Glaube und Dekalog aufeinander folgen, während nebenher andere Lehrstücke wie die Seligpreisungen, die Todsünden, die Werke der Barmherzigkeit und andere Stücke Eingang gefunden haben.²⁵ Während Luther den Aufriß seiner Katechismen am Schema Gesetz und Evangelium orientiert, erreicht Ossuna durch die Dreigliederung in Glaube, aus dem Glauben erwachsende Tat und Erkenntnis der Sünden eine bemerkenswerte innere Verbindung der einzelnen Stücke im Aufbau seines Katechismus.

Wie der ganze „Norte“ so ist auch der Katechismus in Dialogform im Stile der Diatribe gehalten.²⁶ Ein vollständiges Bild von jedem Topos erhält man also nur, wenn man die Erklärung des Autors mit der Antwort des fiktiven Neffen Villa señor (V. s.) zusammen betrachtet. Denn der Neffe stellt vielfach nicht nur Fragen, sondern rekapituliert das Gehörte mit beachtenswerten Nuancen.

Francisco arbeitet im Gegensatz zu Luthers Verfahren im Kleinen Katechismus nicht mit Verhör- oder Examensfragen. Sein Katechismus ist nicht für die Hand der Kinder, sondern für die der Hausväter bestimmt, die er instandsetzen will, christlichen Elementarunterricht zu erteilen. Mehr Wert als auf das Abfragen der Kinder legt der Andalusier auf deren Einleben in das Christentum, das die Väter genau kontrollieren sollen.²⁷

Betrachten wir nun die wichtigsten Stücke von Ossunas Katechismus.

Ad 1: Das Apostolicum

Den Text des Credo und des am Schluß des Katechismus gegen Versuchungen empfohlenen Vaterunser setzt Francisco als in der Volkssprache bekannt voraus, da beide schon oft gedruckt sind.²⁸ Er bringt seine Erklärung in zwölf Abschnitten entsprechend der etwa seit dem 5. Jahrhundert üblichen Zwölfteilung des Apostolicums.²⁹ Im Gegensatz zu González erwähnt er allerdings die einzelnen Apostel nicht, auf die die zwölf Artikel in der patristischen Tradition zurückgeführt werden.³⁰

Durch seine imperativische Fassung der Erklärung der zwölf Artikel legt Ossuna starken Nachdruck auf die *fides historica*. Aber wie die Antwort von Villa señor zeigt, bleibt er nicht beim *extra nos* stehen, sondern betont auch das *pro nobis* bzw. *pro me*. Die in der ersten Person formulierte Antwort erhält einen besonderen Akzent dadurch, daß in ihr der Glaube an

²⁵ RGG, 2. Aufl., III, 654 Katechismus, I Geschichtlich – Joh. Bauer.

²⁶ In der populären und pädagogischen Literatur des Spät-MA gab es zahlreiche Schriften in Dialogform, „wo das Kind oder der Jünger fragt, der Meister aber antwortet“, und zwar auch in der Katechismusliteratur des 16. Jh.s – vgl. Albrecht a.a.O. 543.

²⁷ Vgl. Schlußbemerkungen im Katechismus (im Folgenden stets abgekürzt = K).

²⁸ Norte Bl. 5 – vgl. Ros a.a.O. 270.

²⁹ Vgl. Cohrs 4, 358 ff. Die Einteilung in 12 Art. ist zuerst in einer Auslegung von Rufinus aus dem Jahre 404 überliefert. Schon Justin und Irenäus kannten indes eine Einteilung in drei Art., die später vergessen und erst von Luther wieder aufgenommen worden ist – vgl. RGG, 3. Aufl. I, 510 – Apostolikum – A. Adam.

³⁰ González (= G) a.a.O. Bl. 5^r ff.

Gott in Gebetsform bekannt, also Gott in der zweiten Person angedredet wird. Nebenbei bemerkt läßt sich die Antwort unschwer in drei Teile gliedern, wie der Abdruck zeigt.

Im 1. Art., *de Deo*, bemüht sich der spanische Mendikant, eine Trennung zwischen Gott dem Schöpfer und dem Erlöser zu vermeiden, indem er das Vatersein Gottes sogleich definiert als natürliche Vaterschaft Jesu Christi und als schöpferische Vaterschaft des Menschen. Und schon aus der Tatsache, daß Gott sein Schöpfer ist, gewinnt *Villa señor* die Zuversicht, daß er ihn auch erlösen werde. Diese starke Erlösungszuversicht steht allerdings in einer gewissen Spannung zur Betonung der Allmacht Gottes, die nach dem Kontext im skotischen Sinne als absolute Freiheit Gottes zu verstehen ist, mit der Gott über die *acceptatio* oder *reprobatio* des Menschen entscheidet.³¹ Besonderer Ausdruck der Allmacht Gottes ist als *extra me* die *creatio e nihilo* und als *pro me* die Zuversicht, daß Gott meine Bitten nicht nur erhören kann, sondern auch erhören wird, da er mein Vater ist.

Die Art. 2–7 sind in der Fassung des Autors vorwiegend christologisch, in der Antwort des Neffen hingegen überwiegend soteriologisch bestimmt. *Ossuna* versucht die Herkunft des Sohnes aus dem Vater im Bilde des Lichtstrahls, der von der Sonne ausgeht, und im Bilde des Flusses, der aus der Quelle entspringt, zu veranschaulichen. Er betont das nikänische *vere Deus et vere homo*. Er nennt Jesus in bewußter Paradoxie einerseits den Vater der Christen, um ihnen augenfällig zu machen, daß sie alle Brüder seien (2. Art.), und andererseits ihren Bruder, um Christi Richteramt etwas von seiner Bedrohlichkeit zu nehmen (vgl. Antwort ad Art. 2–7).

Ohne alle Einzelheiten von *Franciscos Apostolicumserklärung* hier kommentieren zu wollen, sei noch besonders auf die mariologischen Aspekte im 3. Art. hingewiesen. Obgleich im Credo nur von *Marias Jungfräulichkeit in partu* die Rede ist, erhebt der Franziskaner entsprechend der Tradition seines Ordens *Marias Virginität in partu et post partum*, die zuerst von Hieronymus in seiner Schrift *Adversus Helvedium, de perpetua virginitate Beatae Mariae* behauptet worden ist, zum heilsnotwendigen Glaubenssatz. Noch gravierender ist die mariologische Komponente, die *Ossuna* seiner Soteriologie inkorporiert hat. Sie besteht in der Feststellung von *Villa señor*, daß die Gnade, die der Christ für seine geistliche Wiedergeburt benötigt, von Maria ausgeht, und zwar einzig aus dem Grund, weil auch Jesus aus Maria geboren ist! An anderer Stelle kann der spanische Observant sogar sagen, daß Gott alle Gnaden durch die Hände *Marias* erweist. Konsequenterweise nennt er sie dann auch *media inter coelum et terram*.³² Daß *Ossuna* entgegen der spätmittelalterlichen Tradition, der auch *González* folgt, das *Ave Maria*,³³ das gerade unter dem Einfluß der Bettelorden in die Katechismen eingedrungen ist, nicht eigens in seinen Katechismus aufgenommen hat, besagt angesichts seiner Vorliebe für die Mariologie gar

³¹ Vgl. *FdO*, Die Frage der Prädestination 191 ff.

³² Vgl. *FdO*, Überblick über *Ossunas* Mariologie 386 ff. + dort Anm. 42 + 46.

³³ *RE*, 3. Aufl., Bd. 10, 137 Katechismen – F. Cohrs.

nichts, schärft er doch an anderer Stelle im „Norte“ Villa señor ein, daß sein Sohn jeden Morgen kniend Credo, Paternoster, Ave Maria und Salve Regina beten müsse.³⁴ Ferner sei anmerkungsweise erwähnt, daß alle von ihm veröffentlichten Predigten mit einer eine bis anderthalb Seiten langen *Invocatio ad Beatam Virginem* beginnen, die mit dem Ave Maria endet.

Im 5. Art. trifft das spanische Wort „*infierno*“ nicht genau den Sinn des lateinischen *inferi*, da es Hölle oder Unterwelt bedeuten kann. Ossuna definiert diesen Begriff, den man bei der interkonfessionellen neuen deutschen Übersetzung des *Apostolicums* jetzt mit „Reich des Todes“ wiedergeben will,³⁵ entsprechend der thomistischen Tradition durch den Terminus *Limbus*³⁶ als Verwahrungsort der vor Christi Erlösungstat gestorbenen Gerechten des Alten Bundes. Gemäß der Antwort von V. s. scheint er auch anzunehmen, daß die Seelen der gestorbenen Christen zunächst in den *Limbus* hinabstiegen. Bemerkenswert ist indes, daß er nicht bei einer Historisierung der Höllenfahrt Christi stehenbleibt, sondern aus ihr die Gewißheit gewinnt, daß Christus auch seine Seele aus dem *Limbus* erretten werde.

Im 8. Art. erwähnt Francisco die Taufe zwar nicht *expressis verbis*, aber im Kontext seiner Theologie bezieht sich seine Bemerkung, daß Christus, der Richter und Bruder der Christen, ihnen den Heiligen Geist gegeben habe, auf die Geistverleihung in der Taufe.³⁷ Er versteht den Hl. Geist als Kraft der göttlichen Liebe, die Vergebung schenkt und Heiligung bewirkt.

Im 9. Art. fällt auf, daß Ossuna wie schon Surgant in seinem *Manuale Curatorum* (1503) statt „katholische Kirche“ „christliche Kirche“ schreibt, und zwar im Gegensatz zu González.³⁸ Auch erwähnt er anders als beispielsweise Dietenberger den Papst als irdischen Statthalter Christi nicht.³⁹ Daraus dürfen allerdings keine voreiligen Schlüsse gezogen werden, denn der Spanier bejaht die Institution des Papsttums.⁴⁰ Dennoch bleibt es bemerkenswert, daß er 1529, als ihm die reformatorische Kritik des Papsttums von Hörensagen bekannt gewesen sein muß,⁴¹ es nicht für nötig hielt,

³⁴ Bl. 4.

³⁵ Vgl. H. v. Schade, *Das Glaubensbekenntnis neu übersetzt*, LM Jg. 8/65.

³⁶ G. spricht ebenfalls von *Limbus* und fügt als Erklärung Schoß Abrahams hinzu.

³⁷ Vgl. FdO, *Die Bedeutung der Taufe*, 252 ff., besonders 256.

³⁸ Von Ossuna haben wir zwar nicht den Text des Credo in Landessprache, da er ihn als bekannt voraussetzt, doch dürfte die einleitende Formulierung seiner Erklärung – *Has de creer por lo semejante lo noveno a la santa iglesia cristiana* – mit dem ihm geläufigen Text übereinstimmen, herrscht doch auch bei G. wörtliche Übereinstimmung zwischen dem *Credotext* Bl. 6^r und dem Beginn seiner Erklärung Bl. 9^r: *Creo la santa iglesia catolica*.

³⁹ Vgl. Christoph Moufang, *Katholische Katechismen des 16. Jh.s in deutscher Sprache*, 1. Aufl. 1881, 2. Aufl. 1964, S. 28. Auch G. a.a.O. Bl. 9^r erwähnt den Papst nicht, sondern begründet nur die Universalität der katholischen Kirche.

⁴⁰ Vgl. FdO, Ossunas Haltung gegenüber dem Papsttum, 413 ff. Daß die Kirche auch ein sichtbares Oberhaupt auf Erden hat und daß sie hierarchisch gegliedert ist, wird allerdings auch in deutschen Katechismen jener Zeit meist nicht sonderlich betont – vgl. Martin Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen – ZKTh 73* (1951), 129 ff. – besonders 132.

⁴¹ FdO. 416 ff.

es an dieser Stelle zu verteidigen. Er betont stattdessen den bischöflich-kollegialen Aspekt geistlicher Vollmacht und die Verbindlichkeit des bischöflichen Lehramts.⁴² Mit wohl gegen die reformatorische Bewegung gerichteter Spitze hebt er dann hervor, daß zur Gemeinschaft der Heiligen hier auf der Erde nur diejenigen gehören, die im Schoße der heiligen katholischen Kirche bleiben, „die zusammen sind, umfassen und vereint in der Liebe“.

Sanctorum communio ist also kein selbständiges Bekenntnisglied neben der *ecclesia* wie *remissio* und *resurrectio*, das wahrscheinlich ursprünglich in der griechischen Fassung der Ostkirche die Gemeinschaft an den Heilsgaben (*sancta*) des eucharistischen Tisches bezeichnete,^{42a} sondern wird personal (*sancti*) und appositionell verstanden. Der Zusatz *sanctorum communio* ist für Francisco eine Wesensbestimmung der „*santa iglesia católica*“, die er mit der lateinisch-römischen Kirche identifiziert. Außerhalb derselben gibt es keine *sanctorum communio* und demzufolge wohl auch keine *sancti*. Anzumerken bleibt immerhin, daß Ossuna mit *sancti* nicht nur die „Heiligen“ im spezifisch katholischen Sinne meint, auch nicht nur die defuncti, sondern im neutestamentlichen Sinne, die vom Heiligen Geist Geheiligten, die teilhaben „an der Liebe und Vergebung der Sünden“.

Es ist bezeichnend für Ossuna, der mit seiner Passions- und Wundenfrömmigkeit den Gläubigen einen direkten Zugang zu Gott eröffnen möchte, daß er im 10. Art. die Vergebung der Sünden nicht an die kirchliche Schlüsselgewalt bindet,⁴³ sondern als einzige Vorbedingung der Vergebung das Ablassen von der Sünde und die reuevolle an Gott gerichtete Bitte um Verzeihung verlangt.

Für den Glaubensbegriff des Spaniers ist seine Unterscheidung zwischen *fides implicita* und *fides explicita* wichtig, wie sie sich aus dem letzten Satz zu Art. 9 und dem Beginn von Art. 12 ergibt. Die Unterscheidung beider Glaubensarten ist seit etwa 1200 üblich.⁴⁴ Wie Thomas verlangt Francisco *fides explicita* für das apostolische Symbol, was seine Imperative hinlänglich zeigen.⁴⁵ Aber während man bei der römischen Kirche des Spätmittelalters mit ihrem ergistischen und nomistischen Wesen nur ein geringes Interesse an der *fides explicita* der Laien erkennen kann,⁴⁶ erhöhte Ossuna in seinem Bemühen, dem Volk die Hauptfragen des Glaubens in seiner Sprache verständlich zu machen, die Anforderungen an die *fides explicita* gegenüber anderen Praktikern und Nominalisten seiner Zeit wesentlich.⁴⁷ Er verlangt *fides explicita* für die sieben Sakramente und die drei theologischen Tugen-

⁴² Vgl. auch ebd. 414.

^{42a} Vgl. Werner Elert, Die Herkunft der Formel *Sanctorum communio* – ThLZ 74 (1949), 578 ff.

⁴³ Vgl. dagegen Dietenberger, Mofang a.a.O. S. 30. G. betont Bl. 9^r, daß die universale kath. Kirche die Sündenvergebung hätte. Die Sakramente sind Instrumente der Heiligung und folglich der Sündenvergebung.

⁴⁴ Vgl. A. Ritschl, *Fides implicita*, Bonn 1890, S. 4 ff.

⁴⁵ S. th. II, 2 q 2 a 5 resp. – vgl. FdO IV F Anm. 14.

⁴⁶ Theodosius Harnack, *Katechetik*, Erlangen 1882, S. 66.

⁴⁷ Vgl. z. B. die Anforderungen an die *fides explicita* bei Innozenz III – A. Ritschl a.a.O. S. 10, weitere Belege bei Harnack, DG III, 1910, S. 507, Anm. 1.

den.⁴⁸ Fides implicita genügt also nur für solche Glaubensgeheimnisse, die der Andalusier nicht erklärt, nicht aber für solche, die er erläutert, wie er in seinem Buch über die Eucharistie bemerkt.⁴⁹ In seinem Bestreben, die fides explicita auszuweiten, kann er soweit gehen, auch das Maß der göttlichen Gnade von dem Maß des als assensus verstandenen Glaubens abhängig zu machen, so daß fides ganz ungeschützt als Kompendium kirchlicher Lehren, die man für wahr halten muß, verstanden werden kann. Die Kluft zwischen scientia und sapientia muß im Glauben nötigenfalls durch ein sacrificium intellectus überbrückt werden. Das aus Ossunas Devotio und Theologie nicht wegzudenkende facere quod in se est spielt mithin ebenfalls beim Glauben eine Rolle.⁵⁰

Die sieben Sakramente

Da Francisco die Sakramente zur fides explicita rechnet, muß er sie auch erklären, was er hier freilich nur in aller Kürze tut. Wenn auch Cohrs Behauptung, daß die Sakramente in den Katechismen des Spätmittelalters nicht erklärt würden, weil die Kirche von den Laien nur verlangt habe, daß sie in stande sein müßten, die sieben Sakramente aufzuzählen,⁵¹ so verallgemeinernd nicht zutrifft, so scheint andererseits ihre Erklärung in den Katechismen auch nicht die Regel gewesen zu sein. Der Christenspiegel von Dederich von Münster z. B. hat als Beichtspiegel aus naheliegenden Gründen nur ein Kapitel über die Beichte,⁵² genauso González, der die übrigen Sakramente nur aufzählt. Ossuna und González gliedern die Sakramente in fünf heilsnotwendige und zwei nur besondere Personengruppen betreffende. Aber während die Reihenfolge bei González genau mit der später in Trient festgelegten übereinstimmt, stellt Francisco die Buße der Eucharistie voran, was nicht zuletzt daran liegen wird, daß er das Bußsakrament nur als eine Art Vorspann zur Eucharistie ansieht.⁵³

In seiner Vorbemerkung zu den Sakramenten unterscheidet der Andalusier in der augustinischen Tradition scharf zwischen dem äußeren Sakramentsgeschehen und der es begleitenden göttlichen Tat an der Seele.⁵⁴ Er übersetzt an anderer Stelle den Begriff Sakrament als „Zeichen einer geheiligten Sache“, das sowohl die Gnade darstellt, die es vermittelt, als auch das Leiden des Herrn, durch das es seine Kraft erhalten hat. Seine Kreuzesmystik relativiert gleichzeitig wieder den Sakramentsbegriff. Denn durch jede Art der Betrachtung des Leidens Christi erlangt der Gläubige Gnade.

⁴⁸ Norte Bl. 93^v–94^r.

⁴⁹ Convite, 5. gracia, Bl. 18^v.

⁵⁰ Vgl. im einzelnen FdO, Der Glaubensbegriff Ossunas, 372 ff., bes. 379 f.

⁵¹ Cohrs 4, 269 vgl. dagegen Albrecht a.a.O. 445, der auf die Hymelstraß, Der Seele Trost und Joh. Herolts, discipulus de eruditione Christi fidelium hinweist, wo die Sakramente erklärt werden.

⁵² Vgl. Moufang a.a.O.

⁵³ FdO, 370. Das einzige, was G. zu den Sakramenten sagt, ist, daß sie bis auf Taufe, Firmung und Weihe alle wiederholbar sind – Bl. 6^v.

⁵⁴ Zu Augustin s. Seeberg, DG II, 448.

Und alles, was mit dem Kreuz Christi zusammenhängt, hat den Charakter eines Mysteriums oder Sakraments.⁵⁵ So ist es in diesem Denkschema nur folgerichtig, daß Ossuna neben der Wassertaufe noch andere fast gleichwertige Taufen mehr oder weniger mystischen Charakters kennt und neben dem Bußsakrament die noch höher geschätzte Bußtugend als christliche Grundhaltung, sowie neben der effektiven auch die sehr wertvolle geistige Kommunion.

Ein derartiges Bild vom Sakramentsverständnis des spanischen Bettelmönchs erhält der Leser des ganz volkstümlich angelegten „Norte“ allerdings nicht. Er erfährt nur, daß die Wassertaufe nach ältester christlicher Tradition eine Abwaschung zur Vergebung der Sünden darstellt, und zwar sowohl der Aktualsünden als auch der Erbsünde, die Ossuna umschreibend erwähnt. Francisco versteht die Sündenvergebung nicht im neutestamentlichen Sinne als gnadenhafte Schuldbefreiung, die der Mensch geistig erlebt, sondern als einen gleichsam physischen Akt, der eine reale Sündentilgung bewirkt, wie aus Parallelen deutlich wird.⁵⁶

Seine sonst keineswegs eindeutige Auffassung der Beichtbuße bringt Francisco hier auf die Formel: *confessio – contritio – satisfactio*. Betrachtet man sie isoliert, so kann sie nichts anderes bedeuten, als daß *attritio*, bloßes Mißfallen an den Sünden, als Vorbedingung zur sakramentalen Beichte ausreicht. Durch die *confessio*, also kraft sakramentaler Wirkung, wird aus der *attritio* dann *contritio*, Herzensreue.⁵⁷ Damit liegt der Spanier praktisch auf der Linie von Duns Skotus. In diese Richtung weist auch ein Zitat des *doctor subtilis*, das er 1530 in seinem 4. ABC bringt.⁵⁸ Ossunas Auffassung ist in dieser Frage allerdings sehr schwankend, so daß diesbezüglich auf eine ausführliche Erörterung andernorts verwiesen werden muß.⁵⁹ Die für Francisco typische Spannung zwischen der außersakramentalen Bußtugend und dem Bußsakrament wird auch andeutungsweise in seinem kurzen Katechismus sichtbar, und zwar aus einem Vergleich seiner Erklärung des 10. Art. und des Bußsakraments.

In seiner kurzen Bemerkung zur Eucharistie setzt sich der Andalusier nur von einem symbolischen Abendmahlsverständnis ab. Er versteht die reale Gegenwart Christi in den Altargaben physisch.⁶⁰ Erstaunlich ist, daß er mit keinem Wort seine Vorliebe für die häufige Kommunion erwähnt, die er bahnbrechend als erster spanischer Theologe des 16. Jahrhunderts öffentlich vertrat.⁶¹ Möglicherweise hat er von 1529–1531 noch eine innere Entwicklung in Richtung auf die mystische Hochschätzung der Eucharistie durchge-

⁵⁵ 2. ABC, Trat. 17, c. 1, Bl. 125^r

⁵⁶ FdO, 252 ff.

⁵⁷ G. Bl. 24^v hingegen verlangt deutlich *contritio* als Vorbedingung zur Beichte, durch die andere Stellung der Trias: *Contrición en el corazón, confesión por su misma boca, satisfacción por obra*.

⁵⁸ 4. ABC c. 46, S. 641 – *Místicos Franciscanos Españoles I*, Madrid 1948.

⁵⁹ FdO, Ossunas Auffassung von Buße, Beichte und Ablass, 314 ff.

⁶⁰ FdO, Ossunas Verständnis der Eucharistie, 340 ff., bes. 344 f.

⁶¹ Ebd. 361 ff.

macht, oder er hat es für richtiger befunden, diesen wichtigen Punkt erst ausführlich begründet im „Convite“ vorzutragen.

Beim Ehesakrament spricht Ossuna entsprechend seiner Vorliebe für die Virginität mit einem gewissen understatement davon, daß es vollzogen wird, „wenn einige heiraten“, als ob er ergänzen wollte: wenn sie es auch besser lassen würden. Obgleich die Ehe ein Sakrament ist und die Jungfräulichkeit nicht, ist er überzeugt, daß die Ehe nur dem Nicht-Sündigen entspricht, die Virginität aber dem Gutes-Tun, wie denn auch im Paradies vor dem Sündenfall die Virginität herrschte.⁶²

Die drei theologischen Tugenden

Die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe sind für den Spanier keine positive Ersatzform für den Dekalog wie in manchen mittelalterlichen Beichtspiegeln,⁶³ sondern Bestandteile der *fides explicita*. Er bemerkt andernorts, daß diese Trias von Gott aus gesehen immer eine Einheit bilde, für den Menschen hingegen eher als eine Addition von drei Gaben des Heiligen Geistes wirke. Sie werden in der Taufe eingegossen⁶⁴ und stärken die drei Kräfte der Seele. Ossuna kann die drei Gaben dann auch auf die drei Personen der Trinität verteilen.

Ad 2:

Während „Luther im Kleinen Katechismus die einzelnen Hauptstücke äußerlich ganz unverbunden, gleichsam wie Blöcke nebeneinandergestellt hat“,⁶⁵ bemüht sich der Spanier, die Stücke durch kurze Überleitungen zu verbinden. Intention, Worte und Gedanken des Christen müssen im Zeichen des Kreuzes stehen, das ist Glaube. Und sie finden ihren Ausdruck in der mit ihnen korrespondierenden Tat. Die Tat muß sich ausrichten nach der Trias Dekalog, Gebote des kanonischen Kirchenrechts und Werke der Barmherzigkeit.

⁶² Vgl. FdO, 165 ff. – Die Virginität . . . Die Bewertung von Ehe und Virginität findet sich bei Hieronymus, Adv. Jov. 1, 13. Die Ansicht, daß im Paradies das Prinzip der Virginität herrschte, ist schon von Chrysostomus, Gregor von Nyssa und Hieronymus vertreten worden. Hieronymus Ep. 22, 19, Gregor, Orat. catech., c. 5 und de opif. hominis – vgl. B. Lohse, Mönchtum und Reformation, Göttingen 1963, S. 51, Anm. 42. Zu Chrysostomus vgl. O. Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, Gütersloh 1879, S. 11.

⁶³ Vgl. E. Chr. Achelis, Lehrbuch der Praktischen Theologie, Leipzig, 3. Aufl. 1911, Bd. II, 387. Luther führte umgekehrt eine Reduktion auf den Dekalog durch, indem er den mittelalterlichen Überlieferungsstoff kritisch sichtete. Die 5 Sinne sah er im 5. + 6. Gebot eingeschlossen, die Werke der Barmherzigkeit im 5. + 7. Gebot, die Todsünden Hoffart im 1. + 2., Unkeuschheit im 6., Zorn und Haß im 5., Fraß im 6., „Trackheit im 3. und wohl in allen“ Geboten – WA 7, 211, 28 ff. (1520) zitiert nach Albrecht a.a.O., 435. Diese Reduktion der Todsünden ist keineswegs völlig neu. G. Bl. 12' erwähnt sie unter Verweis auf Alexander von Hales, und zwar folgendermaßen: Zustimmung zu Sünden ist im 1. Gebot verboten, Neid und Zorn im 5., Akedie im 3., Geiz im 7., Fleischeslust und Völlerei im 6.

⁶⁴ FdO, 256.

⁶⁵ E. W. Kohls, Der Evangelische K von Gengenbach, Heidelberg 1960, S. 10.

Der Dekalog

Der Dekalog ist im 13. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Beichtinstitut allmählich zu einem festen Lehrstück des Katechismus geworden.⁶⁶ Schon die Stellung des Dekalogs im zweiten Teil des Katechismus zeigt indes, daß Ossuna ihn nicht speziell als Beichtspiegel verstanden wissen will. Der *usus elenchthicus* tritt ganz zurück hinter den *tertius usus legis*. Der Dekalog stellt einen Leitfaden christlicher Sittlichkeit dar. Zur Sündenüberführung dient stattdessen die Meditation über das Septenar der Todsünden, über die Versuchungen der Sinne und über die Feinde Teufel, Welt und Fleisch.

Francisco führt den Dekalog in der im Mittelalter gekürzten und christianisierten Form auf, also unter Weglassung des Bilderverbotes, entsprechender Kürzung des 3. und 4. Gebotes und Einführung des Begriffes Feiertag statt Sabbat, aber ohne Zählung der Gebote. Aus dem Vergleich der spanischen Fassungen des Dekalogs von Francisco und González ergibt sich, daß es offenbar im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts in Spanien keine festgeprägte Sprachform für den Dekalog gab. So zählt Ossuna die Gebote im Infinitiv auf, González in der 2. ps. sg. Fut., was am ehesten dem hebräischen Original entspricht.⁶⁷ Auch einzelne Begriffe wechseln bei beiden – vgl. Anm. 68. Im Gegensatz zu González stellt Francisco das 6. und 7. Gebot aus nicht ersichtlichen Gründen um. Das 8. Gebot hat bei ihm eine fehlerhafte Form. Die Auslassung von „falsch“ vor Zeugnis mag entweder durch seine eigene Flüchtigkeit oder durch einen Druckfehler bedingt sein.

Das 1. Gebot, das Ossuna in bemerkenswerter Freiheit durch das Gebot der Gottesliebe ersetzt hat,⁶⁹ kommentiert er am ausführlichsten. Er versteht nämlich den ganzen Dekalog als Setzung der Liebe Gottes⁷⁰ und deckt den Mangel an Gottesliebe als wahre Quelle aller Sünden auf.⁷¹ Deshalb verlangt er absolute Hingabe des Menschen an Gott und ein uneigennütziges Gottvertrauen, das den Christen dazu befähigt, Gutes und Schlechtes geduldig aus Gottes Hand zu empfangen. Die Gottesliebe muß darin gipfeln, daß der Gläubige alles für wohlgetan hält, was Gott tut, auch wenn er ihn tötet und verdammt. Faktisch verlangt der spanische Mystiker damit nichts anderes als die *resignatio ad infernum*, die auch Luther bis zum Anfang der

⁶⁶ Albrecht a.a.O. 434; der früheste m. a. K., der eine Behandlung des Dekalogs enthält, ist das *Speculum ecclesiae* des Erzbischofs Edmund von Canterbury († 1246) – RGG, 3. Aufl., III, K – 1182 – H. W. Surkau.

⁶⁷ A.a.O., Bl. 6^r. G. hat übrigens die Zählung der Gebote.

⁶⁸ Ossuna schreibt beim 8. Gebot „no levantar testimonio“, G. dagegen richtig: „no dirás falso testimonio contra tu próximo“. Beim 9. Gebot schreibt O. „fremdes“ und G. „verheiratetes Weib“, entsprechend O. beim 10. „fremde Sachen“ und G. „die Sachen deines Nächsten“. Für *non moechaberis* von Vulg. setzen beide *fornicar*, für *non furtum facies* nimmt O. „no hurtar“, also das spanische Äquivalent, und G. „no furtarás“, die alte Form von *hurtar*.

⁶⁹ Eine ganz ähnliche Fassung hat das 1. Gebot in Dederichs Christenspiegel: „Boven alle dynek haiff lief eynen got“ – Moufang a.a.O., S. 9.

⁷⁰ 3. ABC, *Trat.* 16, c. 7 – S. 503–504 – vgl. Mirs Neuauflage des 3. ABC, 1911.

⁷¹ 2. ABC, *Trat.* 20, c. 1, Bl. 161^v.

zwanziger Jahre mehrfach erwähnt, aber später vom Durchschnittschrsten nicht mehr zu fordern wagt.⁷²

Bei Ossuna begegnet der Gedanke der *resignatio ad infernum* erstmals 1527 im 3. ABC, wo er weniger befremdlich wirkt, da die Lehre der *oratio recollectionis* sich an die in Askese und Mystik am weitesten Fortgeschrittenen wendet, während der Katechismus für Hausväter und Kinder bestimmt ist. Der gemeinsame Hintergrund von Luther und Francisco ist die Mystik, in der z. B. bei Tauler und beim Verfasser der *Theologia Deutsch* der Gedanke der *resignatio ad infernum* vorkommt.⁷³ Während indes Karl Holl meint, daß in der Mystik jener Verzicht „nur eine ‚Übung‘, ein frommes ‚Spiel‘ sei, bei dem man heimlich ganz sicher weiß, daß es doch nicht ernst wird“, muß man Ossuna die Ernsthaftigkeit dieses Gedankens zubilligen. Er bleibt anders als Luther, für den der Vollzug dieses Gedankens letztlich doch unmöglich wird, weil er aus der völligen Ergebung in Gottes Willen zu einer Heilsgewißheit kommt, vor dem Rätsel der möglichen Verdammung stehen. Ganz menschlich und zugleich seinem mystischen Ideal entsprechend bittet er Gott, ihm im Falle der *reprobatio* doch wenigstens in diesem Leben einigen Genuß seiner Herrlichkeit empfinden zu lassen.⁷⁴

Die Auslegung der Gebote weist im übrigen keine hervorstechenden Besonderheiten auf, so daß auf eine Kommentierung verzichtet werden kann. Genau wie González faßt Francisco das 9. und 10. Gebot zusammen. Er interpretiert das Nicht-Begehren zutreffend als gut sein im Innern des Herzens.⁷⁵

Die Kirchengebote scheint der Andalusier weitgehend als bekannt vorauszusetzen, denn er führt sie nicht so vollständig auf wie sein Landsmann, der sie analog zum Dekalog in ein Zehnerschema gebracht hat.⁷⁶

Ad 3:

Abschließend soll noch *das Septenar der Todsünden* und Ossunas Hamartologie kurz beleuchtet werden.

Das Septenar der *vitia principalia* stammt von Gregor d. Gr.⁷⁷ und wurde wesentlich durch Petrus Lombardus und die Beichtpraxis des Hochmittelalters eingebürgert.⁷⁸ Die von Gregor stammende Reihenfolge der fünf *vitia spiritualia* und der zwei *vitia carnalia* wurde dann später von Heinrich von

⁷² Vgl. FdO, Das Rätsel der *praedestinatio ad poenam* und die *resignatio ad infernum*, 196 ff.

⁷³ K. Holl, Die Rechtfertigung in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit, Ges. Aufsätze, Bd. I, 150.

⁷⁴ 3. ABC, Trat. 5, c. 4, S. 374 – vgl. FdO 198.

⁷⁵ G. hingegen setzt *codiciar* mit *concupiscencia* gleich (vgl. Ex 20, 17 Vulg.) und erläutert unter Verweis auf Alex. v. Hales mit *apetito desordenado, apetito sensitivo* und *apetito razonable*.

⁷⁶ A.a.O., Bl. VI^v.

⁷⁷ Zur Vorgeschichte vgl. FdO 241 ff.

⁷⁸ RE 10, 737 Katechismen – F. Cohrs, vgl. auch C. A. G. von Zetzschwitz, System der christl.-kirchl. Katechetik, 1872 ff., Bd. II, 266 ff. Schon die *catechesis theotisca*, der Weißenburger K aus dem 9. Jh., enthält eine Aufzählung von 20 Hauptsünden (*peccata criminalia*) – vgl. Achelis a.a.O. 388.

Ostia und Thomas von Aquin so abgeändert, daß die Anfangsbuchstaben der vitia das akrostichische Denkwort SALIGIA ergaben: *superbia, acedia, luxuria, ira, gula, invidia, avaritia*. In der mystischen Literatur des Spätmittelalters bürgerte sich nach dem populären Sprachgebrauch die Bezeichnung Todsünde ein. Die seit Heinrich von Ostia traditionelle Reihenfolge der vitia principalia wurde nicht mehr genau beachtet. Francisco kann sogar ganz andere Sündenreihen als Tod- oder Hauptsünden bezeichnen. Im „Norte“ findet sich das Septenar zweimal. Bl 83r zählt er die Todsünden beinahe in der SALIGIA-Folge auf, vertauscht nur wie der Aquinat die Stellung von *acedia* und *avaritia*.⁷⁹ Im Katechismus hingegen hat er noch zusätzlich *invidia* und *ira* in der Reihenfolge ausgetauscht. Auffälligerweise zählt González das Septenar in ebenjener Weise auf.⁸⁰ Er behandelt die Todsünden im übrigen wesentlich ausführlicher und leitet von jeder Todsünde noch eine Anzahl „Tochtersünden“ ab.⁸¹

Die Erklärungen Ossunas zum Septenar der Todsünden, zu den fünf Sinnen und den drei größten Feinden vermitteln nur einen unzulänglichen Eindruck von seiner Hamartologie, die hier nicht in extenso entfaltet werden kann.⁸² Nur Folgendes sei angemerkt: Während Paulus den Menschen unter die Sünde verknechtet sieht, versteht der spanische Mystiker die Sünde als eine heilbare Krankheit, die das Menschsein nicht bis ins Letzte prägt. Für seine Mystik ist ein solches Sündenverständnis eine unerläßliche Voraussetzung. Denn die Annahme der Möglichkeit einer unio der Seele mit Gott geht davon aus, daß die Seele durch die *via purgativa* von Sünden und *páthos* gereinigt und durch Gottes Gnade wieder in ihrem ursprünglich guten Wesen hergestellt werden kann, so daß sie praktisch der Fesseln des Kerkers des Leibes ledig wird. Sein Streben nach *apátheia* führt Francisco nicht zu einer Ermäßigung des Sündenverständnisses, sondern zu einer erheblichen Verschärfung. Sein Rigorismus läßt sich sowohl bei der Beurteilung des *peccatum veniale* wie auch des *peccatum mortale* beobachten. So erweitert er die Fassung des Begriffs *peccatum mortale* durch die Aufnahme der altlateinischen Tradition, nach der jeder Verstoß gegen den Dekalog eine Todsünde ist, und er vertieft den Begriff dadurch, daß er auf die Wurzel der Sünde hinweist: den Bruch der Liebe Gottes. Andererseits bemüht er sich gemäß seiner Auffassung von der Heilbarkeit der Sünden um eine klare Eingrenzung der Aktuelsünden. Eine Aktuelsünde liegt für ihn dann vor, wenn man innerlich einer sündhaften Regung zugestimmt hat. Das *liberum arbitrium* setzt seine mit der Möglichkeit der Heilung rechnende Anthropologie natürlich voraus. Denn nur deshalb kann er hoffen, auch des *peccatum veniale* Herr zu werden, das schon durch kleine Regungen der Phantasie

⁷⁹ S. th. 2 q 84 a 4 concl. Der Aquinat kümmert sich sonst allerdings auch nicht um die Reihenfolge und erwähnt das Merkwort SALIGIA nicht – Zöckler a.a.O III, 84.

⁸⁰ Bl. 6^r. Die 7. Todsünde ist „*accidia o pereza*“.

⁸¹ Bl. 15^r–22^v.

⁸² FdO, Die Hamartologie Ossunas, 224 ff.

eintreten kann. Ohne einen klar umgrenzten Sündenbegriff wäre ein nachkontrollierbarer Fortschritt auf dem Wege zur Vollkommenheit undenkbar.

Vollkommenheit aber ist für Ossuna auch der Zielpunkt des Katechismus, d. h. des grundlegenden christlichen Unterrichts, der sein Ziel in der alten Kirche in der Taufe, im späteren Mittelalter in der Beichte und bei Luther im Altarsakrament hatte.⁸³

IV. Der Text von Ossunas Katechismus in deutscher Übersetzung Franciscos Glaubenslehre beginnt mit der Erklärung der zwölf Artikel des

Symbolum Apostolicum

Der Autor: Der Glaube ist das Fundament der Christenheit und du glaubst, „wenn du erkennst, daß alles Gute von deinem Gott kommt und wenn du ihm nichts Böses zutraust, noch ihm etwas zuschreibst, was einen widrigen Nachgeschmack zu haben scheint, noch von ihm Gründe und Argumente verlangst für das, was er uns offenbart hat, denn er kann nicht lügen. Eine Debatte über seine Worte ist nicht zulässig. Denn weil sie von ihm kommen, haben sie vollste Autorität.

- (1) Auf diese Weise mußt du also erstens glauben an einen Gott, Vater Jesu Christi, seines Sohnes, von Natur aus und dein Vater kraft der Schöpfung, denn er hat dich geschaffen. Und er hat aus dem Nichts alle Dinge geschaffen: den Himmel und die Erde und deinen Körper und deine Seele, und er ist so mächtig, daß er tun kann, was er will: dich verdammen oder dich erretten und dir geben kann, wenn du ihn bittest; und er kann alles tun, was er mit Bezug auf dich für gut befindet. Und auch in Bezug auf alles übrige kann er alles tun, denn er, der den Himmel geschaffen hat und die Erde, Engel und Menschen, Hohes und Tiefes, Körperliches und Geistiges, das Sichtbare und das Unsichtbare, er, der alles schuf, hat über alles eigene und vollkommene Macht.
- (2) Zweitens mußt du glauben an Jesus Christus, der Gott und Mensch ist und deshalb zwei Namen hat und Gottes Sohn heißt und es ist, nicht weil Gott sich verheiratet hätte, sondern weil er so wie eine Sonne aus sich den Sohn hinausschickt, der ein ewiger und vor aller Zeit gezeugter Lichtstrahl ist. Glaube also, daß der Sohn von seinem erhabenen Vater geboren wird, wie ein Fluß aus der Quelle entspringt. Und weil der Vater ihn mit aller seiner Macht gesandt hat, damit er das Werk unserer Erlösung vollbrächte, mußt du glauben, daß er unser einziger Herr ist, der uns seinem Vater darbringt. Und er hat ihn auch zu deinem Vater gemacht, damit du viele Brüder hast.
- (3) Drittens mußt du glauben, daß dieser Sohn unseres Herrgottes aus Liebe zu uns Mensch geworden ist im jungfräulichen Leib unserer Herrin, der heiligen Jungfrau Maria, durch ein Wunder und von ihr

⁸³ Vgl. Albrecht a.a.O., S. 444.

⁸⁴ Weder der „Norte de los Estados“, der 1551 zum letzten Mal in Burgos gedruckt worden ist, noch der aus diesem Buch entnommene Katechismus sind jemals ins Deutsche oder eine andere europäische Sprache übersetzt worden, weshalb eine Übersetzung des auch im Original schwer zu beschaffenden Textes ratsam erschien.

geboren ist, wobei sie immer Jungfrau blieb, ohne Schmerzen noch Makel, noch Flecken, und deshalb feiern wir das Fest der allerheiligsten Geburt.

- (4) Viertens mußt du glauben, daß dieser unser Herr, der, um Mensch zu werden, nicht aufhörte, Gott zu sein, es für gut erachtete, Leiden und Tod in dieser Welt zu ertragen. Und er wurde von denen ermordet, die seine Heiligkeit mit rasendem Neid erfüllte. Aber er verzieh den Tod, brachte ihn seinem Vater als Opfer für unsere Sünden dar, für die wir hinlänglich die Hölle verdient hatten, und wir wurden durch diese Opfergabe von der Hölle befreit.
- (5) Fünftens mußt du glauben, daß, als der wahrhaftige Sohn unseres Herrgottes am Holz des Kreuzes starb, seine Gottheit noch mit seiner Seele und mit seinem Körper vereinigt und verbunden war wie die Sehne des Bogens, wenn das Holz bricht. Und die Seele unseres Herrn Jesu Christi stieg zusammen mit seiner Gottheit in die Unterwelt an den Ort des Limbus hinab, wo ihn die heiligen Väter mit größtem und heißen Sehnen erwarteten. Und bei seiner Auferstehung führte er sie von dort hinweg, wo sie gefangen und festgehalten waren, bis Christus um ihretwillen hinabstiege und mit bitterem Schmerz das bezahlte, was sie schuldeten. Er stieg hinab, um die Seelen zu befreien, und er auferstand am dritten Tage als Zeichen dafür, daß er die Körper aus der Verwesung befreien muß.
- (6) Sechstens mußt du glauben, daß er sich danach vierzig Tage aufhielt, um die Apostel zu trösten, und in den Himmel mit der Beute aufstieg, nachdem er jenen rasenden und großen Fürsten der Finsternis besiegt hatte. Und er ließ die Tür des Himmels für alle die Seinen offen, setzte sich zur Rechten des himmlischen Vaters, der ihn sehr gut empfing, indem er ihm denselben Anteil an sich gab, den er immer besessen hatte.
- (7) Siebtens sollst du glauben, daß er vom obersten der Himmel kommen wird, um einen gerechten Urteilsspruch über alle Geborenen und noch zu Gebärenden, Lebende und Tote, höllische Dämonen und gute und schlechte Menschen zu fällen, so daß niemand dem, was er verdient hat, entrinnt. Diesen Tag kennt niemand.
- (8) Achters mußt du an den Heiligen Geist glauben, der die dritte Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist, die immer auf gleiche Weise mit dem Vater und dem Sohne alle Dinge, die sind und irgend sein werden, bewirkt. Und er ist die Liebe, die aus beiden hervorgeht, wie aus der Sonne und aus dem Lichtstrahl die Wärme hervorgeht.
- (9) Gleichfalls mußt du neuntens an die heilige christliche Kirche glauben, in deren Prälaten die Vollmacht unseres Herrn Jesu Christi wohnt. Und deinen ganzen Glauben mußt du in Übereinstimmung bringen mit der heiligen Kirche und nicht mit dem, der sich von ihr trennt, sondern mit denen, die zusammen sind, umfassen und vereint in Liebe. Denn diese sind Heilige auf der Erde und diejenigen, die in der Herrlichkeit vereint sind, sind Heilige im Himmel, wo du dein Herz haben mußt. Und das, was du vom Glauben nicht offenkundig weißt, mußt du der heiligen katholischen Kirche überlassen.
- (10) Zehntens sollst du glauben, daß Gott denen die Sünden verzeiht, die

von ihnen ablassen und reumütig um Verzeihung bitten, denn ohne dies zu tun, ist niemand ein Freund Gottes.

(11) Du mußt den elften Artikel glauben, daß die Toten, wenn Gott es anordnet, auferstehen werden zum Tage des Gerichts und alle mit Leib und Seele, um Rechenschaft von sich abzulegen.

(12) Endlich mußt du offen glauben, daß das Leben, in das alle auferstehen werden, unterschiedlich sein wird, denn die Guten werden ein Leben der Herrlichkeit im Himmel und die Schlechten ein Leben der Qual in der Hölle empfangen, und alles wird für immer sein mit Leib und Seele, damit jeder Mensch zusammen das Gute oder Böse, das er getan hat, auskostet.

Villa señor: Ich habe die Güte unseres Herrn gehört und bedacht, der uns befiehlt,

(ad 1) Dinge von so großem Nutzen für unsere Seelen zu glauben.

O mein Gott, wenn ich glaube, daß du der allmächtige Gott bist, denke ich, daß du mir geben kannst, soviel wie ich dich bitte. Und wenn ich berücksichtige, daß du der Vater bist, ist mir klar, daß du es mir nicht verweigern wirst, sondern daß sich das Können mit dem Wollen verbinden wird. Denn da du mich geschaffen hast, mußt du mich auch erlösen.

(ad 2-7) Und es liegt auf der Hand, denn du hast deinen Sohn zu meinem Herrn gemacht, der empfangen und geboren wurde, damit ich durch Gnade wiedergeboren würde aus seiner Mutter, die sie (d. h. die Gnade) mir auch schenken wird. Denn du hast ihn mir als ein Kind gegeben, und er hat mir sein Leben gegeben und sein Blut am Kreuz. Und da er um seiner Freunde willen in den Limbus hinabgestiegen ist, wird er wenigstens einen Engel um meiner Seele willen hinschicken. Und schließlich wird sie auferstehen, wenn du, mächtiger Vater, die Auferstehung zu Ende führen willst, die du in deinem Sohn Christus begonnen hast, der alle richten muß. Die Christen aber werden sich mehr freuen (als die anderen Menschen), denn sie haben den Richter zum Bruder.

(ad 8-12) Er hat ihnen den Heiligen Geist gegeben, damit er sie durch Teilhabe an der Liebe und Vergebung der Sünden inzwischen heilige, so daß sie danach sicher auferstehen in das selige Leben, das alle ersehnen.

(Die Sakramente)

Nun wäre noch das zweite zu erklären, was ein Christ glauben muß.

Der Autor: An zweiter Stelle kommen die sieben Sakramente der heiligen Mutter Kirche, bei denen der oben genannte Grundsatz sehr nützlich ist, indem er zeigt, wie man die geistlichen Dinge durch die körperlichen gewinnt. Denn bei den Sakramenten geht es darum, daß wir glauben müssen, daß das äußerliche Geschehen, das wir sehen, das Werk ist, das Gott an der Seele tut.

(Die Taufe)

Das erste Sakrament und die Tür zu den anderen ist, wenn einer getauft wird, den man herbeigebracht hat, damit er ein Christ werde. Und während er untergetaucht wird, spricht der Geistliche die Worte, die Christus befohlen hat. Auf Grund dieses Bades des Körpers mußt du an das der Seele glauben, das besser ist, denn sie wird rein ge-

waschen von allen Sünden und von der Sünde, in der wir empfangen worden sind.

(*Die Firmung*)

Das zweite Sakrament, das auch obligatorisch für jeden Menschen ist, ist die Firmung, die der Bischof vollzieht mit dem Zeichen des Kreuzes und der Chrisamsalbung. In ihm stärkt Gott den Taufglauben.

(*Die Buße*)

Das dritte, das obligatorisch ist für die, die gesündigt haben, ist die Buße, die drei Teile hat: mündliche Beichte und Herzensreue (*contrición*) und Genugtuung durch die Tat. Und diese Buße muß in jeder Fastenzeit erfolgen, wenn nicht vorher Todesgefahr besteht, z. B. beim Ausziehen in den Krieg oder auf das Meer oder wenn jemand ein Sakrament spenden oder empfangen soll.

(*Die Eucharistie*)

Das vierte Sakrament ist die ‚Altar-Kommunion‘, bei der man die konsekrierte Hostie empfängt, in der Christus wahrhaftig enthalten ist wie im Himmel, nur daß er sich verbirgt, um dir die Möglichkeit zu geben, ihn zu empfangen.

(*Die Letzte Ölung*)

Das fünfte nennt sich Letzte Ölung, bei dem man die Kranken ölt.

(*Die Weihe*)

Das sechste erfolgt, wenn ein Priester geweiht wird.

(*Die Ehe*)

Das siebte wird vollzogen, wenn einige heiraten.

Die ersten fünf mußt du empfangen, um ein Christ zu sein, und die anderen beiden, wenn du eines davon begehrt.

Villa señor: In diesen sieben Sakramenten, die von Christus zur Wiederherstellung unserer Gesundheit eingesetzt sind, leuchtet die göttliche Güte, die uns von neuem in der Taufe gebiert und uns in der Firmung wachsen läßt und uns zu essen gibt mit seinem göttlichen Brot. Und für die, die wiederum erkranken, gibt er Raum zur Buße. Und er verteilt die Seinen: die einen, damit sie durch das Priesteramt Seelsorge betreiben, und die anderen, damit sie durch die Ehe der Leiber die Diener Gottes vermehren.

Und für alle hält er das letzte Sakrament bereit, damit sie sich reiner von dieser Welt verabschieden, wenn sie sterben.

Wenn jemand also an Taufe, Firmung, Buße, Kommunion, Letzte Ölung, Priesterweihe und Ehe glaubt, muß er das dritte wissen.

(*Die drei theologischen Tugenden*)

Der Autor: Zum dritten mußt du es (das Kind) daran gewöhnen, an die drei theologischen Tugenden zu glauben, die zum Christen entscheidend dazu gehören. Wie das Licht unserer Augen nicht ausreicht, um die Dinge, die wir vor uns haben, gut zu sehen, wenn nicht Licht von woanders zu uns kommt, das uns hilft zu sehen, so genügen für sich

allein die Kräfte unserer Seele auf Grund ihrer Naturanlage nicht für die Dinge Gottes. Und deshalb gießt er uns Glaube und Hoffnung und Liebe ein, wenn wir uns zu den Seinen machen, damit durch den Glauben unser Verstand, durch die Hoffnung unser Gedächtnis und durch die Liebe unser Wille gestärkt würden. Da Gott uns diese Tugenden eingießt, müssen wir uns ihrer in starkem Maße bedienen, denn dazu gibt er sie uns.

Zweifle nie im Glauben, sondern bleibe fest im Glauben, verteidige ihn und stirb für ihn; auch gehe deine Hoffnung nicht hinaus aus dem Bereich zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, die ihm notwendigerweise eigen sind, noch werde deine Liebe lau!

Villa señor: Auch hierin erstrahlt Gott sehr deutlich. Denn der Vater gießt uns Glauben ein, damit wir an die große Macht seiner Herrlichkeit glauben, und der Sohn Hoffnung, das zu erlangen, was er uns erworben hat, und der Heilige Geist Liebe, weil er uns liebt und uns die Mittel gibt, ihn zu lieben.

Laßt uns nun sehen, was der Christ wissen muß, um es in die Tat umzusetzen.

(Vom Wert des Kreuzeszeichens)

Der Autor: In diesem zweiten Drittel, das die Tat erfordert, ist das Sich-Bekreuzigen und das Kreuz-Schlagen sehr hilfreich. Denn das Kreuz, das man an der Stirn macht, weist uns darauf hin, daß unsere Intention immer dem Kreuz Christi dienen muß, da wir Christen sind. Und das Kreuz, das du über den Mund schlägst, lehrt dich, daß deine Worte am Kreuz gemessen werden. Und wenn du dich an der Brust bekreuzigst, gibst du zu erkennen, daß deine Gedanken zum Kreuz gehen. Aber das große Kreuz, das über die ersten drei geht, bezeichnet das Werk, das mit den drei erwähnten Dingen übereinstimmen muß.

(Der Dekalog)

Das erste, was du mit Willen, Worten und Gedanken und Werk halten mußt, ist der Dekalog der zehn Gebote, nämlich:

- (1) Gott lieben
- (2) bei ihm nicht zu nichtigem Zwecke schwören
- (3) die Feiertage halten
- (4) Vater und Mutter ehren
- (5) nicht töten
- (6) nicht stehlen
- (7) nicht huren
- (8) kein Zeugnis ablegen
- (9) kein fremdes Weib begehren
- (10) nicht nach fremder Habe trachten.

(Gebotserklärung)

Villa señor: Wie muß ich Gott lieben?

(ad 1)

Der Autor: Indem du ihn so gut liebst, daß es kein Gut gibt, das du ihm nicht wünschst bis hin zum Angebot deiner selbst für ihn. Habe Mißfallen

an allen Dingen, die ihm nicht dienen, wie es sich für die Liebe gebührt. Und freue dich am Gut der Seinen. Schätze weder die Dinge der Welt noch das Leben so hoch wie Gott, deinen Herrn, noch habe für irgendeine Sache mehr Wertschätzung als für ihn. Betrachte das, was du eine Zeit lang sehr geliebt hast, und liebe ihn dann mehr, als du jemals irgendeine Sache geliebt hast. Und wenn es geschieht, daß du etwas sehr liebst, so gedenke dabei der Güte Gottes, die noch viel mehr geliebt werden muß.

Wenn du vermeidest, ihn zu beleidigen, weil er so gut ist, glaube, daß du ihn liebst, wenn du außerdem alle anderen Gebote hältst und dich durch Buße von aller Sünde reinigst. Verbinde deinen Willen mit dem seinen. Und das mußt du auch tun, wenn dich etwas bedrückt, was er tut. Halte alles für wohlgetan, auch wenn er dich tötet und verdammt! Dann nämlich wirst du ihn wahrhaftiger lieben, wenn du erreichst, was er liebt, und das fliehst, was er haßt. Er liebt alles Gute und verabscheut alles Böse. Setze also jegliche Liebe, die du verspürst, in Beziehung zu der Liebe zu Gott. Meine immer Gutes von ihm. Und das Gute, das dir widerfährt, empfangе aus seiner Hand und auch das Schlechte, wenn du geduldig werden willst.

Villa señor: Für den Glauben braucht der Mensch große Beharrlichkeit und auch für die Liebe zu Christus, dem Sohn Gottes. Denn darin besteht die Summe des Ganzen.

Aber es ist gut, wenn Sie mir alles zusammen sagen, da ich meinem Sohn alles beibringen muß, was er tun muß.

Der Autor: Sorge dafür, daß er die 10 Gebote auswendig kann und die Gebote seiner Mutter, der Kirche, und die Werke der Barmherzigkeit, die er dem Nächsten schuldig ist.

Besprich mit ihm kurz jeden Punkt für sich, so verständlich wie du kannst. Und danach laß dir einiges von dem, was du ihm gesagt hast, wiedererzählen, denn es ist für ihn fruchtbar, wenn er es sagt. Und damit du siehst, was er einhält (erfüllt), sage ihm:

- (ad 2) Schwöre weder im Scherz noch im Ernst noch eitel ohne zwingende Notwendigkeit, noch fälschlich, wenn es Lüge ist, was du sagst. Und wenn es wahr ist, bedenke, daß es für den Christen genügt, seine Sache zu bejahen, indem er sagt: so ist es.
Brauche den Namen Gottes nicht ohne Ehrerbietung, sondern halte ihn lieb und wert.
- (ad 3) Sündige nicht an Feiertagen, sondern ruhe aus, und höre die Messe, und lies die Lebensläufe der Heiligen.
- (ad 4) Sohn bedenke, daß Gott dir befiehlt, Vater und Mutter zu lieben und zu ehren und ihnen Hochachtung entgegenzubringen und ihnen zu gehorchen und ihnen zu geben, was du hast, wenn sie es benötigen. Ehre auch die Alten und deine Lehrer und die Priester.
- (ad 5) Bringe niemanden um, noch tue jemandem etwas Schlechtes an, noch wünsche jemandem den Tod, noch leihe jemals Beistand und Rat für das Üble, das andere tun.
- (ad 6) Das Nicht-Stehlen besteht darin, daß du nicht raubst, noch Betrügereien begehest, noch fremdes Gut behältst, noch Diebe begünstigst, noch dir aneignest, was dir nicht zukommt.
- (ad 7) Das andere Gebot fordert alle Sauberkeit von dir, daß du keine Frau

außer der Deinen, mit der du verheiratet bist, berührst, noch daß du auf andere Weise irgendeine Schmutzigkeit begehst.

(ad 8) Meide schlechtes Zeugnis und decke keine verborgenen Schlechtigkeiten auf. Unterstütze keine Verleumdungen, noch erzähle Schlechtes, das du gehört hast, weiter, noch lüge.

(ad 9 + 10) In den anderen beiden Geboten will Gott, daß du auch im Innern des Herzens gut bist, daß du kein fremdes Gut begehrt, um es zu stehlen oder es ohne Recht zu besitzen. Auch sollst du nicht zu sündigen begehren, noch jemandem Schlechtes antun.

(Die Kirchengebote)

Die Gebote deiner Mutter der Kirche, die du auch befolgen mußt, sind:

An Sonn- und Feiertagen eine ganze Messe hören, vom 7. Lebensjahr an jeweils in der Fastenzeit beichten, oder wenn du Meeresegefahr oder Todesgefahr befürchtest, oder die Sakramente spenden oder empfangen mußt.

Das andere ist: vom 12. Lebensjahr an zu Ostern kommunizieren.

Und das andere: zu den festgesetzten Zeiten fasten und im übrigen die Zehnten und die Erstlinge entrichten.

(Die Werke der Barmherzigkeit)

Das letzte, was du einhalten mußt, sind die Werke der Barmherzigkeit.

Die körperlichen sind diese:

Kranke besuchen, den Hungrigen speisen, den Durstigen tränken, dem Gefangenen helfen, den Nackten kleiden, dem Bedürftigen Unterkunft gewähren, die Toten beerdigen.

Die geistlichen sind:

Die Einfältigen unterrichten, guten Rat geben, für die Feinde beten, den Irrenden strafen, dem Schuldigen vergeben, zu Gott beten für Lebende und Tote.

Villa señor: Nachdem wir die drei Sachen gesehen haben, die jeder Christ ins Werk setzen muß, wäre es gut zu sehen, vor welchen Dingen er sich zu hüten hat.

Der Autor: Vor weiteren drei Dingen: nämlich den Todsünden und den fünf Sinnen und den drei Hauptfeinden der Seele.

(Die Todsünden)

Die Sünden sind: soberbia, avaricia, lujuria, envidia, gula, ira, pereza (= accidia).

Und die Sinne sind: Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Fühlen.

Die drei größten Feinde sind: die Welt, der Teufel und das Fleisch, das am schwersten zu besiegen ist.

Villa señor: Wie erkennt man, wenn die sieben Sünden in Aktion treten?

Der Autor: (*Soberbia*) Wenn du danach trachtest, sehr angesehen zu sein, und der Ehre nachläufst, indem du von allen geschätzt werden möchtest, und dir herausnimmst zu befehlen und dich rühmst oder etwas Gutes

tust, um von deinen Nachbarn gelobt zu werden, oder damit sie dich einen Heiligen nennen.

Wenn du gegen die Wahrheit streitest und dich selbst hochschätzt, wenn du dich in große Dinge mischst, die deine Kräfte übersteigen. Wenn du die anderen verachtest und über den Lebenswandel anderer richtest, aber nicht willst, daß man deinen richtet, noch Gott dankst für das Gute, das er dir getan hat. Glaube, daß der Hochmut dich besiegt, wenn du einer von diesen (Versuchungen) anheimfällst.

(*Avaricia*) Die Habsucht besiegt dich, wenn du fremdes Gut mit Gewalt oder durch Betrug behältst, und wenn du das Erbe deines Nächsten beeinträchtigst und ihm Schaden zufügst. Wenn du auf Gewinn ausleihst und lügst, um zu gewinnen, oder spielst oder mogelst oder es tun möchtest.

(*Lujuria*) Die Wollust besiegt dich, wenn du dich unzüchtigen Gedanken hingibst oder das Weib anrührst, das nicht das Deine ist. Wenn du also nicht heiratest, kannst du dich einem Weibe nicht nähern, noch auch nur sie ansehen, um sie zu begehren, noch kannst du ein fleischliches Vergnügen haben auf irgendeine Weise ohne große Sünde. Und du mußt sogar die fleischlichen Wonnen bedauern, von denen du nachts träumst.

(*Ira*) Der Zorn besiegt dich, wenn du dich sehr aufregst und rasendem Schmerz verfallst, verdamnst und verfluchst oder Gott lästerst oder dich vergißt in Worten, Taten oder erregter Gebärde.

(*Gula*) Dich besiegt die Völlerei, wenn du viel ißt oder trinkst, wenn du aus Naschhaftigkeit ißt und trinkst, ohne es nötig zu haben, oder konzentriert (Wein), statt mit Wasser verdünnt, wenn du mit großer Begierde ißt oder verbotene Dinge ißt oder nicht fastest, wenn du fasten kannst.

(*Envidia*) Der Neid besiegt dich, wenn fremdes Gut dich bekümmert, und wenn du dich über die Schicksalsschläge anderer freust und wenn du das Gute, das du bei anderen siehst, nicht lobst oder das Gute, das du kennst, aus schlechter Absicht verschweigst oder es schlecht beurteilst und bestrebt bist, Gerüchte in Umlauf zu setzen.

(*Pereza*) Die Faulheit besiegt dich, wenn du aus Nachlässigkeit das unterläßt, wozu du verpflichtet bist, und wenn du im Besuch der Messe saumselig bist und dir die Predigt nicht gefällt oder du die Pfarrer langweilig nennst, und wenn du dich beim Beten beeilst oder zwischendurch anderen Beschäftigungen nachgehst, und wenn dir die Dinge Gottes nicht wohl schmecken, du nicht kommunist, noch dein Gewissen richtig erforschst, noch den besserst, den du bessern kannst, noch das wiedergutmachst, wozu du verpflichtet bist, noch die Werke der Barmherzigkeit erfüllst, sondern dich lau und unzufrieden verhältst.

Auf diese Weise besiegen die Todsünden den schlechten Christen.

Villa señor: Nun wäre noch zu betrachten, wie die fünf Sinne und die anderen drei Feinde uns die Seele überwinden.

(Die fünf Sinne)

Der Autor: *Die Augen* besiegen dich, wenn du ihnen nichts verweigerst, was sie sehen wollen, wenn sie das Unanständige und das Schöne ansehen,

um es zu begehren, und den Nächsten sheel betrachten oder verächtlich machen, was sie sehen.

Der Geruchssinn besiegt dich, wenn du die Kranken wegen des Gestanks verabscheust und die weibischen Wohlgerüche und den Dunst der Geilheit liebst.

Das Gehör besiegt dich, wenn es sich an Gerede erfreut und Lügen und Gerüchten und Zoten und schlechten Dingen lauscht.

Der Geschmack besiegt dich, wenn du als Leckermaul dich am Geschmack der Dinge ergötzt und alle Buße dir schlecht schmeckt.

Der Tastsinn richtet dich zugrunde, wenn er dich veranlaßt, deine Glieder und fremde Glieder um unzüchtiger Lust willen zu berühren oder wenn du andere küßt und umarmst als deine Frau oder weiche und zarte Dinge liebst.

Villa señor: Nun bleibt nur noch zu betrachten, wie der Teufel und die Welt und das Fleisch gegen uns streiten.

(Die drei größten Feinde: Teufel, Welt, Fleisch)

Der Autor: Die drei Kräfte der Seele werden von diesen drei Feinden bekämpft, die jeweils für ihren Obersten kämpfen.

Der Teufel bekämpft den Verstand, indem er Irrtümer und schlimme Vorahnungen austreut, um unseren Glauben zu verwirren. Und dann besiegt er die ganze Seele, wenn er sie glauben macht, was sie nicht (glauben) darf und sie irrige Meinungen hegen läßt und Dinge gegen die heilige Mutter, die Kirche, wobei sie auf Hexen und Wahrsager hört.

Die Welt bekämpft die Vorstellungskraft (memoria), indem sie ihr das Wohlergehen derer vor Augen führt, die ihr folgen, und die Bedrücktheit der Diener Gottes, die sie fliehen. Die Welt besiegt uns, indes sie uns den Gebräuchen der meisten folgen läßt, die auf dem breiten Weg zu gehen pflegen, der in die Verdammnis führt, indem sie uns als Richtschnur die fremden Sünden vorführt, denen die Welt nachgeht, und die Gesellschaft und die Menge der Bösen, die sich Welt nennt.

Das Fleisch bekämpft die dritte Kraft der Seele, nämlich den Willen. Und es bekämpft ihn mit weibischen Schmeicheleien und Wonnen. Und es ergreift die ganze Seele, wenn es uns die Vernunft beiseite schieben und den körperlichen Gelüsten folgen läßt wie das Vieh, das auf die Weide geht, und wie diejenigen, die immer dem Vergnügen nachgehen.

Villa señor: Wie können die Todsünden und die erwähnten Sinne und die drei Feinde, die die Seele bekämpfen, besiegt werden?

(Das Kreuz als universales Heilmittel)

Der Autor: Alles wird mit dem Kreuz besiegt, an dem alles zuerst besiegt worden ist. Vom verbotenen Baum sind alle Übel gekommen und mit dem Baum des Kreuzes, den uns Christus gegeben hat, werden sie alle wiedergutmacht.

Wenn der *Hochmut* dir zu schaffen macht mit seiner Anmaßung, richte die Augen des Herzens auf die Niedrigkeit des Kreuzes, an dem

Christus das Haupt sehr gedemütigt und mit Dornen gekrönt trägt. Wenn dich die *Habgier* mit ihrem überflüssigen Begehren anfißt, betrachte die Armut des Kreuzes, an dem Christus entblößt ist. Was er hatte, war ihm genommen.

Wenn die unzüchtige *Wollust* dich aufschreckt, betrachte den unberührten Jesus Christus am Kreuz, umgeben von Reinen, nämlich seiner Mutter und St. Johannes.

Wenn der *Neid* dir Schläge gibt, betrachte das offene Herz und die geöffneten Hände Christi, der sogar für seine Feinde am Kreuz betet.

Wenn die *Völlerei* sich abmüht, dich zur Sünde zu verführen, achte auf das Kreuz, an dem nur Galle und Essig gebraucht wird.

Wenn der *Zorn* (dich packt), betrachte die Sanftmut dessen, der, obgleich er angenagelt und beschimpft war, nie zornig antwortet.

Wenn die *Faulheit* auf dir lastet, mußt du die Arbeit des Kreuzes betrachten, die erst mit dem Sterben ein Ende hatte.

Und wenn dich irgendeiner deiner *Sinne* dem Bösen zugeneigt machen sollte, betrachte alle (Sinne) Christi, die gekreuzigt wurden, damit du die deinen kreuzigst.

Und die drei *Hauptfeinde*, die ich erwähnte, stürzten dort, wo die Welt bebte und der Teufel floh und das unschuldige Fleisch gequält wurde.

Folglich darfst du keinen anderen Schild in der Hand haben als das Kreuz, wenn du dich vor allen zuwiderlaufenden Dingen bewahren willst.

(Schlußbemerkungen)

Und dies mußt du sehr genau mit deinem Sohn durchsprechen, indem du ihm die oben erwähnten Dreiergruppen nennst und sie ihm dann nach und nach erläuterst. So gewöhnst du ihn daran, ein Christ zu sein.

Wenn er irrt, sollst du ihn strafen, nicht so sehr wegen des Irrtums, vielmehr weil er deine gute Lehre nicht bewahrt. Und zeige ihm, daß jeder Sieg von oben kommt. Und deshalb soll er, wenn er in Versuchung gerät, das Paternoster in der Volkssprache beten.

Darüberhinaus sollst du ihn auf jede Weise gut aufziehen, damit er gleichzeitig an Leib und Güte wachse. Make ihm deutlich, wie wichtig es für ihn ist, ein guter Christ zu sein. Das ist das Beste, was du ihm vererben kannst. Damit er auf solche Weise das Reich der Himmel zum Erteil erhalten möchte.⁸⁵

⁸⁵ Hier endet der katechismusartige Teil. Villa señor fragt im Anschluß nach den Kleidervorschriften für seine Frau.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Frederick A. Norwood: Strangers and Exiles. A History of Religious Refugees. Vol. I u. II. Nashville/New York (Abingdon Press) 1969. 496 u. 527 S., geb. \$ 25.-.

Dieses umfangreiche Werk gilt einem bisher wenig behandelten Thema. Den ersten Anstoß für seine Arbeit erhielt der Verf., der z. Zt. Professor für Kirchengeschichte am Theological Seminary in Evanston ist, in den 30er Jahren durch Begegnung mit deutschen Flüchtlingen, die an der Yale Universität durch das American Friends' Service Committee Zuflucht und Ausbildung erhielten. Ein erstes Ergebnis war die 1942 in Chicago angefertigte Dissertation „The Reformation Refugees as an Economic Force“. Das vorliegende Buch nimmt dieses Thema in symphonischer Breite auf, indem es das Motiv der religiösen Flucht über Jahrtausende und alle Erdteile verfolgt. Es beginnt bei dem Motiv der Flucht im Alten und in einigen Passagen des Neuen Testaments und endet dann nach einem Gang durch die christlichen Jahrhunderte in einem letzten Teil, der mehr als $\frac{1}{4}$ des ganzen Werkes einnimmt, mit Berichten über die großen gewaltsamen Massenbewegungen im 20. Jahrhundert.

Zum ersten Mal wird versucht, die verstreut in einzelnen Kirchen und Freikirchen tradierten Verfolgungs- und Märtyrergeschichten unter einem Aspekt zusammenzufassen. Allein dadurch gewinnt das Werk, das nicht im steifen akademischen Stil, sondern erfreulicherweise allgemeinverständlich geschrieben ist, eine besondere Bedeutung. Der Verf. bietet keine Enzyklopädie, obwohl er reiches historisches Material überall zur Stelle hat. Sein eigentliches Anliegen ist ein theologisches. Hinter den verschiedenen Gestalten der Gemeinden und der Christen auf der Flucht ist es das Bild einer Kirche, die „unterwegs“ ist. Aber zugleich wird erschreckend deutlich, wie dieses Bild der Kirche immer wieder verdunkelt durch grausame Unterdrückung, Intoleranz, Inhumanität, wie andererseits auch Spuren von Freiheit, Mitleid, Opferbereitschaft zu finden sind. Der Verf. zeigt, wie kompliziert die Frage von Schuld und Unschuld ist, wie auf beiden Seiten das Problem der Wahrheit vorhanden ist, wie aber auch immer wieder die Rollen wechseln und Verfolgte selbst Verfolger werden. Bei allem positiven Urteil über das Werk, hätte man gern auch ein Wort über Vertreibung, Verfolgung und Versklavung der Indianer und der Neger gehört. Der Verf. wollte sich aber allein auf Verfolgung und Flucht innerhalb der Christenheit beschränken. Aber es wäre doch zu wünschen, daß auch dieses große Kapitel der Mitschuld der christlichen Kirchen einmal geschrieben würde. Der Verf. hätte das Zeug dazu.

Berlin

Karl Kupisch

Festschrift Ludwig Petry, Teil 2 (= Geschichtliche Landeskunde Bd. 5 Teil 2). Wiesbaden (Franz Steiner) 1969. 436 S., 7 Karten, kart. DM 38.-.

Auch im zweiten Teil der Huldigung an den historischen Landeskundler, dessen anregendes Wirken in den einleitenden Bemerkungen zum Beitrag von Alois Gerlich (S. 25 f.) nochmals kurz aufscheint, werden kirchengeschichtliche Fragen nur selten berührt. Eugen Ewig hatte in seiner zusammenfassenden Skizze zur Entwicklung der Bischofsprivilegien in der Tellenbach-Festschrift (1968) bereits auf die noch zu erörternde Sonderstellung formularverwandter Urkunden innerhalb der drei hauptsächlichsten Privilegiengruppen des 7. und 8. Jahrhunderts aufmerksam gemacht und eine

erneute Echtheitskritik als notwendig bezeichnet. Die entsprechenden „Beobachtungen zu den Bischofsprivilegien für St. Maur-des-Fossés und S. Colombe de Sens“ von 645 (statt 643) bzw. 660 legt er nunmehr (S. 1–24) selbst vor. Wie die meisten älteren Urkunden von Saint-Maur hatte Karl Voigt auch das Privileg Bischof Audobert von Paris aus dem Jahre 643 für gefälscht gehalten, und die Kritik von Léon Levillain, Emile Lesne und Paul Deschamps an dem Privileg Erzbischof Emnos Sens aus dem Jahre 660 war durch Bruno Krusch und Wilhelm Levison nur zum Teil zurückgewiesen worden. In eingehendem, wie schon bei Voigt durch Parallel- und veranschaulichtem Textvergleich sucht Ewig nun darzulegen, daß beide Urkunden ursprünglich einem gemeinsamen Formular folgten, das für Sainte-Colombe noch ziemlich rein, für Saint-Maur jedoch in Vermischung mit einem zweiten Privilegienmuster aus der Pariser Diözese durchscheint – ein Sachverhalt, der angesichts der zeitlichen Priorität der „vermischten“ Fassung eine unmittelbare gegenseitige Benutzung der Texte ausschließt; hingegen hatte Voigt das Audobert-Privileg als Fälschung auf Grund der Emmo-Urkunde gewertet (in: NA. 31, 1906, S. 321 ff.).

Gleichwohl verdient auch nach Ewig der Wortlaut nicht überall Vertrauen: Für Saint-Maur ist zumindest mit einer starken stilistischen Überarbeitung zu rechnen, die sich bis in die Redaktion der Unterschriftenliste hinein erstreckt und bei den Rekursen auf die Gründungsgeschichte der südöstlich vor Paris gelegenen Abtei verfälschender Absicht entspringen sein mögen (S. 9). Für Sainte-Colombe weist die Abwehr bischöflicher Eigentumsrechte auf einen Interpolator aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts (S. 12); zudem konstatiert Ewig umfangreiche Lücken in der Dispositio und kleinere vielleicht auch im Eschatokoll. Dennoch scheinen die auf diese Weise ungedeckten Partien für Saint-Maur ansatzweise im zeitgenössischen Recht auf, so daß Ewig keinen Interpolationsverdacht hegt (S. 13 ff.). Das auf diesem Wege rekonstruierbare Formular für Klosterprivilegien hebt sich von den sonstigen des 7. Jahrhunderts dadurch ab, daß die klösterliche Rechtsstellung nicht (allein) negativ durch Abwehr bischöflicher Befugnisse bestimmt, sondern als positive eigene Gegebenheit formuliert wird. Ohne Beeinträchtigung des Weihe- und Abteinsetzungsrechts des Bischofs garantiert dieses Formular die Verfügungsgewalt des Abtes über Mönche und Klostergut, die an gemeinsame Regel gebundene freie Abtswahl durch die Mönche und vollgültige Verwaltung des Klosters durch den *praepositus* bis zur Einsetzung des Neugewählten, so daß der Besitzstand nicht von außen beeinträchtigt werden kann; etwaige Streitigkeiten im Kloster soll ein Schiedsgericht aus Äbten gleicher Regel ohne bischöfliche oder weltliche Appellationsinstanz und unter Androhung klösterlicher Disziplinarmaßnahmen, ja, des Kommuniensverlusts (*incommunicabilis habeatur*) endgültig entscheiden. Obwohl im wesentlichen nur für Saint-Maur 643 überliefert, gewinnt Ewig diese umfassende Konzeption merowingischer Klosterfreiheit schon für das erste Drittel des 7. Jahrhunderts und die Kirchenprovinz Sens als wahrscheinliches Ursprungsgebiet (S. 15 u. 24).

Für das Verhältnis von „Königtum, rheinische(n) Kurfürsten und Grafen in der Zeit Albrechts I. von Habsburg“ greift Alois Gerlich (S. 25–88) die Jahre 1300–1303 heraus, um zu zeigen, wie der von den Kurfürsten gegen seinen Vorgänger erhobene König die zentrifugalen Tendenzen der erzbischöflichen Territorien und Lehnsv Verbände nützt, um die geistlichen Kurfürsten politisch und militärisch mattszusetzen. Die unrealistische Einschätzung der Lage durch Bonifaz VIII. und die erfolgreichen Approbationsverhandlungen Albrechts I. mit der Kurie schalteten das Papsttum als mögliche Verbündete der drei rheinischen Erzbischöfe aus, obgleich das päpstliche Waffenstillstandsgebot auch von Albrecht I. nicht befolgt wurde (S. 32, 35–38 u. 80). Zu grundsätzlichen Entscheidungen kam es in diesen Jahren jedoch nicht: Das Ableben der anti-habsburgischen Metropolen in Köln, Mainz und Trier während der Jahre 1304, 1305 und 1307 sowie vollends die Thronvakanz von 1308 bewahrten die Erzstifte vor langfristigen Auswirkungen, so daß gerade von hier aus in der Folgezeit päpstlichen Ansprüchen gegen Königtum und Reich Widerstand geleistet werden konnte. – Zu dem schon in Bd. 1 dieser Festschrift erwähnten Churer Bischof Siegfried von Gelnhausen kann aus der etwas unübersichtlichen Abhandlung nach-

getragen werden, daß Gerlich ihn für den Sproß eines Gelnhausener Ministerialengeschlechts hält; das würde seine Mittlerrolle zwischen dem Mainzer Erzbischof Gebhard II. und König Albrecht I. erklären helfen (S. 69 f.).

Eine Fülle kirchengeschichtlich bedeutsamer Einzelnachrichten läßt sich der Darstellung von Winfried *Dotzauer* über „Deutsche in westeuropäischen Hochschulen und Handelsstädten, vornehmlich in Frankreich, bis zum Ende des Alten Reiches, Nation, Bruderschaft, Landsmannschaft“ (S. 89–159) entnehmen. Ausgehend von Zeugnissen über Studienreisen deutscher Kleriker seit dem Ausgang des 10. Jahrhunderts zu den Dom- und Klosterschulen in Niederlothringen und in der *Francia* (S. 89 ff.) und unter stetem Hinweis auf die allgemeinen Verschiebungen im Bildungsgefüge zugunsten von Laienadel und Bürgertum bietet der Verfasser eine Übersicht über deutsche Gruppen an den Universitäten Paris, Orléans, Angers, Bourges, Toulouse, Montpellier, Avignon, Orange, Pont-à-Mousson (s. von Metz), Löwen und Dôle (sw. von Besançon; so die Reihenfolge in der Abhandlung) sowie an den Akademien Saumur (Anjou), Sedan und Lausanne und exkursartig in den Wirtschaftszentren Lyon, Bordeaux und Marseille. Wiederholt wird auf die religiöse Wachheit deutscher Studenten und Bevölkerungsteile hingewiesen, so daß seit der Reformatiionszeit die Deutschen vielfach mit erheblichen Schwierigkeiten bis hin zu Ausweisung, Konfiskation und Plünderung zu kämpfen hatten, die sie sich durch protestantische Betätigung und Sympathisieren mit Hugenotten eintrugen. Entsprechend waren von der Bluthochzeit des Jahres 1572 nicht nur die Pariser Studenten betroffen (S. 106 f.), sondern auch die sich besonderer Privilegien und damit des Neides anderer „Nationen“ erfreuende *natio Germanica* zu Orléans, obgleich gerade hier z. B. bei der Wahl des deutschen Prokurators ohne Ansehung der Konfessionzugehörigkeit und mit der paritätischen Besetzung der Seniorate frühe Beispiele für fruchtbare Toleranz vorlagen. Hugenottenhaß und das aufschlußreiche Schlagwort *Germanus est, igitur Hugenota* (S. 126 f.) ließen Unterscheidungen nicht zu. Der materialreichen Studie, der man ein Namenregister gewünscht hätte, liegen 7 Kartenskizzen bei, welche die Einzugsgebiete und -frequenz deutscher Studenten für Paris und Orléans im späten Mittelalter sowie für Orléans und Montpellier in der frühen Neuzeit veranschaulichen – nicht immer glücklich, da z. B. Karte VII (S. 147) gerade für das in ihr thematische Gebiet Lücken (Mecheln, Amsterdam, Gouda, Utrecht) gegenüber Karte VI (S. 146) aufweist, so daß die Einzugsdichte gerade nicht zuverlässig vermittelt wird. In dem einleitenden Überblick berührt seltsam, daß zwei vollständige Sätze Robert Holtzmanns ohne ausreichende Kennzeichnung wörtlich übernommen (S. 90), andererseits die reichen einschlägigen Angaben der dort herangezogenen Quellenkunde (Wattenbach/Holtzmann 3, 1940, S. 366–69) unzureichend ausgewertet sind.

In seinem Referat über „Die Anfänge der kritischen Geschichtsforschung in Schlesien zu Beginn des 19. Jahrhunderts“ (S. 245–67) verzeichnet Josef Joachim *Menzel* einleitend auch die geistliche Historiographie des späten Mittelalters unter Angabe von Editionen und kritischer Literatur und unterstreicht dabei besonders den Wert des sog. Heinrichauer Gründungsbuchs von ca. 1269 bzw. 1310 für die moderne Geschichtsforschung (S. 250, vgl. S. 260). Daß Martins von Troppau Parallelchronik sich „einer großen Verbreitung und Beliebtheit . . . erfreute“, jedoch nicht „von Bedeutung war“ (S. 248), setzt einen auf extrem positivistische Forschung bezogenen Bedeutungsbegriff voraus, und auch hier wäre je nach Fragestellung eine andere Wertung möglich. Das Schwergewicht der flüssigen und problemlosen Darstellung liegt jedoch entsprechend ihrem Thema auf der organisatorischen Tätigkeit des Breslauer Staatsarchivars und Universitätsprofessors Johann Gustav Büsching (1783–1829) und vor allem dem bahnbrechenden Wirken seines Nachfolgers Gustav Adolf Harald Stenzel (1792–1854), des Begründers und „quantitativ [!] wie qualitativ unerreichten Altmeisters der schlesischen Geschichtsforschung“, ja, eines Mitbegründers der kritischen Mediävistik überhaupt (S. 259 u. 267).

„Aus dem Nachlaß Stefan Lösch“ veröffentlicht Rudolf *Reinhardt* den „Briefwechsel zwischen Johann Friedrich Heinrich Schlosser und Johann Adam Möhler

im Jahre 1837“ (S. 268–86). Die vier Schreiben beschäftigen sich mit der dann fünf Jahre später tatsächlich ins Leben getretenen rheinischen Ritterakademie des Freiherrn Johann Wilhelm Josef von Mirbach (1784–1849) auf Schloß Bedburg a. d. Erft (nw. Kölns) und spielen auf die Kölner Wirren seit dem 20. November 1837 an, deren Beilegung auch v. Mirbach sich angelegen sein ließ. Der vielgelesene romantische Patrologe und Kirchenhistoriker Möhler (1796–1838) gibt hier zu erkennen, wie sehr ihm der Plan einer geistigen Regeneration des katholischen Adels am Herzen lag, und vermochte mit dem katholischen Mittelalter-Historiker Constantin Ritter von Höfler (1811–97), dessen entschiedene Gesinnung damals noch einer Münchener Professur entgegenstand, eine sicher geeignete Persönlichkeit für die Schulleitung ins Gespräch zu bringen. Umso bezeichnender wirkt sein „Bekennnis“, daß er nach reiflicher Erwägung eigentlich keinen bayerischen Priester als fachlich geeigneten Akademielerhrer vorschlagen könne (S. 282). – Diese willkommene Ergänzung zu Stefan Löschs „J. A. Möhler I: Gesammelte Aktenstücke und Briefe“ (1928) verrät gleichzeitig, daß trotz des Ablebens des Verfassers am 25. Oktober 1966 mit einer Fortführung dieses für die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts wichtigen Werks zu rechnen ist.

Marburg

Kurt-Ulrich Jäschke

Konrad Kunze: Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet (= Philologische Studien und Quellen, Heft 49). Berlin (Erich Schmidt Verlag) 1969. 220 S., kart. DM 29.–.

Es war an der Zeit, Hermann Knuts unzulänglicher „Geschichte der Legende . . . der heiligen Maria Aegyptiaca“ (Halle 1890) auch für den deutschen Sprachbereich eine methodisch angemessenere, stofflich umfassendere, quellenkritische Untersuchung folgen zu lassen. Konrad Kunze hat sich dieser Aufgabe in seiner Freiburger Dissertation mit Umsicht und Fleiß unterzogen. Seine Arbeit, der er in der Reihe „Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit“ eine Sammlung der wichtigsten Texte vorausgeschickt hat (Die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca, Berlin 1970), liefert im wesentlichen das, was Knust vergeblich versprochen hatte: eine Geschichte dieses Legendentextes. Kunze verfolgt ihn von den ersten Erwähnungen der Anachoretin Maria in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts über die um 600 entstandene griechische Vita in die schon wenig später (2. Hälfte des 7. Jhs.) einsetzende lateinische Tradition, um sich dann seinem eigentlichen Thema, der Ausbreitung der Aegyptiaca-Legende im deutschen Sprach- und Kulturbereich zuzuwenden; auch hierbei werden nicht nur die deutschen, sondern auch die lateinischen Bearbeitungen herangezogen. Die seit dem 9. Jh. in Deutschland nachweisbare Aegyptiaca-Vita erweist sich als Abschrift einer Übersetzung, die um 876 Paulus Diaconus in Neapel vom griechischen Original angefertigt hatte und die vor allem in der Germania Verbreitung fand (P); eine zweite, ältere Übersetzung blieb mehr auf die Romania beschränkt (M₁). 121 Handschriften von P weist Kunze in europäischen und amerikanischen Bibliotheken nach, während M₁ sich in 82 Codices ermitteln ließ. Daneben tritt seit dem 10. Jahrhundert ein Mischtext auf, der aus beiden Übersetzungen zusammengesetzt ist und u. a. im „Magnum Legendarium Austriacum“ begegnet. Die Entstehung solcher Mischtexte erklärt Kunze durch den Ausgleich aufgetretener Textverluste mittels neuer Quellen (S. 32). Gerade die Hagiographie kennt jedoch das bemühte, oft Satz für Satz vorgenommene Ineinanderarbeiten ähnlicher Texte, so daß auch hier, wo große Versatzstücke aneinandergereiht wurden, nicht Mangel, sondern Überfluß an Text den Ausgleich herbeigeführt haben wird. Er erfolgte offensichtlich im deutschen Bereich, wo sich seit dem 10. Jh. die eigenständige literarische Beschäftigung mit Maria Aegyptiaca zugleich in lateinischen Hymnen niedergeschlagen hat. Spärlich bleiben bis ins 14. Jh. die Erwähnungen in deutscher Sprache. Den Anfang machen drei frühmittelhochdeutsche Predigten (12. Jh.), in denen die Legende von der begnadeten Sünderin als Exempel zur Tröstung der Sünder und, wie in den Hymnen, zum Lobpreis der Gottesmutter herangezogen wird (S. 47 ff.). Übersehen ist dabei ein viertes Beispiel

vom Anfang des 13. Jhs., das Gerhard Eis veröffentlicht hat (Fragment eines frühmittelhochdeutschen Predigtwerkes, in: *Journal of English and Germanic Philology* 49, 1950, S. 549 ff.). Auch in diesem alemannischen Prosastück (Hs. 8 der Sammlung Eis) geht es dem Prediger nicht um die Heilige selbst, sondern nur um das an ihr durch Maria gewirkte Bekehrungswunder, und wie in zwei Beispielen Kunzes wird die Legende in einer Predigt zum Fest Mariae Geburt zitiert. Hier scheint eine gemeinsame homiletische Tradition sichtbar zu werden, ohne daß indessen auch textliche Übereinstimmungen feststellbar wären.

Erst um 1300 wurde die gesamte Legende deutsch behandelt und nach verschiedenen Quellen in Verse gebracht: neben zwei mittelniederdeutschen Gedichten eine Fassung im „Väterbuch“ und im „Märterbuch“. Ob daneben eine weitere Verfassung bestanden hat, wäre noch zu prüfen; im Anzeiger für die Kunde des deutschen Mittelalters 3, 1834, ist Sp. 38 auf eine Reimlegende von 1600 Versen „Daz ist von Zozimas unde Marien egyptiaca“ in einer Handschrift der damaligen Stadtbibliothek Hamburg (Pergamentcodex des 13./14. Jhs.) hingewiesen, auf die schon hinsichtlich des Umfanges keine der bei Kunze gegebenen Beschreibungen zutrifft. – Deutsche Prosafassungen sind dann ihrerseits als aufgelöste Reimlegende (diejenige des „Märterbuches“ im „Heiligenleben“, um 1400), oder als Übertragungen lateinischer Prosatexte greifbar: zuerst innerhalb der *Legenda aurea*-Verdeutschungen, von denen Kunze neben die elsässische (1. Hälfte 14. Jh.) bisher unbekannte Übersetzungen stellen kann. Der ursprüngliche lateinische Text fand erst in der 2. Hälfte des 14. Jhs. seine vereinzelt Übersetzer: der Mischtext in Österreich, die Übersetzung P im Mittelniederländischen (innerhalb der „*Vitae Patrum*“). Andere Prosatexte sind von den verschiedenen Bearbeitungen wieder abgezweigt worden, wie von Kunze jeweils im einzelnen nachgewiesen wird.

Mit der Untersuchung der Legende in Reformation und Gegenreformation verfolgt Kunze seinen Stoff über das Mittelalter hinaus. Der Kritik an den katholischen „Lügenden“ wird zwar nun mancher Zug der Legende geopfert; sie findet sich jedoch weiterhin in den großen Legendensammlungen, wie bei Surius, den verkürzt Haraeus herausgab und Valentin Leucht in dieser Kürzung übersetzte. In diesem Zusammenhang wäre ein Hinweis auf die große Nachwirkung der „*Vitae Sanctorum*“ Leuchts nützlich gewesen, die auch der Aegyptiaca-Legende langes Leben gesichert hat: in erweiterter Form erschienen sie 1611, 1629, 1660, 1678, 1708 und 1751; 1625 kam in Prag eine tschechische Übersetzung heraus (vgl. Wolfgang Brückner, *Der kaiserliche Bücherkommissar Valentin Leucht, Leben und literarisches Werk*, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* III, 1961, Sp. 112 f., 151 und 171 f.; zu Surius wäre nachzutragen: Paul Herolt, *Die Sammlung von Heiligenleben des Laurentius Surius*, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 44, 1922, S. 341 ff.). Das religiös-erbauliche Interesse an Maria Aegyptiaca ist nun jedoch begleitet von ästhetischen Intentionen, die ein Epigramm Bidermanns und eine Ode Baldes hervorbrachten, und didaktischen, die sich in der Saitenmacher-Predigt des Abraham a Sancta Clara spiegeln. Sogar das Drama hat sich des Stoffes noch bemächtigt und im deutschen Bereich zwei lateinische Dramatisierungen hervorgebracht, in denen Anfang des 17. Jhs. ein Autor in Österreich, 1724 ein Jesuit in Breslau ihre Weltsicht exemplifizieren. Spätere Fassungen der Legende finden in Kunzes Untersuchung als zu „unbedeutend“ (S. 163) keine Berücksichtigung. In Anbetracht des verstärkten wissenschaftlichen Interesses an Trivialliteratur aller Art scheint diese Begründung für eine legitime zeitliche Eingrenzung des Themas jedoch zumindest unglücklich gewählt.

Im Ganzen breitet Kunze ein reiches Material aus, in das mit großer philologischer Präzision Ordnung gebracht wird: Abhängigkeitsverhältnisse werden überzeugend geklärt, textliche Neuerungen auch in kleine Abweichungen hinein verfolgt und zugleich als Ausdruck gewandelter religiöser Anschauungen interpretiert. Die vorgenommenen Zuordnungen werfen manches erhellende Licht auch auf die Legendare als solche, so daß die Legendenforschung durch Kunzes Ergebnisse ein gutes Stück weitergebracht ist. Der Autor erreichte sie, indem er sich vorsätzlich „streng auf die Betrachtung der Aegyptiaca-Legende beschränkt“ hat (S. 165). Diese Stärke

der Arbeit ist jedoch zugleich ihre Schwäche, und methodische Vorbehalte bleiben trotz allem anzumelden. Die einseitige philologische Orientierung an den Aegyptiaca-Texten erbringt ein Verständnis dieser Texte, das notwendigerweise dort seine Grenze findet, wo über das Interesse des einzelnen Bearbeiters hinaus nach kollektiven Interessen zu fragen wäre und vergleichende Legendenforschung einsetzen müßte. Über ähnliche oder abweichende Entwicklungen anderer Legenden ist in Kunzes Arbeit nichts, über die beteiligten sozialen Schichten und die gleichzeitigen Wechselbeziehungen zum Kult der Heiligen verstreut nur Mittelbares zu finden. Nicht befriedigen können daher die beiläufigen Erklärungen, die z. B. für den Gebrauch bzw. (im Hinblick auf die Erstfassungen) Nichtgebrauch der deutschen Sprache gegeben werden, da umfassendere kultur- und sozialgeschichtliche Einordnungen der Texte fehlen.

Freiburg/Walldürn

Peter Assion

Alte Kirche

Irmgard Christiansen: Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 7). Tübingen (Mohr) 1969. 191 S., geb. DM 45.-.

Die vorliegende Arbeit, die im Jahre 1964 von der Ev.-Theol. Fakultät in Kiel als Dissertation angenommen wurde, gibt erstmals eine detaillierte Analyse der Methoden der Allegorese und ihres philosophischen Hintergrunds bei Philo von Alexandrien. Der nachhaltige Einfluß Philos auf die christliche Bibelexegese ist bekannt. Eine Untersuchung seiner Auslegungsmethode hat deshalb große Bedeutung für die Erforschung der Geschichte der biblischen Hermeneutik überhaupt.

Der Titel des Buches kennzeichnet die Zielsetzung der Arbeit; die allegorische Auslegung – weithin als willkürliche und unlogisch vorgehende Umdeutung von Texten verstanden – soll ihrem Odium der Willkür und Unlogik entkleidet und als wissenschaftlich fundiertes Auslegungsverfahren erwiesen werden. Selbst wenn man an dem modernistisch anmutenden Titel – „Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft“ – Anstoß nehmen sollte, wird man nicht bestreiten können, daß es der Verfasserin gelungen ist, die innere Logik der Allegorese Philos auf dem Hintergrund platonischer und aristotelischer Methoden und Kategorien deutlich zu machen.

Im einzelnen kommt die Verfasserin zu folgenden Ergebnissen:

1. Die technische Grundlage der Allegorese Philos bildet das dialektische Verfahren der Diarese. Dieses methodische Hilfsmittel für logische Operationen war in der Antike seit Plato geläufig. Es diente dazu, die vielfältigen Erscheinungen der dinglichen Welt in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Die Verfasserin verdeutlicht dies an Texten Platos und gibt Beispiele für die charakteristische Begriffspyramide, in der die verschiedenen Einzelercheinungen mit den ihnen übergeordneten Allgemeinbegriffen verbunden sind.

2. Im Unterschied zu Plato geht Philo nicht von der Vielfalt der Einzelercheinungen aus, sondern sucht als Exeget des Alten Testaments Allgemeinbegriffe zu konkreten Textinhalten. Dabei hilft ihm der Symbolbegriff des Aristoteles weiter. Dessen *θεωρία τῶν ὁμοίων* ist die Voraussetzung für die Symbolfindung Philos. Sie ist darüber hinaus ein charakteristisches Merkmal der allegorischen Methode, weil sie mit Hilfe aristotelischer Kategorien die Zusammenschau verschiedenster Begriffe ermöglicht. Dies wird von der Verfasserin an zahlreichen Texten Philos überzeugend herausgearbeitet. Die symbolische Auslegung erweist sich als „synthetische Technik innerhalb der allegorischen Auslegungswissenschaft“ (98). Sie führt durch richtiges Erfassen „der *κοινωνία τῶν εἰδῶν* im Eins einer Idee“ (133) zu wahrer Erkenntnis.

3. Die Methode der Symbolfindung macht die Allegorese zu einer „Interpretationsform, mit der eine Ideeneinheit entfaltet wird, die das Schriftwort unentfaltet enthält, indem neben das Schriftwort ein gleichartiger Begriff gestellt wird, der allgemeiner ist als das entfaltete Schriftwort“ (134). Mit ihrer Hilfe enthüllt Philo die von ihm als Einheit gedachte geistige Wahrheit der Bibel.

4. Philos Auslegungsmethode entspricht den antiken Definitionen der Allegorese, wie die Verfasserin im einzelnen zeigt. Zur Verdeutlichung ordnet sie die Ergebnisse der Einzelanalysen und stellt Bibelwort und Auslegung Philos einander schematisch gegenüber.

5. Im Schlußkapitel erörtert die Verfasserin den Zusammenhang von Schrift und Allegorese bei Philo. Für Philo ist die Allegorese das Auslegungsverfahren, das die verborgene allgemeine Wahrheit der Bibel über Gott und Welt aufdeckt und zu vollkommener Gotteserkenntnis hinführt.

Die Darstellung ist klar gegliedert, die Einzelanalysen sind mit großer Sorgfalt unternommen worden. Selten ist der innere Zusammenhang zwischen platonischer Philosophie, aristotelischer Kategorienlehre und Allegorese so deutlich herausgearbeitet worden. Schemata, Übersichten, Autoren- und Stellenregister vervollständigen das Bild einer gründlichen Untersuchung, die in strenger Beschränkung auf das gestellte Thema die gewünschte Klarheit erzielt.

In dieser Beschränkung liegt allerdings auch eine Schwäche der Arbeit, die vor allem in der Einführung sichtbar wird. Hier begnügt sich die Verfasserin fast ausschließlich mit der Zusammenstellung von – meist negativen – Urteilen über die Allegorese, die durch die Untersuchung widerlegt werden sollen. Historische Zusammenhänge und geschichtliche Bedingtheiten der Auslegungen Philos werden nur gestreift, so daß die Arbeit eine stark apologetische Tendenz erhält. Gelegentlich entsteht der Eindruck, als sei die Allegorese eine allezeit gültige Auslegungsmethode, eine zeitlose „Technik“, während die Einzelanalysen doch gerade die Abhängigkeit von der platonischen Philosophie deutlich machen. Die Frage, warum Philo bei seiner Bibelexegese griechische Vorstellungen und Methoden übernahm, wird nicht näher erörtert. Das apologetische Motiv seiner Auslegung wird jedoch nachdrücklich abgewehrt (8 f.). Dies zeigt sich aber nicht zuletzt in dem ‚Beweischarakter‘ seiner Exegesen, den die Verfasserin selbst mehrfach hervorhebt (vgl. 25, 62, 63 Anm. 1, 139 u. ö.).

Den Verzicht auf die Frage nach dem Motiv allegorischer Auslegung und auf eine stärkere Berücksichtigung der historischen Zusammenhänge, die Philos Auslegungen bestimmen, mag man bedauern. Dennoch bleibt das Ergebnis der Einzelanalysen unangefochten. Sie vor allem machen den Wert der Untersuchung aus. Sie sind ein wichtiger Beitrag für die Philoforschung und für die Erforschung der Geschichte der biblischen Hermeneutik.

Abschließend eine Korrektur. Der Begriff ‚*metaphora continua*‘ findet sich bei Quintillian nicht – wie S. 15 Anm. 4 angegeben –: Inst. orat. VIII, 6, 44, sondern IX, 2, 46.

Bonn

W. A. Bienert

Mittelalter

Michael Erbe: Studien zur Entwicklung des Niederkirchenwesens in Ostsachsen vom 8. bis 12. Jahrhundert (= Studien zur Germania Sacra 9 = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 26). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1969. 223 S., 5 Karten, kart. DM 24.–

Dem östlichen Sachsen im alten Sinne, nämlich dem Raum der mittelalterlichen Diözesen Hildesheim und Halberstadt, ist dieses Buch gewidmet. Es sucht die Frage

zu beantworten: wie ist in diesem Missionsland die Kirche eingerichtet worden, wie hat sie ihren Auftrag: *docete omnes gentes*, praktisch angegriffen, und wer waren die treibenden Kräfte? Die Antwort sucht der Verfasser in einer Untersuchung aller Pfarrkirchen – natürlich auch der Archidiakonate – auf ihr Alter und ihren Gründer zu finden, indem er verschiedene Epochen der einzelnen Gründungen feststellen will. Die erste Periode im 8. und 9. Jahrhundert zeigt Pfarreien, die ihr Dasein der Mission der Klöster Fulda und Hersfeld verdanken oder den von den fränkischen Eroberern angelegten Stützpunkten, also Außenstehenden, oder dem einheimischen Adel. Im 10. und 11. Jahrhundert sind es die Bischöfe von Hildesheim und Halberstadt und der Adel, die das anfangs dünne Netz erweitern. Das Buch schließt mit einem Ausblick auf das 12. Jahrhundert und seine durch die Bevölkerungsvermehrung veranlaßte erneute Verdichtung der Pfarrorganisation.

So weit so gut. Im Einzelnen bleibt ein Unbehagen nach der Lektüre zurück aus dem Grunde, daß die Begriffe wahrscheinlich, mag, dürfte, könnte, vermutlich, wohl u.s.w. zu oft gebraucht werden, um das Ergebnis überzeugend erscheinen zu lassen. Ohne Schuld des Verfassers, der an Indizien zusammengebracht hat, was nur möglich war, zeigt dieser Befund, daß man hier vorläufig an eine Erkenntnisgrenze gestoßen ist. Weiterhelfen kann wohl nur die Archäologie, wie es der Aufsatz von Johannes Sommer in dem Beiheft „Vorchristlich-christliche Frühgeschichte in Niedersachsen“ zum Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 64, 1966, zeigt, indem man den Baubestand der einzelnen Kirchen auf sein Alter untersucht. Nützlich werden könnte auch die Neubearbeitung des Patrozinienverzeichnisses für Niedersachsen von Hennecke-Krumwiede (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 1961), die im Gange ist. Erbe stützt sich stark auf Patrozinien bei der Altersbestimmung seiner Kirchen, obwohl das Haken haben kann: z. B. ist S. 36 Gitter (im heutigen Stadtkreis Salzgitter) „wahrscheinlich“ eine fränkische Gründung, weil das Georgs-Patrozinium auf Franken deuten „könnte“, die dort vorbeimarschiert sein „dürften“. Hier stützt ein schwaches Indiz ein gleiches, die beide zusammen nicht stärker werden.

Hinzuweisen ist noch auf die neuen Erkenntnisse über die Frühgeschichte des Bistums Halberstadt. Nach der Überlieferung soll der erste Bischof Hildegim schon um 800 35 Kirchen gegründet haben. Die bisherige Forschung hatte sich vergeblich darum bemüht, diese 35 Kirchen zu lokalisieren. Erbe weist den Ausweg: vom 9. bis 12. Jahrhundert lebte das Bistum Halberstadt mit dem Kloster Hersfeld in Zehnstreitigkeiten um Kirchen im Hassegau, die das Kloster endlich für sich entscheiden konnte. Als Gegenpropaganda schrieb man im 12. Jahrhundert dem ersten Bischof die fabelhaften Kirchengründungen zu, um die damals bestehenden 35 Archidiakonate durch ihre Rückführung auf Karl d. Gr. in ihr gebührendes Alter zu versetzen.

Wolfenbüttel

Walter Deeters

Percy Ernst Schramm: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Bd. 3: Beiträge zur allgemeinen Geschichte. Dritter Teil: Vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. Stuttgart (Anton Hiersemann) 1969. 460 S., 2 Abb., 1 Stammtafel, geb. DM 98.-.

Der wichtige Band, zu dessen so schnellem Erscheinen man Autor und Verlag herzlich beglückwünschen kann, vereinigt wie die beiden ersten Teile des Sammelwerks (vgl. diese Zs. 82, 1971, S. 105) neben wenigen unveränderten Neudrucken jüngerer Arbeiten nunmehr zumeist in stark überarbeiteter Form vorgelegte ältere Abhandlungen und Besprechungen mit bisher Unveröffentlichtem. Erneut hat sich der Verfasser bemüht, zu einem Geschichtsabschnitt des mittelalterlichen Reiches unter dem Gesichtspunkt des Ineinandergreifens von geistlichem und weltlichem Bereich verstreute Äußerungen zusammenzutragen, um seine Anschauungen über diese Epochen vornehmlich der deutschen Geschichte dem Leser in einem abgerundeten Bild darzubieten. Es trifft somit die Absichten des Verfassers nur zum Teil, mag aber der Forschung von Nutzen sein, wenn im Folgenden die alten Abhand-

lungen je mit ihrem ursprünglichen Titel und Erscheinungsjahr aufgezählt werden, die für das neue Buch von Schramm Verwendung gefunden haben und durchweg nur noch in dieser Neufassung zu benutzen sind.

Den Auftakt bildet aus den „Studien zu frühmittelalterlichen Aufzeichnungen über Staat und Verfassung“ (1929) der 2. Teil über das *Polypticum* Attos von Vercelli, nunmehr gleich in der Überschrift als „Weltspiegel“ des 10. Jahrhunderts eingeführt – eine Einordnung, für die jetzt die Zustimmung Robert Holtzmanns vermerkt wird. Es folgen umfangreiche Teile aus dem berühmten Aufsatz über „Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses“ (1935). Hier ist die neuere Forschung zur Thronfolge Ottos des Großen (Karl Schmid), zu Widukind von Corvey (Helmut Beumann), zum Mainzer Ordo (Reinhard Elze, Lothar Borscheuer) usf. berücksichtigt oder zumindest erwähnt, so daß in diesem Abschnitt des Buchs nur der Zeitungsartikel über „Die Krönung König Ottos I. in Aachen, 7. August 936“ (1936) als griffige Zwischenbilanz unverändert geblieben ist. Die priesterlichen Züge des ottonischen Herrschertums werden noch stärker in der Abhandlung über „Die Kaiser aus dem sächsischen Hause im Lichte der Staatssymbolik“ (1962) betont, die Schramm in Auseinandersetzung mit Josef Deér durch eine systematische Zusammenstellung von *ornatus*- und *apparatus*-Zeugnissen aus dem hohen Mittelalter ergänzt hat. Die Beziehungen zum byzantinischen Reich werden berührt in „Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen“ (1924) und in „Neun Briefe des byzantinischen Gesandten Leo von seiner Reise zu Otto III. aus den Jahren 997–998“ (1925), nunmehr entsprechend der im Anhang ausgewerteten Neuausgabe byzantinischer Briefsammlungen (Jean Darrouzès) zur Zwölfzahl ergänzt und um eine deutsche Übersetzung bereichert. Zu einer Kurzbiographie Ottos III. (1931) gesellen sich als für die Forschung besonders nützliche Neuausgaben einige Exkurse und Texte aus dem zweiten Band von Schramms *Renovatio*-Buch (1929), da nur dessen erster Band nachgedruckt worden ist. Berücksichtigt wurden „Der ‚byzantinische Hofstaat‘ Ottos III., sein historischer Kern und dessen Bedeutung“, die Edition der „*Graphia aureae urbis Romae*“, mit wichtigen Hinweisen auf die jüngste hebräische Forschung „Josippon, Krönung eines römischen Kaisers“ sowie unverändert „Glossarium des Papias, *Roma, Romani* etc. (um 1053)“ und ergänzt „Azelin von Reims, *Laus cesaris Heinrici* (1047/56)“. Dazwischen stehen aus Schramms Arbeit über „Die Bügelkrone“ (1959) der Anhang zu *spes imperii* für Heinrich III. sowie über denselben Herrscher ein unveränderter Abschnitt aus dem ersten Band des *Renovatio*-Buchs (1929 bzw. 1957), um die Verbindung zur überarbeiteten Fassung von „Der ‚Salische Kaiserordo‘ und Benzo von Alba“ (1937) herzustellen. Die Zeit Heinrichs IV. und seines Sohnes beleuchten Auszüge aus Schramms Forschungsbericht über „Das Zeitalter Gregors VII.“ (1953) und die Wiederholung seiner Edition der *Notae de Mathilda comitissa* aus: *MG. SS.* 30, 1 (1929) S. 973 ff. Einen besonders weiten Leserkreis dürften der zusammenfassende Vortrag über „Die Kaiseridee des Mittelalters“ (1957) und die Skizze über „Die Quintessenz der letzten Jahrhunderte deutscher Geschichte“ aus Schramms „Neun Generationen“ 2 (1964) ansprechen. Zur Erholung auch für den Fachhistoriker sei noch verwiesen auf die drei „Bonmots‘ mittelalterlicher Kaiser“, mit denen der Verfasser Karl dem Großen, Otto dem III. und Heinrich dem IV. charakteristische Züge abgewinnt.

Vor dieser imponierenden Ernte eines selten fruchtbaren Gelehrtenlebens sollte jede kleinliche Kritik verstummen, und so sei an bloßen Druckfehlern lediglich die Verwechslung von Thietmar von Merseburg mit seinem Amtsbruder Adalbold von Utrecht in der vorletzten Zeile der Anm. 52 auf S. 118 sowie die wünschenswerte Änderung von „Ein Jahrzehnt vorher [= vor dem Tod Ottos d. Gr.] hatte Widukind . . .“ auf S. 176 zu „Im Jahrzehnt vorher . . .“ vermerkt, da Widukinds Sagensgeschichte sonst für 963 reklamiert würde. 957 statt wie die Jahrbücher und die *Regesta Imperii* 958 gibt Schramm auch schon im Erstdruck für jene schwere Erkrankung Ottos des Großen an, mit der die Hiskia-Platte der Wiener Reichskrone in Zusammenhang gebracht wird (S. 164). Borscheuer (s. o.) und demnächst ihm folgend Herwig Wolfram ziehen aus dem Zusammentreffen von 958 und den 15 Jahren Lebensverlängerung für Hiskia unter Hintanstellung römischer Zählweise

den Schluß, daß dieses vornehmste ottonische Herrschaftszeichen unmöglich vor Ottos des Großen Ableben im Jahre 973 fertiggestellt worden sein kann. Schramm hingegen hält an seiner Datierung der Krone auf 955/61 fest, so daß man gern gewußt hätte, ob für das Krankenjahr 957 wissenschaftliche Gründe oder ein Versehen verantwortlich waren.

Gleichfalls der Datierung der Reichskrone gilt die erwähnte Sammlung von *ornatus-* und *apparatus-*Belegen mit dem Ergebnis, daß man Liudprands *miro ornatu novoque apparatu susceptus* (sc. Otto I) als „das erste Wortzeugnis für die Reichskrone“ im Rahmen eines „staunenerregenden, neuen Herrscherornat(s)“ zu werten habe; von Gewicht sei „die Tatsache, daß Hrotsvith das Wort *ornatus* in der Bedeutung ‚Herrscherschmuck‘ sowohl für die Königin Adelheid als auch für Otto I. selbst verwendet – bei ihm sogar im Zusammenhang mit der Erwerbung der Kaiserwürde“ (S. 185 u. 198 f., vgl. S. 191 f.). Hierfür stützt sich der Verf. auf die Verse 1481 f. (!) von Hrotsviths Gesta Ottonis, die im Zusammenhang folgendermaßen lauten:

... [Textlücke] *Aeque ferens sceptrum, capitis
diademaque pulchrum
Atque sui cultus omnes regalis amictus.
Ornatus sed maioris suscepit honoris
Augusto summo pariter mox conbenedicta.*

Schlüssel für die Deutung der Verse sind die Wörter *aeque* und *conbenedicta*. Mit dem ersten ist ein Vergleich, mit dem zweiten ein Miteinander ausgedrückt, und zwar in beiden Fällen mit jemandem, dem das Führen von Herrschaftszeichen und Königsgewandung bzw. die Weihe in erster Linie zukamen – also dem Kaiser als dem *summus augustus* (vgl. Verse 1486, 1504 u. 1513). So wird man auch – was Schramm anscheinend nicht tut – die weibliche Partizipendung ernstnehmen und mit dem kritischen Hrotsvith-Herausgeber Paul von Winterfeld (MG.-Schulausgabe [34], 1902, S. X A. 30) die ganze Stelle auf Ottos des Großen Gemahlin Adelheid zu beziehen und in der Textlücke Ausführungen über den neuen Kaiser zu vermuten haben. Mit der Reichskrone hat dieses Zeugnis somit nur ganz entfernt und mit Otto dem Großen vergleichsweise wenig zu tun. Ein weiterer *ornatus*-Beleg für Adelheid in Vers 499 der Gesta ist nach von Winterfelds Interpunktion als Zusammenfassung all dessen zu verstehen, was Berengar nach seinem Thronraub der damaligen Witwe König Lothars sowohl im Palast als auch persönlich fortnahm. Da der Herausgeber den vorangehenden Vers

Necnon regalis sertum praeobile frontis

ausdrücklich als Umschreibung von Adelheids Diadem wertet (a.a.O., S. 460, Sp. 1), bedürfen Schramms anderslautende Ausführungen noch weiterer Begründung. Im Zusammenhang mit den Kronen-Belegen sei noch darauf hingewiesen, daß die zum Vergleich mit Liudprands Nebeneinander von *ornatus* und *apparatus* angeführten Zeugnisse des 12. und 13. Jahrhunderts mehrfach durch Attribute wie *regalis* oder *regius* näher bestimmt, also nicht ohne Erläuterung auf das Königtum oder gar dessen Herrschaftszeichen bezogen werden konnten. Auch wo Liudprand „*ornatus* ... an anderer Stelle ... eindeutig [in der] Bedeutung ‚Herrschaftszeichen‘ ... benutzt“ (S. 198, vgl. S. 191), setzt er ausdrücklich *imperialis* hinzu. Daß schließlich sein *miro ornatu novoque apparatu* wegen des unmittelbar anschließenden *susceptus* nicht nur auf den Empfangenen, sondern auch auf den Empfang bezogen werden könnte, wird vom Verf. nicht diskutiert.

Im gleichen Abschnitt verdient Beachtung, daß die verehrungsvolle Geste Theoderichs I. (511–33) beim Eintritt Erzbischof Caesarius' von Arles, die dessen Biograph mit *deposito ornatu de capite* beschreibt (MG. SS. rer. Merov. 3, 1896, S. 471), mit einer Krone und nicht mit einem Königshelm oder sonstigem Kopfschmuck des Herrschers in Verbindung gebracht wird (S. 191). – Bei der Schilderung des ottonischen Regierungssystems beunruhigt den Rezensenten folgende Formulierung: „Bereits seit 944 war Ottos Schwiegersohn Konrad der Rote Herzog von Lothringen, und als er starb, folgte ihm Ottos Bruder, der Erzbischof Brun von Köln, in der Herzogswürde“ (S. 160, vgl. S. 163). Nach Rudolf Köpke und Ernst Dümmler, Kaiser Otto der Große (1876) S. 225 f. u. 259 und Heinrich Sproemberg, Beiträge

zur belgisch-niederländischen Geschichte (1959) S. 151 u. 165 dürfte Brun jenen von Ruotger so genannten Archidukat rund zwei Jahre vor dem Tod Konrads des Roten in der Lechfeldschlacht am 10. August 955 angetreten haben, nämlich spätestens im September 953; nach Friedrich Wilhelm Oediger, Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter 1 (1954–61) Nr. 389 u. 392 f. geschah das sogar noch vor Weihe und Inthronisation als Erzbischof. Zur „angebliche(n) Herzogsstellung Bruns“ – so Georg Droege, Landrecht und Lehnrecht im hohen Mittelalter (1969) S. 150 A. 386 – wäre jetzt vielleicht noch das vorsichtige Urteil bei Wilhelm Neuß und Fr. W. Oediger, Geschichte des Erzbistums Köln 1 (1964) S. 167 hilfreich, wo Bruns Tätigkeit eher als Ausdruck einer vizeköniglichen und erzbischöflichen Stellung verstanden wird. Auf S. 162 schließt Schramms einprägsame Formulierung, daß bei der Lechfeldschlacht „zum erstenmal alle Stämme bei der Abwehr einer Deutschland drohenden Gefahr mitgewirkt... hatten“, die Lothringer stillschweigend aus; denn sie hatten kein Kontingent gestellt, und selbst von den Sachsen waren nach Widukinds Zeugnis nur wenige, nämlich in der unmittelbaren Gefolgschaft des Königs, anwesend. Der Rahmen der deutschen Stämme schließlich wurde durch die auf ottonischer Seite kämpfenden Böhmen gesprengt, vgl. Köpke/Dümmeler S. 254. Schramms Folgerung, „fortan gab es in der Erinnerung aller Stämme ein Ereignis, das ihre Herzen höher schlagen ließ“, muß gleichwohl noch nicht in die Irre führen; man sollte sie allerdings auf dem Hintergrund der Auseinandersetzungen Heinrichs I. mit den Ungarn sehen, für die Martin Lintzel (in: Sachsen u. Anhalt 9, 1933, S. 43–51) die Beteiligung aller deutscher Stämme (ohne Lothringer und Böhmen) dargelegt hat.

Noch eine Bemerkung zu Heinrich I.: Schramm teilt dem verblüfften Leser mit, daß „Heinrich I. . . . bezeichnenderweise keinen der Kapellane Konrads I. . . . übernahm“ (S. 135). Befragt man daraufhin das hier referierte Werk von Josef Fleckenstein, Die Hofkapelle der deutschen Könige 2 (1966) S. 5 f. u. 8 f., so ergibt sich bald, daß dort keineswegs Theodor Sickels Identifizierung von Salomon-A mit Heinrichs I. langjährigem Notar Simon bestritten, das zugrundeliegende Faktum aber in seiner Vereinzelung umsichtig charakterisiert wird. Selbst wo Schramms Darlegungen etwas unpräzise wirken, regen sie somit zur Weiterbeschäftigung mit den von ihm angeschnittenen Fragen an. Gerade eine solche kritische Weiterarbeit dürfte der Verf. beabsichtigt haben; denn nicht nur in dem reichen Fußnotenapparat, sondern – wie schon in Band 2 der Aufsatzsammlung – auch in besonderen Anhängen sind immer wieder zusammenhängende Quellenzeugnisse vom Frühdeutschen Ordo über die Graphia aureae urbis Romae bis hin zum Salischen Kaiserordo und zu seiner Erweiterung durch Benzo von Alba abgedruckt. Diese solide Grundlage wird auch dieses Buch zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für Lehre und Forschung werden lassen.

Marburg

Kurt-Ulrich Jäschke

Giuseppe Alberigo: Cardinalato e collegialità. Studi sull' ecclesiologia tra l' XI e il XIV secolo (= Testi e ricerche di Scienze Religiose pubblicati a cura dell' Istituto per le Scienze religiose di Bologna N° 5). Firenze (Vallecchi Editore) 1969. 220 S., kart.

Der über die Grenzen Italiens hinaus bekannte Autor ist Professor an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna und Direktor des dortigen Instituts für religiöse Wissenschaften. In dem Artikel „Neue Grenzen der Kirchengeschichte“ (Concilium 6 (1970) S. 486–495, bes. 489) betont Alberigo von neuem seinen methodischen Standort zur Sachfrage: „... , daß die Kirchengeschichte eine historische Disziplin ist und bleiben muß, die einen eigenen Gegenstand, ein spezifisches Formalobjekt, unter dem sie diesen Gegenstand betrachtet, und eine eigene Methode hat. Gegenstand der Kirchengeschichte muß die Kirche sein und somit die christlichen Kirchen – ich verstehe hier diesen Begriff nicht dogmatisch, sondern phänomenologisch –, d. h. alle Äußerungen des Lebens, Denkens, Organi-

sierens, die im Christentum ihren Ausdruck gefunden haben, dessen geschichtlicher Status ein kirchlicher Status ist, wenn auch in den verschiedenen Perioden und von seiten der verschiedenen Tendenzen in sehr verschiedenem Sinn.“ Die vorgelegte Studie ist und versteht sich als Exemplifizierung dieses Programms. Der vielleicht übergeordnet erscheinende ekklesiologische Gesichtspunkt erweist sich unter dieser Rücksicht nicht als ein vorfabriziertes Schema, das etwa auf die einzelnen Äußerungen der angezogenen mittelalterlichen Autoren zur Sache aufgelegt wird, sondern ist in der Tat die logische Konsequenz aus der präzise erarbeiteten Phänomenologie des Kardinalates im behandelten Zeitraum. Aufgrund der bereits edierten Quellen rekonstruiert Alberigo die Entstehung und Entwicklung der Lehre über das Kardinalat während und unmittelbar nach der gregorianischen Reform. Dabei wird deutlich, daß die Bemühungen der westlichen Theologen im großen und ganzen übereinstimmend darauf hinauslaufen, den Kardinalat der *ecclesia Romana* als im *ius divinum* begründet darzutun. Die Rechtfertigung dieses Schrittes wollen Päpste, Kaiser (z. B. Friedrich I.) und Theologen der damaligen Zeit im Rückgriff auf das Apostelkollegium finden. Die Männer der gregorianischen Reform haben keine Bedenken, die fundamentalen Prärogativen des Apostelkollegiums auf den Kardinalat zu übertragen. Der Universalepiskopat als Nachfolger der Gesamtheit der Apostel tritt erst gar nicht in das Blickfeld. Dieser Umstand hat auch kirchenpolitische Gründe, ist aber vor allem auf die endgültige Trennung zwischen der Westkirche (= *ecclesia Romana*) und der Vielheit der großenteils autokephalen Ostkirchen zurückzuführen. Während bei den Ostkirchen weiterhin die episkopale Verfassung dominiert, scheint in der Westkirche, speziell in der Führung durch die *ecclesia Romana*, das Kardinalat den Rang eines wesentlichen Strukturelementes zu gewinnen, das so umschrieben wird: die Funktion der Kardinäle ist mit der des Petrus verknüpft. Die Kardinäle werden dabei in gewisser Weise mit Petrus identifiziert und zwar nicht, insofern sie Bischöfe, Presbyter oder Diakone, sondern ausschließlich insofern sie Kardinäle sind. Das sakramentale Moment der Bischofsweihe spielt keine Rolle, wohl aber das Prinzip „*adhærentes Petro*“. Bezeichnend ist der sich herausbildende Sprachgebrauch vom *diaconus cardinalis*, *presbyter cardinalis* und *episcopus cardinalis* zum absolut verwendeten *cardinalis*. Der entscheidende Punkt ist die Überzeugung, daß hier die Teilhabe an der apostolischen Sukzession nicht durch einen sakramentalen Akt (Bischofsweihe) konstituiert wird, sondern daß die Kooptation und die folgende Partizipation an bestimmten Aufgaben die Eingliederung in das als Apostelkollegium konzipierte Kardinalkollegium bewirken. Damit wird die *potestas iurisdictionis* im Gegensatz zur *potestas ordinis* der ausschlaggebende Faktor, der den römischen Kardinalat dem Anschein nach in korrekter Weise in die Linie der apostolischen Sukzession stellt. So konnte doktrinell begründbar die Verantwortung des Universalepiskopates für die Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander dem römischen Kardinalat zugesprochen werden. Alberigo sieht in diesem Tatbestand zwei sich widersprechende Konzeptionen von Kirche zum Ausdruck gebracht. Während im ersten Jahrtausend die Kirche auf der dynamischen Gemeinschaft zwischen einer Vielzahl von Lokalgemeinschaften basierte, gründete jetzt durch die Initiative der gregorianischen Reform die Kirche auf der unterschiedslosen, statisch gesehenen *universitas fidelium*, die von einer zentralistischen Struktur, dem Papst als Spitze in Verbindung mit dem Kardinalkollegium geführt wird. Sobald in der Ekklesiologie die Kirche wieder mehr im Sinne der Konzeption des ersten Jahrtausends gesehen wird – und das ist seit dem Vaticanum II in immer stärkerem Maß auch im katholischen Bereich der Fall – muß die Frage nach dem Sinn des Kardinalates als Frage nach der Existenzberechtigung neu gestellt werden. Zwei vorläufige Antworten, die jedoch nicht befriedigen, sind durch Johannes XXIII. und Paul VI. gegeben worden. Der erstere verfügte die Bischofsweihe jeden neuernannten Kardinals, der letztere errichtete die von Fall zu Fall einzuberufende Bischofssynode. Alberigo deutet diese Probleme vorsichtig an (z. B. S. 210, Anm. 35), scheint aber nicht bereit, eine eindeutige Stellungnahme abzugeben. Auch die historische Frage, ob die Lehre der Gregorianer über den Kardinalat die Praxis des Kardinalkollegiums in der Kirchenverwaltung zur Folge hatte,

oder ob die bereits geübte Praxis nachträglich durch die Lehre gerechtfertigt werden sollte, lag wohl nicht im Blickfeld des Autors.

Das Buch ist übersichtlich in vier Kapitel eingeteilt (Le origini della dottrina sul Cardinalato, Il consolidamento della dottrina sul Cardinalato nel XII e XIII secolo, Le prime contrastate sistemazioni dottrinali, Il Cardinalato nelle prime discussioni sullo Scisma) und schließt mit ekklesiologischen Erwägungen, die ebenfalls große Beachtung verdienen. Das Werk ist zweifellos von brennender Aktualität, da es sich um Strukturfragen in einer Weise bemüht, die konkrete Folgerungen nach sich ziehen müßte. Eine Übersetzung in das Deutsche wäre um einer größeren Breitenwirkung willen dringend erwünscht.

München

Wilhelm Gessel

Die Urkunden Konrads III. und seines Sohnes Heinrich. Barb. von Friedrich Hausmann (= MGH. Diplomata regum et imperatorum Germaniae. Tom. IX). Wien-Köln-Graz (Hermann Böhlau Nachf.) 1969. XXX, 824 S., geb. DM 208.-.

Wie in so vielen Monumenta-Editionen spiegelt sich auch in dem von Friedrich Hausmann bearbeiteten Band der Urkunden Konrads III. und seines Sohnes Heinrich ein großes Wegstück der Arbeit der MGH selbst. Den Auftrag zur Herausgabe dieser Urkunden hatte 1904 die mit dem Institut für österr. Geschichtsforschung eng verbundene Diplomata-Abteilung in Wien erhalten. Nach Emil von Ottenthal, den ab 1928 Hans Hirsch abgelöst hatte, arbeitete nach großen Unterbrechungen, die durch wirtschaftliche Schwierigkeiten und die Wechselfälle der Kriegs- und Nachkriegsjahre bedingt waren, seit 1948 Fr. Hausmann an der übertragenen Aufgabe. Obwohl sich unter den zumeist kurzfristigen Mitarbeitern der langen Jahrzehnte von 1905 bis zur Drucklegung so bedeutende Namen wie die von J. Lechner, V. Samanek, H. Zatschek, K. Helleiner, W. Krallert und Heinrich Fichtenau finden, bleibt doch für den heutigen Betrachter als bemerkenswerteste Feststellung, daß dieses vorliegende Editionsunternehmen im Grunde nur ganz selten den Rahmen des „aufgezwungenen Ein-Mann-Betrieb(es)“ (S. XIII) zu sprengen vermochte. Wer will da nachträglich verwundert sein, daß Hirsch bereits 1931 „mit gewissem Recht . . . die baldige Ausarbeitung des Druckmanuskripts in Aussicht stellen“ konnte (S. IX), daß dann endlich doch „im November 1958 . . . der Urkundenteil dieses Bandes vollendet“ war (S. XII), der Satz aber erst im Oktober 1960 beginnen konnte und bis zum Erscheinen 1969 weitere lange Jahre vergingen. Da die gleiche Wiener Abteilung die so schmerzlich vermißten Urkunden Friedrichs I. und Heinrichs VI. erfaßt und bearbeitet, wird man die Hoffnung haben müssen, daß diese gewaltigen Aufgaben nie wieder unter ähnlich schwierigen Personalbedingungen und ähnlich komplizierten Finanzierungs- wie Drucklegungsproblemen zu leiden haben werden. Man wird sich darüber hinaus fragen müssen, ob nicht grundsätzlich auch eine Vorlage in (lose gehefteten) Einzellieferungen erfolgen sollte, was für größere wissenschaftliche Bibliotheken, die sich wohl als einzige noch derart teure Druckerzeugnisse leisten können, ohne Zweifel zumutbar wäre, dafür aber den entscheidenden Vorteil eines wesentlich schnelleren Zugangs für die interessierte Fachwelt böte. Ähnlich müßte mit den Registern verfahren werden, die erst Jahre nach Beginn der Drucklegung fertiggestellt werden können und mit ihrem dankenswerten Umfang (hier 291 Seiten) ohnehin ein Eigenleben beanspruchen dürfen. Erwägenswert wäre vielleicht sogar, diese Register zusammen mit Schriftproben – die auch im vorliegenden Band leider vermißt werden – als Sonderband neben der reinen Urkundenedition herauszugeben.

Der 9. Band der „Urkunden der deutschen Könige und Kaiser“ enthält die Urkunden Konrads III. (1138–1152) und die seines Sohnes Heinrich (VI.), welcher von 1147 bis zu seinem frühen Tod 1150 deutscher König war. Für die Zeit Konrads III. sind insgesamt 298 Nummern aufgenommen worden, von denen 232 Diplome und zwei weitere Gerichtsurkunden sind, während daneben 16 Mandate, 9 mandatahnliche Schreiben sowie 39 Briefe erfaßt sind. Abgesehen von der im

einzelnen meist problematischen Dreiteilung in Mandate, mandatahnliche Schreiben und Briefe, die in dieser Präzision sich nur in der Einleitung (S. XIX, vgl. auch S. XI) ohne Nummernangabe findet, fällt auf, wie hoch der Anteil an Briefen in dieser Diplomata-Ausgabe ist. H. begründet es damit (S. XI), daß sie „gerade für die letzten Regierungsjahre Konrads wichtigere Quellen als die wenigen Diplome dieser Zeitspanne darstellen“. Von diesen 64 Stücken stammen allein 41 aus dem berühmten Briefbuch Wibalds von Stablo. Auch wer die Aufnahme von Nichtdiplomaten in eine Diplomata-Ausgabe als gerechtfertigt ansieht, sollte beachten, daß Verweise auf Königsurkunden künftig in ihrer knappsten Zitierweise (D mit Nr.) immer problematischer werden könnten und eigentlich den Zusatz erforderten, ob es sich wirklich um ein Diplom handelt oder nicht.

In originaler Überlieferung lagen bis zum 2. Weltkrieg noch 117 Urkunden Konrads III. vor, heute sind es vier weniger. Drei Stücke finden sich in zweifacher und eins sogar in dreifacher Ausfertigung. Verunechtet sind 5 Originale, 6 angebliche gehen auf echte zurück und sieben Nummern sind Urschriften mittelalterlicher Fälschungen. Die unechten Stücke (Nr. 274–298) sind leider nach alter MGH-Tradition, von der nur D. v. Gladiß in seiner Ausgabe der Urkunden Heinrichs IV. abzugehen wagte, hinter die echten Urkunden gestellt, die ihrerseits natürlich in bunter Reihe mit verunechteten Stücken und (durch Sternchen gekennzeichneten) *deperdita* stehen. Ebenfalls alter „Tradition“ entspricht der Verzicht auf detailliertere Beschreibungen der Urkundenoriginalen, wozu mindestens auch Größenangaben (mm x mm) gehören würden. So bleiben Feststellungen wie zu D 171: „sein gegenüber anderen Beispielen etwas kleinerer Durchmesser“ (!) völlig in der Luft. (Vgl. auch D 164: „Bei diesem D. liegt der seltene Fall vor, daß ein nicht einwandfreies Pergament für die Reinschrift verwendet wurde. Das Pergamentblatt hatte von Anfang an drei größere Löcher und etliche schadhafte Stellen, denen die Schrift . . . Rechnung tragen und ausweichen mußte.“)

Der Titel des Gesamtbandes lautet: *Conradi III. et filii eius Heinrici Diplomata* bzw.: Die Urkunden Konrads III. und seines Sohnes Heinrich. Diese Angabe ist jeweils in ihrem zweiten Teil irreführend, weil sämtliche 10 für Heinrich (VI.) angeführten Nummern Briefe sind, die aus Wibalds Briefbuch stammen. Wie die gleichgearteten Stücke Konrads III. sind sie abschriftlich überliefert in Wibalds Briefbuch im Staatsarchiv zu Lüttich. Diese undatierten Stücke werden in die Zeit zwischen 1147 Anfang Juni und 1150 April 16/20 gesetzt.

Als erstes Diplom Konrads III. findet sich eine original überlieferte Bestätigungsurkunde für die Kanoniker von S. Ambrogio zu Mailand von 1129 Juli 14. Hierbei handelt es sich interessanterweise um „die einzige bisher bekannt gewordene Beurkundung Konrads aus der Zeit seines Gegenkönigtums“. Bei dem Abdruck von D 1 verdient anerkennend hervorgehoben zu werden, daß das nur ganz selten verwendete Christusmonogramm statt des sonst üblichen *Chrismon* in den Text gezeichnet ist, ebenso im gleichen Stück das Handmal vor der Unterfertigung des Kanzlers. Ab D 2 von 1138 April 8 folgen dann die Urkunden aus Konrads eigentlicher Königszeit (gekrönt 1138 März 13 – auf S. XIX versehentlich: 13. April). Auffällig ist der hohe Anteil von Diplomen, die „weitgehend oder zur Gänze nicht von den Notaren der Reichskanzlei hergestellt wurden“ (S. XXV). Schon unter Lothar III. hatte es ähnlich ausgesehen. Im Regelfall halten diese Urkunden sich weitgehend an den Sprachgebrauch der Kanzlei, deren Formularbehelfe vielfach benutzt wurden. H. unterscheidet bei solchen außerhalb der Kanzlei entstandenen Urkunden zwischen sog. Empfängerurkunden und solchen, „für deren Ausfertigung und vielfach auch Abfassung Notare einer bischöflichen Kanzlei oder andere, gerade zur Verfügung stehende geeignete Schreiber herangezogen wurden“. Diese als „Gelegenheitsschreiber“ bezeichneten Personen treten mitunter wiederholt entgegen, Wolfger von Prüfening in Regensburg ist am eindeutigsten identifizierbar und gleich für 5 Urkunden der Jahre 1141–1147 herangezogen worden.

Mit Recht behandelt H. nur relativ kurz (S. XX–XXV) den Aufbau und die persönliche Zusammensetzung der Kanzlei Konrads III. (s. hierzu speziell F. Hausmann, Reichskanzlei und Hofkapelle unter Heinrich V. und Konrad III. (1956) =

Schriften der MGH 14), der sie in bewußtem Gegensatz zu seinem Kontrahenten Lothar III. in der „althergebrachte(n) Tradition der salischen Reichskanzlei weitergeführt und sich auch in diesem Bereiche als rechtmäßiger Erbe und Nachfolger Heinrichs V. betrachtet“ hat (S. XX). Zentrale Figur der Reichskanzlei war der Kanzler oder auch gelegentlich Hofkanzler (*regiae curiae cancellarius*): Arnold von Wied, der 1151 zum Erzbischof von Köln gewählt wurde und nach ihm Arnold von Selehofen, der einer Mainzer Ministerialenfamilie entstammte und noch unter Friedrich I. die Leitung der Kanzlei und der Hofkapelle in seiner Hand vereinigte, bis er 1153 Erzbischof von Mainz und als solcher deutscher Erzkanzler wurde. Unter Konrad III. waren von 1138–1152 insgesamt zehn Notare tätig. Zu den meistbeschäftigten gehören der Kapellan Heribert (Arnold F; A F), der zwischen 1140–1146 die Hauptlast des Beurkundungsgeschäftes trug, und Arnold H (= Arnold II A; A H), dessen Tätigkeit ab Juni 1147 zu verfolgen ist, als sein König auf den Kreuzzug ging. Noch häufiger tritt entgegen der Notar Arnold E (A E), den schon Heinz Zatschek mit dem berühmten Abt Wibald von Stablo und Korvey zu identifizieren vermochte: „Sein Diktat und vielfach auch seine Handschrift begehen uns in 38 Diplomen, einem Plazitum und 39 Mandaten und Briefen“!

Die Register des vorliegenden Urkundenbandes nehmen einen schon üblich werdenden außerordentlich breiten Raum ein. Wie dankbar man darüber sein wird, braucht nicht eigens betont zu werden. Bedenklich stimmen allein die zeitlichen Verzögerungen in der Drucklegung sowie die für private Interessenten unzumutbare Verteuerung, die beide eine wesentliche Folge detaillierterer Register sind. Doch dieses Problem ist ja bereits angesprochen worden. – H. gibt zunächst eine Übersicht der Urkunden nach Empfängern und Überlieferung (Quellenregister), wobei sorgsam nach Lagerorten getrennt die jeweils bekannten Überlieferungen nebst ihren möglichst noch heute geltenden präzisen Signaturen usw. verzeichnet werden (S. 533 bis 578). Dann folgt das Bücher-Register (S. 579–624), ein vollständiges Namenregister (S. 625–752) sowie ein gegenüber den letzten Editionen Th. Schieffers im Umfang etwas eingeschränkteres Wort- und Sach-Register (S. 625–819). Wie der gesamte Band ist der Registerteil sehr übersichtlich und gediegen gearbeitet. Vorzüglich ist auch die äußere Ausstattung dieser Edition, zu der man Friedrich Hausmann und die MGH nur beglückwünschen kann. Zur Freude gesellt sich die Hoffnung, möglichst bald weitere Lücken in der Urkundenreihe der deutschen Könige und Kaiser geschlossen zu sehen.

Berlin

Reinhard Schneider

D. E. Luscombe: *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period* (= Cambridge Stud. N. S. Vol. XIV). Cambridge (Univ. Press) 1969. XIII, 360 S., geb.

Im Gegensatz zu anderen bedeutenden Vertretern der fröhscholastischen Theologie, wie etwa Gilbert von Poitiers oder Hugo von St. Viktor, hat Abaelard keine Schule im eigentlichen Sinne begründet. Die Ursache dafür ist nicht nur in der Tatsache gelegen, daß ihm die kirchliche Anerkennung versagt blieb – inwieweit die beiden Verurteilungen zu Recht ausgesprochen wurden, ist eine andere Frage und in diesem Zusammenhang belanglos –, sondern auch in seiner wissenschaftlichen Eigenart selbst. Trotzdem war die positive wie negative Reaktion, die seine Person und sein Wirken hervorriefen, so groß, daß sein Denken nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Diesen Einfluß, wie er in Zustimmung, Ablehnung und vermittelnder Stellungnahme zum Ausdruck kam, und die dadurch bedingte Entwicklung bestimmter theologischer Probleme in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts zu verfolgen und herauszuarbeiten, hat sich der Verfasser des vorliegenden Werkes zur Aufgabe gemacht. Wegen der besonderen Situation konnte sich Luscombe dabei nicht darauf beschränken, die Entwicklung im engeren Schülerkreis Abaelards nachzuzeichnen, er mußte vielmehr alle Schulrichtungen dieser Epoche auf abaelardsches Gedankengut und dessen Einfluß hin überprüfen. Der Untertitel des Werkes bringt deshalb Umfang und Anliegen der Untersuchung wesentlich besser zum Ausdruck als der zu

eng gefaßte und mißverständliche Haupttitel. Ein Blick auf die Inhaltsübersicht zeigt dies deutlich: I. The Literary Evidence; II. Abelard's Followers; III. The Diffusion of Abelardian Writings; IV. The Condemnation of 1140; V. The Theological Writings of Abelard's Closest Disciples; VI. The School of Laon; VII. Hugh of St Victor; VIII. The Summa Sententiarum; IX. Abelard and the Decretum of Gratian; X. Abelard's Disciples and the School of St Victor; XI. Peter Lombard; XII. Robert of Melun; XIII. Richard of St Victor. Daß sich der Verfasser auf die führenden Vertreter der einzelnen Schulen beschränkt, ist aus inneren und äußeren Gründen legitim. Materiale Vollständigkeit würde über ein additives Mehr hinaus nichts an neuen Erkenntnissen einbringen. Umso mehr überrascht es, daß den Exponenten der Porretanerschule, deren hohe Bedeutung für die Entwicklung der früh-scholastischen Theologie keinem Zweifel unterliegt, fast keine Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Der Verfasser ist sich dessen bewußt (Preface S. X), er gibt jedoch keine Gründe dafür an, was allerdings auch sehr schwer fallen dürfte. Von diesem kritischen Einwand abgesehen bietet das Werk einen sehr beachtlichen Beitrag zur Kenntnis des Einflusses Abaelards und der Impulse, die von seinem Denken in vielfältigen Brechungen ausgingen, und damit zur Erhellung der theologischen Entwicklungslinien der Frühcholastik insgesamt.

München

Richard Heinzmann

Wolfgang Grocholl: Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel. Edition und dogmengeschichtliche Untersuchung (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Neue Folge 9). München/Paderborn/Wien (Ferdinand Schöningh) 1969. XVIII, 236 S., kart. DM 22.-.

In der schier unübersehbaren Flut von HSS, die im 14. Jh. jäh anschwell und nun in den großen Sammlungen und Bibliotheken Europas zum staubbeladenen Stillstand gekommen ist, fehlt es nicht an Hinweisen auf die Autoren. Nur selten, daß der Schreiber es versäumte, den Theologen zu erwähnen, der da den obligaten Sentenzen seinen Kommentar angeheihen ließ oder nach bewährter Machart einen Traktat zu Pergament brachte. Nur, wer steht hinter diesen, durch Anhängung von Ortsnamen scheinbar so eindeutig gekennzeichneten Henricus, Petrus oder Landulfus? Einige dieser Epigonen der großen Meister des 13. Jhs haben schon ihren scharfsinnigen Forscher gefunden, der sie mit kriminalistisch anmutender Methode aus den Einschlüssen herauspräparierte, in die sie durch Verwechslungen, Namensvettern oder einfach durch die Länge der Zeit hineingeraten waren. Beim Frater Landulfus de Neapoli ist dieser Befreiungsakt noch nicht zu seinem Abschluß gekommen. Wohl hängt sich an seinen Namen mit großer Bestimmtheit das Attribut OM, aber schon was sich als Lebensdaten zwischen 1269 und 1351 anbietet, ist mit großer Vorsicht zu genießen, wenn es freilich auch gar nichts Besonderliches darstellen würde, wenn der unentwegte Skotist und Franziskanerlehrer, von dessen Lehre hier gehandelt wird, identisch ist mit dem 1331 zum Erzbischof von Amalfi ernannten Minderbruder.

Das alles weiß Grocholl genau und verzichtet deshalb weitgehend auf alle Aussagen über Leben und Werke seines Autors, die nicht klar als Hypothesen erkennbar sind (25–28). Im Blick auf die vielen HSS, die mit Landulfus signiert sind, vermutet er sogar: „Hier scheinen sogar drei verschiedene Autoren gleichen Namens gelehrt zu haben“ (3). Nur eins ist sicher und wird durch die gesamte Darstellung erhärtet: „Landulf von Neapel ist ein Verteidiger des Duns Skotus gegen Petrus Aureoli gewesen“ (3).

In zwei Teilen versucht der Verfasser sein Ziel zu erreichen, nämlich an Hand der für die theologische Anthropologie zentralen Urstands- und Erbsündenlehre einen Einblick in die theologische Eigenart und theologiegeschichtliche Bedeutung seines Autors zu geben. Aus dem Sentenzenkommentar, der als Landulfs Hauptwerk gilt, wählt er die Distinktionen 29–31 des zweiten Buches aus, um zunächst einmal deren wahre Textgestalt in einer kritischen Edition (11–67) sicher zu stellen.

Sorgfältig und plausibel entwickelt er hierzu seine Editionsprinzipien (17–20), nachdem er zuvor schon die Textzeugen genau beschrieben und bewertet hat (11–17). Von den 6 HSS bietet die aus dem 14. Jh. stammende HS Mailand, Bibl. Ambrosiana: H 218 inf. den mit Abstand besten Text und wird deshalb der Edition zugrunde gelegt. Die Lesarten der übrigen HSS, der Nachweis der von Landulf benutzten Quellschriften (vor allem Werke seines direkten Gegners Petrus Aureoli, seines Meisters Duns Scotus und des in diesem Zusammenhang kaum zu umgehenden Heinrich von Gent), sowie die „Autoritäten“, also Hl. Schrift, Kirchenväter und Philosophen, werden in dieser Reihenfolge dem kritischen Apparat eingearbeitet. Dabei ist es sehr praktisch, daß Grocholl bei den entscheidenden Positionen des Petrus Aureoli nicht nur auf die entsprechenden Fundorte verweist, sondern die jeweiligen Textstellen in ihrem Wortlaut anführt, was freilich wiederum neue Verarbeitung von HSS notwendig macht, da auf die unkritische Druckausgabe von Aureolis Sentenzenkommentar aus dem Jahr 1605 kein rechter Verlaß ist. Vorbereitet durch eine kurze Einführung in das „Problem der Erbsünde in der Zeit vor Landulf“ (28–36) bietet sich so der Text der drei Distinktionen übersichtlich und gut aufgearbeitet dem Leser dar.

Im zweiten Teil (69–229) erfolgt dann die bis ins Detail gehende Darstellung der Lehre in der Weise, daß jeder Einzeluntersuchung die betreffende Textpassage in freier Übersetzung vorausgeschickt wird, um so „Landulfs Gedankengang in Erinnerung zu rufen“ (69). Auch diese Maßnahme erweist sich als eine echte Hilfe für den lesenden Nachvollzug dieser Darlegungen, die ja dauernd auf die Gedanken des Grundtextes rekurrieren.

In jeweils einem Kapitel wird so die Lehre Landulfs unter folgenden Gesichtspunkten analysiert: 1. Gnadenstand und menschliches Dasein (70–84), 2. Der Mensch in der Ungerechtigkeit (85–106), 3. Die Erbsünde in ihrer positiven Bestimmung (107–111), 4. Die Qualitas morbida und ihre Widerlegung (112–132), 5. Die Erbsünde als Privation (133–153), 6. Die Erbsünde und ihre Aneignung (154–180), 7. Der innere Zwiespalt im Menschen (182–206). Keine Frage, daß diese Themenfolge genau dem Problemaufbau der scholastischen Erbsündenlehre entspricht. In einem letzten Kapitel gibt dann der Verfasser noch einen zusammenfassenden Überblick über „Die Hauptgedanken der Landulfschen Lehre“ (207–229).

Gerade von dieser Zusammenfassung her wird deutlich, wie sehr das Landulfsche „Dico“ und „Respondeo“ abhängig ist von der skotischen Lehre, die hier gegen die Kritik des Petrus Aureoli († 1322) verteidigt werden soll. Dieser letztere hatte nämlich an seinem großen Ordensbruder aus Schottland die „Spiritualisierung“ des Erbsünderbegriffs beanstandet, die nicht mehr in Einklang zu bringen war mit der „naturalistischen“ Deutung, die der strenge Augustinismus dieser Lehre durch den Begriff der Qualitas morbida hat angedeihen lassen. Was sich also in diesen kurzen und thesenartigen Darlegungen Landulfs ausspricht, ist nichts anderes als eine Momentaufnahme aus dem langen Ringen des MA's um eine überzeugende Fassung der Erbsündenlehre. Thomas v. Aquin hatte noch versucht, die beiden großen Traditionsströme, welche die scholastische Erbsündenlehre speisten, so miteinander zu verbinden, daß er Augustins Lehre von der Konkupiszenz und Anselms Spekulation vom Fehlen der geschuldeten Ungerechtigkeit als das materiale und als das formale Element in seine Definition der Erbsünde hereinnahm. Damit aber konnte weder ein so entschiedener Augustinist wie Heinrich von Gent noch ein (in diesem Punkt!) so überzeugter Anselmianer wie Duns Scotus einverstanden sein. Während deshalb der eine wieder die Lehre von der Qualitas morbida in ihrer ganzen Tragweite restaurierte, ging der andere daran, die spekulativen Möglichkeiten von Anselms Carentia-Lehre in einer bisher noch nie dagewesenen Tiefe auszuschöpfen, womit er sich freilich nicht nur in Gegensatz zur thomistischen, sondern auch zur älteren Franziskanerschule brachte. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß am Ende der beiden Traditionslinien Augustinus-Heinrich von Gent-Petrus Aureoli und Anselm-Duns Scotus-Landulf von Neapel jeweils zwei Franziskanertheologen sich gegenüberstehen. Landulf jedenfalls zeigt sich im Anschluß an seinen Meister eifrig bemüht zu zeigen, daß die Konkupiszenz überhaupt nichts mit

dem Wesen der Erbsünde zu tun hat, sondern der Mangel an Ungerechtigkeit das formale, die Verpflichtung zu ihrem Besitz aber das materiale Element der Erbschuld darstellen.

Man wird nicht sagen können, daß sich Landulf dabei als ein besonders geistvoller Schüler des Doctor Subtilis ausweist; seine Argumentation wirkt eher formelhaft und antriebsschwach. Dagegen erweist er sich als ein sehr zuverlässiger Tradent der großen Anliegen skotischer Theologie, die unverkennbar christozentrische, personale und heilsgeschichtliche Züge trägt. Insofern ist es keine Übertreibung, wenn Grocholl abschließend urteilt; „daß die hinter dem edierten Landulfischen Text stehende Lehre eine für das heutige Denken eindrucksvolle Zeitnähe aufweist. Sie besteht nicht nur in dem Verzicht auf die einseitig-naturalistische Argumentation, sondern vor allem in der biblisch-heilsgeschichtlichen Grundlegung und der denkerischen Durchdringung. In dieser wird eine personale, existentielle Auffassung von der Erbsündenwahrheit geboten, die das Naturhafte nicht übersieht, sondern einschließt. Der Grund für diese Sicht liegt hauptsächlich in jener von Gott geplanten und sicher zu verwirklichenden ORDINATIO RESPECTU DEI“ (229).

Was an dieser sehr gediegenen und sachlich weiterführenden Studie besonders beeindruckt, ist die stets durchsichtige und allen Anforderungen genügende Methode. Daß diese freilich z. T. erst ermöglicht wird durch die fast extrem schmale Textbasis, von der ausgegangen wird, hat natürlich auch seine Nachteile, die der Verfasser indirekt selbst auch zugibt (209). Quellen- und Literaturverzeichnis, Register von den Zitaten und Eigennamen, tabellarische Zusammenstellungen sowie zwei interessante Bildtafeln tragen das Ihre dazu bei, daß man in Zukunft gern und mit Gewinn zu dieser sorgfältig gearbeiteten Untersuchung greifen wird.

München

J. Lang

Reformation

Friedrich Zoepfl: Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Reformationsjahrhundert (= Geschichte des Bistums Augsburg und seiner Bischöfe, Bd. II). München (Schnell u. Steiner), Augsburg (Winfried-Werk) 1969. XXXIX, 821 S., 63 Abb., geb. DM 56.-

Bistumsgeschichtsschreibung großen Stils – so darf man mit vollem Recht das Werk des emeritierten Historikers der Hochschule Dillingen charakterisieren. 1955 erschien der 1. Band: Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter. In vierzehnjähriger Arbeit ist der nun vorliegende 2. Band entstanden, der das Reformationsjahrhundert von 1517 bis 1598 umschließt. Fünf Bischöfe haben in dieser Epoche das Hochstift und Bistum Augsburg geleitet: Christoph von Stadion (1517–1543), Kardinal Otto Truchseß von Waldburg (1543–1573), Johann Eglof von Knöringen (1573–1575), Marquard vom Berg (1575–1591) und Johann Otto von Gemmingen (1591–1598). Stadion ist ganz der gebildete Humanist, Freund des großen Erasmus, und dieser irenisch gesinnte Mann erlebt den stürmischen Aufbruch der reformatorischen Bewegung, in der die blühende Reichs- und Bischofsstadt Augsburg früh schon Bedeutung gewinnt. Er bemüht sich um notwendige Reformen in seiner Kirche, fordert liturgische und kirchenrechtliche Zugeständnisse an die Lutherischen, ist bis zuletzt auf friedlichen Ausgleich mit ihnen bedacht. Seiner – auch durch persönliche Angstlichkeit bedingten – Friedensliebe hatte es das weit verstreute, doch recht stattliche Hochstift zu danken, daß es sich von den Schäden des Bauernkrieges bald wieder erholte, daß es sich über die Bedrohungen besitzhungriger neu- und altgläubiger fürstlicher Nachbarn gerettet hat und daß Stadion seinem größeren Nachfolger einen ansehnlichen Schatz hinterlassen konnte. Dieser Nachfolger, Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, war schon in seinem Aufwand das Gegenteil des sparsamen Stadion: schon 1548 hatte der Truchseß Schulden in Höhe

von 350 000 fl gemacht. Seiner vielfach schillernden Persönlichkeit, seiner dreißigjährigen Regierung in Augsburg ist mehr als ein Drittel des Bandes gewidmet. Tatsächlich ist eine umfassende Biographie dieses markanten geistlichen Reichsfürsten der anhebenden Gegenreformation entstanden, der die fürstbischöfliche Universität Dillingen gründete und sie den Jesuiten übergab, unter dem Petrus Canisius als Domprediger zu Augsburg und vielfach im Dienst der katholischen Reform und der Gegenreformation wirkte, dessen kirchengeschichtlich größere Bedeutung aber doch wohl in seiner Tätigkeit als maßgeblicher Berater der Römischen Kurie in deutschen Angelegenheiten bestand; damit mag auch seine lange Abwesenheit vom Bistum, sein Aufenthalt in Rom, seine Rechtfertigung finden. Dem Truchseß gegenüber, dessen Neffe in den achtziger Jahren dann die protestantische Reformation im Erzbistum Köln durchführen wollte und der daran gescheitert ist, sind die beiden letztgenannten Augsburger Bischöfe weniger bedeutend. Sie führen die erst schwach beginnende tridentinische Reform im Bistum weiter, noch ohne größere Erfolge; aber das neue kirchliche Programm bleibt für die Zukunft bestimmend. Die Schwierigkeiten sind freilich noch lange, wie überall in der Reichskirche, enorm. Nach der kurzen Regierung des frommen Bischofs Knöringen wählt z. B. das reichlich ungeistliche Domkapitel „unanimiter“ seinen Propst Marquard vom Berg, vor dem kurz vorher Nuntius Porcia die Kurie eindringlich gewarnt hatte: Marquard sei wissenschaftlich gebildet, edlen Geblüts, aber öffentlicher Konkubinarier und der Ketzerei verdächtig, der sich obendrein mit Calvins Schriften beschäftigen solle; bei einer studentischen Rauferei in Bologna hat er den Daumen der linken Hand eingebüßt; sogar die Beteiligung an einem Mord sagt man ihm nach. Marquard, derzeit noch Diakon, habe die anrühige Wahlkapitulation der letzten Bischofswahl verfaßt und sei Gegner der Jesuiten. In dieser Zeit mischen sich nicht nur Nuntius und Römische Kurie, sondern vor allem der benachbarte, überaus eifrige Herzog Albrecht V. von Bayern kräftig in die Augsburger Reformen ein.

Zoepfl stützt seine blut- und lebensvolle Darstellung auf sorgfältig ausgewertete Quellen, großenteils archivalischer Herkunft, dazu auf die einschlägige Literatur. Durch die nun vorliegenden beiden hervorragenden Bände Zoepfls ist das alte, ausgedehnte Bistum Augsburg den nicht sehr zahlreichen Bistümern Deutschlands zuzurechnen, die umfassende, modernen kritischen Anforderungen entsprechende Darstellungen ihrer Geschichte, ausgerichtet auf die Bischofsgestalten, besitzen. Im Vorwort des 2. Bandes nimmt der Verfasser nun Abschied von dem Werk „Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe“. Er kündigt an, daß sich den beiden noch folgenden Bänden eine jüngere Kraft widmen werde. Dem heute 85jährigen, unermüdetlich tätigen Gelehrten sind herzlicher Dank und respektvolle Anerkennung der Freunde und Kollegen gewiß.

München

Georg Schwaiger

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts.

Hrsg. v. Emil Sehling, fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. Vierzehnter Band, Kurpfalz. Tübingen (Mohr) 1969. XX, 649 Seiten, geb. DM 118.—.

Ae. L. Richter hatte in seiner Ausgabe der evangelischen Kirchenordnungen aus dem Jahr 1846 lediglich drei Stücke aus der Kurpfalz vorgelegt, die Eheordnung von 1563, die Kirchenordnung aus demselben Jahr und die Kirchenratsordnung von 1564. Der vorliegende Band, von Prof. Dr. J. F. G. Goeters zusammengestellt und bearbeitet, bietet nicht weniger als 110 Texte. Diese Zahlenrelation veranschaulicht treffend den Fortschritt in der wissenschaftlichen Erforschung der kurpfälzischen Kirchenordnungen, der mit der vorliegenden Edition eingetreten ist: Für alle drei Texte, die Ae. L. Richter vorlegt, werden frühere Ausgaben bzw. Konzepte geboten, Ordnungen werden neu datiert, die Vorlagen und Quellen der einzelnen Texte nach Möglichkeit aufgedeckt. Die knapp gehaltene Einleitung bietet nicht nur die Einführung in die Texte, sie gibt präzise den inhaltlichen Fortschritt jeder Ordnung gegenüber den vorangehenden und also ihre theologische Eigenart an. Der Leser

erhält eine ausgezeichnete Einführung in die Kirchengeschichte der Kurpfalz.

Der Band wird das besondere Interesse der Liebhaber der reformierten Kirchengeschichte finden. Die Kurpfalz ist das erste größere Territorium in Deutschland, das das reformierte Bekenntnis annimmt. In ihren Kirchenordnungen werden zu einem großen Teil die Grundlagen des deutschen Reformiertentums gelegt. Es sind vor allem zwei Komplexe, für die neue Erkenntnisse vermittelt werden. Für die Jahre 1570/71 werden sieben Texte (Nr. 44-46, 48-51) zur Durchführung der Kirchenzucht in der Pfalz vorgelegt, die beweisen, daß die calvinische Kirchenzucht in weit stärkerem Maße in der Pfalz Eingang gefunden hat, als man es bisher annahm und es etwa der Heidelberger Katechismus (Frage 81-85) erwarten ließ. Zweitens werden zum Wortlaut dieses Katechismus alle Varianten der verschiedenen Ausgaben festgehalten. Eine Ausgabe von dieser Genauigkeit lag bisher, insbesondere im Blick auf den sich oft verändernden Schriftbeweis, nicht vor. Auch ist der deutsche Text des Kleinen Heidelbergers (zuerst 1576) abgedruckt (S. 368 ff.).

Die Kommentierung ist ausführlich und übersichtlich angeordnet. Es fanden sich nur zwei Druckfehler: 18. Oktober statt 1. November (S. 38), 1557 statt 1562 (S. 41, Anm. 96). Auch dieser Band der Sehlingschen Reihe verfügt über einen großzügigen, ästhetisch-schönen Druck.

Telgte b. Münster

W. H. Neuser

Horst Buszello: Der deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung. Mit besonderer Berücksichtigung der anonymen Flugschrift: An die Versammlung gemayner Pawerschaft (= Studien zur europäischen Geschichte 8). Berlin (Colloquium Verlag) 1969. 257 S., kart. DM 28.-

Die im Rotaprintverfahren hergestellte Dissertation der Technischen Universität Berlin von 1967 ist aus gedrucktem Material gearbeitet und hat ihren Hauptteil in der Analyse der im Titel genannten Flugschrift. Deren Verfasser ist in Oberschwaben zu suchen, wie vor allem der philologische Befund recht überzeugend darlegt. Daß er Geistlicher war, möchte ich schon an Hand der Eingangsworte und der angezogenen Bibelstellen und deren Auslegungen für sicher halten, als es der Verf. der Diss. anzunehmen wagt – für ihn ist erstaunlicherweise diese Frage „unerheblich“ (S. 95). Da Lesarten-Unsicherheiten bei der Wiedergabe der Flugschrift aufgetreten sind, ist zu fragen, weshalb hier nicht die Gelegenheit zu einem raumsparenden Facsimile-Druck genutzt worden ist? Bei befriedigenden Untersuchungsergebnissen bleibt die methodische Unsicherheit befremdlich: daß für die Ermittlung von deutschen Frühdrucken Hilfsmittel von Benzing, Panzer, Weller geboten werden, ist dem Verf. ebenso unbekannt wie die Anwendung der großen und kleinen Interpunktion in den Drucken des 16. Jhdts. Wenn dann noch der Verf. „eine topoihafte Floskel“ (sic!) feststellen zu können glaubt, so zeigt alles dieses die schwachen Voraussetzungen, die eine Technische Hochschule ohne theologische Fakultät, ohne historische Hilfswissenschaften und ohne bibliothekskundige Einrichtungen für die Durchführung anspruchsvoller Dissertationen bieten kann. Gute Begabungen und Arbeitsansätze, die hier durchaus vorliegen, können dort nicht zu voller Reife gedeihen – eine unübersehbare Warnung vor der heute rasch zunehmenden Anmaßung, universale Bildung auch dort vermitteln zu wollen, wo die Vorbedingungen dafür schon der Struktur nach nicht ausreichen können. Schon der einleitende Forschungsbericht büßt seinen Wert dadurch ein, daß der Verf. einer marxistischen Geschichtsschreibung (mit eindeutig ideologischer Zielsetzung) eine entsprechende „westliche“ gegenüberstellen zu können meint, die es in gleicher Geschlossenheit, eben weil sie Wissenschaft ist, gar nicht geben kann. Wenn dann noch „(bürgerliche) Historiker“ (sic!) angeführt und als Ziele des Bauernkrieges „Kontroll- und Mitspracherecht“ festgestellt werden, so sind diese zeitgemäßen Unklarheiten nur Belastungen für eine unvoreingenommene Bearbeitung gerade dieses Themas.

Der erste Teil referiert Ergebnisse, wie sie sich aus einem nochmaligen Durchgang der bekannten Literatur zum Bauernkrieg erkennen lassen, ohne indes auf die im Herzogtum Preußen im September 1525 gleichfalls ausgebrochene parallele Be-

wegung einzugehen. Damit wird das Geschehen räumlich isoliert. Ohne Beachtung der Forschungsergebnisse von Helmut Freiwald und der Brandi-Schule bedeutet das einen Rückfall in die Zeit vor 1930. Eine weitere Einschränkung ergibt sich aus der Begrenzung auf die „politische“ Bewegung, während die Auseinandersetzung mit den reformatorischen Anstößen dieses ständische Ereignis erst eigentlich historisch fruchtbar macht. Schon der erste der bekannten 12 Artikel der Memminger von 1525 zeigt die Emanzipation von jeder Kirche, Absetzbarkeit des Pfarrers, der nicht so predigt, wie sie es wollen und verstehen. Hier schon liegt der entscheidende Punkt der Abkehr vom „lauteren“ Evangelium.

Daß auch im Bürgertum gleichlaufende Bewegungen vorhanden waren, wird im dritten Hauptteil (nach der Flugschriftenanalyse) auf 20 Seiten dargelegt, wobei kaum überall von „Aufbauprogrammen“ gesprochen werden kann. Die in ihrer Gedrängtheit am meisten gehaltvolle Zusammenfassung bringt das wesentliche Ergebnis dieser Studie. Da nur die 15. und 16. Aufl. des Großen Brockhaus zitiert wurden (S. 14), soll die 17. von 1967 hier nicht fehlen: Es war „der Bauernkrieg kein Religionskrieg, sondern der Versuch einer politischen Revolution, durch die sich die Bauern in das Staatsleben eingliedern wollten. Die Träger der Bewegung waren meist wohlhabende Bauern und Bürger der Ackerstädte“.

Bonn

Walther Hubatsch

Neuzeit

Heinz Renkewitz: Hochmann von Hohenau (1670–1721). Quellenstudien zur Geschichte des Pietismus (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 5). Witten (Luther-Verlag) 1969. XIV, 457 S., geb.

Hochmann von Hohenau gehört nicht gerade zu den bekanntesten Gestalten des deutschen Pietismus. Der Mann hat wenig geschrieben. In der Literatur begegnet man seinem Namen selten. Man sucht ihn ebenso vergeblich im zweiten wesentlich dem Pietismus gewidmeten Band der Theologiegeschichte von Emanuel Hirsch wie in den weitgespannten, bis ins dritte und vierte Glied der pietistischen Bewegung vorstoßenden Aufsätzen von Martin Schmidt, die unter dem Titel „Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus“ gleichzeitig mit dem zu besprechenden Band innerhalb derselben Reihe erschienen sind. Man mag vielleicht erstaunt sein, wenn über eine Randgestalt des Pietismus eine umfangreiche Biographie vorgelegt wird, wie wir sie in dieser Gründlichkeit und Ausführlichkeit für keine der übrigen Gestalten des radikalen Pietismus, weder für Gichtel, Petersen, Dippel und auch nicht für Gottfried Arnold, um nur die bedeutenderen Zeitgenossen Hochmanns zu nennen, bisher besitzen. Das auf eine Anregung Heinrich Böhmers zurückgehende Buch wird überdies in zweiter Auflage vorgelegt, da der größte Teil der 1935 in Breslau erschienenen Erstauflage im Krieg verbrannte.

Aber ist Hochmann wirklich eine Randgestalt? Bei einer religiösen Erweckungsbewegung wie dem Pietismus wird man aus der Tatsache, daß einer nur wenig Schriftliches hinterlassen hat, noch keine negativen Schlüsse auf seine Bedeutung ziehen dürfen. Wir haben die aus Augenzeugenberichten geschöpfte Schilderung in Jung-Stillings Theobald: „Hundertweis lief das Volk dem Hochmann zu, und die Erweckung wurde so allgemein und so heftig, daß es nicht zu beschreiben ist. Ein alter Pietist erzählte mir, Hochmann habe einstmals auf der großen Wiese unterhalb Elberfeld, der Ochsenkamp genannt, gepredigt, und das mit einer solchen Gewalt und Beredsamkeit, so daß sie alle ihrer viele hundert Zuhörer ganz sicher geglaubt hätten, sie Alle würden emporgehoben zu den Wolken“ (bei Renkewitz 205). Auf Jung-Stilling geht wohl auch zurück, Wilhelm Hoffmann, der geistliche Vater Tersteegens, sei durch Hochmann bekehrt worden – was von Renkewitz freilich mit Skepsis aufgenommen wird (vgl. den ganzen Abschnitt „Das Verhältnis

Hochmanns zu Wilhelm Hoffmann und Gerhard Tersteegen“ 210 ff.). Gesicherter ist Hochmanns Einfluß auf Zinzendorf und Herrnhut, vermittelt durch Zinzendorfs spätere Frau, die Gräfin Erdmuth Dorothea von Reuß, die in Ebersdorf als junges Mädchen durch Hochmanns erbauliche Ansprachen stark gerührt wurde, vermittelt auch durch die von Hochmann mitbestimmte religiöse Atmosphäre des Ebersdorfschen Hofes, wie sie Zinzendorf, der Hochmann selbst nicht gekannt hat, beeinflusst hat. „Indirekt kann man also eine Linie von Hochmann über Ebersdorf nach Herrnhut ziehen“ (389). Schließlich hat Hochmann über seinen Schüler Alexander Mack Einfluß auf die Neutäufer, speziell auf die in Amerika von Mack gegründete Gemeinschaft der German Baptists ausgeübt, so daß in der heute fast 200 000 Mitglieder zählenden Church of the Brethren Hochmanns Impulse bis heute weiterwirken. Grund genug also, daß den Spuren des Mannes, dem bisher nur Max Goebel eingehender gefolgt ist, einmal in einer größeren Untersuchung nachgegangen wurde.

Renkewitz hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Er hat ganz außerordentlich gründliche und weitläufige Archivstudien getrieben, sie reichen überall bis zu den einzelnen Pfarrarchiven der Gegenden, in denen sich Hochmann auf seinen vielen Reisen aufhielt. Was dabei herausgekommen ist, ist mehr als eine Biographie. Wir haben hier eine ganz einzigartige Darstellung der religiösen Unruhe der Zeit um 1700, jener Übergangszeit zwischen der ersten, durch Spener in der lutherischen, Labadie und Untereyck in der reformierten Kirche erregten Welle des Pietismus und jener späteren Welle, die sich mit den Namen Tersteegen und Zinzendorf verbindet. Hochmanns Lebensweg geht über Stationen, wo der Pietismus überall schon Fuß gefaßt hat. Der 1670 in Nürnberg geborene adlige Beamtensohn kommt über Gießen nach Halle, wo er 1693 seine Bekehrung erlebt, eine Bekehrung freilich nicht im Stil des halleschen Bußkampfes, sondern eher nach Art der Quäker und Enthusiasten. Johann Wilhelm Petersen, Gottfried Arnold und Johann Georg Gichtel, auch die Jane Leade beeinflussen seinen leicht bestimmbareren Geist, daneben der Jurist Christian Thomasius; der gemäßigte Pietismus eines Spener und Francke bleibt ihm fremd. In Frankfurt am Main und in Laubach, wo Spener gewirkt hatte, ruft Hochmann seit 1699 zum Auszug aus Babel, zur Separation von den christlichen Konfessionen auf, er erwartet den Anbruch des Tausendjährigen Reiches und die – sicherlich von Petersen übernommene – Wiederbringung aller Kreaturen. Berleburg, Biesterfeld, Schwarzenau sind die nächsten Stationen seiner Wanderschaft – der Schwerpunkt seines Wirkens verlagert sich nun ins reformierte Gebiet. Der Niederrhein und die Pfalz werden zu bevorzugten Zielen seiner Missionsreisen, Mennoniten und frühe Pietisten haben ihm hier vorgearbeitet. Hochmanns eigentümliche Leistung besteht offensichtlich darin, durch seine Predigt einen überall schon vorhandenen latenten Separatismus zum offenen Ausbruch gebracht zu haben. Das zog ihm Verfolgungen durch die meist härter als die kirchlichen Gremien reagierende weltliche Obrigkeit zu. Er hat sie ohne Widerstreben erduldet, man zählt dreißig verschiedene Verhaftungen. Feste Gemeinden hat er nicht gegründet. Formen und Gesetze waren seinem Spiritualismus fremd. Von dem sich in Ordnungen organisierenden Neutäuferturn hat er sich ebenso losgesagt wie von den die göttliche Eingebung an bestimmte Kennzeichen bindenden Inspirierten. Die Enttäuschungen mit den Separatisten, daneben ein Ermatten seiner eschatologischen Angespanntheit haben seinen Gegensatz zur Kirche in späteren Jahren wieder entschärft. Anders als ein Gottfried Arnold blieb er aber in seiner Stellung über den Konfessionen. Von seiner Meinung „Ich finde am allerbesten alle Secten zu verlassen und Jesu allein anhangen“ ist er nie gewichen.

Renkewitz gibt ein sehr sorgfältiges, durch die kritische Behandlung der Quellen äußerst zuverlässig wirkendes, in der Darstellung oft bis in die Einzelheiten gehendes Bild von Leben und Wirken Hochmanns. Dazu kommen umfangreiche Beilagen, darunter eine genaue Aufnahme des Hochmannschen Nachlasses. Leider ist ihm ein Mißgeschick in die Quere gekommen, für das er selbst vollständig unschuldig ist, das aber doch einen leichten Schatten auf diese so gründliche Untersuchung wirft und zuweilen Zweifel aufkommen läßt, ob überall das letzte Wort gesprochen ist. Eine ganz wichtige Quelle, aus der Max Goebel bei seiner Hochmanndarstel-

lung hatte schöpfen können, war trotz gewissenhafter Nachforschungen für Renkewitz nicht erreichbar (vgl. dazu 204 Anm. 37). Es handelt sich um die sog. Geistlichen Liebesbrocken, eine aus dem Jahr 1771 datierende, von Wilhelm Weck stammende umfangreiche Handschrift, die eine Biographie Hochmanns enthält sowie eine Sammlung seiner Briefe, von denen nur der geringere Teil anderweitig überliefert ist. Inzwischen ist diese Handschrift aber wieder aufgetaucht, Donald F. Durnbaugh hat sie in Duisburger Privatbesitz entdeckt und in seinem Buch *European Origins of the Brethren*, 1958, benutzt. Renkewitz macht im Vorwort zur Neuauflage nicht nur auf diesen Tatbestand aufmerksam, er fügt aus der nachträglichen Einsicht in die Geistlichen Liebesbrocken dem Neudruck auch „Ergänzungen zum brieflichen Nachlaß Hochmanns“ bei (VIII f.), so daß der im Anhang erfaßte „Hochmann-Nachlaß“ damit auf den Stand der Forschung gebracht ist. In welchem Umfang sich aus dieser Quelle Ergänzungen und Korrekturen zur *Darstellung* von Renkewitz ergeben, muß vorderhand aber offen bleiben (Renkewitz selbst gibt VI f. nur einen Vergleich mit dem, was Durnbaugh daraus geschöpft hat). Sicherlich dürfte sich im großen kaum etwas ändern. Aber etwa über die Frankfurter Zeit Hochmanns, die als am Beginn seiner missionarischen Wirksamkeit stehend erhebliche biographische Bedeutung hat, konnte Renkewitz mangels Quellen wenig aussagen. Jetzt sind für diese Zeit mindestens fünf Briefe Hochmanns vorhanden! Vermutlich dürften Goebels interessante Angaben über Hochmanns Frankfurter Aufenthalt, die Renkewitz nur anmerkungsweise erwähnt, sie überdies in Zweifel ziehend (48 Anm. 20), durch diese Briefe jetzt belegbar sein. Hier bleibt also ein Desiderat. Schade, daß es durch einen Sachnachtrag im Neudruck nicht bereits erfüllt werden konnte.

Im übrigen ist es wenig, nur Beiläufiges, was der Rezensent gegenüber einer so gediegenen Arbeit zu monieren weiß. Wenn Hochmanns Vater 1664, im Jahr der Türkegefahr also, in den Adelsstand mit dem Prädikat „Hohenau“ erhoben wird unter Verweis auf die Verdienste der Familie in früheren Türkenkriegen (4), so wird man doch eher als auf das in Niederbayern gelegene Hohenau (so Renkewitz 3 Anm. 2) auf das nordöstlich Wien an der ungarischen Grenze gelegene Hohenau verweisen dürfen. Vielleicht ein weiteres Indiz für die vermutete österreichische Herkunft der Familie! – Den Matrikeleintrag Hochmanns vom 27. Juni 1687 in Altdorf kann man nicht als einen Beweis für ein zu diesem Zeitpunkt begonnenes Studium ansehen, wodurch entgegenstehende Bedenken – Hochmann selbst zählt Altdorf nicht unter die von ihm besuchten Universitäten – aus dem Weg geräumt werden können (so Renkewitz 9, vgl. 11 f.). Im 17. und 18. Jahrhundert ist es gang und gäbe, daß Bürgersöhne an der Heimatuniversität immatrikuliert werden und die akademischen Bürgerrechte erhalten ganz unabhängig vom Studienbeginn. Was etwa für Tübingen gilt: „Die Eintragung in die Matrikel . . . bedeutete nicht den Beginn des Studiums in Tübingen“ (W. Wille, *Die Matrikeln der Universität Tübingen*, Bd. 2, 1953, VII), wird auch von Altdorf gelten. Das von Renkewitz erschlossene vierjährige Studium Hochmanns in Altdorf 1687–1691 ist also problematisch. – Angesichts der ausführlichen Quellenzitate finde ich es bedauerlich, daß dort, wo von Hochmanns Berufung auf Luther berichtet wird (244 f., 350, 356), die Quellen nicht ausgeschrieben sind. Wenn von Hochmann einerseits gilt „Das lutherische Erbe erhielt sich nur in peripheren Dingen“ (355), so ist andererseits seine wiederholte Berufung auf Luther doch bemerkenswert. Sie kann irrig sein, etwa wenn Hochmann aus der Literatur die Ansicht entnimmt, Luther habe die Kindertaufe in die christliche Freiheit gestellt (347 Anm. 9). Sie scheint aber teilweise auch, etwa bei der Forderung der Gewissensfreiheit, unmittelbar aus dem Studium der Jenaer Lutherausgabe geschöpft zu sein (vgl. 245 Anm. 35). Leider kann man aus den Angaben von Renkewitz keine Sicherheit über letzteres gewinnen. Er selbst geht der Frage Hochmann und Luther nicht näher nach. Es wäre aber interessant zu wissen, ob man mit einem Lutherstudium Hochmanns rechnen muß.

Was die übrigen, sicherlich entscheidenderen Einflüsse angeht, so bleibt, darauf sei abschließend als ein wichtiges negatives Ergebnis hingewiesen, neben dem nach-

weisbaren Einfluß der radikalen deutschen Pietisten der Einfluß quäkerischen Gedankenguts fraglich. Renkewitz ist skeptisch gegenüber der Annahme, daß Hochmann den später von ihm geschätzten Barclay bereits in Halle zur Zeit seiner Bekehrung gelesen habe (32 Anm. 73). Auch geht es nach Renkewitz zu weit, Hochmann „unter die ersten deutschen Quäker zu rechnen“ (359; Quäker gibt es in Deutschland allerdings schon Jahrzehnte vor Hochmann, wie es ja seit den 60er Jahren des 17. Jahrhunderts eine antiquäkerische Literatur in der lutherischen Orthodoxie gibt!). Die Nähe zu den Quäkern ist aber nach Renkewitz mit Händen zu greifen, und er kündigt am Rande eine weitere Untersuchung über Hochmanns Verhältnis zu den Quäkern an (360 Anm. 63). Sie ist in den dreißig Jahren seit dem ersten Erscheinen dieser Arbeit nicht zustande gekommen, wohl richtig urteilt Renkewitz im Vorwort zur Neuausgabe, nur die Entdeckung neuer Quellen könne hier weiteren Aufschluß geben (VII). So wird manches an diesem seltsamen Mann, der den Eid und die Todesstrafe ablehnte, der für den toleranten Staat und für eine verchristlichte Gesellschaft gekämpft und gelitten hat, vorläufig noch im Dunklen bleiben.

Die Herausgeber der „Arbeiten zur Geschichte des Pietismus“ kann man zu der Aufnahme dieses Buches nur beglückwünschen. Sie haben damit allerdings einen Maßstab gesetzt, an dem die weiterhin in dieser Reihe erscheinenden Arbeiten sich werden messen lassen müssen.

Bochum

Johannes Wallmann

Christine Kitzler: Die Errichtung des Erzbistums Wien 1718–1729 (= Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Bd. 7) Wien (Werner Dom-Verlag) 1969. 104 S., kart. S. 115–

Die Arbeit (phil. Diss. Wien) behandelt die in den Jahren 1722/23, während der Regierungszeit Kaiser Karls VI., zustande gekommene Erhebung des Bistums Wien zum Erzbistum und die damit verbundene Dismembration des Viertels unter dem Wiener Wald vom Bistum Passau; diese Abtrennung umfaßte insgesamt 69 Pfarreien und 4 Klöster. Die Verfasserin bietet zunächst einen guten Überblick über die landeskirchlichen Bestrebungen des Erzhauses Österreich, die schließlich 1457/69 zur Errichtung des kleinen, fast nur die Stadt umfassenden Bistums Wien (und des Bistums Wiener Neustadt) führten. Spätestens um 1683, nach den Siegen Österreichs und ihrer Verbündeten über die Türken, als Österreich zur europäischen Großmacht erstarkte und auch die Stadt Wien neue Bedeutung gewann, tauchte der Plan auf, dem Bistum Wien durch Vergrößerung seines Diözesangebietes und durch Schaffung einiger Suffraganbistümer den Status eines Erzbistums zu verleihen. An die Öffentlichkeit traten diese Pläne mit der Ernennung des Grafen Ludwig Philipp von Sinzendorf zum österreichischen Hofkanzler (1715) und des Grafen Sigismund von Kollonitz zum Bischof von Wien (1716). Die Darlegungen der Verfasserin erweisen denn auch den diesbezüglich starken Einfluß Sinzendorfs und des schon auf Grund seiner Stellung einflußreichen kaiserlichen Beichtvaters P. Veit Tönnemann SJ. auf Karl VI., mit dessen Zustimmung schließlich in Rom die Erhebung Wiens zum Erzbistum betrieben wurde. Der Einfluß des Grafen Kollonitz, des späteren ersten Wiener Erzbischofs (und Kardinals), darf dagegen wenigstens für die frühezeit nicht zu hoch veranschlagt werden, wenngleich er freilich ein begriffliches Interesse an der Erhöhung seines Bischofssitzes anmeldete. Entsprechend ist die bisherige Annahme, die Erhebung Wiens zum Erzbistum sei von Kaiser Karl VI. ausgegangen, zu korrigieren. Bereits am 6. März 1721 beschloß die Konsistorialkongregation auf Antrag des Kaisers die Erhebung Wiens zum Erzbistum, die Papst Innocenz XIII. durch Bulle vom 1. Juni 1722 vollzog. Am 24. Februar 1723 wurde dem Bischof Kollonitz im Beisein Karls VI. das Pallium überreicht.

Nach intensiven Verhandlungen und dem notwendigen Einlenken des vor allem betroffenen Passauer Fürstbischof Joseph Dominikus von Lamberg einigte man sich hinsichtlich der Erweiterung des Wiener Bistumsgebietes auf einen Kom-

promiß. Passau trat das obengenannte Viertel unter dem Wiener Wald an das Erzbistum Wien ab, behielt aber das Präsentationsrecht auf jene Pfarreien, in denen dem Passauer Bischof als Grundherren das Patronatsrecht zustand. Ferner durfte Passau in Wien ein ständiges exemptes Offizialat mit Jurisdiktion über die Offizialatskirche Maria am Gestade (Maria-Stiegen) und die Bewohner der Passauer Höfe unterhalten. Eine Errichtung weiterer Suffraganbistümer kam nicht zustande; die eigenartigen Pläne, die Stifte Göttweig, Melk und Klosterneuburg zu Sitzen von Abtischöfen zu erheben, hatte man aufgegeben. Der Wiener Hof verpflichtete sich, in Zukunft das Bistum Passau unangetastet zu lassen. Passau erhielt die seit langem erwünschte Exemption aus dem Salzburger Metropolitanverband (1. Juni 1728). Mit Einwilligung des Papstes konnten die getroffenen Vereinbarungen 1729 in Kraft treten. Ungeachtet der feierlichen Zusicherungen trennte dann Kaiser Joseph II., wengleich auch aus notwendigen seelsorgerlichen Überlegungen heraus, den österreicherischen Teil des Bistums Passau völlig ab (1783) und schuf mit der Errichtung neuer Suffraganbistümer einen großangelegten Metropolitanverband Wien.

Die Arbeit, die sich im wesentlichen auf ungedruckte Quellen des Haus-, Hof- und Staatsarchivs Wien, der Diözesanarchive Wien und Passau, einzelner Faszikel anderer einschlägiger Archive und eines Faszikels des Allgemeinen Staatsarchivs München stützt, nicht jedoch auf Quellen des Vatikanischen Archivs, zeigt die wesentlichen Entwicklungslinien, die Hintergründe und manches Intrigenspiel bis zur Errichtung des Erzbistums Wien und Vergrößerung seines Diözesangebietes deutlich auf; sie vermag somit eine Lücke in der Erforschung der Passauer und Wiener Bistumsgeschichte zu schließen.

Zu bedauern ist, daß die Verfasserin während ihres Archivbesuches in München (Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Allgemeines Staatsarchiv) offenbar übersehen hat, neben dem benützten Faszikel HL Pass 656 die für das Thema gewiß einschlägigen Faszikel HL Pass 105, 106 und 1096a einzusehen. Ebenso wäre auch eine begrifflich saubere Scheidung von Hochstift und Bistum, von Bistum und Mensa episcopalis, wie sie heute eingeführt ist, wünschenswert gewesen. Zu bedauern ist ferner, daß jedes Register fehlt.

München

Georg Schwaiger

Richard van Dülmen: *Aufklärung und Reform in Bayern. I. Das Tagebuch des Pollinger Prälaten Franz Töpsl (1744–1752) und seine Korrespondenz mit Gerhoh Steigenberger (1763–1768)* (= *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, Bd. 32, H. 2/3). München 1969. S. 606–961.

Richard van Dülmen hat u. a. mit der Veröffentlichung des Briefwechsels Eusebius Amorts mit Pierre-François Le Courayer in Paris 1718/19 (in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 26, 1963, 493–559) und mit seiner Arbeit über „Propst Franziskus Töpsl (1711–1796) und das Augustiner-Chorherrenstift Polling“ (Kallmünz 1967) bedeutende Beiträge zur Erforschung des Einflusses des Augustiner-Chorherrenstiftes Polling auf die Geistesgeschichte Bayerns im 18. Jahrhundert geleistet. Mit der vorliegenden, mit einer übersichtlichen Einleitung versehenen Quellenedition aus der Zeit geistiger und wirtschaftlicher Blüte des Stiftes Polling bietet er einen weiteren unmittelbaren Einblick in die Zeit der beginnenden Aufklärung und der anhebenden geistigen Auseinandersetzungen in Bayern, an denen das Stift Polling – im 18. Jahrhundert eine Art klösterliche Gelehrtenakademie – maßgeblich beteiligt war.

Im Tagebuch des Propstes Töpsl aus den Jahren 1744 bis 1752 spiegeln sich insbesondere die Polling betreffenden Ereignisse dieser Jahre, die für herrschende Theologie und Denkart der Zeit aufschlußreichen literarischen Kämpfe des Pollinger Chorbherrn Eusebius Amort, eines der fähigsten katholischen Theologen des 18. Jahrhunderts, und dessen wiederholtes Eingreifen in den Streit um die mysteriösen Visionen der spanischen Nonne Maria Coronel de Agreda († 1665). Der Briefwechsel des Propstes Töpsl mit Gerhoh Steigenberger, seinem wohl begabtesten, aber sehr ehrgeizigen und damals noch „unausgeregten“ Konventualen und Schüler der jün-

geren Generation, aus dessen Studienzeit (1763 bis 1768 in Paris und Rom) gibt einen umfassenden Eindruck der geistigen Bewegungen um 1765, „natürlich im Spiegelbild des reifen Prälaten und des jungen zielstrebigem und lerneifrigen Schülers“. Wissenschaftliche Fragen, Nachrichten über Schriftsteller aus dem Orden der Augustiner-Chorherren, die Entwicklung der von Georg v. Lori gegründeten bayerischen Akademie der Wissenschaften (1758), zu deren Mitgliedern auch Amort und Töpsl zählten, das Kirchenreformprogramm des Direktors des kurfürstlichen Geistlichen Rates in München, Peter von Osterwald, der Einfluß des Febronius, die von der Aufklärung vorangetriebene Auseinandersetzung mit dem in der Kirche und in allen Rängen und Ständen der Bevölkerung noch stark verbreiteten Aberglauben und Hexenwahn und nicht zuletzt das Schicksal der Jesuiten vor der Aufhebung ihrer Gesellschaft (1773) stehen im Mittelpunkt dieser instruktiven, von Töpsl in sachlich-knapper, aber wohlgebildeter Sprache, von Steigenberger in breiter Darlegung und nicht immer gewandter Stilisierung geführten Korrespondenz. Die hier vorgelegten Briefe sind dabei ein sprechendes Zeugnis der sorgenden Anteilnahme eines gelehrten und klugen Ordensoberen am Werdegang eines seiner Konventualen, schöner Ausdruck eines vertrauensvoll offenen Verhältnisses eines Konventualen zu seinem Oberen, Zeugnis auch für die menschliche Seite der beginnenden Aufklärung, die eben im Stift Polling eines ihrer bayerischen Zentren fand.

Der Herausgeber hat für die vorliegende, nach den üblichen Regeln durchgeführte Edition aus dem vollständig erhaltenen Komplex von 1080 Originalbriefen 99 Briefe Töpsls und 100 Briefe Steigenbergers aus den Jahren 1763 bis 1768 ausgewählt. Jedem der teils lateinisch, teils französisch abgefaßten Briefe steht eine knappe Inhaltsangabe voran. Das beigefügte Personenregister vervollständigt die Edition. Nach Ankündigung des Herausgebers ist die Publikation der gewiß ebenso aufschlußreichen Korrespondenzen aus den Jahren 1773 bis 1787, aus der Zeit der Lehrtätigkeit Steigenbergers an der Universität Ingolstadt und seiner daran anschließenden Tätigkeit als Hofbibliothekar in München, vorgesehen.

München

Georg Schwaiger

Erhard Meissner: Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711–1787) (= Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für bayerische Landesgeschichte, Reihe 4, Bd. 12; Studien zur Fuggergeschichte Bd. 21). Tübingen (J. C. B. Mohr) 1969. XV, 319 S., 13 Taf., kart. DM 32.–

Die Erlanger phil. Diss. untersucht einen der geistlichen Fürsten der letzten Epoche der Reichskirche, den Reichsgrafen Anton Ignaz von Fugger, Fürstpropst von Ellwangen (1756–1787) und Fürstbischof von Regensburg (1769–1787). Von seinen Pfründen her, die in dieser Zeit maßgeblich das Gewicht bestimmten, gehörte der Fuggersproß nicht zu den großen Reichsprälaten. Um so mehr konnte er sich seinen landesväterlichen Aufgaben in beiden kleinen Hochstiften und den geistlichen Dingen als Propst und Bischof widmen. Hier gehört Anton Ignaz zu der nicht kleinen Zahl der gut gebildeten, um leibliche und geistliche Wohlfahrt seiner Untergebenen gleich besorgten geistlichen Fürsten des späten 18. Jahrhunderts. Ein ausgeprägter Sinn für Würde hielt sich in ihm mit geistlichem Verantwortungsbewußtsein die Waage. Die Untertanen in Ellwangen und im Hochstift Regensburg schätzten ihn als gütigen Landesvater, der auf Sicherheit und gute Ordnung hielt. Für das Hochstift Regensburg konnte er den alten Streit mit Kurbayern um die Reichsherrschaft Donaustauf endlich zugunsten des Hochstifts bereinigen. Heute noch erinnert im Regensburger Dom der edle silberne Hochaltar an seinen frommen Sinn. – Die ansprechende Dissertation ist auf breiter Quellenbasis in liebevoller Detailschilderung erarbeitet. Sie ist ein schöner Beitrag zur Geschichte des Bistums Regensburg und der Fürstpropstei Ellwangen, ebenso zur Familiengeschichte der Fugger. Die Ortsnamen sind leider vielfach in der Schreibung der Quellen belassen, manchmal auch falsch gelesen, z. B. bei der Aufzählung der Dörfer und Flecken des Hochstifts Regensburg (S. 231–234); eine in den Rechtstiteln klare Übersicht der immediaten und mediatischen Teile des Hochstifts hätte sich dem Verfasser in meinem Auf-

satz „Das dalbergische Fürstentum Regensburg (1803–1810) (in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 23, 1960, 42–65) geboten.

München

Georg Schwaiger

Erwin Keller: Johann Baptist Hirscher (= Wegbereiter heutiger Theologie). Graz (Styria-Verlag) 1969. 396 S., geb. DM 30.–.

Fries und Finsterhölzl planen eine zwölfbändige Textedition großer Theologen des 19. Jh., die den Vorteil der Befreiung von scholastischen Schemata, die ihnen die Aufklärung verschafft hatte, wahrnahmen und unter Verarbeitung von Elementen der deutschen Philosophie ihre neuen Systeme schufen. Die Tübinger Schule, die, weil die Geschichte ihr Thema war, glimpflich durchs Jahrhundert kam, bildet die Substanz der Sammlung, doch wird auch auf Johann Michael Sailer ausgegriffen, der als erster eine Verbindung zur deutschen Geistesbewegung schuf, und auf den Wiener Anton Günther, den die Indizierung traf. Der Neuthomist Matthias Joseph Scheeben müßte als Fremdkörper in dieser Reihe empfunden werden, wenn nicht auch an ihm die jetzige Generation etwas wieder gutzumachen hätte: Haben doch die späteren Ausgaben seiner Werke sich Eingriffe gefallen lassen müssen, die viel Ursprüngliches entfernten.

An dem zuerst publizierten, von E. Keller bearbeiteten Band über Johann Baptist Hirscher läßt sich die Anlage des Gesamtwerks ablesen. Die Herausgeber sind der heutigen Theologie verpflichtet und entnehmen ihr den Impuls zur Fragestellung. Was in dieser Perspektive an den Autoren des 19. Jh. interessant erscheint, wird aus den Texten herausgeschnitten. Die Fragmente haben eine Länge von einer Seite bis zu neun Seiten, in dem parallel erschienenen Bande von Döllinger etwas mehr. Die Reformtendenz, die sich im II. Vatikanischen Konzil ausdrückte, wird darin gleichsam auf vorbereitende Ideen des 19. Jh. zurückprojiziert.

Eine Biographie und theologiegeschichtliche Ortung Hirschers ist vorangestellt. Danach hat der arme oberschwäbische Knabe bei den Praemonstratensern in Weissenau den ersten Schulunterricht genossen, in Konstanz und später im Meersburger Priesterseminar eine Befruchtung durch Wessenberg erfahren. Beim Studium in Freiburg wurde der bedeutendste der aufklärerischen Moraltheologen, Ferdinand Wanker, sein Lehrer. Von ihm übernahm er den Einbau der Psychologie ins Moralsystem. Daß Hirscher dem Ellwanger Moralisten Bestlin, einem Gefolgsmann Sailers, zugeordnet wurde, stellte die Weichen auf eine Universitätslaufbahn. Von der Gründung der katholischen Fakultät Tübingen an gehörte Hirscher zum dortigen Lehrkörper. Eine Bibliographie (nicht ganz vollständig) und ein Literaturverzeichnis (Archivalien einbegriffen) helfen dem Benutzer der neuen Edition zur wissenschaftlichen Weiterarbeit.

Der Historiker der „Katholischen Tübinger Schule“ Joseph Rupert Geiselman stellte in seinem monumentalen Werk 1964 als das Charakteristische an Hirscher heraus, daß dieser Moraltheologe dem Reiche Gottes den Platz des „höchsten Ideals“ zuweist und alle Momente der Moral dadurch synthetisiert. Die Reich-Gottes-Theologie knüpft die Moral so eng an die Dogmatik, daß Hirscher sagen kann: „Ich bin von der Offenbarungsidee, daß es ein Reich Gottes gebe und daß dasselbe eine Provinz *auch* auf Erden habe, ausgegangen, nicht also von einem abstrakten Satze.“ Dem Reiche Gottes, dem Hirscher im Gegensatz zu seinem Tübinger Kollegen Drey überirdisches Wesen zuspricht, ist ein satanisches Reich gegenübergestellt. Sowohl das überirdische Reich als auch die Bühne der Heilsgeschichte ist mit Engeln vollgestellt. Der Mensch, gleichsam als Kind geschaffen und von Gott bis zu dem Punkt erzogen, wo er in eine in Freiheit festgehaltene Kindschaft überführt werden konnte, mußte etwas Hinderndem konfrontiert werden, demgegenüber er eine Probe besteht. Aber der Mensch bestand die Probe nicht. Die Heilsökonomie Gottes konnte ihn dennoch für das überirdische Reich retten, weil dem gefallen Menschen die Fähigkeit zur Verbesserung verblieb und das eingeborene Bedürfnis nach einem Reich Gottes nicht erlosch. In seiner Anlage besitzt der Mensch ein vierfaches Vermögen, am Reiche Gottes teilzuhaben: Vernunft, Freiheit, Gewissen und Gemüt.

Als Christus die Idee vom Reiche Gottes reiner als die Vorzeit offenbarte, verwirklichte sich, was im Menschen angelegt war. Dieser Prozeß wird durch die Institutionen Heiliger Geist und Kirche laufend unterstützt.

Das Systemhafte dieses Hirscherschen Entwurfs geht nur in geraffter Form in die Vorbemerkung des Bearbeiters und in fünf ausgewählte Textstücke ein. Es ist nicht eigentlich die Moraltheologie, nicht also die eigentliche Lebensleistung Hirschers, die an der jetzigen Reprintation teilhat.

Stattdessen sind es die kühnen Entwürfe des jungen Hirscher in den Aufsätzen der von ihm selbst mitbegründeten Theologischen Quartalschrift vor allem der Jahrgänge 2–5 (1820–1823) zu aktuellen Kirchenfragen und – unter Überspringen der großen theologischen Werke der Tübinger Periode – die Reformschriften, die Hirscher, 1837 nach Freiburg berufen, im aufgeregten Vormärz, schließlich unter dem Eindruck der Revolutionsereignisse von 1848 und der danach aufkommenden Reaktion schrieb und die ihn in Konflikte brachten, welche dem Auswahlprinzip des Editors entsprechen.

Die Anordnung der 73 Textausschnitte ist chronologisch. Den Nachteil, der daraus entsteht, daß inhaltlich zusammengehörnde Stücke nicht beieinander bleiben und jeder systematische Zusammenhang fehlt, sucht der Bearbeiter dadurch abzumildern, daß er den einführenden Worten, die jedem Textfragment vorgeordnet sind und auf die Aktualität der Hirscherschen Thesen aufmerksam machen, auch Verweise auf weitere Textstücke einfügt. Der Umkreis der Reformthemen, die in Hirschers Horizont standen und nun ans Licht geholt werden, ist erstaunlich: Protest gegen den Pflichtzölibat, Ruf nach Diözesansynoden, an denen die Laienschaft beteiligt ist, Verteidigung der Freiheit theologischer Forschung, hermeneutische Bemühungen in Katechetik und Homiletik, die die biblische Wahrheit in die gegenwärtige Sprache bringen sollen, Reinigung der Liturgie von Opernstil und Latein, Oekumenismus. Will man sich einen Überblick über Hirschers Äußerungen zu einem dieser Themen verschaffen, so muß man sich, dem ganzen Buch entlanggehend, die Textstücke zusammensuchen.

Im Grunde handelt es sich um eine Zitatensammlung, herausgeschnitten aus dem historischen Kontext zu dem Zweck, einen *Catalogus testimoniorum* von Autoren des 19. Jh. für die seit dem II. Vatikanum lebendigen Reformtendenzen zusammenzustellen. Die Herausgabe Hirschers dient also nicht einem vermehrten historischen Verständnis dieses Theologen, sondern zielt auf den Effekt, daß man sage: „Sieh doch an, schon im 19. Jh. hat man unsere Reformziele angestrebt!“

Daß weder die Texte noch ihre Kommentierung das volle historische Bild geben, wird an dem Punkte besonders deutlich, wo Hirschers Ruf nach Diözesansynoden 1849 zur Sprache kommt. Während seiner ganzen Laufbahn hat nichts so sehr wie diese Forderung Hirscher in Konflikte geraten lassen. Daß er dabei auch gegen die Front der seit der Koalitionsfreiheit von 1848 gebildeten katholischen Vereine und deren dynamischen Kirchentage stand, wird in der neuen Publikation nicht in den Blick gerückt. Hirscher war zu der Analyse gelangt, daß sich, da gesetzmäßige Synodalorgane fehlten, die Laienvereine an die Stelle drängten. Da es diesen aber an kirchlicher Autorität mangle und sie nur eine bestimmte Tendenz repräsentierten, könnten sie nicht wahrhaft helfen. Die Vereine besäßen nur einen partikularistischen Charakter. Sie provozierten damit ihre Gegensätze und hinderten die Kirche, auch diejenigen als ihre Kinder zurückzugewinnen, welche zu einer anderen Farbe gehörten. Das neue Buch über Hirscher verschweigt, daß der Synodalgedanke gar nicht nur den Bischöfen ungeliegt kam, sondern auch dem Vereinskatholizismus. Nicht nur Bischofszensuren und Indizierung wurden als Kampfmittel der Gegner benutzt, sondern auch der infame Versuch unternommen, die Reformschrift Hirschers durch die neue Autorität der Universitätswissenschaft unschädlich zu machen. Döllinger wurde zur Stellungnahme gegen Hirscher aufgerufen. Auch im Sinne der Tendenz der neuen Hirscherausgabe wäre es gut gewesen, auf die Sympathie Döllingers und des böhmischen Bolzano-Kreises im Kommentar hinzuweisen.

Heidelberg

Friedrich Heyer

Paul-Werner Scheele: Johann Adam Möhler. Leben und Werk (= Wegbereiter heutiger Theologie. Herausgegeben von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl). Graz-Wien-Köln (Styria) 1969. 374 S., geb. DM 30.-.

Zusammen mit seinem leider frühverstorbenen Assistenten Finsterhölzl hat der Münchener Fundamentaltheologe Heinrich Fries, zugleich Vorstand des Ökumenischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät, eine neue Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie“ begonnen. Sie soll mit je einem Band zwölf bedeutende katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert vorstellen, zunächst in einer ausführlicheren Darstellung ihres Lebens und Lebenswerkes, dann in einer sorgfältigen Auswahl ihres Schrifttums: Hirscher, Döllinger, Möhler, Drey, Deutinger, Baader, Pilgram, Sailer, Kuhn, Staudenmaier, Scheeben und Günther. Bisher liegen drei nach Ausstattung und Inhalt stattliche Bände vor: Erwin Keller, Johann Baptist Hirscher (1969); Johann Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger (1969) und der genannte Möhler-Band.

Die zwölf Theologen-Namen können einen lebendigen Eindruck vermitteln von dem hoffnungsvollen Aufbruch der katholischen Theologie Deutschlands im vorigen Jahrhundert. Der Zusammenbruch war – äußerlich manifestiert im gewaltsamen, doch bezeichnenderweise ohne ernsthafte Gegenwehr hingegenommenen Ende der Reichskirche – vollständig gewesen, auch in der Theologie. Schon im späten 18. Jahrhundert hatten im Grunde nur noch Blendfassaden, Scheinarchitektur, das sterbende barocke Gehäuse gedeckt, wenn es auch an sehr ernsthaften Versuchen eines Neubaus (im Rahmen einer meist sehr redlichen katholischen Aufklärung) nicht gefehlt hat. Der große Sailer steht an der Wende zweier Epochen. Und an ihm wird auch bereits die ganze Tragik der kirchenpolitischen Entwicklung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert sichtbar: Kaum einem der Großen des Jahrhunderts, bis zu Herman Schell und seinen Schicksalsgenossen in den Modernistenkämpfen der letzten Jahrhundertwende, blieb der Vorwurf mangelnder Orthodoxie und unkirchlicher Gesinnung erspart. Die kuriale Kirchenpolitik nahm seit der Restauration des Kirchenstaates eine Entwicklung gegen den wahren Fortschritt des Jahrhunderts. Die romantisch verklärte, in mittelalterlichen Wunschbildern gespiegelte „Vorzeit“ sollte in allen Bereichen wiederhergestellt werden, auch in der Theologie. Dieser Weg mußte in die geistige Inferiorität, in die geradezu selbstmörderische Isolation führen – dies um so schlimmer, weil in der katholischen Kirche seit dem Aufbruch der Neuzeit schon fortschreitend die lebendige Verbindung mit der wissenschaftlichen Entwicklung des Abendlandes sich gelockert hatte. Die fruchtbare Auseinandersetzung mit der Aufklärung, der zukunfts mächtigsten Bewegung seit der Reformation, war entweder in a priori feindseliger Abwehr nicht zustande gekommen oder dort, wo sie, wie in Deutschland, ernsthaft und erfolgreich aufgenommen wurde, spätestens im Zeitalter der Restauration abgewürgt worden. Doch der Geist der Theologen ließ sich auch unter Gregor XVI. und Pius IX. nicht auslöschen. Die katholische Theologie Deutschlands zeigt den ganzen Reichtum neuer, positiver Möglichkeiten, die freilich durch eine rigorose Kirchenpolitik sich zunächst vielfach nicht entfalten konnten. Die meisten Probleme der katholischen Kirche der Gegenwart waren schon die Fragen des 19., nicht selten schon des „aufgeklärten“ 18. Jahrhunderts: ein Glaubensverständnis, das sich in einer bewußt wissenschaftlichen Epoche nicht letztlich mit der Position eines „credo quia absurdum“ begnügen kann; Erschließung und Lebendigmachung der reichen, aber vielfach verschütteten Schätze der Liturgie; Abrücken von den überkommenen Schaubildern einer reinen Kleruskirche im Gewand feudaler Macht und Pracht; Engagement am notleidenden Menschen, den die offizielle Amtskirche zur Ruhe gemahnt, seinem Elend überlassen und mit dem Himmel getröstet hat; Hereinnehmen des Laien in echte Mitverantwortung in der Kirche (hier etwa Hirschers großartiges Synodal-Programm!); notwendige Selbstreform der Kirche an Haupt und Gliedern, um so die ursprüngliche Reinheit und Leuchtkraft wiederzugewinnen; auf solcher Grundlage die redliche Bemühung um die Annäherung und spätere Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen, eben nicht im Sinne bedingungsloser Kapitulation der „Schismatiker“ und „Häretiker“ – und in all dem und über all dem: die Kirche – im recht

verstandenen christlichen Bruderdienst – als sichtbares Zeichen unerschöpflicher Barmherzigkeit und als Anwalt menschlicher Freiheit! Solche Gedanken mögen schier utopisch erscheinen, wenn man die konkrete Kirchengeschichte von den Tagen Leos XII. bis zu Pius X. oder auch zu Pius XII. kennt. Aber all diese Gedanken wurden von katholischen deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts gedacht und ausgesprochen. Keineswegs in einer Haltung revolutionären Protests, der alle Überlieferungen stürzen will, wohl aber im Geist der Verantwortung des echten Theologen, der seine Kirche liebt und sich für ihr Schicksal nicht weniger mitverantwortlich fühlt als Hierarchen.

Gerade im kurzen, reichgefüllten Leben und Wirken Johann Adam Möhlers wird dies deutlich sichtbar. Immer wieder kann man es erleben, daß seine Worte einen treffen, als seien sie im heutigen Gespräch formuliert. Möhler, der nacheinander „drei deutschen Stämmen gehörte“, den Franken, Schwaben und Bayern, hat den Aufbruch der katholischen Theologie hervorragend mitbestimmt. Wir wissen seit den besten Arbeiten Joseph Rupert Geiselmanns, wieviel er etwa der geistigen Arbeit Sailers verdankt hat, wo die Einflüsse seiner Lehrer in der Ellwanger und Tübinger Zeit ihn befruchtet haben – und dennoch die theologische Genialität dieses Geistes, woran die längst offenkundigen methodischen Mängel seiner „Symbolik“ nichts verkleinern. Scheele zeigt Möhler zunächst, wie es sich gehört, in seiner Zeit, der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Daran schließt sich gleichsam in organischer Weiterentwicklung an, was Möhler in der gegenwärtigen Situation der Kirche zu sagen hat. Die Textauswahl bringt dreiundvierzig Titel, jeweils mit Einführung, damit eben der notwendige Zusammenhang gewahrt und das Gesamt der Konzeption Möhlers erkennbar wird. Dadurch ist auch die große Gefahr jeder Auswahl glücklich vermieden: daß nur herausgenommen wird, was man sucht, ohne anderes, vielleicht sogar Widersprüchliches einer verschiedenen Entwicklungsphase zu beachten. – Wenn man die letzten eineinhalb Jahrhunderte der katholischen Kirche überschaut, erkennt man, daß die Arbeit der Großen des vorigen Jahrhunderts nicht vergeblich gewesen ist, wie es vielfach den Anschein haben konnte. In vielerlei Rinnalen sind ihre Erkenntnisse weitergeflossen, zeitweilig mehr unterirdisch. Aber sie wurden dennoch „Wegbereiter heutiger Theologie“, des neuen Aufbruchs in der katholischen Kirche, wie ihn Papst Johannes XXIII. und sein II. Vatikanum eingeleitet haben.

München

Georg Schwaiger

Frank-Eberhard Wilde: Kierkegaards Verständnis der Existenz (= Publications of the Kierkegaard Society III). Copenhagen (Rosenkilde a. Bagger) 1969. 170 S., kart. Da.Kr. 32.–.

„Die vorliegende Arbeit ist als Versuch einer historisch-kritischen Erfassung des Kierkegaardschen Existenzverständnisses nach fast 50 Jahren ‚Kierkegaardrenaissance‘ ein unzeitiger Spätling und eine bescheidene ‚Nachschrift‘. Sie will einem besseren Kierkegaardverständnis dienen und ist von keinem systematischen ‚Anliegen‘ diktiert“ (S. 7). Ganz so „bescheiden“ kann das kaum gemeint sein, wenn man zugleich erfährt, daß die Literatur über Kierkegaard inzwischen auf 5167 Titel angewachsen sei und Verf. von seiner eigenen Arbeit sagt: „Die Flut der Sekundärliteratur trägt zu dem Thema so gut wie nichts bei“ (11). Denn unser „Spätling“ soll sich unterscheiden „von allem, was bisher dazu geschrieben wurde, gerade auch Arbeiten, die ‚Existenz‘ betont im Titel führen“ (9).

Wer sich als Leser mit Kierkegaard eingelassen, sich seinen Provokationen ausgesetzt oder sogar über ihn geschrieben hat, muß ntürlich gespannt sein, was da kommen wird. Freilich wird er schon in der Einleitung aus dieser Spannung entlassen, wenn er liest: „Es könnte sich ... herausstellen, daß der Däne im Ernste (sic!) keinen Platz unter uns hat, nicht haben will oder nicht haben kann“ (10). Was mit dieser Ernsthaftigkeit gemeint ist, wird am Vergleich mit Luther erklärt: „Die Neubelebung der Lutherforschung hingegen hat den Reformator in die erste Reihe theo-

logischen Nachdenkens gestellt; Kierkegaard erholte sich nicht von Barths Abwendung. Erst zitiert als verlorener Sohn von Romantik und Spekulation, der auszog, als Entlaufener Schleiermachers und Hegels das 19. Jahrhundert theologisch zu annullieren, dann ertrapt, in seiner Trennung von Gott und Welt das Humanum am Ende doch noch zu hofieren, sah sich Kierkegaard wieder, diesmal posthum, seiner theologischen Gefolgschaft ledig und blieb der einsame Einzelne“ (10). In der Anmerkung dazu heißt es sogar: „Barth hat Kierkegaard fallengelassen“ (11 Anm. 16). Das wird u. a. begründet mit Barths Kopenhagener Vortrag: „Dank und Reverenz“, Ev. Theologie 1963. Dabei mußte Verf. allerdings solche Sätze Barths überlesen wie: „Dennoch meine ich, Kierkegaards Weckruf, wie wir ihn damals hörten, auf meinem ganzen folgenden Weg und bis auf diesen Tag treu geblieben zu sein. Zu Hegel oder gar zu Bischof Mynster gab es von damals her für mich keine Rückkehr“. „Ich halte ihn (Kierkegaard) für einen Lehrer, durch dessen Schule jeder Theologe einmal hindurchgegangen sein muß. Wehe einem Jeden, der sie versäumt haben sollte! Nur daß er nicht in ihr sitzen bleiben und besser nicht in sie zurückkehren würde“. (Vgl. dazu auch das Vorwort von Barth: „Kierkegaard und die Theologen“ zu den Aufsätzen von Hermann Diem, *Sine vi-sed verbo*, Theol. Bücherei Bd. 25, 1965). Verf. kam allerdings nicht in die Gefahr, in dieser Schule „sitzenzubleiben“, weil er nie in sie gegangen ist.

Sein Interesse gilt vielmehr der „*wissenschaftlichen Nachlaßverwaltung*“: „Was blieb, ist aufs Ganze gesehen wissenschaftliche Nachlaßverwaltung, die den Erblasser historisiert“ (11). Nun hat Kierkegaard selbst zu dem Umgang mit seinem Nachlaß bekanntlich prophylaktisch schon einiges sehr Bittere gesagt, was aber unseren Verf. nicht abhalten konnte, das Unternehmen genau in der von Kierkegaard befürchteten Weise zu Ende zu führen: „Nur die Rede von Existenz hat sich diesem Historisierungsprozeß bisher hartnäckig entzogen; sie soll ihm jetzt unterzogen werden“.

Dazu geht er Kierkegaards Verständnis von Existenz nach von den frühen Tagebuchaufzeichnungen an über die Dissertation und die Pseudonyme bis zum Johannes Climacus der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift“, der ästhetischen, ethischen, religiösen Existenz usw. In der Pseudonymität der Schriften sieht er „die einzige Möglichkeit, in der Kierkegaard völlig ‚redlich‘ sein konnte, alles sagen konnte, was er zu sagen hatte, ohne sein disparates Reden durch die Identität des Verfassers ad absurdum zu führen. Im Blick auf den historischen Kierkegaard ist die Pseudonymität nur sein Stillstehen vor den Abgründen seiner eigenen Gedanken, die er denkerisch nicht ausgleichen konnte“ (41). Ob wohl jemals ein wirklicher *Leser*, etwa von „Entweder-Oder“ auf den Gedanken kam, der Verfasser hätte nur deshalb die Papiere des A und des B und dazu auch noch das „Ultimatum“ in dieser raffinierten Verschlüsselung durch die verschiedenen Pseudonyme zusammen veröffentlicht, um der staunenden Mitwelt seine eigenen Abgründe zu offenbaren, mit denen er selbst nicht fertig wurde, aber das Schreiben eben nicht lassen konnte? Einen solchen durch die Pseudonymität nur schlechtverhüllten Exhibitionismus – jedermann in Kopenhagen konnte wissen, daß Kierkegaard der Verfasser war – sollte man ihm doch nicht unterstellen. Natürlich hat es schon damals neugierige Leute gegeben, die an dem „Entweder-Oder“ vorbei sich nur für den „Verfasser selbst“ interessierten. Kierkegaard hat sie damit abgewehrt, daß er sie an die Pseudonyme verwies und nur unter deren Namen zitiert werden wollte. Aber er wußte schon damals, daß er sich nicht mehr wehren könne gegen die Nachwelt, in der die historisch-kritischen Wissenschaftler an seinem Werk vorbei nach dem „historischen Kierkegaard“ fragen und es nach diesem beurteilen würden.

Gewiß hatte Kierkegaard für die Abfolge der Pseudonyme keinen im voraus konzipierten Plan, sondern sie haben seine eigene Entwicklung sowohl gespiegelt wie mit vollzogen. Doch daß die Pseudonymität gerade kein „Stillstehen“ vor Kierkegaards eigenen Aporien war, zeigen schon die mit betonter Absicht immer gleichzeitig mit den Pseudonymen unter seinem eigenen Namen veröffentlichten „Erbaulichen“ und später „Christlichen Reden“. Aber das macht unserem Verf. keinen Eindruck, denn diese „bieten nicht ein einziges Mal ‚Existenz‘ oder ‚existieren‘.“

Gelegentlich hat Verf. die löbliche Einsicht, daß es Kierkegaard nicht um einen „Begriff“ der Existenz, sondern um das Existieren selbst geht. Leider vergißt er das immer wieder, obwohl sich doch wohl auch jene „Reden“ um das Existieren bemühen. Er kann deshalb auch in dem Rechenschaftsbericht Kierkegaards von 1848: „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ nur einen „nachträglichen Systematisierungsversuch“ sehen, wodurch er Gefahr laufe, „die frühen Schriften ihres Eigengewichts zu berauben“ (69). Ebenso beurteilt er den „Anhang“ zur „Nachschrift“: „Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur“: „Hier versucht Kierkegaard sein Werk als ein einheitliches Ganzes zu begreifen“ (144 Anm. 166). „Damit ist den spannungsreichen Frühwerken eine Einheitlichkeit appliziert, die sie selbst nicht besitzen“ (144). Und er kommt zu dem Schluß: „Damit ist unsere Erklärung der Pseudonymität aus der Disparatheit des Stoffes und seiner Bewältigung bestätigt“ (145) – quod erat demonstrandum.

Kierkegaard selbst kommt freilich zu einem anderen Schluß: „Soll ich nun den Anteil der Vorsehung an meiner ganzen Verfasserwirksamkeit so kategorisch bestimmt als möglich ausdrücken, so weiß ich keinen bezeichnenderen oder entscheidenderen Ausdruck als diesen: es ist die Vorsehung, die mich erzogen hat, und die Erziehung ist reflektiert in dem Prozeß des Schaffens“ (S. V. XIV 562). Nun muß man vielleicht unserem Verf. zugutehalten, daß seine „historisch-kritische Methode“, von der, wie er weiß, „Kierkegaard nichts hält“ (8), für diese „Kategorie“ der „Vorsehung“ kein Organ und kein Instrumentarium hat. Aber dann soll er, gerade als Historiker, nicht mitreden wollen über ein geschichtliches Phänomen wie Kierkegaard, der in einem seiner letzten Tagebucheinträge unter der Überschrift: „*Providentia specialissima*“ schreibt: „Ein Christ sein heißt glauben an eine providentia specialissima, nicht in abstracto, sondern in concreto. Nur der hat diesen Glauben in concreto, ist Individualität; jeder Andere gibt sich eigentlich herunter zum Exemplar im Verhältnis zur Art, hat keinen Mut und keine Demut; er ist nicht gepeinigt und ihm ist nicht geholfen genug, um Individualität zu sein.“ (Pap. XI, A 259).

Verf. leidet an einem merkwürdigen Ressentiment des „Historikers“ gegen den „Systematiker“. Immer wieder kämpft er gegen das „Systematisieren“ von Kierkegaards Werk, und in dem „Abschluß“ sagt er: „Den ‚ganzen Kierkegaard‘ gibt es nicht“ (162). Er hätte durchaus recht, wenn er damit sagen wollte, daß es eine systematisch-theologisch geschlossene Konzeption in Kierkegaards Werk nicht gibt. Diesen Anspruch hat Kierkegaard freilich auch nie erhoben. Darum weiß ich nicht recht, gegen wen er damit eigentlich polemisieren zu müssen meint. Offenbar denkt er dabei auch an mich, wie ich aus einem Zitat entnehme: „N. Thulstrup macht es H. Diem z. B. zum Vorwurf, daß er die 34 Bände, die von Kierkegaard vorliegen, wie die Kapitel *eines* Buches lese“ (8. Anm. 6). Das habe ich in der Tat getan, und ich nehme es jedem Kierkegaardforscher übel, wenn er das nicht tut. Ich habe es ja immerhin mit dem *einen* Kierkegaard zu tun, wobei es völlig gleichgültig ist, ob ich „Historiker“ oder „Systematiker“ bin. Jedenfalls ist es der eine Kierkegaard, der mir aus der Geschichte mit seinem gesamten Werk begegnet und mit all seinen Reflexionen, Kämpfen und Leiden bis hin zu seinem geradezu triumphalen Sterben. Wie könnte ich auch nur eines all dieser Momente auslassen, wenn ich mich durch Kierkegaard wirklich gestellt weiß?

Ich verstehe darum nicht, warum man sich gegen den „ganzen Kierkegaard“ wehrt, und kann darin nur ein, gerade für den Historiker nicht erlaubtes Ausweichen vor der faktischen Geschichte sehen.

Tübingen

Hermann Diem

Hermann Josef Dörpinghaus: Darwins Theorie und der deutsche Vulgärmaterialismus im Urteil deutscher katholischer Zeitschriften zwischen 1854 und 1914. Freiburg (Universitätsbibliothek) 1969. IX, 282 S., kart.

Seine vielschichtige Problematik hat das 19. Jh. selbst nicht aufzuarbeiten vermocht – aus welchen Gründen auch immer. Allenthalben drängt sie sich heute,

wenn auch durch die Geschichtereignisse der letzten hundert Jahre modifiziert, wieder in den Vordergrund. Die Religionskritik spielt innerhalb dieses wiederaufgelebten Problembewußtseins eine bedeutsame Rolle. Eine der Quellen für die Religionskritik war im 19. Jh. der naturwissenschaftlich aufgezümmte Positivismus. Ein Neopositivismus ist es u. a. auch heute, der einer Religionskritik den Antrieb verschafft. Zwar ist dieser Neopositivismus nicht mehr unmittelbar naturwissenschaftlicher Prägung, wohl aber läßt sich das naturwissenschaftliche Wissenschaftsideal als Pate erkennen.

Wie begegnet der christliche Glaube dieser Kritik und Bestreitung? Es ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich, innerhalb eines gerade anlaufenden Prozesses dessen Figuren schon klar zu erkennen. Wünschenswert aber ist es, den Auseinandersetzungsprozeß von Anfang an so anzulegen, daß er in gehöriger Sachlichkeit und Aufgeschlossenheit ausgetragen werden kann. Woher aber nimmt man die Maßstäbe, wie kann man die ‚Betriebsblindheit‘ aufheben? U. a. bietet sich die Reminiszenz ähnlicher Gesichtssituationen an, eine Aufhellung des Verhaltens der entsprechenden Auseinandersetzungspartner in ähnlicher geschichtlicher Situation, und dies v. a. dann, wenn diese eine echte Vorlaufsituation zur gegenwärtigen Auseinandersetzungssituation ist. Ob die Analyse einer solchen ‚Vergangenheit‘ brauchbare weiterführende Leitlinien zu zeichnen oder lediglich Warntafeln an nicht zu überschreitenden Grenzen aufzustellen vermag, muß dann allerdings nochmals einer kritischen Beurteilung anheimgegeben werden.

Der Autor des oben angezeigten Buches erinnert an die zweite Hälfte des 19. Jh. Ausgehend vom ‚Materialismustreit‘ zu Göttingen im Jahre 1854 untersucht er die Reaktionen gegen den Vulgärmaterialismus und dessen Inbeschlagnahme der Darwinschen Theorie, die sich katholischerseits in der entsprechenden Zeitschriftenliteratur niederschlugen. Der Untersuchung geht es jedoch nicht darum, die Zahl der theologiegesichtlich orientierten Arbeiten, die sich mit dem Zeitraum der zweiten Hälfte des 19. Jh. befassen, um eine weitere zu vermehren. Vielmehr will der Autor die mehr allgemein geistesgeschichtlich interessierende Frage zu beantworten suchen, welche „Öffentlichkeitsarbeit“ die katholische Kirche bzw. ihre Vertreter „zur Bewältigung der auf sie einströmenden naturwissenschaftlichen Postulate und weltanschaulichen Angriffe geleistet haben. Was wurde getan, um dem mit der naturwissenschaftlichen Aufklärung einsetzenden Entfremdungsprozeß von der Kirche zu begegnen? (15). Im einzelnen fragt Dörpinghaus: „Welche Probleme wurden auf katholischer Seite überhaupt für diskussionswürdig gehalten, insbesondere, wo fühlte man sich weltanschaulich angegriffen? In welcher Breite wurden diese Probleme vor einem Laienpublikum behandelt und welche Argumente wurden bei ihrer Debatte verwandt? Kam es beim Auftauchen neuer Gesichtspunkte, gleich welcher Art, eventuell zu Änderungen in der bisher eingenommenen Haltung? In welcher Weise wurde überhaupt der Problemkreis angegangen: wissenschaftlich oder populär? Sachlich oder polemisch? Inwieweit bestimmten weltanschauliche Vorentscheidungen die Diskussion? Wie weit durfte auf eine vollständige Information gerechnet werden, oder neigte man zur Verzerrung, Diskreditierung, Außerachtlassung von gewissen, unbequem scheinenden Sachverhalten?“ (15 f.).

Am Leitfaden dieser Fragestellungen untersucht der Autor an Hand des umfangreichen Zeitschriftenmaterials die historische Entwicklung des Verhältnisses katholischer Autoren zu Naturwissenschaft und Materialismus innerhalb des im Titel angegebenen Zeitraumes und erarbeitet eine Typologie der Reaktionsformen. Als inhaltliche Zentren der Auseinandersetzung im engeren Sinne erkennt Dörpinghaus die Themen: ‚Sechstagerwerk‘, die subhumane und die humane Evolution, als Zentren im weiteren Sinne die Themen: Ursprung des Lebens, Mechanismus oder Vitalismus, Selektion oder Teleologie, Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Psyche. Gesondert werden die Reaktionen auf die Darwinistische Ethik und Gesellschaftstheorie dargestellt.

Das Ergebnis, zu dem der Autor in seiner klug begrenzten Dissertation kommt, ist, aufs Ganze gesehen, negativ. „Die seelsorgliche Hilfe, die der Laie in der Zeitspanne zwischen 1854 und 1914 mit auf den Weg bekam, erwies sich in der Wahl

ihrer Mittel, wie in der Substanz ihrer Aussagen überwiegend . . . als unzureichend, zum Teil als direkt falsch. Sie genügt nicht, weil sie den Eindruck der Realitätsfremdheit erweckte, weil sie das Wissen um die geschichtlichen Bedingtheiten und die Grenzen ihrer Aussagemöglichkeiten verloren hatte“ (247). Dörpinghaus weiß jedoch sehr wohl, daß ein pauschales Urteil, wenn es ohne Korrektur bleibt, der vielfältigen Schichtung der historischen Problematik und auch den theologischen Möglichkeiten der Situation der zweiten Hälfte des 19. Jh. nicht ganz gerecht wird. So warnt er vor einem allzuschnellen Urteil. Ihm ist klar, daß „die Säkularisierung der bisher durchgängig religiös geprägten Vorstellungswelt zu unvermittelt [kam], als daß es möglich gewesen wäre, sie mit einem Schlage zu akzeptieren. Auch die Theologie ist als Wissenschaft Kind der jeweiligen Zeit und trägt keine vorfabrizierten Lösungen in der Tasche, die sie beim Aufkommen neuer Fragestellungen schon vorweisen könnte. Sie muß sich vielmehr in der Konfrontation mit diesen Fragestellungen neue Lösungen erst mühsam erarbeiten“ (244).

Die historische Analyse Dörpinghaus' verdient nicht nur archivarisches Interesse. Sie vermag zwar nicht Leitlinien aufzuzeichnen für die Bewältigung der heutigen Auseinandersetzungssituation – die zweite Hälfte des 19. Jh. bietet dazu kein ‚Material‘ –, wohl aber kann sie Warntafeln aufstellen. Obwohl nicht theologisch ausgerichtet, wird diese Arbeit gerade von Theologen gelesen werden müssen.

Gimlbe

Werner Bröker

Franz Henrich: Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung. München (Kösel) 1968. 528 S., 3 Taf., kart. DM 48.–.

Wer selbst einmal versucht hat, an die Schriften und andere Dokumente der katholischen Jugendbewegung mit einer wissenschaftlichen Fragestellung heranzukommen, wird Verständnis haben für die „großen Schwierigkeiten“ (17), vor denen die geplante Arbeit stand; er wird umso größere Hochachtung haben vor der vorliegenden Leistung, der nicht nur eine zuverlässige Zusammenfassung, sondern auch eine sorgfältige Einzelbearbeitung der riesigen und schwer zugänglichen Literatur gelungen ist. So bedeutet der 1. (umfanglichste) Teil der Arbeit die beste bisher vorliegende Gesamtdarstellung und -würdigung der katholischen Jugendbewegung und ihrer wichtigsten Gruppen: Deutsche Jugend (23–55), Quickborn (56–138), Jungborn-, Jungkreuz-Bund (139–150), Neudeutschland (151–217), Jung-Scharfeneck (218–242), Sturmchar (249–282). Der 2. Teil schildert zunächst die Ausgangssituation, dann die Veränderungen in der Kommunion- und Meßfeierziehung der Jugend vom ausgehenden 19. Jh. bis zur Mitte des 20. (der Ausgangspunkt bietet ein „trostloses Bild, das sich am eindrucksvollsten in einem minimalen Kommunionempfang ausdrückte“ 291). Wo über die Volksschulzeit hinaus RU besteht (fast allgemein nur in den höheren Schulen), kontrolliert man die religiösen Übungen, und zwar neben dem Besuch des Sonntagsgottesdienstes vorab die Teilnahme an gemeinsamer Beichte und Kommunion. Soweit man ähnliche Möglichkeiten für alle übrigen Jugendlichen nicht erreichen kann, versuchte man in Kongregationen und Vereinen wenigstens zur zweimonatlichen Generalkommunion zu verpflichten (ohne daß diese Übung selbstverständlich war; für die bayerischen Burschenvereine begnügte man sich mit einer jährlichen Generalkommunion). Daneben gibt es (schon vor den Kommuniondekreten Pius' X.) die Mahnung zur häufigeren Kommunion. Sehr stark, manchmal fast einseitig, tritt als Motiv die Bewahrung der Keuschheit in den Vordergrund (speziell bei der Pflege der „Aloysianischen Sonntage“). Gegenüber der Mahnung zum „Oft“ tritt die Sorge um das „Wie“ so stark zurück, daß man einem rein passiven, routinemäßigen Mitmachen mit äußerem Pomp (Zug mit der Fahne zur Kirche, Lieder des Chores) unter weitgehender Angleichung an die Erstkommunionfeier zu begegnen suchte. Nur anfanghaft wird der innere Zusammenhang des Kommunionempfangs mit der Meßfeier gesehen. Aber erst die Jugendbewegung und die liturgische Bewegung bewirken den ganzen Umschwung, indem sie

die Glaubensgemeinschaft neu entdeckten, zur Meßfeier zurückfanden und die Kommunion als Opfermahl pflegten. In der liturgischen Bewegung geht es bei der Kommunion nicht mehr um bloße Erfüllung von Vereinszielen und -satzungen, sondern um „Sinnerfüllung der Teilnahme an der gesamten Feier in Gemeinschaft“. Nun wird ein eucharistisches Leben zum liturgisch geprägten und damit zum Ausdruck eines bewußten Glaubenslebens. Damit wird auch eine zu enge Verbindung zwischen Beichte und Kommunionempfang gelockert. In den 20er Jahren vollzieht sich der große Wandel und Durchbruch, die Aussöhnung der eucharistischen und der liturgischen Bewegung, die freilich noch weitere 20 Jahre brauchte, um die gesamte Jugendseelsorge und die Gemeinden zu erfassen (wobei der NS-Druck auf die innere Konsolidierung der kirchlichen Gemeinde als „äußere Gnade“ wirkte).

Verf. hat in sehr gewissenhafter Untersuchung, Auswertung und Darstellung der Quellen einen bedeutsamen Beitrag zur Seelsorgsgeschichte geleistet, für den ihm die Theologie wie die kirchliche Seelsorge dankbar sein müssen. Seinen Fleiß und seine methodische Sorgfalt zeigen nicht zuletzt die über 100 S. des zweigeteilten Literaturverzeichnis (1. Teil, vorab die Zeitschriften und Einzelberichte umfassend S. 401–446, 2. Teil, systematisch geordnet von Aloysius – Werkjugend S. 447–509). Es folgen Personen- (510–513) und Sachregister (514–528) sowie Übersichtstabellen über die Gruppen und Bünde der katholischen wie der gesamten Jugendbewegung. An dem Werk wird man als an einem Standardwerk nicht vorübergehend können.

Würzburg

H. Fleckenstein

Notizen

Seit den letzten Anzeigen (ZKG 79, 1968, 140 u. 286) ist in der für den Lehrbetrieb gedachten Quellenreihe „*Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte*“ (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) eine Vielfalt weiterer Quellen bequem zugänglich gemacht worden. Drei der zur Anzeige vorliegenden Hefte sind mit dem Nachdruck geschlossener theologischer Abhandlungen der neueren Theologiegeschichte gewidmet: Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, herausgegeben von Gerhard Ruhbach (= Heft 12, 1970); David Friedrich Strauß: *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, herausgegeben von Hans-Jürgen Geischer (= Heft 14, 1971); *Christologische Texte aus der Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts*, herausgegeben von Johannes Wirsching (= Heft 8, 1968) mit Carl Ullmann: *Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus?* und Julius Müller: *Untersuchung der Frage, ob der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre*. Drei Hefte enthalten Quellensammlungen zu Fragen der Reformationszeit: *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523–46*, herausgegeben von Heinz Scheible (= Heft 10, 1969) mit einer glücklichen Textauswahl gerade auch abseits dessen, was der Theologe normalerweise zur Kenntnis nimmt; *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, herausgegeben von Gerhard May (= Heft 13, 1970), eine Sammlung, die für sich allein nicht ganz hinreicht, weil sie aus Raumgründen einzelne wichtige, jedoch anderweitig leicht zugängliche Stücke ausspart; *Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus*, herausgegeben von Ernst-Wilhelm Kohls (= Heft 16, 1971) (Erasmus, Brenz und Bucer). Heft 9 (1968): *Der byzantinische Bilderstreit*, herausgegeben von Hans-Jürgen Geischer, steht unter dem Auswahlprinzip, neben dem Verlauf in erster Linie die dogmatischen Positionen zu verdeutlichen und dabei auch die Ikonoklasten zur Geltung kommen zu lassen. Heft 15 (1971): *Quellen zur germanischen Bekehrungsgeschichte*

(5.–8. Jh.), herausgegeben von Michael Erbe, ist in seiner Auswahl wohl nicht immer glücklich (für das Fortwirken der spätantiken apologetisch-polemischen Tradition in der Heidenpredigt der Germanenmission hätte man auf Martin von Braga verzichten und sich auf Pirmin beschränken sollen, dessen Verhältnis zu Martin übrigens nicht so einfach ist, wie E. meint; dafür hätte unbedingt Material zur irischen Mission in Northumbrien und zur Synode von Whitby aufgenommen werden müssen; auf die Anmerkungen ist offenbar nicht immer hinreichende Sorgfalt verwendet worden).

Lohmar

K. Schäferdick

Die sehr späte Anzeige des Beiheftes zum Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 64 (1966) mit dem Titel „Vorchristlich-christliche Frühgeschichte in Niedersachsen“, hrsg. von Hans-Walter Krumwiede liegt nicht nur an dem durch Raummangel veranlaßten Berichtsabstand dieser Zeitschrift, sondern auch an verspätetem Eingang. Vier der darin gesammelten Tagungsberichte (Drögereit, Genrich, Niquet und Kahl) sind inzwischen in dem Sammelband „Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich“ (Wege der Forschung 185, Darmstadt, Wissensch. Budges., 1970) erneut veröffentlicht worden. – Richard Drögereit gibt eine Bestandsaufnahme über *Die schriftlichen Quellen zur Christianisierung der Sachsen und ihre Aussagefähigkeit* (S. 7–20). Albert Genrich (*Archäologische Aspekte zur Christianisierung im nördlichen Niedersachsen*, S. 21–32) beschäftigt sich mit der Frage nach eventuellem vorfränkischen Christentum unter der ja auch für den Bereich der Reihengräber immer wieder gemachten, aber mit größter Skepsis (vgl. F. Niquet im folgenden Beitrag, S. 35 f.!) zu betrachtenden Voraussetzung, west-östl. Graborientierung weise hinreichend auf Christentum. Franz Niquet (*Archäologische Zeugnisse frühen Christentums aus dem südöstlichen Niedersachsen*, S. 33–40) gibt eine deutende Bestandsaufnahme, die für die vorfränkische Zeit der Kritik nicht standhalten kann: der Basenalöffel von Weimar kann als Indiz beginnenden fränkisch-christlichen Einflusses gewertet werden; der Solidus von Eckolstädt und der Spangenhelm von Stößen (dessen christliche Verzierung werkstattspezifisch ist, vgl. den Helm von Planig) sind Importe, die nicht schon thüringisches Christentum belegen. Dieter Zoller zeigt, daß *Die Missionierung des Lerigaus im Spiegel des Gräberfeldes Drantum/Oldenburger* (S. 41–57) nicht vor der Eingliederung ins Frankenreich angesetzt werden kann. Eine Archäologische Bestandsaufnahme von Johannes Sommer zur Frage der *Anfänge des Kirchenbaues in Niedersachsen* (S. 58–101), ergänzt durch einen *Vorbericht über die Ausgrabungen in der ehemaligen Klosterkirche Brunshausen* (S. 136–141) von Gottfried Kiesow, wirft auch das Problem nach Anfängen Fuldaer Mission im südsächsischen Raum vor 785 auf. Mit Erwägungen zur topographischen heidnisch-christlichen Kontinuität im Sakralbereich sowie mit Hinweisen auf heidnische Widerstände auch nach der Zeit Karls d. Gr. befaßt sich Hans-Dietrich Kahl (*Randbemerkungen zur Christianisierung der Sachsen*, S. 118–135), der dabei auf einen religiösen Aspekt des Stellingaauaufstandes beharrt. Über die Thematik des Bandtitels hinaus führen die Beiträge von Walter Schäfer (*Ansgars missionstheologische Stellung*, S. 102–106) und Herbert Jankuhn (*Das Missionsfeld Ansgars*, S. 107–117), der auf die Frage älterer christlicher Einflüsse im Missionsbereich Ansgars eingeht.

Lohmar

K. Schäferdick

Die Untersuchung von J. Lortz „Sakramentales Denken beim jungen Luther“ (9–40) (= Luther-Jahrbuch 36, 1969, Hrsg. F. Lau, Hamburg (Friedrich Wittig) 1969, 176 S., geb. DM 16.–) führt die neuerdings namentlich durch E. Iserloh angeregte Beschäftigung mit dem sacramentum-exemplum-Schema weiter und gelangt von der seit dem 2. Vatikanischen Konzil stark akzentuierten Christologie des Ursakraments zu einem positiven Ergebnis dergestalt, daß Luther „das Wesent-

liche des katholischen Sakramentsbegriffs beibehalten hat“ (38), wobei er unzulängliche zeitgenössische und spätere katholische Äußerungen durch Rückgriff auf die Bibel im Sinne der Patristik überwindet. In seinem in mancher Hinsicht verwandten Beitrag versucht A. Peters (Sakrament und Ethos nach Luther, 41–79) die neu-protestantische Deutung Luthers in ihrer Reduktion der Ethik sowohl nach der sakramentalen wie nach der futurisch-eschatologischen Seite zu korrigieren.

Die Sammelbesprechung über „Luther und die Welt der Reformation“ (93–132) ist zum Teil wegen des noch nachwirkenden Lutherjubiläums ungewöhnlich breit ausgefallen. Hinzuweisen ist vor allem auf die Würdigung marxistischer Beiträge, besonders G. Zschäbitz, und auf solche aus der immer breiter werdenden katholischen Forschung. Darüber hinaus nimmt die Melanchthon-, Müntzer- und Täuferforschung einen immer breiteren Raum ein.

Hannover-Waldhausen

Ulrich Asendorf

Zeitschriftenschau

Archiv für Reformationsgeschichte 59 (1968).

S. 5–23: James M. Estes, Church Order ant the Christian Magistrate According to Johannes Brenz. (Sieht Brenz' Interesse am landesherrlichen Kirchenregiment begründet 1) in der humanistischen Einstellung: Fürsorge des christlichen Magistrats, und 2) in der Neigung, die bestehende, aus Laienpatronat und Kirchenvogtei erwachsene Praxis der Bevormundung der Kirche als Rechtsbasis anzuerkennen).

S. 25–41: Karl Reinerth, Des Kronstädter Magisters Valentin Wagners Wittenberger Studium. (Wagner als Vermittler des lutherischen Charakters der Siebenbürger Reformation).

S. 42–64: Robert Stupperich, Aus Melanchthons Briefverkehr mit dem anhaltinischen Fürstenhause. Eine Nachlese von 24 Briefen des Praeceptors an die Fürsten Georg, Johann, Joachim und Karl. S. 145–149: Felix Gilbert, Contarini on Savonarola: An Unknown Document of 1516. („Das Dokument mag als die erste uns überlieferte theologische Abhandlung Contarinis bezeichnet werden.“)

S. 150–175: John Opie, The Anglizising of John Hooper. (Hoopers zwinglischer Reformeifer im politischen Kräftespiel Englands und seine Anpassung an den Anglikanismus, der sich in diesem Kampf zur Selbständigkeit gegenüber dem kontinentalen Protestantismus entwickelt).

S. 177–202: Eike Wolgast, Der Streit um die Werke Luthers im 16. Jahrhundert. (Darstellung der verschiedenen Phasen des Streits um die 1. Wittenberger Lutherausgabe anhand der Streitschriften von Chr. Walther, N. v. Amsberg, G. Rörer, J. Aurifaber und Flacius). S. 203–211: John F. H. New, The Whitgift – Cartright Controversy. (Hinter den vordergründigen Streitpunkten – liturgische Form des Gottesdienstes, kirchliche Organisation, Sakramentsauffassung – werden tiefgreifende Unterschiede in Anthropologie, Kirchengbegriff und religiöser Grundanschauung sichtbar).

60 (1969).

S. 5–26: Bernhard Lohse, Die Stellung der „Schwärmer“ und Täufer in der Reformationsgeschichte. (Fordert weitere Differenzierung der Fragehinsichten, entwickelt am Beispiel der Nomenklatur „linker Flügel der Reformation“ und „radikale Reformation“).

S. 27–32: Kenneth Hagen, An Addition to the Letters of John Lang. Introduction and Translation. (Brief an Spalatin vom 10. 3. 1516).

S. 32–64: Leo Schelbert, Jacob Grebel's Trial Revised. (Grebels zu Unrecht erfolgte Hinrichtung nicht eine Folge religiöser Differenzierung innerhalb der Zürcher Reformation, sondern eine real-politische Notwendigkeit, wie sie beim Aufstieg neuer Ideologien oft beobachtet werden kann).

S. 65–75: Martin Brecht, Ob ein weltlich Oberkait Recht habe, in des Glaubens Sachen mit dem Schwert zu handeln. Ein unbekanntes Nürnberger Gutachten zur Frage der Toleranz aus dem Jahre

1530. (Brief eines unbekanntenen Nürnberger Verfechters der Toleranz als Teil einer abgeschlossenen Gesprächsrunde über dies Thema, an der außerdem Luther, Brenz, Spengler und Linck beteiligt waren). S. 145–159: John M. Headley, Thomas More and Luther's Revolt. (Als Staatsbeamter und als frommer Christ sah More – aufgrund nur begrenzter Lutherlektüre – in Luther vor allem den Zerstörer der gesamten traditionellen Ordnung). S. 160–173: Elisabeth Gregorich Gleason, Sixteenth Century Italian Interpretations of Luther. (Ausgehend von der Bulle „Exsurge Domine“ wird Luther als Italiener- und Papstfeind, als Antichrist und Ketzer, als vom Teufel geschaffenes Wesen dargestellt. Lutheranhänger zu erfassen erweist sich als schwierig). S. 174–188: Paul J. Hauben, The Salcedos: A Study in Loyalty and Disloyalty in the Wars of Religion. S. 190–237: Wolfgang Reinhard, Papst Paul V. und seine Nuntien im Kampf gegen die „Supplicatio ad Imperatorem“ und ihren Verfasser Giacomo Antonio Marta 1613–1620. (Beispiel für päpstliche Diplomatie. Um sie zu erfassen muß neben der nationalgeschichtlichen Sicht der Einzelnuntiatoren die Sicht der römischen Zentrale für die Darstellung beachtet werden).

61 (1970).

S. 5–35: Helmut Feld, Der Humanisten-Streit um Hebräer 2, 7 (Psalm 8, 6). (Bestimmend in diesem Streit zwischen Faber Stapulensis und Erasmus sind verschiedene Typen der Christologie). S. 35–49: James M. Estes, The two Kingdoms and the State Church According to Johannes Brenz and an Anonymus Colleague. (Zeichnet Brenz' Auffassung des Verhältnisses von Obrigkeit und Kirche in dem Rahmen eines anonymen Nürnberger Memorandums von 1530). S. 50–65: William P. Haugaard, John Calvin and the Catechism of Alexander Nowell. (Nowells Katechismus von 1571 bezeichnet den Höhepunkt der Beschäftigung und Auseinandersetzung in der offiziellen englischen Kirche mit Calvins Theologie. Er enthält unausgereiften Calvinismus). S. 66–69: Elisabeth Werl, Herzog Georg von Sachsen, Bischof Adolf von Merseburg und Luthers 95 Thesen. S. 70–76: Ulrich Gäbler, Eine unbeachtete Übersetzung des Leonhard Freisleben genannt Eleuthero-bius. (Für die spiritualistische Erkenntnislehre des 16. Jahrhunderts ist die Bibel nicht bedeutungslos; sie ist nur nicht einzige Erkenntnisgrundlage des Heils, sondern gibt ein Beispiel für die notwendige Gottesempfindung des Einzelnen). S. 76–83: Josef Hejnik, Zu Melanchthons Brief Corp. Ref. 4 Nr. 2402. (Datierung auf 1544 anhand einer neuentdeckten 6. Abschrift des Briefes). S. 161–178: Charles B. Schmitt, Gianfrancesco Pico della Mirandola and the Fifth Lateran Council. (Picos Rede De reformatandis moribus, verfaßt als – nicht mehr gehaltener – Konzilsvortrag, ähnelt im Ton Savonarola. Sie verbindet strenge Schriftgläubigkeit und praktische Frömmigkeit mit Mißtrauen gegenüber den Leistungen der Vernunft). S. 179–204: Paul L. Nyhus, Caspar Schatzgeyer and Conrad Pellican: The Triumph of Dissension in the Early Sixteenth Century. (Beide Männer zunächst auf der Suche nach eigener via media zwischen spätmittelalterlicher Ordenswelt und Humanismus einerseits und Reformation und Gegenreformation andererseits. Beide konnten sich schließlich dem polarisierenden Zwang der Glaubensspaltung nicht entziehen). S. 205–220: Carl C. Christensen, Iconoclasm and the Preservation of Ecclesiastical Art in Reformation Nuernberg.

62 (1971).

S. 5–36: Egil Grisliis, Calvin's Use of Cicero in the Institutes I:1–5 – A Case Study in the Theological Method. (Parallele zwischen der heilspädagogischen Aufgabe der von Cicero beeinflussten Vorstellung von natürlicher Gotteserkenntnis und den drei propädeutischen Funktionen des mosaischen Gesetzes). S. 38–52: E. J. Devereux, Tudor Uses of Erasmus on the Eucharist. (2 Erasmusbriefe dienen in englischer Übersetzung zur Bekräftigung der offiziellen traditionellen Abendmahlslehre der anglikanischen Kirche). S. 53–89: Arthur Imhof, Christian III. von Dänemark, Landgraf Philipp von Hessen und Gustav Wasa. Bemühungen um ein Bündnis zwischen den drei evangelischen Staaten 1537–1544. (Neu ins Licht gerückt:

die Rolle Christians III. von Dänemark). S. 161–191: Wolfgang Steglich, Die Stellung der evangelischen Reichsstände und Reichsstädte zu Karl V. zwischen Protestation und Konfession 1529/30. (Die Schwabacher Artikel waren nicht nur Instrument der Bündnispolitik – so H. v. Schubert –, sondern stets auch ein Mittel zur Anbahnung einer Verständigung mit dem Kaiser und den Altkirchlichen. Interesse am evang. Bündnis und an Verständigung mit der anderen Seite laufen weithin parallel). S. 136–206: Gottfried Seebaß, Die Vorgeschichte von Luthers Verwerfung der Konditionaltaufe nach einem bisher unbekanntem Schreiben Andreas Osianders an Georg Spalatin vom 26. Juni 1531. (Neudatierung von WABr 6, Nr. 1817, S. 97 f. auf 1530 und Abdruck des Osianderbriefes). S. 207–224: Marianka Sasha Fousek, Spiritual Direction and Discipline: A Key of the Flowering and Decay of the 16th Century Unitas Fratrum. (Die Studie zeigt die Eigenschaften der älteren Kirchenzuchtpraxis, um die frühere Lebensform und den Verfall der späteren Unität plastisch herauszuarbeiten). S. 225–243: David S. Hemsall, The Languedoc 1520–1540: A Study of Pre-Calvinist Heresy in France. (Spätestens seit den 1530er Jahren gewinnen in den Städten Frankreichs häretische Strömungen an Boden. In der Languedoc weist der innere Zustand der alten Kirche am Vorabend der Reformation Calvins deutliche Anzeichen der Desintegration und des Zerfalls auf). S. 244–266: Uwe Plath, Ein unbekannter Brief Calvins vom Vorabend der Religionskriege in Frankreich. (Umfassender Bericht vom 18. 1. 1562 über die Zustände in Frankreich und in Genf; vermutlich an einen Basler Bürger gerichtet. Dazu ein Brief von Blaise Marcuard vom 28. 12. 1561, von dem Vf. vermutet, er habe Calvin als Information gedient). S. 266–278: H. C. Erik Midelfort, Witchcraft and Religion in Sixteenth-Century Germany: The Formation and Consequences of an Orthodoxy. (Die besondere Härte katholischer Hexenprozesse nach 1600 erklärt sich mit daher, daß die Gegenreformation zunehmend auch in Einzelfragen antiprottestantische Positionen entwickelt. Und auf prot. Seite hatte sich die mildere Brenz'sche Auffassung durchgesetzt, die es für Aberglauben hielt, Hexen für die Ursache von Unglück zu halten).

Tübingen

Th. Tolk

Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968).

S. 160–203: Helmut Köster, *ΓΝΩΜΑΙ ΛΙΑΦΟΡΑΙ*. Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums. (Programmatischer Entwurf unter dem Kriterium, wie das historische Geschehen des irdischen Jesus für den rechten Glauben bewußt oder unbewußt in der Neuinterpretation der religiösen Überlieferungen und Voraussetzungen des Urchristentums wirkte). S. 204–230: Karin Bornkamm, Das Verständnis christlicher Unterweisung in den Katechismen von Erasmus und Luther. S. 431–444: Ekkehard Mühlenberg, Humanistisches Bildungsprogramm und reformatorische Lehre beim jungen Melancthon. (In der Reflexion auf die anthropologischen Grundlagen des humanistischen Bildungsprogramms – Herrschaft der Affekte über die ratio auch bei Erasmus! – setzt sich bei Melancthon die reformatorische Lehre von der Verkehrung des menschlichen Willens durch. Der locus von Gesetz und Evangelium versöhnt den Widerstreit zwischen der menschlichen Vernunft und dem natürlichen Willen). S. 495–523: Dorothea Hillmann, Die Sünden der Väter. Der Fall Hillmann. (Sozialgeschichtliches Bild aus der Familiengeschichte des Pfarrers H. an der Hamburger ref. Gemeinde um die Jahrhundertwende. Konflikte mit den finanzstarken führenden Gemeindemitgliedern). S. 271–290: Reinhard Schwarz, Lessings „Spinozismus“. (Lessing ergreift gegenüber der herrschenden Philosophie von Wolff-Baumgarten Partei für einen Gottesbegriff, mit dem er sich als Spinozist erklärt, obwohl er manche Konsequenzen Spinozas vermeidet).

66 (1969).

S. 38–61: Heinrich Bornkamm, Luther und sein Vater. Bemerkungen zu Erik H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*. (B. wen-

det sich gegen historische Verzeichnungen und gegen Verengung der theologischen Problematik auf das Vaterproblem). S. 115–150: Oswald Bayer, Die reformatorische Wende in Luthers Theologie. (Methodische Erwägungen und Darstellung am Begriff *promissio*). S. 151–170: Rolf Schäfer, Zur Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis. (Analyse der Beziehungen zwischen Vorrede und Inhalt von Bd. I *Opera Latina* führt zu Ansatz vor 1517 in der ersten Ps.-Vorlesung).

67 (1970).

S. 40–55: Heinrich Karpp, Der Beitrag Keplers und Galileis zum neuzeitlichen Schriftverständnis. (Der Zusammenstoß mathematisch-astronomischer Wissenschaft mit der kirchlichen Lehre soll vermieden werden durch den Nachweis, daß die Hl. Schrift in ihren Aussagen zum Naturwissen keine Autorität sein will. In ihrem eigenen Bereich wird diese Autorität nicht angetastet). S. 56–86: Johannes Wallmann, Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition. (Feuerbachs These von der Verwandlung der Theologie in Anthropologie – samt Implikationen – kann genetisch nicht mit der umfangreichen Beschäftigung mit Luther und Berufung auf ihn in Zusammenhang gebracht werden, vielmehr mit der Tradition der Mystik).

S. 87–97: Jochen Tolk, Wider die Dogmatisierung der Rechtfertigungslehre. (Kritik an K. Schwarzwaller, *sibboleth*. Die Interpretation von Luthers Schrift *De servo arbitrio* seit Theodosius Harnack. *ThEx* 153, 1969). S. 129–161: Kurt-Victor Selge, Franz von Assisi und die römische Kurie. (Mittels Anwendung der kurialen Erfahrung in der Verwaltung religiöser Großorganisationen findet eine Konsolidierung und kirchliche Einordnung des Ordens statt, der Franz selbst zugestimmt hat. Ein Distanzgefühl zur Papstkirche der Inquisition läßt sich nicht nachweisen).

68 (1971).

S. 162–194: Hanns Rückert, Promereri. Eine Studie zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret als Antwort an H. A. Oberman. (Gegen Oberman liest R. aus dem Verb in den Konzilsdokumenten nicht einen Sieg der franziskanischen Richtung, sondern das bewußte Offenhalten für Verfechter und Bestreiter des *meritum de condigno* heraus). S. 195–212: Martin Cordes, Der Brief Schleiermachers an Jacobi. Ein Beitrag zu seiner Entstehung und Überlieferung. S. 327–350: Wilfrid Werbeck, Voraussetzungen und Wesen der *scrupulositas* im Spätmittelalter. (*Scrupulositas* ist Symptom dafür, daß in der Beziehung von scholastischer Gewissens- und Gnadenlehre Gewißheit nur als problematische erreichbar ist).

Tübingen

Tb. Tolk

Theologische Zeitschrift 24 (1968).

S. 191–213: Max Geiger, Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817). Christlicher Glaube zwischen Orthodoxie und Moderne. (Vortrag anlässlich des 150. Todes-tages Jung-Stillings). S. 427–434: Ernst Gerhard Rüschi, Eine private Bearbeitung der *Institutio Calvini* (aus den ersten Jahren des 17. Jhs.).

25 (1969).

S. 120–129: Julia Gauss, Das Problem der Geschichtsphilosophie bei Heinrich Barth (Barth, 1890–1965, lehnt „alle spekulative Metaphysik der Geschichte ab“). S. 182–194: Karl Kammer, Deutschland im Lichte des Reiches Gottes. Zur Erinnerung an Wilhelm Hoffmann. (Behandelt die 1868 erschienene deutsche Geschichte des preuß. Oberhofpredigers). S. 252–265: Fritz Schmidt-Clausing, Die Neudatierung der liturgischen Schriften Zwinglis (Es geht v. a. „um die endgültige Datierung der ersten Zürcher Kirchenordnung . . . auf 1529“). S. 307–334: Ernst Staehelin, Johannes Goßners Aufenthalt in Basel. Die an einem katholischen Priester vollzogene, aber von ihm nicht verwirklichte Aufnahme in die reformierte Kirche. (Dokumente zu Goßner und der Christentumsgesellschaft 1811). S. 406–418: Stephen Benko, The Edict of Claudius of A. D. 49 and the Justigator Chre-

stus. (Vertritt die Hypothese, daß der bekannte „Chrestus“ bei Sueton ein jüdischer Zelot in Rom war).

26 (1970).

S. 47–52: Abraham I. Malherbe, Athenagoras on the Location of God. (Sieht in A.'s Supplicatio pro Christianis, ca. 177 n. Chr., die erste Beschäftigung mit dem Problem des Ortes Gottes). S. 99–108: Marvin W. Anderson, Thomas Cajetan's Scientia Christi. („Cajetan represents scholasticism as its zenith“). S. 109–122: Karl Hammer, Albrecht Ritschls Lutherbild (R. betont die „weltoffenen“ Züge des jungen Luther). S. 254–264: Otto Wullschlegler, Der Gottesglaube in der ‚Methode‘ Pestalozzis. S. 305–320: Sidney Sowers, The Circumstances and Recollection of Pella Flight. S. 410–418: Hans Rudolf Schär, Spiel und Denken beim späten Cusanus. (Das Spiel bei C. „als ein Experimentieren auf der Suche nach Wahrheit“).

27 (1971).

S. 30–36: Julia Gauss, Das Religionsgespräch von Abaelard. (Interpretation im geistesgeschichtlichen Umkreis von Cluny). S. 201–222: Jacques-Emmanuel Lanne, O.S.B., L'origine des synodes (Versuch, die Intentionen der Synoden des 2. u. 3. Jhs. für die gegenwärtige Konzilsdiskussion fruchtbar zu machen). S. 263–289: Susi Hausammann, ‚Leben aus Glauben‘ in Reformation, Reformorthodoxie und Pietismus. (Sieht im Gedanken der Wiedergeburt „eine Neufassung des Rechtfertigungsgeschehens“). S. 325–346: Wulf Metz, Christologie bei Immanuel Kant? („Kant wird Person und Werk Jesu Christi . . . nicht gerecht“).

Tübingen

K. Scholder

Archivum Franciscanum historicum 63, 1970.

S. 3–43: K. J. Thompson, A Comparison of the Consultations of Marsilius of Padua and William of Ockham relating to the Tyrolese Marriage of 1341–1342 (stellt in den beiden Gutachten trotz Übereinstimmung in wichtigen Ergebnissen grundsätzliche Unterschiede in der Denkmethode und den Anschauungen über das Verhältnis geistlichen und weltlichen Rechts fest). S. 124–168: H. Dedieu, Les incunables de la Bibliothèque Provinciale des Franciscains d'Aquitaine à Toulouse.

S. 174–180: P. C. Boeren, Les „Apostillae“ de Michel Carcano de Milan, O.F.M., au „Consilium de usuris“ d'Ange de Castro (gibt Auszüge 1469/70 in Padua verfaßter Texte zur Wucherfrage aus Cod. D'Abblain 33 der Universitätsbibl. Leiden). S. 259–279: M. Dykmans, Le dernier sermon de Guillaume d'Alnwick (aus Ms. 215 der Kathedralbibl. Valencia wird die am 7. 3. 1333 in Avignon gehaltene Predigt ediert, in der der Franziskaner und Bischof von Giovinazzo im Streit um die visio beatifica die Ansicht Johannes' XXII. verteidigt). S. 280–318: A. Maier, Eine unbeachtete Quaestio aus dem Visio-Streit unter Johann XXII. (weist die Quaestio aus Cod. 23. J. 60 der Franziskanerbibl. Freiburg i. d. Schweiz dem Kreis der Münchener Minoriten und vermutungsweise Ockham zu). S. 451–475: Th. Desbonnets, Un témoin de la liturgie franciscaine primitive. Meaux, Bibliothèque Municipale, 3. S. 476–565: D. Lasić, Sermones S. Iacobi de Marchia in cod. Vat. lat. 7780 et 7642 asservati (detaillierte Inhaltsangabe).

64 (1971).

S. 71–122: A. Magyar, Die Ungarischen Reformstatuten des Fabian Igali aus dem Jahre 1454. Vorgeschichte und Auswirkungen der Statuten (mit Edition der für die Entwicklung der Marianischen Franziskanerprovinz von Ungarn sehr einflußreichen Statuten). S. 197–203: B. Degler-Spengler, Eine Kapitelstafel der Oberdeutschen Franziskanerprovinz aus dem Jahre 1412 (ediert aus Cod. 244 der Stiftsbibl. Einsiedeln das älteste bekannte Fragment einer franziskan. Kapitelstafel, das von dem 1412 in Freiburg i. B. abgehaltenen Provinzialkapitel stammt).

Tübingen

U. Bubenheimer

Kirkehistoriske Samlinger, Jg. 1970.

S. 1-7: Frans Carlsson, Mater Ecclesia – et tolkningsforsøg af døbefonten i Vester Egedekirke (Ein Versuch, den Taufstein in der Vester Egede Kirche zu interpretieren). Das Motiv stellt eine nackte Frau dar, die sich von einem Drachen und einem vierfüßigen Tier säugen läßt. Das ganze Motiv steht auf dem Kopf. Die Frau wird als Symbol der Ecclesia und das Becken als ihr Schoß erklärt. S. 8-11: Martin Schwarz Lausten, Et hidtil utrykt brev til Johannes Bugenhagen (1547) (Ein bisher unbekannter Brief an Johannes Bugenhagen, 1547). Ein originaler lateinischer Brief (Reichsarchiv Kopenhagen) von einem unbekanntem „Stargarde(nsis)“ (Pseudonym?), datiert Augsburg den 24/10 1547, enthält Berichte von der Debatte über das Tridentinerkonzil. Abgedruckt mit einer Einleitung. S. 12-45: Martin Schwarz Lausten, Catalogus Hereticorum. Et hidtil utrykt latinsk skrift af Peder Palladius (Eine bisher unbekannte lateinische Schrift von Peder Palladius). Die Schrift (1556) ist eine Wiedergabe von Augustins „De Häresibus“, ergänzt mit selbständigen Abschnitten von PP, dem ersten lutherischen Bischof in Kopenhagen, in welcher er die zeitgenössischen Ketzereien verurteilt. Abgedruckt mit Einleitung und Anmerkungen. S. 46-52: Anders Malling, Hans Thomissøns Tilføjelser til salmebogens 2. udgave (HT's Nachträge zur zweiten Ausgabe des Gesangbuches), ein Vergleich zwischen den beiden ältesten Ausgaben von 1569 und 1570-73. S. 53-84: Jørgen I. Jensen, Teologi og erfaring. En side af Otto Möllers taenkning (Theologie und Erfahrung. Ein Aspekt des Denkens des (dänischen Predigers und theologischen Schriftstellers) Otto Möller (1831-1915). S. 85-116: P. G. Lindhardt, Brevvexling mellem Peder Madsen og Valdemar Amundsen 1900-06 (Der Briefwechsel zwischen (dem kopenhagener Professor) PM und (cand. theol.) VA. Die 13 Briefe, die hier mit Einleitung und Anmerkungen abgedruckt sind, beleuchten die Erlebnisse des VA auf seinen Studienreisen nach Erlangen, Halle, Berlin und Cambridge, seine Annäherung an die liberale Theologie und seine Ernennung zum Professor der Kirchengeschichte als 25-jähriger. S. 117-130: Per Salomonsen, Folkekirken status i hovedstadsområdet (Der Status der Volkskirche in der Hauptstadt). Auf Grundlage der Kirchenstatistik über das Kopenhagener-Gebiet wird die Tendenz der kirchlichen Verhältnisse in den Jahren 1956-68 beleuchtet. Sie zeigt den Rückgang der aktiven Teilnahme an kirchlichen Handlungen: Taufe, Einsegnung, Abendmahl und Begräbnis, sowie eine steigende Anzahl von Ausmeldungen und Vermählungen. S. 131-135: Per Salomonsen, En forudsigelse om Praestebestanden (Eine Voraussage des Pastorebestandes). Eine Nachprüfung des Aufsatzes über das gleiche Thema vom selben Verfasser in Kirkehist. Saml. 1969. S. 136-66: Carl Trock, En oversigt. Überblick über das dänische Kirchenleben im Jahre 1969. S. 167-191: Votum (über drei Beantwortungen der Preisaufgabe „Eine Darstellung über die Anwendung von alttestamentlichen Motiven in den Fresken des dänischen Mittelalters). S. 193-201: Register.

Kopenhagen

Martin Schwarz Lausten

Analecta Hibernica, No. 26, 1970.

S. ix-xi Bericht der Irish Manuscripts Commission über 1967-69. Es wurden u. a. veröffentlicht O. C. Goodbody, *Guide to Irish Quaker Records 1654-1860* und B. Jennings OFM, *Louvain* (irisches Franziskanerkolleg) *Papers 1606-1827* u. es sind in Vorbereitung: W. O'Sullivan, *The manuscript library of Sir James Ware* u. C. Tipton, *Calendar of documents in the archives of the Order of St. John of Jerusalem in Valetta* sowie Mitarbeit an Band 15 von *Calendar of Papal Registers* (Public Record Office, London). „Angesichts der schweren Verluste in der Vergangenheit ist es wünschenswert, daß Sammlungen unveröffentlichter Dokumente, die möglicherweise historisches Material enthalten, von Sachverständigen geprüft werden“. S. 94 f. Brief Elisabeths I 4. 4. 1566, u. a. die Erzbischöfe von Armagh und Dublin in das Privy Council berufend. S. 130-143: Einkommen der Diözesen Clonfert und Kilmacduagh 1622 (nach Brit. Mus. Add. 4787). S. 144-157:

Visitationen der Diözesen Clonfert, Tuam u. Kilmacduagh 1565–67 (aus Trinity College Dublin E 3. 13).

Basel

John Hennig

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 28, 1970.

Von dem vielfältig-reichen Inhalt dieses in Aufsätze, Quellen und Miscellen wohlgeordneten Bandes verdienen besondere Aufmerksamkeit *H. Grügers* „Mori-mund, die Mutterabtei der schlesischen Zisterzienserklöster“ (S. 1–28), *J. Köhlers* „Der Besuch Kaiser Rudolfs II. in Breslau 1577 nach den Berichten des Nuntius Giovanni Delfini“ (S. 29–49) mit unbekanntenen Quellen aus dem Vatikanischen Archiv und wertvollen Hinweisen auf das Institut der Nuntien und ihre Berichterstattung im 16. Jahrhundert, ebenso aus dem gleichen Archiv die „Relatio Status Ecclesiae Wratislaviensis 1883. Ein Bericht von Fürstbischof Robert Herzog [1882–1886] über den Stand seiner Diözese an den Papst“ mit übersichtlicher Einleitung und zu-treffender Kommentierung von *A. Strnad*, Rom (S. 183–215). Jüngere Historiker werden dankbar sein für die umfassend orientierenden Forschungsberichte des Herausgebers *Joseph Gottschalk*: „Probleme der schlesischen Patrozinienforschung“ (S. 216–220) und „Möglichkeiten zur Erforschung der kirchlichen Lage Schlesiens im 16. Jahr-hundert“ (S. 221–233). – *Johannes Scheffler* (Angelus Silesius) und *St. Hyazinth* finden ebenso Beachtung im übrigen Teil des Bandes wie der aus Breslau stammende Erzbischof von Gran und Salzburger Bistumsadministrator *Johann Beckenschlager* aus dem 15. und der aus Schlesien gebürtige Erzbischof von Mecheln *Johann Hein- rich Graf von Franckenberg* aus dem 18. Jahrhundert, endlich auch das *Schweid-nitzer Franziskanerkloster*, *Abtei Grüssau* und die *Augustinerchorherren* in *Sagan* und ihre Propstei in *Naumburg am Bober*.

Der Band weist Summarien des Inhalts in englischer und in polnischer Sprache und ein ausführliches Register auf; er ist gewidmet dem Ordinarius für neue, neue-ste und osteuropäische Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät der Universi-tät Bonn *Dr. Dr. Bernhard Stasiewski* zum 65. Geburtstag, dem erfolgreichen Leiter des „Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte“, in dessen Auftrag oben bezeichnetes „Archiv“ seit Bd. 13 (1955) erscheint.

Bochum

Alfred Sabisch

Archiv für Liturgiewissenschaft 12 (1970).

S. 7–33: *H. Reifenberg*, Neue Schwerpunkte der Liturgie. Die Bedeutung des optischen Elementes im Gottesdienst. S. 34–53: *R. Scherer*, Philosophische Gedanken zum Symbolverständnis (Mythos und Symbol, Symbolverständnis und -sprache, christliche Brüderlichkeit als Grundsymbol der Gottesepiphanie, Symbol-welt und Hl. Schrift). S. 54–68: *R. Bornert*, Die Symbolgestalt der byzantinischen Liturgie (Epiphanie des Mysteriums, in dem doppelten Sinn: das Symbol bringt dem Menschen die Offenbarung Gottes näher und es leitet den Menschen zur Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit). S. 69–84: *E. Schweitzer*, Fragen der Liturgie in Nordafrika zur Zeit Cyprians (Cyprians Ep. 63, 16 kein Zeugnis einer Abendmesse; bei Cyprian kein positives Zeugnis einer kodifizierten Kanonformel). S. 85–129: *A. Zwinggi*, Die fortlaufende Schriftlesung im Gottesdienst bei Augustinus (die kontinuierliche gottesdienstliche Schriftlesung und Schrifterklärung haben bei Augustinus keine dominierende Rolle gespielt). S. 130–147: *O. Heim-ing*, Kleinere Beiträge zur Geschichte der ambrosianischen Liturgie (Bericht über das ambrosianische Wintermissale der Hs. CXXXVI des Kapitelsarchivs von Ver-celli, die demnächst im Corpus Ambrosiano-Liturgicum ediert wird). S. 148–254: *F. Dell'Oro*, Le Benedictiones episcopales del codice warmondiano (Beschreibung und Inhalt des Benedictionale, das Bischof Warmond von Ivrea [ca. 969 – ca. 1014] für seine Kathedrale anfertigen ließ). S. 255–260: *W. Dürig*, Die Kritik der Vita Altmanns an der Meßliturgie des Passauer Klerus (Dürig deutet die rätselhafte Stelle cap. 17 „Miserere mei Deus pro canone, Attendite pro passione legebant“ als

frühen Bericht einer mißbräuchlichen Verwendung der Missa sicca). S. 268–284: B. Neunheuser, Taufe im Geist. Der Heilige Geist in der Taufliturgie (in altchristlichen und frühmittelalterlichen Quellen). S. 285–301: J. Hennig, Wandlungen des Zeichenhaften in der römischen Meßliturgie. S. 302–311: J. Hennig, Zum Anfang und Ende der liturgischen Tradition der *Divisio Apostolorum* (zur Geschichte des Festes D. A.). S. 313–609: Literaturbericht.

München

Georg Schwaiger

Collectanea Hibernica IX–XIII 1966–1970.

Cathaldus Giblin: Catalogue of material of Irish interest in the collection *Nunziatura di Fiandra*: Parts 5–9. Da dieser Katalog den Nummern der Archivbände nachgeht, diese Nummern aber nicht genau chronologisch sind, kann eine Übersicht über die Zeiträume, die in den vorliegenden weiteren Artikeln behandelt werden, von Interesse sein: *Collect. Hibern.* XI, 81–84: 1606–9; XII, 62–100: 1613–90; XIII, 61–99: 1692–1720; XI, 75–81: 1721–6; XI, 84–90: 1727–31; IX, 7–70: 1728–36; X, 72–138: 1737–64; XI, 53–74: 1765–90. Von dem ZKG 70, 1959, 186 allgemein und in den Besprechungen der Teile 1–4, zuletzt ZKG 74, 1963, 201, im Einzelnen Gesagten sei hier wiederholt, daß Giblin eine der bedeutendsten Dokumentensammlungen zur ir. KG im 17. und 18. Jh. behandelt. Nachrichten über die oft unerfreulichen Diskussionen über Besetzung von Bischofssitzen, das Verhältnis zwischen Ordens- und Weltgeistlichkeit, die Beziehungen mit den ir. Kollegien auf dem Festland (s. bes. das Stichwort „Louvain“ in den jedem Heft beigegebenen Registern), den Kampf gegen Irrlehren (Jansenismus) und Widerrechtlichkeit (Simonie) und die schwierige Lage der Katholiken durch die feindliche Gesetzgebung und durch soziale Unruhen stehen im Vordergrund. Nur einige auch außerhalb Irlands interessierende Einzelheiten seien herausgehoben: XII, 68, 70: Soldaten sowie adlige Damen unter den ir. Flüchtlingen auf dem Festland; XII, 76 ff. Verurteilung des 1666 von einem ir. Franziskaner vorgeschlagenen und von manchen Katholiken akzeptierten Treueids auf den engl. König durch die theolog. Fakultät von Löwen, die Sorbonne und die römischen Behörden (vgl. auch die Stellungnahme des Papstes gegen den 1709 eingeführten Abschwörungseid in XIII, 80 und 89); XII, 93: 1681 Bericht eines ir. Franziskaners im Auftrag des Königs von Spanien an den Papst über religiöse Mißstände in Flandern; XIII, 63–70: Der Papst ersucht 1695–98 durch den Nuntius in Wien den Kaiser wiederholt um Verwendung für die ir. Katholiken; 1697 soll der kaiserl. Gesandte Graf Auersperg beim Prinzen von Oranien gegen das geplante Gesetz, nach dem in Irland alle Katholiken ihre Kinder in der protestant. Religion erziehen lassen müssen, und für Erlaubnis an ir. Geistliche, in ihre Heimat zurückzukehren, intervenieren; die Minister der kathol. Mächte sollen ihre Anstrengungen in London koordinieren, um den Untergang der kathol. Religion in Irland zu verhindern; XI, 77; Verurteilung eines in Montpellier erschienenen, aus der spanischen Übersetzung in Irland ins Englische übersetzten Katechismus; XI, 79: 1725 Vergleich zwischen der Stellung der Protestanten in Polen und der der Katholiken in Holland und Irland; die ir. Hierarchie bittet Wien und Frankreich, ihre Sache zu vertreten; IX, 8: Sponelli lehnt 1728 ein Ersuchen des Apostol. Vikars in London, im Interesse der engl. und ir. Katholiken beim Kaiser vorstellig zu werden und für sie ähnliche Sicherheit zu erlangen, wie die Protestanten im Reich genießen, unter Hinweis auf die gänzlich andere Lage in Deutschland ab und empfiehlt, sich an Frankreich zu wenden; IX, 28: Die ir. Katholiken bitten 1732 den Nuntius dafür zu sorgen, daß bei der Vorsprache des Kurfürsten von Hannover (s. auch XI, 80) beim Kaiser wegen der Salzburger Protestanten auch ihre Sache behandelt wird; IX, 29: Memorandum der ir. Katholiken an den Kaiser mit der Bitte, in England auf Aufhebung der katholikenfeindlichen Gesetze hinzuwirken; IX, 32: Graf v. Harrach vermittelt 1733 zwischen einem ir. Bischof und dem Kapitel von Tournai, das für seinen Unterhalt während seines erzwungenen Aufenthalts in den Niederlanden verantwortlich war (ähnliche Fälle ir. Geistlicher mit Benefizien in den Niederlanden X 104 f., 107); IX, 59: Peter Arch-

dekin, ein ir. Franziskaner, Bisch. von Killala, soll 1736 auf Wunsch des Kaisers in den Niederlanden naturalisiert werden und ein Amt erhalten (vgl. X, 108); IX 65: Unterdrückung eines von einem ir. Dominikaner in Löwen veröffentlichten Buches über die Mission, da es wegen seines erbärmlichen Stils der kath. Sache schadet; IX 51 f. und 67: Dem Bischof von Killaloe wird eine Erholung in Spa (ein weiterer Ire in Spa: 197) und Aachen ermöglicht; X, 87 f.: Der Bischof von Cork gibt die Gesichtspunkte an, nach denen junge Kleriker für Schulung auf dem Festland ausgewählt werden, und legt die Gründe für die Notwendigkeit der ir. Kollegien (s. o.) dar; X, 74: Jansenisten aus Holland werden regelwidrig in Dublin geweiht; die ir. Hierarchie wird aufgefordert, sich nicht mit den Schismatikern in Utrecht einzulassen; X, 99: 1745 beschwert sich der Erzbisch. von Dublin über Schwierigkeiten, die er in Rom hat wegen der dortigen Beschützer und Anhänger von rebellious and scandalous Irish priests, die sich ohne Erlaubnis ihrer Oberen Ämter übertragen lassen. Erwähnt seien auch die Nachrichten über im Siebenjährigen Krieg auf dem Festland dienende Iren (X, 125 und 132).

Benignus Millet (Herausgeber von Collect. Hibern.): Catalogue of Irish materials in the Scrittura originali riferite nelle congregazioni generali in Propaganda Archives (dass. X–XIII). X, 7: „Die Archive der Propaganda in Rom sind anerkanntermaßen einzigartig reich an Hss. über ir. KG“. Von den ausschließlich von Irland handelnden Bänden 14, 294, 295 und 298, sowie von dem in diesen Berichten (s. ZKG 76, 1965, 428 und 77, 1966, 433) aufgeführten auf Irland Bezüglichen befinden sich Microfilme in der National Library of Ireland in Dublin. Das Stichwort „Germany“ im Register X, 144 weist nur darauf hin, daß gemäß ihren Titeln die Bände 74, 83, 89, 94 und 97 (hier nicht aufgeführtes) Material über Germania (74, 84, 97, 130 und 131 auch: Svizzera, nach X, 45 auch Bd. 102 über Hamburg) enthalten. Von allenfalls außerhalb Irland Interessierendem sind vor allem Nachrichten über die ir. Kollegien in den Niederlanden, in Frankreich, Prag (XIII, 23, 36) und Rom zu nennen. X, 59: Luke Wadding OFM gehörte 1640 dem Ausschuß für die Wiedervereinigung mit den Armeniern und Persern an; XI, 13 f.: 1628 wird für die ir. Kapuziner die Hilfe ihrer flämischen und wallonischen Brüder sowie Unterstützung ihrer Mission in Doncherry durch den König von Frankreich erbeten; letzterer soll sich in England für einen dort festgesetzten ir. Kapuziner verwenden; XII, 27: Bei der Besetzung von Bischofssitzen in Irland werden durch ausländische Fürsten und Seminarrektoren Empfohlene, aber der Lage Unkundige Personen vorgezogen, die von der einheimischen Hierarchie vorgeschlagen werden; XII, 36: Die ärmste Diözese in Irland spendete am meisten für die ir. Kollegien auf dem Festlande; XII, 16, 37: Tätigkeit ir. Geistlicher in festländischen Armeen. Endlich: XII, 11: „Nicholas Jansens OP, missionary in Lubeck“ (dieser Ortsname fehlt im Register); 17: Cornelius Ward OFM, auf Fürsprache des Königs von Polen aus englischer Gefangenschaft entlassen, ist nach Böhmen gegangen (Anm. des Rez.: Der Name „Hibernska“, einer der Hauptstraßen Prags, erinnert noch an die eminente Tätigkeit der Iren im 17. Jahrhundert).

Hugh Fenning: A guide to 18th century reports on Irish dioceses in the Archives of Propaganda Fidei (dass. XI, 19–35) macht auf eine wichtige Quelle unserer Kenntnis des innerkirchlichen Lebens in Irland von 1707–1797 aufmerksam, nämlich die von den den ir. Bischöfen regelmäßig dem Hl. Stuhl übersandten relationes status, u. a. über die Einstellung der örtlichen protest. Bevölkerung (31).

Mark Tierney: Correspondence concerning the Disestablishment of the Church of Ireland 1862–1869 (dass. XII, 102–191). Es darf heute daran erinnert werden, daß der Begriff „establishment“ allgemein entscheidend geformt wurde durch die Bestimmung der Convocation 1604: The Church of England by law established under the King's Majesty. Das Disestablishment der Staatskirche in Irland 1869 war ein Versuch der engl. Liberalen, einen der krassesten Misstände in Irland zu beheben. Die kath. Hierarchie sah dieser Maßnahme mit gemischten Gefühlen entgegen. Vor allem wollte sie nicht das traditionelle (bis heute bestehende) System der Unterhaltung der Geistlichen durch freiwillige (wenn auch als *dues* bezeichnete) Spenden der Gläubigen durch ein Pensionssystem der Regierung ersetzt sehen. Nur

eine für damalige Verhältnisse allerdings erhebliche Zahlung an das nationale Priesterseminar in Maynooth wurde widerspruchslos angenommen. Die von T. veröffentlichten Briefe vorwiegend zwischen einem ir. Politiker und Patrick Leahy, Erzbisch. von Cashel, beleuchten verschiedene Aspekte, die die Frage für ir. Katholiken hatte, und tragen zum Verständnis des historischen Hintergrundes gegenwärtiger Ereignisse bei.

Ders.: A short calendar of the papers of Archbishop Thomas William Croke (1823–1902) in Thurles, part 1: 1841–1885 (dass. XIII, 100–138). Croke hatte seine theol. Ausbildung auf dem Irish College in Paris erhalten und ist ein typischer Vertreter des Einflusses französischer Kultur im ir. Katholizismus der Neuzeit. Er lehrte in Menin (Belgien), Rom und Paris und war von 1870–74 Bischof von Auckland, einer der vielen Iren in der australischen Hierarchie. Von 1875 an Erzbisch. von Cashel, war er befreundet mit Gladstone, Parnell, den Kardinälen Cullen und Manning und anderen bedeutenden Männern, deren Briefe sich unter den hier abstrahierten Resten seines Nachlasses befinden. 106: Folgen des Ausbruchs des deutsch-französ. Krieges auf den Schiffsverkehr nach Nordamerika; 107: Eingabe der Katholiken von Auckland an das neuseeländische Parlament wegen des auf kathol. Kinder ausgeübten Zwangs, in der Schule protest. Bibelübersetzungen zu lesen; 127: 1882 vertrauliches Rundschreiben der ir. Hierarchie an den Klerus, vor Einschleppung von Politik in die Kirche warnend; 129: Kardinal McCabe von Dublin verweigert einem „patriotischen Andachtsbuch“ das Imprimatur; Croke wendet sich dieserhalb an Manning; 135: Englischer Einfluß in Rom.

Basel

John Hennig

Z 72 / 3139

her

19. MRZ. 1974

-6. MAI 1974

2. AUG. 1975

19. JUNI 1977

28. 8. 78

9. FFR 1979

17. JUNI 1979

2. 10. 78

8. NOV. 1979

14. 08. 80

29. Okt. 1980

21. SEP. 1981

24. NOV. 1981

5. 04. 82

26. MAI 1982

1799